

STANDARDFORSIDE TIL EKSAMENSOPGAVER

Fortrolig

Ikke fortrolig



| | | | | | |
|-----------------------------|---------|----------|---------|----------------------|------------------|
| Prøvens form (sæt kryds) | Projekt | Synopsis | Artikel | Speciale X | Skriftlig opgave |
|-----------------------------|---------|----------|---------|----------------------|------------------|

| | | |
|--|--|-------------|
| Uddannelsens navn | Anvendt Filosofi | |
| Semester | 10. semester | |
| Prøvens navn/modul (i studieordningen) | "Kandidatspeciale"/Modul 25 | |
| Gruppenummer | Studienummer | Underskrift |
| Navn Toke Köhne Lind | 20122743 | |
| Navn Jesper J. F. Green | 20124929 | |
| Navn | | |
| Navn | | |
| Navn | | |
| Navn | | |
| Afleveringsdato | 31-05-2017 | |
| Projekttitel/Synopsis titel/Speciale-titel/ opgave nummer | Bør Vi Gøre Det for Danmark? Et Speciale om Forplantningsetik. | |
| I henhold til studieordningen må opgaven i alt maks. fylde antal tegn | 336000 | |
| Den afleverede opgave fylder (antal tegn med mellemrum i den afleverede opgave) (indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag medregnes ikke) | 269540 | |
| Vejleder (projekt/synopsis/speciale) | Jes Lynning Harfeld | |

Jeg/vi bekræfter hermed, at dette er mit/vores originale arbejde, og at jeg/vi alene er ansvarlige for indholdet. Alle anvendte referencer er tydeligt anført. Jeg/vi er informeret om, at plagiering ikke er lovligt og medfører sanktioner. Regler om disciplinære foranstaltninger over for studerende ved Aalborg Universitet (plagiatregler): <http://www.plagiat.aau.dk/regler/>

| | |
|--|-----------|
| Résumé: | 3 |
| Problemformulering: | 5 |
| Indledning: | 5 |
| Kapitel 1: <i>Parfit og Ingen-Identitet</i> | 7 |
| 1. Identitet over Tid | 7 |
| 2. Fremtidige Mennesker og Deres Interesser | 11 |
| 3. Teori X - Den Umulige Teori | 16 |
| Kapitel 2: <i>David Benatar & Anti-natalismens Grundlag</i> | 18 |
| 1. Grundlaget for Diskussionen | 18 |
| 2. Skabelsens Skader | 20 |
| 2.I Liv Værd at Skabe og Liv Værd at Fortsætte | 22 |
| 3. Skabelse er Altid en Skade | 25 |
| 3.I Livets Asymmetri | 26 |
| 3.II Fire Støtter til Asymmetrien | 27 |
| 3.III Asymmetrien Visualiseret | 29 |
| 3.IV At Sammenligne Eksistens og Ikke-Eksistens | 31 |
| 4. Livet Er Værre End Vi Tror | 34 |
| 4.I Det Forkerte Regnestykke | 34 |
| 4.II Vi Kender Ikke Os Selv | 35 |
| 4.III Det Ender Altid Galt | 37 |
| 5. Testen | 42 |
| Kapitel 3: <i>McMahans Analyse af Forplantningsetik</i> | 44 |
| 1. McMahans Forståelse af Fordele og Ulemper | 44 |
| 2. McMahans Tankeeksperimenter | 49 |
| 2.I Mulige Personer | 49 |
| 2.II Samme Mulige Person | 50 |
| 2.III Fremtidige eller Mulige Personer | 51 |
| 2.IV Medicinske Programmer Case | 52 |
| 2.V Fremtidig eller Eksisterende Personer | 52 |
| 2.VI Eksisterende eller Mulige Personer | 54 |
| 3. Om Asymmetri Mellem Sammenlignelige og Usammenlignelige Fordele | 58 |
| 3.I McMahans Omvej | 59 |
| 3.II Forskellige Mulige Personer | 63 |
| 4. At Give og Udligne Moralsk Vægt | 64 |
| 4.I Noget eller Intet | 68 |
| 4.II Kritik til Argumentet Baseret i A-D Sammenligningen | 72 |
| 5. Opsummering | 74 |
| Kapitel 4: <i>Nietzsche og Kritik af Utilitarisme</i> | 76 |
| 1. En Kritik eller et Skænderi? | 76 |

| | |
|--|------------|
| 2. Nietzsches Kritik af Utilitarismens Værdigrundlag | 78 |
| 3. Utilitarismens Umulige Psykologi | 79 |
| 4. Kulturens Højeste Mål | 80 |
| 5. De Magelige Englænderes Moralske Imperialisme | 81 |
| 6. Nietzsche og Antinatalisme | 82 |
| Kapitel 5: Nietzsches Løsning | 83 |
| 1. Om Lykke | 84 |
| 2. Livet og smerte | 85 |
| 2.I De Tre Forvandlinger | 85 |
| 2.II Smerte | 86 |
| 2.III Om at Dø i rette Tid | 88 |
| 3. Om at få Børn | 89 |
| 4. Problemet med at Kritiserer Nietzsche | 90 |
| Kapitel 6: Deontologi og Pro-Natalisme | 92 |
| 1. Pro-Natalisme er Altruisme | 92 |
| 2. Barnet i Centrum | 93 |
| 2.I Livet er Ikke en Gave | 96 |
| 3. Barnets Tarv som Nødvendighed | 97 |
| Kapitel 7: Diskussion | 99 |
| 1. Opsummering | 99 |
| Benatar: | 99 |
| McMahan: | 100 |
| Nietzsche: | 100 |
| Wasserman: | 100 |
| 2. Benatar Kontra McMahan | 100 |
| 3. Nietzsche kontra Konsekventialisme | 102 |
| 3.I Dødens Prædikanter | 103 |
| 3.II Intuitioner | 105 |
| 3.III Modsvar til Nietzsche | 106 |
| 4. Børn - Et Altruistisk eller Egoistisk Projekt? | 107 |
| 5. Ja-Sidens Forskelligheder | 109 |
| 6. Grundlæggende Præmisser | 110 |
| Konklusion | 113 |
| Henvisninger | 116 |
| Hjemmesider: | 116 |

Résumé:

The following master's paper is about procreation ethics. Specifically the paper is inspired by the public debate in Denmark about the ageing crisis. That being the problem of financing care for those citizens too old to work. The publicly proposed solution to this problem, is to make sure that more people are born. In this paper we take a closer look at some of the ethical problems and arguments in regards to the creation of a new human being.

The paper will mainly be focused on the problem from an analytical point of view. Derek Parfit's explanation of the non-identity problem will play a large part, because of its significance for making sense of discussing future and potential persons in regards to ethics.

Continuing in the analytical tradition we examine the anti-natalism of David Benatar. We find that his arguments rely on the assumption that pain and suffering should be avoided and that pain is inherently part of existence. For this reason he believes it to be the right course of action to stop procreating, since more existing people means more people who are also suffering, thus increasing the amount of pain in the world with every birth. And since no one is deprived of anything when they do not exist, non-existence has an advantage over existence.

Also in the analytical tradition we examine the arguments of Jeff McMahan. He argues that harms and benefit are weighed more intricately than otherwise presumed. Not only is there a relevant difference between comparative and non-comparative harms and benefits, but that these can outweigh each other. Thus the presence of suffering need not imply that life is not worth creating.

Departing from the analytical tradition we examine Nietzsche's perspective on procreation. He thinks that the whole business of weighing harms and benefits is mistaken. What really matters is meaning. The creation of which requires suffering.

We also explore the problem from a deontological point of view with David Wasserman. He argues against the idea that procreation can be considered unethical because is inherently selfish.

The paper's conclusion is split in two parts: The first is an attempt to look at the debate in a neutral light and see if any value can be derived from the debate despite the big differences in opinion and intuitions. The second part explains the disagreement between the paper's

authors and why no other agreement between the two can be reached, except that Benatar's project seems much too impractical to ever become relevant on a societal or global scale.

Problemformulering:

Under hvilke omstændigheder er det etisk retfærdiggjort at skabe et menneskeliv?

Indledning:

“*Do it for Denmark*” bliver der sagt i en reklame for Spies’ Rejser, og følger op med “*Can sex save Denmark’s Future?*”¹². Reklamen er symptomatisk for en debat der i længere tid har været i Danmark om en såkaldt *ældrebyrde*. Ældrebyrden er et begreb der dækker over den situation, at hvis ikke der bliver født nok danskere, vil det efter sigende resultere i en stigende aldrende befolkning ude af arbejdsmarkedet, og en mindre andel af yngre arbejdsdygtige personer. Ultimativt vil denne situation resultere i at samfundet ikke kan holde sig økonomisk oppe, fordi flere skal understøttes, end den arbejdende del af befolkningen kan understøtte. En artikel fra Danmarks Statistik påpeger, at denne bekymring ikke nødvendigvis har hold i virkelighed (Holm, 2012), men det har dog ikke stoppet den offentlige debat fra at benytte sig af begrebet gennem tiden (Madsen & Kern-Jespersen (2013) & Hansen (2009)).

Den følgende opgave vil da heller ikke handle om, hvorvidt ældrebyrden faktisk er et problem, men i stedet om denne måde at betragte fremtidige personer som et middel til et mål. Vi vælger altså at fokusere på individet, fordi vi mener, at der i samfundsdebatten er en underforstået antagelse, der ikke er blevet undersøgt ordentligt. Det er antaget, når man begynder at diskutere ældrebyrden, at det er i orden at skabe mennesker. Bekymringen i samfundsdebatten hviler udelukkende på samfundets kår og ikke individets. Der går af den grund i vores optik noget helt tabt, når der tales om reproduktion på denne facon, og det er værd at adressere.

Projektet er struktureret således, at vi lægger ud med de grundlæggende spørgsmål i debatten, såsom hvordan det overhovedet giver mening at snakke om fremtidige personer i sammenhæng med en etisk diskussion. Herefter begynder vi at redegøre for de forskellige perspektiver i debatten. Vi lægger ud med at så at sige at nedbryde debatten med det perspektiv, at det aldrig kan retfærdiggøres at skabe et liv, fordi det aldrig er en fordel at være i live over aldrig at eksistere. I de efterfølgende kapitler redegøres der for forsøg på at retfærdiggøre skabelsen af liv på forskellig vis. Dette munder til sidst ud i en diskussion

¹ <https://www.spies.dk/do-it-for-denmark> (set 18-05-2017)

² <https://www.youtube.com/watch?v=vrO3TfJc9Qw> (set 18-05-2017)

mellem de forskellige synspunkter. De der mener, at skabelse af liv kan retfærdiggøres, viser sig ikke nødvendigvis at være enige om hvorfor.

Kronologisk vil strukturen i projektet være som følger:

I kapitel 1 lægger vi ud med at redegøre for Parfits beskrivelse, af hvad han kalder ingen-identitetsproblemet. Gennem projektet vil Derek Parfit indirekte komme til at spille en meget stor rolle. Dette er fordi Parfit var en meget betydningsfuld grundlægger i forhold til spørgsmålet om, hvordan man kan tale om fremtidige generationer og individer i etisk øjemed. Fordi han har grundlagt meget i denne forbindelse.

I kapitel 2 vil vi gennemgå et etisk standpunkt ved navn *anti-natalisme*, som tager et radikalt negativt synspunkt på det at skabe liv. Vi tager her udgangspunkt i af de mest centrale personer i denne etiske teori ved navn David Benatar. Han mener ikke, at det kan retfærdiggøres at skabe liv overhovedet.

I kapitel 3 finder vi Jeff McMahan, som argumenterer for, at mens livet nok kan være en meget smertefuld affære, er det også tilfældet, at fordelene i et liv ofte kan siges at opveje ulemperne. Han søger derigennem at påvise, at det i mange tilfælde kan være tilladeligt at skabe menneskeliv, uden dermed at mene, det er godt i alle tilfælde.

I kapitel 4 og 5 redegør vi for Friederich Nietzches standpunkt i debatten med hjælp fra forskeren Jonny Anomaly. Nietzsche mener at, det at måle i fordele og ulemper når man vil skabe et individ, er helt forkert. I stedet mener han, at vi bør bruge mening som en målestok.

I kapitel 6 har vi David Wasserman, som argumenterer for at det er muligt at skabe en person af uselviske årsager, for at imødegå eventuelle påstande om at børn udelukkende er et selvisk projekt.

I kapitel 7 vil vi diskutere på tværs af de 4 standpunkter. Vi vil ikke blot diskutere hvordan de forskellige perspektiver modsiger argumentet om, at vi ikke bør skabe liv, men også hvordan de pro-natale modsiger hinanden. De giver meget forskellige grunde til hvorfor, det kan være tilladt at skabe liv.

Vi vil slutte af med en todelt konklusion Den første værende en mere neutral meta-konklusion om uenighed, opfulgt af to uforenelige standpunkter og en pragmatisk domsafsigelse over disse.

Til sidst bør vi nævne, at alle citater fra de engelsksprogede kilder er oversat til dansk af os selv.

Kapitel 1

Parfit og Ingen-Identitet

Derek Parfit er blevet nævnt flere gange i løbet af dette projekt hidtil, og det er der en meget bestemt grund til. En af projektets røde tråde er spørgsmålet om, hvorvidt man overhovedet kan sige noget om *fordele* og *ulemper*, når man taler om en potentiel person. Meget simpelt sagt er problematikken den, at taler om man en person, som endnu ikke eksisterer, kan denne person da have gavn af for eksempel ikke at blive født? Giver etik overhovedet mening at tale om, når det handler om *potentielle* fremtidige personer? Det er et af de spørgsmål Parfit har drøftet i detaljer i hans værk *Reasons and Persons* (1984), hvorfor det følgende hovedsageligt vil tage udgangspunkt i dette.

1. Identitet over Tid

For at klargøre problematikken, lægger Parfit ud med at give os et begreb, han kalder *The Time-Dependence Claim* (Parfit, 2003: 351) eller *Tids-Afhængigheds Påstanden* eller TD. Begrebet dækker over det faktum, at vi er kommet til, fordi vores moders æg blev befrugtet på det eksakte tidspunkt, som det gjorde. Var det sket på noget som helst andet tidspunkt, havde vi ikke været til. Eller som Parfit selv formulerer det:

“Tids-Afhængigheds Påstanden: *Hvis nogen bestemt person ikke var blevet undfanget, da han faktisk var blevet undfanget, er det sandt, at han aldrig ville have eksisteret*” (ibid.: 351)

Parfit bemærker at dette ikke er åbenlyst for alle. Han citerer en kvinde ved navn Raverat³, som i sin tid bemærkede det fascinerende i at tænke over, hvilken type person vi havde været, havde vores forældre gift sig med andre mennesker. For Parfit er svaret dog så enkelt, at vi ikke havde været nogen type person i det hele taget (ibid.: 351). For at forklare hvorfor det er tilfældet, tager Parfit udgangspunkt i hvad vi ved om grundlæggende biologi: Vi kommer af en helt bestemt enkelt sædcelle og æg, og havde disse tilsammen ikke skabt os på det meget specifikke tidspunkt, hvor de mødtes, havde vi ikke været til. Selv hvis der var tale om det

³ Muligvis Gwen Raverat (1885-1957), men vi er ikke helt sikre, fordi Parfit blot citerer “Raverat” i hans fodnote.

samme æg, men en anden sædcelle, havde der formentlig været tale om en ganske anden person (ibid.: 351). Det giver også grundlag for stor tvivl omkring spørgsmål, der involverer identitet. Havde ens forældre gjort visse små ting og ændringer, eller var ægget blevet befrugtet sekunder senere end det blev og så videre, bliver spørgsmålet om hvorvidt barnet nu var blevet til os med blot andre omgivende omstændigheder umuligt at give et rigtigt eller forkert svar på (ibid.: 352). Parfit skelner derfor mellem spørgsmålene “*Ville dette barn have været mig?*” og “*Ville jeg have eksisteret?*” (ibid.: 352), fordi mens det sidste altid giver mening at spørge om, bliver det første spørgsmål besværliggjort af små ændringer til en sådan grad, at det er umuligt at give noget bestemt svar. Det vil for altid være et *ubestemmeligt* spørgsmål om identitet (ibid.: 352). Parfit ønsker ikke denne usikkerhed omkring hans Tids-Afhængigheds Påstand, så han introducerer her, hvad han kalder (TD2):

“(TD2) *Hvis nogen bestemt person ikke var blevet undfanget indenfor en måned af den tid, hvor han faktisk blev undfanget, ville han faktisk aldrig have eksisteret*” (ibid.: 352)

Parfit skelner her mellem at mene, at denne påstand er *faktuelt* sand og *nødvendigt* sand (ibid.: 352). Parfit mener selv, at dette er *faktuelt* sandt, hvilket er relevant fordi de forskellige synspunkter omkring dette emne, har divergerende idéer om, hvad der *nødvendigt* er sandt. På denne måde mener han at undgå usikkerhed, fordi han har ændret TD til en mere specifik påstand (ibid.: 352). Dette virker måske lidt uklart, hvorfor Parfit bruger nogen plads på at uddybe det. Han tager udgangspunkt i hvordan de forskellige filosofiske positioner i forhold til spørgsmålet, ser på problematikken om hvad der er *nødvendige egenskaber* for individer (ibid.: 352). Mange af disse *egenskaber* er noget alle individer har til fælles, da de er grundlæggende for det overhovedet at være en person. Grundlæggende biologisk funktionalitet kunne være et eksempel, såsom en fungerende hjerne. Hvad der interesserer Parfit i dette spørgsmål er dog ikke, hvad vi har til fælles, men derimod de ting, der gør os i stand til at se hinanden som forskellige fra andre. Altså de “(...) *distinktive nødvendige egenskaber* (...)” (ibid.: 352). Parfit beder her læseren at tænke på det således: Lad os give Kant egenskaben *P*. *P* værende en unik ting, som er med til at gøre Kant til den, han er/var. Var Kant foruden *P*, ville han ikke længere være Kant (ibid.: 352). Ifølge et perspektiv der kaldes *Synspunktet fra Oprindelse*, har alle personer en sådan særligt unikt egenskab, som er

kommet af de specifikke celler, som de er vokset ud af fra undfangelsen til fødsel (ibid.: 352). Parfit bemærker at problemet med dette perspektiv er, at eksempelvis tvillinger vokser fra de samme celler, og alligevel kan vi distingvere mellem dem som hvert sit individ. Han mener dog ikke det er vigtigt for hans overordnede pointe, som er, at *synspunktet fra oprindelse* stemmer overens med TD2. For Parfit at se må tilhængere af *synspunktet fra oprindelse* nødvendigvis acceptere, at var Kant ikke undfanget indenfor en måned af det tidspunkt, hvor han blev undfanget, kunne han ikke *faktuelt* have eksisteret som den Kant, vi ved, eksisterede (ibid.: 352-353). Dette gør sig gældende for alle individer, og denne antagelse mener Parfit kun er kontroversiel, hvis man ikke accepterer almen viden om hvordan menneskelig reproduktion fungerer (ibid.: 353). Et andet perspektiv er hvad der kaldes *Synspunktet fra Egenskabsløs Kartesianisme*, ifølge hvilket Kant kunne betragtes som et kartesisk ego uden nogen særligt distingverende egenskaber (ibid.: 353). Det vil altså sige, at dette perspektiv betragter personer som en slags immaterielle sjæle adskilt fra vores biologi og endda mentale egenskaber (ibid.: 353). Parfit mener dog ikke at finde nogen grund til at overveje denne specifikke udlægning af det kartesiske perspektiv yderligere, eftersom hvis det var sandt ville det være åbenlyst, fordi vi ikke kunne kende forskel på nogen, og vi alle ville være den samme person (ibid.: 353). Nogle beslægtede perspektiver fortjener mere opmærksomhed: Det første er *Synspunktet fra Beskrivelse*, hvor en person har nogle særlige egenskaber, som gør ham anderledes fra andre. Disse særlige egenskaber er dog ikke vokset ud fra nogle specifikke celler (ibid.: 353). Det næste relaterede perspektiv er *Synspunktet fra Navngivning*, hvor en given persons navn har en stor betydning, i den forstand at eksempelvis "Kant" her henviser til personen, som skrev *Kritikken af den Rene Fornuft* (ibid.: 353). En given persons karakteristikker afhænger altså her af hvad det er, vi ligger under den givne persons navn. De forskellige perspektiver kan potentielt kombineres, således at Kant betragtes som den kartesiske immaterielle sjæl, der er forfatteren til visse værker (ibid.: 353). En måde Parfit finder at argumentere imod de to Synspunkter fra Beskrivelse, er at hvert individs liv kan udforme sig meget forskelligt, og Kant kunne eksempelvis være dødfødt. Hvis det var sket, havde vi ikke kunne bruge hans værker som en måde at give ham hans særlige egenskaber på (ibid.: 354). Vil man forsøge at forsvare perspektiverne, kunne man gøre sin påstand mere vag, ved at sige at i enhver given version af menneskets historie, hvor en person skriver disse værker, ville denne person være Kant. Egenskaben skifter her fra at være nødvendig til blot at være distingverende. For Parfit at se undergraver intet af dette hans TD2. Ifølge disse

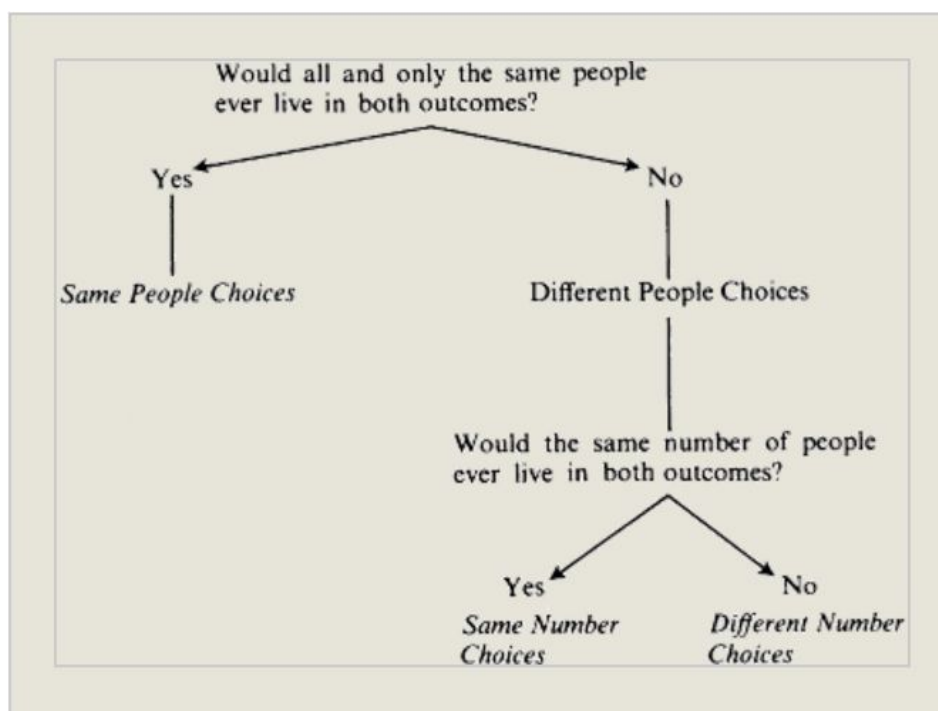
perspektiver kunne Kant være vokset ud af andre celler eller ligefrem være kommet af et helt andet stamtræ. Dette kunne være tilfældet, hvis nogle helt andre forældre havde fået et barn, der måske ikke hed Kant, men skrev de værker, som vi kender under navnet på den person i vores tidslinje, der hedder Kant (ibid.: 354). Parfit har dog lid til, at selv de der tilskriver sig dette perspektiv, ville acceptere at dette ikke *faktuelt* er tilfældet - medmindre de går så langt som at tilskrive sig Tolstoys holdning, at selv hvis ikke den biologiske Napoleon var blevet født, ville den have udvalgt en anden person til at gøre nøjagtigt de samme ting, som Napoleon gjorde. Eller i tilfældet af Kant ville historien have udvalgt en anden person til at skrive de nøjagtigt samme værker (ibid.: 354). Parfit mener det er åbenlyst at et sådant ekstremt perspektiv ikke har nok umiddelbart hold i virkeligheden til at være værd at spille argumentation på at modsige (ibid.: 354). Andre på samme måde ifølge Parfit urimelige indsigelser fra *synspunktet fra beskrivelse* inkluderer idéen, at personers *nødvendige* egenskaber er langt mindre særegne, så i tilfælde af eksempelvis Kant er det ikke hans værker, der er vigtige, men i stedet om han var den førstefødte (ibid.: 354). Dette er urimeligt fordi det ifølge Parfit kan lede til absurde konklusioner, såsom at var Parfit selv ikke født i den rigtige rækkefølge, eller var han ikke blevet født, ville han være blevet til hans lillesøster (ibid.: 354).

Den næste udgave af perspektiverne, der for Parfit er det mest rimelige, er et hvor Kant ikke bliver født indenfor en måned af, hvad han blev i vores tidslinje, men hvor Kants moder i stedet en måned senere bliver gravid med et barn, der på alle andre måder er ligesom den Kant, der kunne være blevet undfanget en måned tidligere. Denne Kant ville være kommet af nogle andre celler, men på en eller anden måde have nøjagtigt alle de fysiske og biologiske kendetegn, som gør Kant til Kant, og ydermere ville barnet leve nøjagtigt det samme liv som Kant, med den ene måneds tid som undtagelse. For tilhængere af *synspunktet fra beskrivelse*, ville denne person være Kant (ibid.: 354). Tilhængere af *synspunktet fra oprindelse* ville måske gøre den indsigelse her, at Kant udelukkende kan være den person, som voksede fra de specifikke celler, der endte med at blive til Kant. Med andre ord er *eksakt lighed* ikke det samme som *numerisk identitet* (ibid.: 354-355). Det kunne eksemplificeres via masseproducerede plastprodukter såsom lego klodser: To kan produceres på stort set samme tid, have nøjagtigt samme funktion og komme til at blive brugt på næsten nøjagtigt samme måder. Det ville være umuligt at skelne de to klodser fra hinanden, medmindre man eventuelt undersøger dem på et mikroniveau, hvor deres små forskelle kan ses. På denne måde kunne

der godt være blevet født en anden Kant, der levede nøjagtigt det samme liv og skrev de samme værker, men det ville aldrig blive den samme Kant ifølge *synspunktet fra oprindelse*. Der er flere standpunkter, hvoraf et af dem er *synspunktet fra bagudrettet variation* (ibid.: 355). Her er det ikke nødvendigvis personens ophav, der har betydning. I stedet kan man pege på personen på hvilket som helst tidspunkt af hans liv. Eksemplet Parfit bruger på dette, er en person som observerede en af Kants forelæsninger i hans livstid. Mens han observerede Kant under hans forelæsning, kunne han pege på Kant, og konkludere, at dette er manden, som vi henviser til som "Kant", altså den filosof der skrev Kritikken af den Rene Fornuft og så videre. Han kunne have haft helt andre forældre, være født på et andet tidspunkt, levet et anderledes liv op til det punkt og så videre, men det er nu engang ham, der står foran vedkommende og forelæser lige nu (ibid.: 355). Dette standpunkt har det til fælles med *synspunktet fra oprindelse*, at der er tale om at henvise til noget mere konkret end de beskrivende standpunkter gør. Parfit er dog ikke interesseret i at diskutere hvilke af disse standpunkter er mest realistiske, for i hans optik stemmer de begge stadig overens med hans TD2: Hvis ikke personen, i dette tilfælde Kant, blev undfanget indenfor en måned af, hvornår han blev det, ville han *faktuelt* ikke længere være den samme person (ibid.: 355).

2. Fremtidige Mennesker og Deres Interesser

Fremtidige mennesker er selvsagt mennesker, der ikke er kommet til endnu, men som vil komme til i fremtiden. Parfit bemærker at der er to meget stærke indflydelser, vi kan have på disse: Vi kan have indflydelse på fremtidige menneskers identitet, og vi kan have indflydelse på antallet af dem (ibid.: 355). Dette eksemplificerer Parfit i en figur:



Figur 1⁴ (Parfit, 2003: 356)

Hvad Parfit kalder *Tal Valg* har i tilfælde af *Forskellige Tal Valg*, indflydelse på både fremtidige menneskers antal og identitet, mens *Samme Tal Valg* kun har indflydelse på identitet. *Samme Mennesker Valg* har ingen indflydelse på hverken det ene eller det andet (ibid.: 356).

Efter al det grundlæggende arbejde ovenover, kommer Parfit nu til kernen i problematikken: Hvordan moralske spørgsmål vi drøfter, og valg vi tager i forhold til konsekvenser for fremtidige personer, ofte ikke vedrører de fremtidige personer på den måde, vi umiddelbart tænker det. I stedet for at det handler om moralske valg og konsekvenser for fremtidige personer, handler det i stedet ofte om selve deres identitet og antal. Vi tror med andre ord, at de ting vi gør nu, for at ændre forholdene for fremtidige generationer, for det meste er *samme mennesker valg*: Visse mennesker vil blive født, og vi forsøger at forbedre tingene for disse. Hvad der kan ske her, er at vi slet ikke længere taler om de samme mennesker, fordi konsekvenserne af vores valg er, at det er nogle helt andre mennesker, der vil komme til (ibid.: 356). Parfit tilføjer dog det forbehold, at det ofte kan være så svært at vide, hvad konsekvenserne vil være af et givent valg, hvorfor det stadig bør behandles som *samme*

⁴ Vi bruger Oxfords online-udgave af Parfitts værk. Figurerne er af en eller anden grund ikke givet numre i denne, så derfor er titlerne "figur 1, 2, etc." her vores egen måde at henvise til disse specifikke figurer på, i den rækkefølge de dukker op..

mennesker valg (ibid.: 356). Et eksempel Parfit giver, hvor det er åbenlyst at tænke i *samme mennesker valg* om valg, der har indflydelse på fremtidige mennesker, kunne være en situation hvor man smider noget farligt materiale såsom radioaktivt affald et sted, hvor fremtidige mennesker kunne finde på at opholde sig. Der er en god sandsynlighed for, at nogen kunne komme i kontakt med dette materiale i fremtiden, hvorved man altså har skadet denne person, fordi man ikke fandt et bedre sted at kassere det - selv hvis det er mange år efter ens egen levetid (ibid.: 356). Det er naturligvis ikke et spørgsmål uden kontrovers, om man faktisk kan siges at have skadet denne person. Parfit mener dog ikke, at standpunkter der implicerer, at moralske valg har mindre eller ingen værdi, blot fordi de vedrører mennesker som endnu ikke er i live, er værd at bruge tid på at overveje. Disse afviser han derfor med reference til Brian Berry, der har argumenteret imod dette standpunkt andetsteds (ibid.: 357). Et andet standpunkt tager udgangspunkt i hvad der kaldes *Den Nedvurderede Sociale Rate* (ibid.: 357), som siger, at fremtidige personer nok har moralsk vægt, men vi kan dog tilføje en vis nedvurdering for hvert år ude i fremtiden disse personer vil finde sted. Des længere ude i fremtiden en person er, des mindre vægt har vedkommendes interesser altså (ibid.: 357). Afhængigt af hvor meget denne rate sættes på, kan fremtidige forfærdelige begivenheder, hvor der måske dør millioner af mennesker, der har deres kausale begyndelse i ting vi har gjort, eller har undladt at gøre, ses på samme moralske niveau som at komme til at køre et vildt dyr ned ved et uheld (ibid.: 357). Parfit mener ikke, at vi kan tage dette standpunkt alvorligt heller. Han finder det lige så urimeligt at tænke på moralsk afstand over tid, som over rumlig distance. En uetisk gerning, der forårsager noget forfærdeligt på en planet i en fjern galakse, bliver ikke mindre uetisk af, at vi er langt borte fra konsekvenserne af den (ibid.: 357).

Det betyder naturligvis ikke, at der ikke er nogen forskel på rumlig og tidslig afstand i moralsk henseende. Som før nævnt kan konsekvenserne af visse etiske valg være at decideret ændre på selve identiteten af fremtidige mennesker. Dette er kernen af *ingen-identitets problemet*, men Parfit har nogle forbehold han vil gøre klart, inden han går videre med det: Parfit er af den holdning, at man meget sjældent kan sige noget helt præcist om moralske sammenligninger mellem mennesker, såsom at vurdere hvorvidt nogen er i en bedre situation end en anden. Fordi det er tilfældet, at man kun kan sammenligne meget groft og overordnet, betyder det for Parfit, at selvom to personer kunne vurderes at være på nogenlunde samme niveau i forhold til livskvalitet med mere, betyder det ikke, at de to personers situation er

decideret identiske (ibid.: 357). Parfit vil hovedsageligt gøre brug af, hvad han betragter som de bredeste termer for betegnelsen af en moralsk situation, hvad han mener er begreberne *livskvalitet* og det at vurdere et liv til at være *værd at leve*. (ibid.: 358). Hvis et liv ikke er værd at leve, er det naturligvis *mindre værd at leve* (ibid.: 358). For Parfit at se er der nu to spørgsmål, vi bør besvare, skal vi vurdere noget om fremtidige mennesker, og deres moralske interesser:

“(1) Hvis vi forårsager nogens eksistens, som får et liv værd at leve, gavner vi da denne person?,

(2) Gavner vi også denne person, hvis en handling fra vores side er en perifer men nødvendig del af årsagen til hans eksistens?” (ibid.: 358)

Spørgsmål 1 er om man kan siges at gøre noget godt mod eller for en person, hvis man skaber dem, og de efterfølgende lever et godt liv. Så altså ganske enkelt om handlingen det er at skabe en person, kan være en etisk god handling.

Spørgsmål 2 dækker over hvorvidt handlinger, der ikke involverer direkte handling i selve det at skabe personen (gennem for eksempel befrugtning, organisk eller kunstig), men muligvis har en vis medvirken, selv hvis det er meget perifert, kan siges at gavne den skabte person.

Parfit bemærker, at svarer vi ja til begge spørgsmål, betyder det, at vi mener, at det at blive skabt, kan være en *fordel* for personen, som bliver skabt (ibid.: 358). Det er ikke et fåtal af personer, der vil svare nej, til begge spørgsmål. En af disse er Benatar, hvorfor det er meget interessant, hvad Parfit har at sige til dette svar på spørgsmålene. Parfit finder det muligt at forsvare både at sige ja og nej til begge spørgsmål (ibid.: 358). Det kan naturligvis virke kontraintuitivt, hvorfor Parfit har forberedt et forsvar for dette. Han beder læseren overveje et hypotetisk eksempel med en 14-årig pige, som får et barn. Hendes alder gør, at barnet får en ringe start på livet, men alt andet lige vil barnet dog få et liv *værd at leve*. Havde hun ventet, ville hun kunne give barnet en bedre start på livet - men det at vente ville betyde, at der ikke længere er tale om dette samme barn. I stedet er det en helt ny person, som får en bedre start i livet og senere også et liv *værd at leve* (ibid.: 358). Parfit mener det er umuligt for os uden store problemer at forsvare, at hun burde have ventet med at få barnet, fordi det i sidste ende alligevel får et liv *værd at leve*. Årsagen herfor er, at ligegyldigt om vi mener, at det at skabe en person, ikke kan være til gavn for personen, eller om vi mener, at det kan, ender barnet et

godt sted, så derfor er begyndelsen ligegyldig (ibid.: 359). Parfit har dog ikke lyst til at slippe standpunktet, at det ville være bedre, hvis hun ventede, men vil vi forsvare den position må vi finde en meget god grund. Problemet opstår på grund af hvad Parfit kalder *Ingen-Identitets Problemet*, som kommer sig af at der i tilfælde af at pigen havde ventet, ville være tale om en helt ny person. Det er derfor særdeles besværligt at argumentere for, at det ville være bedre for barnet, havde pigen ventet, eftersom der er tale om to forskellige personer (ibid.: 359). Parfit kalder den problematiske indsigelse, at barnet ville have mere gavn af at pigen ventede for (A):

“(A) Indsigelsen til denne piges beslutning er, at det formentlig vil være værre for hendes barn. Hvis hun ventede ville hun formentlig give ham en bedste begyndelse i livet” (ibid.: 359)

Problemet er at (A) ganske enkelt ikke giver mening på den måde, vi umiddelbart gerne vil have det. For at få (A) til at give mening, må vi retfærdiggøre det på en anden måde (ibid.: 360). Til dette formål bringer Parfit hvad han kalder *Q⁵* eller *Samme Tal Kvalitets Påstanden* på banen:

“(...) I tilfældet af to forskellige udfald hvor det samme antal mennesker kommer til at leve, ville det være værre hvis de der lever har det værre, eller har en ringere livskvalitet, end de der ville have levet” (ibid.: 360)

Q er altså den påstand, at hvis vi har at gøre med to forskellige handlinger, der hver vil forårsage at det samme antal mennesker bliver skabt, men hver handling har forskellige konsekvenser for livskvalitet, vil den handling der fører til den bedste livskvalitet være at foretrække. Parfit forklarer at hvis vi accepterer Q, må vi også acceptere at det ville være bedre, hvis hun ikke fik det barn, hun endte med at få. Dette kan måske for nogen være at bide i et surt æble, fordi vi potentielt måtte være af den holdning overfor en faktisk person, at det havde været bedre, var han aldrig blevet født (ibid.: 360). Parfit mener dog ikke at dette er noget større moralsk problem, eftersom det ikke betyder, at den nulevende persons eksistens på nogen måde er uværdig eller inhærent umoralsk. Ingen involveret bør føle skam eller

⁵ “Q” fordi den oprindelige engelske formulering er “*The Same Number Quality Claim*”.

fortryde valget, at den nulevende person blev født (ibid.: 360-361). Kort sagt er der forskel på at vurdere en situation mere optimal versus at vurdere den uacceptabel. Problemet med *ingen-identitets problemet*, mener Parfit, er dog ikke løst ved alene at acceptere Q. Q omhandler kun strengt de situationer, hvor der er tale om det samme antal mennesker. Der er derfor behov for en måde at dække de tilfælde, hvor antallet af mennesker er anderledes - der er behov for hvad Parfit kalder *Teori X* (ibid.: 361). Det er dog desværre ikke så simpelt, som blot at forklare hvad *Teori X* så går ud på.

3. Teori X - Den Umulige Teori

Problemet med *Teori X* er, at Parfit selv ikke mener, at kunne finde og forsvare denne i løbet af *Reasons and Persons* (ibid.: 417). Det er dog heller ikke nødvendigt for os her at løse problemet med *ingen-identitets problemet*, da det er et større projekt i sig selv. Vi har blot forsøgt at belyse *ingen-identitets problemet* i dets oprindelige form så vidt muligt, og vise hvordan Parfit mener, at det giver mening at tale om fremtidige og potentielle mennesker i etiske sammenhænge, uden at vi taler helt ved siden af. Det kan vi ifølge Parfit ikke rigtig uden en teori x, men eftersom Parfit selv ikke mente at kunne finde denne, må vi blot gå videre med dette uperfekte forsvar for at kunne tale om potentielle personer. At forsøge at gøre mere ville være starten på et helt andet projekt. Det vigtige at tage med fra dette kapitel er det følgende: Det er problematisk at snakke om fremtidige personer i etiske sammenhæng, fordi den mindste ændring af noget i vores liv kan forårsage, at der nu er tale om helt andre mennesker. Når vi derfor eksempelvis taler om i det tidligere eksempel fra Parfit at give en person det bedste liv muligt, hvis en moder venter med at få et barn til hun er i en bedre økonomisk eller andet livsmæssig situation, taler vi ikke længere om den samme fremtidige person. Selvom dette er tilfældet, giver det dog stadig mening at tale om hvilket scenarie, der er det bedste mulige for en given fremtidig person. I stedet for at forsvare at moderen venter for at give barnet et bedre liv, må vi forsvare at hun venter, for at give en anden potentiel person et bedre liv. Selv hvis det blot er et spørgsmål om en bedre start på livet, vil det overordnet set være et bedre liv end den tidligere fødte person. Derfor vil den mere etiske beslutning for moderen være at vente. Dernæst er der spørgsmålet om, hvorvidt vi overhovedet kan siges at have et ansvar overfor fremtidige mennesker. Parfit mener dog ikke, at dette er anderledes end at spørge om vi har et moralsk ansvar for mennesker langt borte fra os. Der er selvfølgelig ting vi ganske enkelt ikke kan gøre for mennesker langt væk. Stod vi i

en situation hvor vi for eksempel potentielt kunne vælge at bombe en masse civile uden god grund, bliver spørgsmålet hvorvidt det er etisk forsvarligt dog ikke anderledes ved, at disse civile befinder sig i Andromedagalaksen eller, om det er vores nærmeste naboer.

Kapitel 2

David Benatar & Anti-natalismens Grundlag

I det følgende kapitel vil vi gengive David Benatars position i hans værk *Better Never to Have Been* (2007) så nøjagtigt som muligt. Først og fremmest for at vise, hvorfor Benatar mener, at der er grundlag for en diskussion om at menneskeheden udfaser sig selv, og for det andet for at grave de dele frem af hans position, der virker mest kontroversielle og derfor mest åbne for diskussion. Disse punkter inkluderer blandt andet Benatars påstande om, at de fleste menneskers liv i virkeligheden er langt værre, end de selv tror, samt hans såkaldte *asymmetri*. Benatar er en af dem, hvis ikke den, der har gjort mest for at sætte spørgsmålet om anti-natalismen på den filosofiske og etiske dagsorden, hvorfor det er naturligt at en stor del af opgavens redegørende del tager udgangspunkt i hans standpunkter og værk.

1. Grundlaget for Diskussionen

Som det første kan det være værd at nævne nogle af de ting, som David Benatar ikke har som mål med hans projekt. Det bør med det samme slås fast, at David Benatar ikke er ude i en sær metafysisk position, hvor han faktisk mener, at ikke-fødte nyder godt af ikke at være til (Benatar, 2007: 4). Dette bliver relevant for senere, når han uddyber hans såkaldte asymmetri. Hans grundlæggende påstand er blot, at det altid er en *alvorlig ulempe*⁶ (ibid.: 1) at komme til verden, og det er denne *alvorlig ulempe*, der er grundlaget for argumentet. Det er ikke, at Benatar ikke bryder sig om børn, eller at han ønsker, at voksne mennesker har mere frihed, og derfor ikke bør spille deres tid med at få børn. Bekymringen for Benatar grunder sig i den skade man pådrager et barn og den voksne person, som barnet vil blive til (ibid.: 8). Det er grundlag nogle mennesker måske ville have lettere ved at forstå, end det Benatar faktisk mener, som er, at vi helt bør stoppe med at få børn for at undgå deres fremtidige lidelse. Han bemærker, at der hos de fleste mennesker eksisterer et meget stærkt *pro-natal bias* (ibid.: 8). Dette bias eksisterer formentlig af den simple årsag, at uden sådan et bias, ville menneskeheden være gået til grunde for længe siden (ibid.: 8). Artens overlevelse afhænger trods alt af, at vi reproducerer, og var vi alle fra starten overbevist om, at Benatar har ret, ville

⁶ Benatar bruger begrebet *harm* som også kunne oversættes til *skade* eller lignende. Vi oversætter det dog til *ulempe* for at være konsistent med vores terminologi i forhold til Parfit og McMahan, da vi ikke ser noget vigtigt gå tabt herved.

vi i næppe være her til at have diskussionen. Benatar mener, at dette bias bliver forstærket meget i kulturen omkring os. Et eksempel på dette, kunne være hvordan at Spies meget nonchalant bruger reproduktion som et reklamemiddel, eller hvordan barnløshed betragtes af visse politikere som et problem for samfundet frem for individet (Nielsen, 2015). Benatar nævner selv den såkaldte *Plus En Plan* i Japan, et land med en enormt lille fødselsrate, hvor regeringen forsøger at give incitament til lave større familie. Australien og Singapore har lavet lignende projekter (ibid.: 10). I Danmark er den såkaldte ældrebyrde endnu et eksempel, hvor der ikke stilles spørgsmål ved reproduktion. Problematikken ved ældrebyrden ligger for politikerne ikke i den etiske diskussion af at bruge børn som et værktøj for at holde staten og samfundet kørende. Det springer de over, formentlig fordi de slet ikke mener, at der faktisk er en problemstilling. Reproduktion for at holde samfundet kørende, virker det til, er selvfølgelig en god ting i de flestes øjne. For Benatar at se, vil mange ligefrem betragte det som egoistisk, hvis man ikke får børn - eller at man endnu ikke er blevet voksen og ansvarlig (ibid.: 9). For Benatar at se undervurderer kulturen som helhed styrken og selvdisciplinen i det at vurdere, at man ikke bør få børn. Dette er Benatars påstand, men vil man igen tale hans sag med eksempler fra den virkelige verden, kan det nævnes hvordan mange dømmes andre for at vente med at få børn, til de er i en mere stabil situation. Det er for eksempel ikke unormalt med avisartikler med titler såsom "*Danskerne venter for længe med at få børn*" (Meyer, 2015). Eller artikler samme titel blot med både "*Kvinder*" (Hansen, 2014) og "*Unge Mænd*" (Grøn, 2016) som fortegn. Det ses ikke som en god ting, hverken for dem selv eller samfundet. Det sagt kan barnløshed naturligvis være af selviske årsager, men Benatars pointe er blot, at det ikke nødvendigvis er tilfældet, og at samfundet og kulturen er urimeligt forudindtaget mod barnløshed og barnløse (Benatar, 2007: 9). Det er knapt så slemt i demokratier som totalitære stater, men det er for Benatar værd at dvæle ved, at fødselsrater i et demokrati kan ses som en slags krigsførsel: Majoriteten vinder. Har man en del af befolkningen, der ikke reproducerer, er det åbenlyst, at denne i sidste ende vil tabe til den majoritet, som gør (ibid.: 11).

Det er også vigtigt for Benatar at pointere, at hans argument ikke er egoistisk af natur, men derimod altruistisk (ibid.: 9). Idéen er at stoppe reproduktion, for at skærme de potentielle liv fra lidelse. Samtidig er det Benatars mål at påvise, hvordan man ganske enkelt tager fejl, hvis man lider under den (i hans optik) illusion, at man gavner en person ved at skabe dem - altså at reproduktion skulle være altruistisk (ibid.: 9). Han medgiver dog, at visse lande faktisk har

implementeret noget, der kunne kaldes en anti-natal politik. Kina har længe implementeret den såkaldte et-barns politik. Benatar mener dog, at det er værd at bemærke hvor kendt denne politik er, heriblandt netop fordi den er unik (ibid.: 12). Den er en respons til et akut problem med overbefolkning, og ydermere er politiken nødvendig fordi mennesker er enormt pro-natale (ibid.: 12). Var det ikke tilfældet, havde en anti-natal politik implementeret af en regering ikke været nødvendig.

Sidst men ikke mindst er det vigtigt at pointere, at Benatar ser denne diskussion som vigtig og underkendt, fordi der på trods af nogen både akademisk filosofisk og generel lægmands modstand mod det pro-natale bias blandt befolkninger, handler det stort set alt sammen om perspektivet fra den barnløse, og hvordan der diskrimineres mod barnløse - heriblandt også homoseksuelle - på forskellig facon (ibid.: 13). Benatar taler de ufødtes sag, de potentielle individer som tvinges ind i potentielt forfærdelig eksistens, uden at de nogensinde får lov at takke nej. Man hører sjældent argumentet, at verden er alt for forfærdeligt et sted at reproducere i, og det er dette Benatar mener, vi bør blive bedre til at diskutere - og komme frem til, at det er sandt: Reproduktion er en ulempe, gjort mod individet, der skabes. Han bemærker, at han håber, at han ikke har ret i sin argumentation (ibid.: 13).

2. Skabelsens Skader

Benatars centrale tese er, at det altid er en ulempe at blive skabt. De fleste ville muligvis erklære sig enige i den forstand, at det visse skader er uundgåelige i livet. Man vil med god sandsynlighed blive ramt af sygdom, kærlighedsproblemer, svigt, misbrug eller lignende dårligheder. Det virker derfor meget intuitivt i dette lys, trods alt at give Benatar ret så langt, at det er uundgåeligt at skabe et individ uden at påføre det nogen skade. Ikke desto mindre advarer Benatar selv som det første at godtage dette som udgangspunkt, for der er et kendt filosofisk problem, man bør overveje alvorligt, før man overgiver sig (ibid.: 19): Det er det vi tidligere har beskrevet som *ingen-identitetsproblem*, og oprinder fra Derek Parfits værk *Reasons and Persons* (1984). Her vil vi kort opsummere det, for at komme videre til, hvordan Benatar mener, at komme uden om det.

Problemet opstår når man står i en hypotetisk situation, hvor man potentielt kan skabe en person, der vil få et enormt ringe liv, og den eneste anden mulighed man har, er ikke at skabe denne person i det hele taget. Der har formentlig været kommende forældre der i sin tid måtte overveje meget, om det var værd at forsøge at få børn, nu hvor der er en meget stor risiko for

at videreføre deres egne genetiske defekter eller sygdomme (ibid.: 19). Et andet eksempel Benatar nævner, som også er taget fra Parfit (ibid.: 19), er miljømæssige omstændigheder såsom de kommende forældres alder, der gør, at de ikke vil være i stand til at tage ordentlig vare på barnet. En anden pointe der er værd at fremhæve ved disse eksempler inden vi går videre med dem, er, at teknologi indenfor genteknologi måske nok kunne få bugt med de genetiske sygdomme, men på en sådan måde at det principielt er en anden person man skaber, fordi indgrebet er så invasivt. I tilfældet af de unge forældre, hvis de venter med at få børn til de er ældre, er det også en helt anden potentiel person, der er tale om (ibid.: 19). Disse omstændigheder ændrer dog ikke på, at på det givne tidspunkt hvor forældrene med genetiske sygdomme, eller de unge umodne forældre står overfor et valg, er det valget om enten at skade en person ved at skabe dem, eller slet ikke skabe dem (ibid.: 19). Langt de fleste ville næppe se problemet her. Ikke desto mindre er der tvivl blandt filosoffer og andre fagfolk, om man overhovedet kan tænke på potentielle individer på denne måde (ibid.: 20). Problematikken i at tænke på potentielle personer, som noget man kan skade ved at skabe, kan opsummeres i et 6-trins argument, som vi vælger at citere fra Benatars bog her:

- “1. For at noget kan siges at være en ulempe for en person, skal det sætte dem i en ringere situation end før.*
- 2. “Ringere end før” er én tilstand sat i forhold til en anden.*
- 3. Således, for at nogen kan siges at være i en ringere situation, må den alternative tilstand med hvilken den nuværende sammenlignes være én, hvor situationen vil være enten mindre ringe eller bedre.*
- 4. Ikke-eksistens er ikke en tilstand i hvilken nogen kan siges at befinde sig, og derfor kan det ikke sammenlignes med eksistens.*
- 5. Derfor kan det at blive skabt, ikke være værre end aldrig at blive skabt.*
- 6. Derfor kan det at blive skabt ikke være en ulempe” (ibid.: 20-21)*

Det grundlæggende problem er altså, at når man taler om at gøre skade på nogen, taler man om det, som om personer eksisterer. Det er svært at tale om det på andre måder, end i en facon, hvor det uundgåeligt lyder komparativt: For at gøre skade på nogen, skal man på en eller anden måde gøres deres situation værre, end den var i forvejen. Et brækket ben er skidt, fordi benet førhen var raskt. Man kan naturligvis brække benet endnu mere, men igen er dette

komparativt: Man sammenligner én tilstand med en tidligere mere optimal tilstand. Det er naturligvis et problem, når man vil tale om potentielle personer, og ikke personer som allerede eksisterer. Der er ikke nogen tilstand at sammenligne med, for tilstanden for en potentiel person er ikke-eksistens. Én måde Benatar finder, at man kan modsige den ovenstående 6-trins argumentation, er ved at angribe det første præmis: For at gøre skade på nogen, behøver man ikke nødvendigvis sætte dem i en ringere situation, men blot gøre noget mod dem, der har en negativ effekt, hvor alternativet ikke havde været negativt. Dette kan eksempelvis være tilfældet i en situation, hvor et liv vurderes til ikke at være værd at leve. Det er derfor en ulempe for personen at komme til, men det ville ikke have været en ulempe ikke at komme til (ibid.: 21). Benatar citerer en forsker ved navn Joel Feinberg, hvis' løsning på problemet er, at i stedet for at angribe det første præmis, at det at skade nogen, er at sætte dem i en ringere tilstand, kan man angribe det andet præmis: At sammenligningen skal være relativt til en tilstand, hvor den givne person ville være bedre stillet. I stedet kan man blot sammenligne det med en situation, der havde været *at foretrække* (ibid.: 21). I dette tilfælde havde ikke-eksistens været at foretrække til situationen, hvor den givne person ville have et *liv værd at leve*. At sige det havde været bedre, havde personen ikke eksisteret, er ikke det samme som bogstaveligt at sige, at personen da ville være i en tilstand, hvor vedkommende er bedre stillet. Det er blot det foretrukne alternativ.

2.1 Liv Værd at Skabe og Liv Værd at Fortsætte

En vigtig distinktion for Benatar at slå fast, er den mellem *liv værd at begynde* og *liv værd at fortsætte* (ibid.: 22). Mellem de to ligger der den samme førnævnte problematik, hvor man i *liv værd at begynde* taler om ikke-eksisterende personer, og i *værd at fortsætte* vurderer livet for eksisterende personer. Benatar finder, at forskellen ligger i at man taler om henholdsvis *nutids-liv* og *fremtids-liv* (ibid.: 22). Benatar mener, at fejlen man begår, hvis man vurderer, at ulemper kun kan ses relativt til en situation, hvor man bliver ringere stillet, er at man forvirrer de to. Et eksempel er Feinberg, som vælger at sammenligne livets onder med døden. Det vil sige, i stedet for at vurdere om livet var værd at starte, stiller Feinberg spørgsmålet om ikke døden trods alt er værre end at lide, men dog eksistere. Ikke-eksistens er for Feinberg lig med døden i dette spørgsmål (ibid.: 23). Det er for Benatar vigtigt at skelne, fordi hvis et liv vurderes til ikke at være værd at fortsætte, er det også ligetil at vurdere, at det heller ikke er værd at skabe. Dette er fordi, det kræver en stærkere argumentation at vurdere, at et liv er så

elendig, at det må afsluttes, end det at vælge ikke at starte et liv. Hvis så stærkt et grundlag kan findes for at afslutte en elendig tilværelse, er det åbenlyst, at det ikke var værd at skabe. Omvendt følger det ikke, at fordi et liv er værd at fortsætte, er det også værd at skabe. Eller at fordi et liv ikke var værd at skabe, at det så ikke er værd at fortsætte, hvis det skabes på trods (ibid.: 23). Benatars eksempel på en sådan vurdering er mennesker, der mangler en kropsdel såsom en arm. Mange mennesker der mangler en arm, et ben eller mere, vil vurdere deres egne liv værd at leve. Det vil mange andre formentlig også. Det er dog en anden standard de fleste vil benytte, når de skal vurdere, om det er værd at skabe en person uden visse legemsdele. Hvis det kan undgås, og man i stedet kan skabe en person med alle legemsdele intakt, vil de fleste formentlig foretrække dette (ibid.: 23). I en spøjs fodnote bemærker Benatar, at dette også kan gælde for mere banale ting såsom dårlige film: Man synes måske i retrospekt, at man ikke burde have sat sig til at se den, men man kan komme til at mene af forskellige grunde, at hvis man alligevel først er kommet i gang med den, kan man lige så godt se den færdig (ibid.: 23). Det er på denne måde, Benatar mener at kunne påvise, hvordan han kan argumentere for hans kontraintuitive position, at intet liv er værd at skabe. Distinktionen mellem *fremtids-liv* og *nutids-liv* påviser ikke, hvorfor det er tilfældet, at selv de liv, vi vurderer er værd at leve, ikke er værd at skabe. Det lægger dog grundlaget for, hvordan diskussionen i det hele taget kan tage plads. Benatar mener med andre ord at have påvist, at der ikke er noget iboende paradoks i den diskussion, han vil starte (ibid.: 24). Det betyder ikke, at der ikke kan findes modargumenter, og Benatar mener, at en af de bedste udfordringer mod hans argumentation indtil videre (da han skrev bogen), er et argument fra Parfit. Parfits argument kan ifølge Benatar potentielt underminere vigtigheden af distinktionen mellem *fremtids-liv* og *nutids-liv* (ibid.: 24). Parfit fremstiller et eksempel, hvor en person bliver reddet, *lige efter* han bliver født, især under sådanne omstændigheder at han pådrager sig alvorlige handicap eller andre skader. Parfits påstand er, at man kan sige, at denne person nød godt af fordelene det var, at blive reddet. Idéen er her, at skader et menneske pådrages, hvis det reddes, kan sammenlignes moralsk med skader et menneske pådrages, når det skabes (ibid.: 24). Benatar mener dog, at dette argument fejler. Det fordi der er et underliggende præmis om et bestemt punkt i tid, hvor en persons interesser bliver relevante for moralske og etiske overvejelser (ibid.: 25). Problemet med det er, ifølge Benatar, at undersøger man den store mængde videnskabelige og filosofiske undersøgelser omkring abort, vil man indse, at det at blive til et væsen med interesser, der fortjener moralsk vægt, er

en meget gradvis ting, som er svært at kortlægge på nogen definitiv måde (ibid.: 25). I det lys er det problematisk at godtage argumentet, at fordi det for en allerede eksisterende person ville være en fordel at blive reddet, til gengæld for at lide en stor skade, at det så også ville gælde for en potentiel person. For en allerede eksisterende person med interesser, som er relevante i en moralsk forstand. Benatar nævner, at nogen endda argumenterer for, at man kan aflive nyfødte, hvis den skade de vil opleve og leve med gennem resten af deres liv, gør deres liv uværdigt at leve (ibid.: 25). Benatar nævner ingen bestemte personer her, men et åbenlyst eksempel er utilitaristen Peter Singer i hans *Practical Ethics* (1979). Her argumenterer han for netop dette, og laver et argument ikke ulig Benatars, om hvordan moralske interesser kan siges at være svage i begyndelsen, men bliver stærkere over tid. Singer kalder det *livets usikre rejse*, et udtryk han har fra Shakespeare (Singer, 1993: 129). Singer beder læseren tænke over livet, som ville man planlægge en rejse: Desto mere planlægning man har foretaget sig, des dybere man er i processen med at komme ud på denne rejse, des mere skuffet vil man blive, hvis den af en eller anden grund må afbrydes. På samme måde er det knapt så skuffende, hvis man knapt nok når til overvejelserne og planlægningen. Hvis man har meget investeret i tilværelsen, har den investering også mere vægt. Ligeledes mener Singer også, at denne model redegør for hvorfor, det kan være en god ting ikke at sende nogen ud på en rejse, der med al sandsynlighed vil blive en forfærdelig oplevelse (ibid.: 130). På samme måde ser Benatar også et liv som mere og mere værdifuldt, des længere inde i livsrejsen det er kommet. Af denne grund finder han det førnævnte argument om *lige efter* tvivlsomt (Benatar, 2007: 26). Man kunne måske mene, at denne måde at anskue værdien af moralske interesser som en kontinuerlig proces (*det gradvise perspektiv* (ibid.: 26)), også underminerer Benatars distinktion mellem *fremtids-liv* og *nutids-liv*. Det ville dog ifølge Benatar være at tage distinktionen for bogstavelig. For ham at se kan man sagtens finde klare tilfælde *fremtids-liv* og *nutids-liv*, uden dermed at postulere, at der ikke findes nogen kompleks middelevj mellem de to, hvor der er behov for mere nuancerede moralske overvejelser. Medmindre man opstiller begreberne som en dikotomi, modsiger det ikke *det gradvise perspektiv* (ibid.: 26).

Et andet argument der ifølge Benatar kunne underminere hans hidtidige argumentation, er et fra den førnævnte Joel Feinberg. Feinberg er af den holdning, at det meget sjældent er tilfældet, at du finder mennesker, som på trods af deres alvorlige handicap eller lidelser, vil mene, at det var bedre, var de aldrig blevet født (ibid.: 27). Et vigtigt kriterium for Feinberg

her er, at denne vurdering er blevet gjort med *fornuften* (ibid.: 27). Han skelner derfor mellem forskellige grupper af mennesker, som er faktisk i stand til at vurdere deres egen livssituation, fordi de stadig har fornuften i behold. I tilfælde af for eksempel ekstremt mentalt handicappede mennesker, er kravet for at kunne sige, at de aldrig burde have været født så strengt, at det skal være åbenlyst, at det ville være bedre for dem lige nu og her at dø (ibid.: 27). I tilfælde af mennesker der stadig har fornuften i behold, mener han at kravet er mindre strengt - de skal blot selv være i stand til at vurdere, rationelt, om det ville have været bedre for dem aldrig at være blevet født (ibid.: 27). Som nævnt før er det dog meget sjældent tilfældet, at selv lidende mennesker mener ikke-eksistens havde været bedre, og konsekvensen er altså, at det i Feinbergs optik er enormt svært at argumentere for, at nogen aldrig burde være blevet skabt (ibid.: 27).

Argumentationen præsenterer det problem for Benatar, at i stedet for at tage udgangspunkt i *nutids-liv* og *fremtids-liv* distinktionen, kræver den at udgangspunktet for vurderingerne af liv, altid skal tage plads hos *nutids-liv*: Det vil sige, at skal nogen vurdere, om et givent liv ikke er værd at skabe, skal vi principielt spørge allerede eksisterende personer, hvad de mener om deres eksistens, og om de ville have foretrukket ikke-eksistens. Den eneste undtagelse værende hvis det er åbenlyst, at et liv er så elendigt, at det også er bedst at slutte det (ibid.: 27). Benatar finder dog ikke dette argument tilfredsstillende. For ham virker det absurd udelukkende at vurdere, om et liv er værd at starte, på baggrund af hvad allerede eksisterende individer mener om deres tilværelse. Ydermere er han heller ikke overbevist om, at det giver mening, at have så strengt et krav til visse tilfælde, at det kun er hvis livet ikke er værd at fortsætte, at det heller ikke er værd at starte (ibid.: 28). Benatar godtager ikke vurderinger fra mennesker om deres eget liv, fordi han mener at have fundet, at introspektive vurderinger af den art, er enormt upålidelige, hvilket vi vil redegøre for senere i dette kapitel. Benatar mener nu, at vejen til den diskussion han gerne vil have, er lagt: Hvornår er det at foretrække, aldrig at have eksisteret?: "*Svaret jeg her vil give, er: Altid*" (ibid.: 28).

3. Skabelse er Altid en Skade

Som vi og Benatar har argumenteret for hidtil, finder man i de fleste kulturer en underliggende idé om, at det at skabe en person er en god ting. Eller det anses i værste fald generelt ikke som en dårlig eller umoralsk ting. Benatar er af den modsatte holdning: At det aldrig kan blive en god ting at skabe en person (ibid.: 28). Benatar klargør at hans pointe ikke

er, at det at blive skabt nødvendigvis må være en skade i alle tænkelige situation. Han mener man bør indtage en neutral position i forhold til et hypotetisk tilfælde af en person, der aldrig oplever noget dårligt i løbet af sit liv, og udelukkende føler lykke. I et sådant tilfælde er det hverken godt eller skidt at skabe vedkommende. For ham at se er det dog åbenlyst at denne hypotetiske person ikke eksisterer, og formentlig aldrig vil komme til at eksistere. Pointen er blot at klargøre, at det ikke er noget inhærent ved det at eksistere i sig selv, der er problemet. Udgangspunktet er at mennesker, som vi er lige nu og vil være i lang tid fremover, vil opleve en eller anden form for lidelse gennem deres eksistens (ibid.: 29). Lidelse er en garanti i mindre og større format for alle mennesker. Den første indsigelse, som melder sig, ville formentlig være fra en optimist: Benatars beskrivelse af livet er ensidig, eftersom der trods lidelse er megen glæde at finde i livet for rigtig mange mennesker, og disse glæder får man kun lov at opleve, hvis man bliver skabt. For en optimist er spørgsmålet blot, om glæden opvejer ulykken. Hvis det er tilfældet, kan livet overordnet siges at være en fordel (ibid.: 29). Benatar mener dog at have fundet det grundlæggende problem med denne måde at tænke på.

3.I Livets Asymmetri

Benatar finder, at der er en grundlæggende forskel mellem *ulemper* (såsom smerte) og *fordele* (såsom glæder) (ibid.: 30). Denne forskel leder til at ikke-eksistens, laver man en udregning mellem lykke og lidelse i et liv, har fordelene i forhold til eksistens. Årsagen herfor er nogle præmisser, Benatar sætter op, som udgangspunkt for hans såkaldte *asymmetri*, som vil blive uddybet i dette underkapitel:

“Det er ukontroversielt at sige at:

(1) tilstedeværelsen af smerte er negativt,

og at

(2) tilstedeværelsen af glæder er godt

Men; en sådan symmetrisk evaluering synes ikke at kunne appliceres på fraværet af smerte og glæder, for det synes for mig sandt at

(3) fraværet af smerte er en fordel, selv hvis den fordel ikke nydes af nogen,

hvorimod

(4) fraværet af nydelse er ikke en ulempe, medmindre det er nogen for hvem dette fravær er et afsavn” (ibid.: 30)

Der er med andre ord en vigtig forskel at holde in mente, når man vurderer mellem tilstedeværelsen og fraværet af smerte og glæde. Når det gælder fraværet af glæde, er der kun et problem, hvis der er nogen til at opleve dette fravær. Fraværet af smerte derimod er stadig en god ting. Den første problematik der melder sig er, om det nu også kan være tilfældet, at der kan være tale om et normativt gode, når der ikke er nogen til at føle hverken smerte eller glæde (ibid.: 30). Hvordan er fraværet på et onde noget godt i et univers, hvor dets modsætning heller ikke er til stede? Hvor der slet ikke er nogen eller noget til at mærke efter det gode eller onde? Benatar beder læseren om at overveje præmis (3) igen: Præmissen er “(...) lavet med henvisning til de (potentielle) interesser hos en person som enten eksisterer eller ikke eksisterer” (ibid.: 30). Der er altså ikke tale om at universet på en eller anden måde objektivt kan mærke, hvordan alting er bedre stiller uden smerte. Det er strengt set i forhold til et *potentielt* alternativ, hvor der er lidelse til. Det er vigtigt, fordi en måde at opponere mod (3) på kunne netop være at pointere, at (3) ligger under den forudsætning at der er et totalt fravær på alt ondt og godt, hvorfor det ikke giver mening at tale om det som noget godt. For Benatar er det ikke et problem, fordi (3) blot påpeger, at for en potentiel person, ville fraværet af denne persons lidelse stadig være en god ting, selv hvis det betød, at personen ikke eksisterede (ibid.: 31).

3.II Fire Støtter til Asymmetrien

Dette leder i Benatars optik også til fire andre asymmetrier, som er relevante at uddybe. Den første er at (3) og (4) tilsammen fører til den konklusion, at hvor der kan sige at være en moralsk pligt til ikke at skabe ulykkelige mennesker, er der omvendt ingen pligt til at skabe lykkelige mennesker. Forholdet til hypotetisk ekstremt lykkelige mennesker er som før nævnt i bedste fald neutralt (ibid.: 32). Nogen vil måske påpege, at denne asymmetri snarere har at gøre med naturen af moralske pligter, end det har med præmisserne at gøre: Man kunne indvende, at vi kun har negative pligter mod hinanden. Der er altså ingen pligt til at reproducere, i og med at vi kun har moralsk pligt til ikke at skade andre (ibid.: 32). Blandt de der mener, at der findes positive moralske pligter, er der dog heller ikke mange, der ligefrem

vil påstå, at der findes sådan en ting som en pligt til at reproducere. En årsag herfor er at positive pligter, ofte er betinget af, at personen der er underkastet dem, ikke skal lide store tab derved blot for at skabe stor lykke⁷ (ibid.: 32). Problemet for Benatar med denne måde at anskue problematikken er, at hvis den moralske pligt udelukkende kan annulleres på grund af de store personlige ulemper såsom den mangel på social og økonomisk frihed, der ofte følger med at få et barn, betyder det, at var disse ting ikke et problem, ville der opstå en pligt til at reproducere (ibid.: 33). Benatar mener dog, at selv i et scenarie, hvor der ikke var nogen personlig pris at betale for at få børn, ville det kræve, at der var tale om en såkaldt “*alting-taget-i-betragtning pligt*” (ibid.: 33). Med dette mener han formentlig, at man med sådan en pligt forsøger at tage forbehold for alle moralske subjekter og deres interesser i et givent moralsk spørgsmål. Det er dog problematisk eftersom der er tale om en vægtning mellem potentielle personer på den ene side og eksisterende på den anden. Problemet med dette er, at endnu en asymmetri melder sig: “(...) *en asymmetri af reproduktionsmæssige moralske grunde*” (ibid.: 33). I forhold til moralske grunde, mener Benatar, er der ikke nogen stærke af slagsen der melder sig, hvad angår det at skabe glade individer, hvorimod der er tale om stærke grunde i forhold til ikke at skabe ulykkelige individer (ibid.: 33).

Den næste store støtte Benatar mener, at kunne vise for hans asymmetri, er, at han finder det på grænsen til nonsens at postulere, at det er en fordel for en potentiel person at blive skabt. Derimod er det ganske kohærent at mene, at man varetager en potentiel persons interesser ved ikke at skabe dem (ibid.: 34). En måde at påvise hvorfor det er besynderligt i lyset af (3) og (4), er fordi for at gøre det at skabe børn for deres egen skyld moralsk kohærent, ville det kræve at fraværet af lykke, uanset om der eksisterer nogen eller ej til at opleve det, er en dårlig ting. Omvendt hvis det var tilfældet at manglen på smerte var en skidt ting, uagtet om der fandtes nogen til at opleve den mangel, ville det gøre det til en moralsk pligt at skabe børn (ibid.: 34).

Den tredje måde Benatar finder at støtte for asymmetrien, er hvordan vi kan dømme noget retrospektivt - såsom ved at føle fortrydelse. Man kan fortryde både at skabe og ikke at skabe børn. Man kan dog kun meningsfuldt fortryde en af disse *på vegne af* den givne person, og det er den, der blev skabt (ibid.: 34). Man kan meningsfuldt føle fortrydelse på vegne af en

⁷ Benatar bemærker her i en fodnote, at dette naturligvis er et emne der ikke just kan siges at være nogen konsensus om indenfor moralfilosofi. Han nævner Peter Singer som et eksempel på, hvordan nogen filosoffer mener, at der skal være tale om meget store personlige tab, før der kan tales om at annullere en moralsk pligt (Benatar, 2007: 33).

eksisterende person, der på en eller anden måde ikke fik et ønske for sin tilværelse opfyldt, men det giver ikke mening at fortryde noget på vegne af en potentiel person, som ikke kan lide afsavn på et eller andet ønske for sin eksistens (ibid.: 34). Sagt på en anden måde kan man meningsfuldt fortryde på egne veje, at man ikke har skabt nogen børn, men det er meningsløst at fortryde på vegne af en potentiel person, at de ikke får lov at opleve tilværelsen. Samtidig kan man også meningsfuldt fortryde at bringe en person med en dårlig tilværelse til verden. Fraværet på fordele for en person, der ikke eksisterer, kan aldrig blive en dårlig ting (ibid.: 34-35).

Den fjerde og sidste måde Benatar mener, at der kan findes støtte for asymmetrien mellem (3) og (4), er i moralske domme angående “(...) (a) (fjern) lidelse og (b) ubeboede dele af jorden eller universet” (ibid.: 35). Et eksempel på dette er hvordan man nok kan finde mange mennesker, der meningsfuldt kan føle sorg og ærgrelse over en tragisk begivenhed i et land på den anden side af jordkloden - et terrorangreb, hungersnød og lignende - finder man sjældent personer, der finder det bedrøveligt, at der ikke er nogen rumvæsener til på månen, som kunne føle glæde der. Ikke i den forstand at der ikke er mennesker til, som ærgrer sig over manglen på rumvæsener på månen (eller rumvæsener i det hele taget), men derimod sådan at man for alvor finder det tragisk, at der er en mangel på oplevelse af glæde på månen (ibid.: 35). Mange tårer kan fældes og bliver fældet over begivenhederne på Jorden, selv hvis de der fælder tårerne er langt fra hinanden - tårerne der fældes for manglen af tragiske eller positive begivenheder på Mars, er der formentlig noget længere imellem. Spørgsmålet man her kunne stille er, om ikke det også gælder den anden vej: Det giver vel ikke mening at glæde sig over alle de potentielle mennesker, der aldrig blev født? Benatar mener her ikke, at der i følelsen glæde, er tale om den rette eller nødvendige reaktion til fraværet på lidelse (ibid.: 36). Benatar advokerer ikke for at vi alle bør være ekstatiske over at tænke på, hvor megen lidelse hos potentielle mennesker, vi har undgået. Pointen er blot at vi kan sige på en bekræftende facon, at det er en god ting, at lidelse er undgået ved ikke at eksistere (ibid.: 36).

3.III Asymmetrien Visualiseret

Benatar mener med disse (i hans øjne alment accepterede) asymmetrier at have påvist, hvordan (3) og (4) også er det. Han tilføjer at det naturligvis ikke i sig selv gør asymmetrien sand, men at der dog er et rimeligt grundlag for ikke blot at afvise som udgangspunkt (ibid.: 36). Et eksempel på nogen der ikke ville være enige i asymmetrien mellem (3) og (4), er

såkaldte *positive utilitarister* (ibid.: 36). Positiv utilitarisme har lykkemaksimering som et af dens mål, hvorfor det er åbenlyst, at det for nogle positive utilitarister, vil være tilfældet at Benatars lidelsesminimering via minimering af befolkningen går i en stik modsat retning af den positive utilitarismes hovedærinde (ibid.: 36). Det behøver ikke at være tilfældet, eftersom en positiv utilitarist blot kunne have som mål at øge lykken blandt de, der eksisterer, og ikke at øge mængden af lykke ved at øge mængder af mennesker (ibid.: 36). Dette er ikke ulig problematikken sat op af Derek Parfit i hans *Reasons and Persons* (1986), som han kalder *Den Frastødende Konklusion*, hvor man som positiv utilitarist (har man den forkerte forståelse af lykkemaksimering), kan risikere at være nødt til at acceptere, at flere mennesker med *liv knapt værd at leve*, er bedre uanset hvad, frem for færre mennesker som til gengæld er langt mere lykkelige (Parfit, 2003: 388). Måden Benatar mener man bør se lykke, er ikke som at flere mennesker skaber lykke, hvilket derfor betyder at flere mennesker nødvendigvis må være bedre. I stedet bør man anskue det sådan, at lykke er godt, fordi det er godt *for* mennesker - ellers er der tale om en instrumentalisering af mennesker for at tilfredsstille en etisk filosofi, frem for at have etik for at tilfredsstille mennesker bedst muligt (Benatar, 2007: 37). Benatar har visualiseret problematikken i nogle figurer. Den første som er en visualisering af hans hidtidige argument, ser således ud:

| | |
|---|---|
| A: X eksisterer | B: X kommer aldrig til at eksistere |
| (1) Tilstedeværelsen af smerte (ulempe) | (3) Fraværet af smerte (fordel) |
| (2) Tilstedeværelsen af glæde (fordel) | (4) Fraværet af glæde (hverken fordel eller ulempe) |

Figur 2.1 (Benatar, 2007: 38)

De andre figurer er variationer af den samme, som Benatar bruger for at visualisere opposition såvel som alternative asymmetrier til den han forsvarer ovenover. Pointen er her at slå fast, hvordan ikke-eksistens indeholder ingen problematikker for den potentielle person, mens eksistens uundgåeligt indeholder smerte (ibid.: 38). Hvis man eksempelvis udskifter “Ikke dårligt” i (4) med “Dårligt”⁸ fører det til, at man bør ærgre sig over den potentielle

⁸ Samtlige variationer er visualiseret på samme måde i bogen, men vi fandt det unødvendigt at klippe dem alle ind.

persons ikke-eksistens. Som før etableret ville det dog være meningsløst (ibid.: 39). Udskifter man (3) og (4) med henholdsvis “ikke dårligt” og “ikke godt” for at forsøge at gøre ikke-eksistens ringere, opstår der for Benatar at se ikke nogen symmetri mellem smerte og ingen smerte, hvorfor der stadig er tale om et ulige forhold i fordele og ulemper ved eksistens og ikke-eksistens (ibid.: 40).

3.IV At Sammenligne Eksistens og Ikke-Eksistens

Som det er blevet visualiseret, kan det fastslås at ikke-eksistens har en fordel over eksistens. Når man sammenligner (1) og (3), er det tydeligt, at ingen smerte er at foretrække. Ved (2) og (4) har (2) ikke nogen fordel, fordi selvom manglen på livsglæder, som sådan ikke er en god ting, kan det i værste fald siges at være “(...) *ikke godt, men heller ikke dårligt*” (ibid.: 40). Man kunne her indvende, at det ikke giver mening at deklarerer manglen på fordele en god ting, sammenlignet med faktisk at være i besiddelse af sådanne fordele. Alt andet lige vil mange nok mene, at det at opleve glæde er bedre, end ikke at opleve noget som helst. Benatar ser dette som en tidligere nævnt forfejlet antagelse: For ham at se, kan manglen på livsglæder kun blive en skidt ting, hvis der er nogen, der oplever denne mangel, altså hvis man tager udgangspunkt i scenarie A i figuren, hvor person X eksisterer (ibid.: 41). Det skal nævnes at det ikke bogstaveligt er ment sådan, at det er skidt at være foruden glæder i livet, det kan blot være en neutral tilstand. Det er udelukkende ment komparativt, at det er ringere i forhold til at føle glæder. På samme måde er der heller ikke tale om en inhærent neutralitet, når Benatar taler om, at manglen på glæder, ikke er et problem for person X i scenarie B. Det hele er blot komparativt (ibid.: 41). Hvis det stadig synes problematisk at (2) ikke skulle være bedre end (4), beder Benatar læseren om at overveje denne måde at tænke over problemet på: Person S bliver ofte syg, men når det sker bliver han meget hurtigt rask igen. Person H har ikke et ligeså hurtigt immunforsvar, men til gengæld kan han af en eller anden grund slet ikke blive syg. Det er en god ting for S at hans immunforsvar er hurtigt, men en skidt ting at han kan blive syg. For H er det en god ting, at han ikke kan blive syg, og ikke en skidt at ting, at han ikke har et hurtigt immunforsvar. Immunforsvaret hos S er i det tilfælde ingen fordel sammenlignet med aldrig at kunne blive syg (ibid.: 42). Manglen på et hurtigt immunforsvar er ikke en ulempe, hvis man alligevel ikke kan blive syg. På denne måde er det tydeligt, hvordan fordelene eller ulempen i en mangel, skal ses i lyset af situationen. Benatar er klar over, hvordan dette eksempel kan forekomme ladet. Det er åbenlyst for alle at det ene

scenarie er bedre end det andet, så hvis man overfører det direkte til at eksistere og aldrig at have eksisteret, kan man ikke undgå andet end at være enig (ibid.: 43). Benatar mener dog at det er et problem alle analogier lider under. Spørgsmålet er, om det er en god analogi. En måde man kunne påpege, at analogien ikke holder, er hvor glæde er et *intrinsisk gode*, er det at have et ekstremt effektivt immunforsvar blot et *instrumentalt gode*. Ydermere kan det også forekomme umuligt at påvise hvordan enten S og H ikke ville lide noget afsavn, hvis en af dem manglede et intrinsisk gode. Det kan påpeges, at de eneste tilfælde hvor en person ikke lider afsavn af et gode, er sådan et som det ovennævnte, hvor der er tale om et instrumentalt gode (ibid.: 43). Benatar finder dog ikke denne anklage overbevisende, fordi der i hans scenarie A og B, hvor han sammenligner eksisterende personer med ikke-eksisterende, er en central pointe i at fremhæve hvad manglen af goder, har af betydning, specifikt med (3) og (4) in mente. Den eneste måde at lave en passende analogi til dette formål, er ved at tænke i instrumentelle goder, da det som før nævnt ellers er umuligt, fordi det at lide under manglen på et intrinsisk gode altid vil være en skidt ting for en eksisterende person (ibid.: 43).

Resultatet af de forudgående overvejelser er i Benatars optik meget enkelt, at der ikke er nogen ulemper ved ikke at eksistere, mens der er ulemper ved at eksistere. Hvis man derfor kigger på Benatars figur 2.1 og tænker, at eftersom der trods alt er glæde til i eksistens, er det at foretrække frem for ikke-eksistens, og at det altså handler om en opvejning af fordele og ulemper mellem (1) og (2), begår man den fejl Benatar kalder "*De lykkeliges analyse (...)*" (ibid.: 44). Fejlen er ifølge Benatar ikke at tage udgangspunkt i venstre og højre side af figuren, men i stedet stirre sig blind på den venstre side med (1) og (2). Den eneste måde det vil være legitimt udelukkende at kigge på de to, er hvis højre side af diagrammet helt undermineres (ibid.: 44). En måde man kunne forsøge at gøre dette på, er ved at tælle (3) og (4) som *nul* - altså som havende nul værdi, fordi den højre side ganske enkelt ikke har værdi for noget eller nogen som helst (ibid.: 44). På denne måde ville scenarie A nødvendigvis være B overlegen. Problematikken er dog her, at (3) i så fald ville være uden værdi, hvilket strider imod Benatars tidligere argumentation i forhold til asymmetrien, der etablerer at fraværet af smerte nødvendigvis er et gode, uanset om der er nogen til at opleve det fravær (ibid.: 44). Udelukkende at forsøge at opveje (1) og (2) er i øvrigt også problematisk fordi det ignorerer den tidligere etablerede distinktion mellem et liv værd at skabe, og et liv værd at fortsætte med at leve. *De lykkelige* ville påstå at livet er værd at leve, hvis blot (1) udvejes af (2), og det derfor også er bedre end ikke-eksistens. For Benatar er det dog vigtigt at gøre klart,

præcist hvad man her mener med *ikke-eksistens*. Er der tale om aldrig at have eksisteret i første omgang, eller er der tale om at eksistere og efterfølgende dø? *Aldrig eksistere* eller *stoppe med at eksistere*? (ibid.: 44). Som tidligere nævnt er denne distinktion enormt vigtig, fordi det kræver meget større moralske grunde at afslutte et dårligt liv end ikke at starte et. Hvis spørgsmålet centrerede sig om hvilke liv er værd at fortsætte med at leve, ville det kræve introduktionen af et tredje scenarie i figur 2.1, hvor person X må lade livet (ibid.: 45). Ydermere mener Benatar at det er for simpelt at tænke i regnestykker af lidelser og glæder i spørgsmålet om at skabe liv. Det kræver for ham at se nogle langt mere komplekse overvejelser. Dette vil blive uddybet i et senere underkapitel.

Nogen vil måske erklære sig enige i asymmetrien som den er fremstillet af Benatar i figur 2.1, men nægte at scenarie (2) nødvendigvis altid er at foretrække frem for (1), og altså derfor benægte at det at blive skabt altid er en skade. Påstanden vil her være, at der skal tilskrives en positive, negative eller neutrale værdier til alle præmisserne, og gør man det, vil man finde, at det at blive skabt til tider kan være det foretrukne scenarie (ibid.: 45). (1) er negativ, (2) og (3) er positive, mens (4) her blot er neutral. På denne måde er det at skabe et liv blot et spørgsmål om at glæderne opvejer lidelserne. Det vil blive uddybet senere hvorfor Benatar mener, at denne måde at tænke på også er særligt problematisk. Kort sagt mener Benatar at lidelse kan opveje glæder på en måde, som glæder ikke kan opveje lidelser (ibid.: 46). En anden måde at påvise det fejlagtige i dette modargument, der kan uddybes her, er at applicere logikken til den førnævnte analogi om H og S. Det resulterer i et skema, der kan se således ud:

| S | H |
|---------------------------------|---|
| (1) Sygdom (ulempe) | (3) Fraværet af sygdom (fordel) |
| (2) Hurtig helbredelse (fordel) | (4) Fraværet af hurtig helbredelse (ikke en ulempe) |

Figur 2.5 (Benatar, 2007: 47)

Ifølge modargumentet skulle S her have en fordel over H, hvis (2) opvejer (1). Problemet er dog som før forklaret, at det stadig er bedre at være H, eftersom H aldrig bliver syg. Manglen på et suverænt hurtigt immunforsvar, er derfor ikke en mangel H lider under.

Benatars argument hidtil har omhandlet hvordan det at være i live, aldrig har nogen fordele over det aldrig at have eksisteret til at begynde med. Ifølge ham har selv den mindste smerte den effekt, at ikke-eksistens er det overlegne scenarie. At skrabe sit knæ en enkelt gang gennem hele ens liv, der ellers udelukkende består af glæde, er nok til at gøre ikke-eksistens den foretrukne realitet (ibid.: 48). Det kan virke som en absurd påstand, og det er Benatar ikke blind for. Han bemærker at hans pointe blot er, at selv den mindste smerte gennem sit liv, gør, at det at eksistere er en skade man lider, hvorfor eksistens ikke har nogen fordele over ikke-eksistens. Eksistens vil involvere en eller anden form for skade gennem livet, og er derfor i sig selv en skade, man gør mod et andet menneske. Benatar er dog ikke så urimelig, at han ikke kan se, hvor fantastisk det ville være for både den, der bliver skabt, og de omkring ham, hvis livet bestod udelukkende af glæde og en enkelt hudafskrabning. Dette er bare ikke tilfældet i virkeligheden (ibid.: 49).

4. Livet Er Værre End Vi Tror

Ifølge Benatar er langt de fleste mennesker indehavere af et helt ufortjent romantisk billede af eksistens - især deres egen eksistens. For ham at se ville mange have større tendens til at give ham ret i hans argument, hvis de kunne se klart, hvor ringe deres liv faktisk er. Det kan virke som et noget infamt projekt at bilde læseren ind, at han måske ikke selv ved, hvor godt eller dårligt hans liv er, men ikke desto mindre er det hvad Benatar har tænkt sig at forsøge i det følgende (ibid.: 60).

4.1 Det Forkerte Regnestykke

Som før nævnt er én måde at opponere mod Benatars argument at stille spørgsmål ved, om ikke det er urimeligt at mene, at ikke-eksistens er den suveræne tilstand, hvis bare det gode i et liv opvejer det dårlige. Benatar mener, at det er den forkerte tilgang til at vurdere eksistens, at se på det blot som et regnestykke mellem det gode og det dårlige (ibid.: 61). Som det første problem nævner Benatar hvordan det at vurdere et livs fordele og ulemper, ikke blot handler om at beregne mængden af dem, men også hvordan de er placeret i forhold til hinanden tidsligt gennem et liv (ibid.: 61-62). Hvis man eksempelvis lider af en sygdom den første

halve del af sit liv, der volder enorme smerter eller andet besvær, mens resten af ens liv er fantastisk, vil det være værre, end hvis det gode og dårlige var mere varierende gennem tilværelsen. Ydermere er der også spørgsmålet om hvor stærkt henholdsvis det gode og dårlige i livet er. De gode perioder kan være mindre gode end de dårlige er dårlige. Ellers selv hvis en given person oplever lige meget godt som skidt, kunne vedkommende for eksempel være mere fintfølelse når det kom til tragedie og smerte, og være nærmest følelsesløs når det kommer til glæderne. Længden af ens liv har naturligvis også en betydning, i den forstand at det bestemmer hvor meget godt og skidt der er plads til. Et kort liv med få men meget intense ekstatiske tider kan være bedre end et langt liv med flere gode men dog meget middelmådige positive oplevelser (ibid.: 62).

Et eksempel Benatar fremhæver på hvordan besværet med at regne ud, hvordan det gode i et liv bør vejes i forhold til det dårlige, er Donald Cowart. Cowart havde pådraget sig nogle enormt smertefulde og livstruende brandsår. Der fandtes behandling som ville redde hans liv, men proceduren var enormt smertefuld. Han nægtede derfor behandling, da det for ham at se ikke var smerterne værd at redde hans liv. Lægerne ignorerede hans ønske og behandlede ham alligevel. Selvom Cowart overlevede og levede et liv bagefter, der på alle parametre kunne siges at være værd at leve, mente han stadig ikke selv, at det var smerterne værd. Faktisk gik han så langt som til at sige, at ligegyldigt hvor godt hans liv var blevet bagefter, havde det ikke været smerterne værd (ibid.: 63). Eksemplet kan generaliseres ned i et tilfælde af personerne X og Y, hvor Xs liv indeholder en ligevægtig del af godt og skidt, uden nogen bemærkelsesværdige højder den ene eller anden vej. Y derimod indeholder enorme mængder ekstase, men lige så indeholder det også uudholdelige mængder af smerte. For Benatar at se er det helt rimeligt at antage Xs liv som værende det bedste af de to muligheder (ibid.: 63-64). Dette er en pointe vi vil diskutere andetsteds i opgaven, da der kan findes stor uenighed om en sådan konklusion i filosofisk litteratur - heriblandt hos Nietzsche, hvem vi skriver om andetsteds i dette projekt.

4.II Vi Kender Ikke Os Selv

I det følgende kommer vi til en af Benatars mere tilsyneladende ekstreme påstande: At vi mennesker ganske enkelt ikke kan finde ud af at vurdere vores egen livskvalitet. Vi er generelt alt for positivt anlagte, taget i betragtning hvor meget skidt vi faktisk går igennem. Vi har simpelthen en tendens til at ignorere det dårlige i livet, og bilde os ind at det gode altid

er værd at gennemgå prøvelser og lidelser for. Dette har for Benatar at se den implikation, at de færreste af os, hvis overhovedet nogen, er i en god position til at vurdere, om det er en god ting at skabe et liv.

Langt de fleste mennesker, påstår Benatar, er af den holdning at deres liv overordnet set har været, og er værd at leve. De er i hvert fald overbevise om, at det ikke er så skidt, at det slet ikke var værd at skabe (ibid.: 64). Hvis så mange mennesker mener dette, hvordan kan det så give mening at argumentere for, at livet generelt er meget værre end vi tror? Har alle disse mennesker ganske enkelt bare en forkert opfattelse af virkeligheden? Benatar mener ikke det er helt ved siden af, og mener at kunne påvise det ved at fremhæve nogle studier der siger, at mennesker generelt er enormt dårlige til at vurdere egen livskvalitet (ibid.: 64). Det første Benatar fremhæver, er hvad der kaldes *Pollyanna*⁹ *Princippet* (ibid.: 64), som er et optimisme bias. Et eksempel på hvordan det kommer til udtryk, er i forskning hvor det har vist sig, at beder man mennesker om at tænke tilbage til tidligere i deres liv, og huske visse særlige begivenheder, har de en tendens til at huske flere positive end negative ting fra deres liv (ibid.: 65). Ikke bare har det den effekt, at mennesker generelt mener deres liv har været meget bedre, end det måske er tilfældet, men det betyder også at mennesker projekterer disse positive oplevelser ind i fremtiden, og mener at det også vil være sådan fremover. Ydermere er det meget få mennesker, der ikke vil betegne deres liv som overordnet set godt. Dette ses også i undersøgelser, hvor de fleste er af den holdning, at de har et bedre liv end gennemsnittet (ibid.: 65). Dette går igennem enormt mange situationer hos forskellige mennesker, hvor selv de fattigste i et land, omend der er nogen korrelation mellem tilfredshed og fattigdom eller rigdom, tenderer til at være positive omkring deres livssituation. Det samme med meget syge mennesker, der overordnet rapporterer lavere tilfredshed, men stadig viser sig at mene, at de oplever flere fordele end ulemper ved tilværelsen. Hvilken uddannelsesbaggrund eller hvilket job man har og så videre, viser det samme fænomen hos de adspurgte (ibid.: 66). Et andet relevant fænomen er hvordan mennesker sammenligner hinandens livssituation. Således at hvis et negativt fænomen har en effekt på alle eller mange mennesker omkring én, har vi en tendens til ikke at tælle dette som en negativ men snarere en neutral del af livet. Der bliver her ikke nævnt nogle eksempler, men sygdomme der rammer de fleste såsom forkølelse eller influenza, kunne være en sådan ting. Dette tilføjer for Benatar

⁹ "Pollyanna" er navnet på hovedpersonen i en bog af samme navn fra 1913, skrevet af E. H. Porter. Hovedpersonen er indehaver af et meget optimistisk livssyn.

at se også til at gøre menneskers vurdering af livskvalitet upålidelig, da sådanne almene negative fænomener også burde have en rolle at spille i vurderingen af livskvalitet, hvorfor vi mennesker har endnu en ting der gør os upålidelige dommere i den sammenhæng (ibid.: 68). Det betyder ikke at mennesker slet ikke kan se, at de står i en ringe situation, især når de kan tydeligt kan se andre i en bedre situation. Pointen er blot, at effekten fra *pollyannaisme* er så stærk, at den er grundlaget for de fleste domme omkring egen livskvalitet. Selv hvis vi kan se, at vores situation er ringere end andres, har vi svært ved ligefrem at vurdere den negativ. Vores liv er stadig godt overordnet set - det er bare mindre godt end andres (ibid.: 68). Er man stadig skeptisk overfor denne idé, kan man prøve at kigge på det med almen sund fornuft: Hvis ikke det var tilfældet, at vi generelt var positive, ville der da ikke være en større sandsynlighed for, at der var langt færre mennesker til? Af rent evolutionære grunde har mennesker været nødt til at være i stand til at hærde sig selv mod håbløshed, da det ellers formentlig ville resultere i langt flere selvmord eller barnløshed (ibid.: 69). Hvis historiebøgerne er nogen indikator, har vi ikke haft det let gennem tiden, og mange steder er det stadig tilfældet. Hvis ikke det var for en tendens til at se positivt på tingene, kunne det da ikke sagtens tænkes, at menneskeheden ganske enkelt ikke havde holdt ud så længe? Det giver mening at de mere optimistiske af os leverede deres gener videre til de næste generationer, mens de mere negativt anlagte ikke kunne holde lige så længe. En evne til at gøre det bedste ud af det værste gør uden tvivl et væsen mere overlevelsedygtigt.

4.III Det Ender Altid Galt

For Benatar at se, er der ikke nogen af de mest almene teorier om livskvalitet, der ikke vil give ham ret i, at livet som projekt vil ende med at være et negativt foretagende. De tre overordnede teories navne er *hedonisme*, *ønskeopfyldelse* og *objektiv liste* (ibid.: 69)¹⁰. Hedonisme vurderer et liv ud fra hvorvidt det indeholder flere negative end positive mentale tilstande, ønskeopfyldelse omhandler hvorvidt en persons personlige livsprojekter lykkes mens objektiv liste teorier forsøger at vurdere et liv på baggrund af hvor mange objektivt gode eller dårlige ting, der hænder i et liv (ibid.: 69). Objektiv liste teorier er et forsøg på at undgå at falde i problematikken om, at hvad et menneske ønsker eller oplever som behageligt, nødvendigvis er hvad vi må karakterisere som et gode. I stedet kan det behagelige eller hvad man ønsker godt betragtes som et negativt fænomen. Man kunne ønske at bruge

¹⁰ Benatar henviser her til kapitlet om dette i Parfīts "*Reasons and Persons*".

objektiv liste teori, hvis man vil se på en stofafhængighed som en skidt ting (uden dermed at sige, at tilhængere af de andre teorier slet ikke kan finde måder at afvise stofafhængighed som noget godt). Samtidig kan noget som motion betragtes som et gode, selv hvis man hader at dyrke det, og føler både fysisk og psykologisk smerte ved at gøre det. Benatar bemærker at det naturligvis kan skifte afhængigt af hvad en objektiv liste tilhænger sætter på sin liste af fordele og ulemper (ibid.: 70). Benatar ønsker ikke at diskutere, hvilke af disse teorier der er den mest korrekte. I stedet vil han påvise, hvordan livet kan siges at være en dårlig ting ud fra dem alle (ibid.: 70).

Indenfor *hedonisme* tales der som nævnt om positive og negative mentale tilstande, men ydermere også om neutrale. Af de negative kan man finde ting som ensomhed, tristhed, kedsomhed og så videre. Af positive kan vi tale om ting der forårsager, glæde eller lettelse over at blive fri for negative tilstande - at spise gør at sulten forsvinder for eksempel. Neutrale tilstande kan forekomme når der blot er fravær på det ene eller andet (ibid.: 71). Benatar har tidligere nævnt at vi mennesker lider under mange negative oplevelser, som er så almindelige blandt mennesker, at vi slet ikke tæller dem som sådan. Heriblandt kan man tælle det ubehag man føler, når man har behov for at urinere eller defækere, sult, tørst, stress, træthed og så videre (ibid.: 71). Det er bund og grund vores Pollyannaisme på arbejde. Vi oplever disse ting så ofte, at kunne vi ikke tilsidesætte dem som en neutral eller måske ligefrem positiv del af livet (ved for eksempel at se frem til den positive tilstand man føler, når man bliver midlertidigt fri for dem ved at spise og så videre), ville vi formentlig hurtigt blive vemodigt anlagte. Som Benatar påpeger er disse ting oven i købet kun det, der forekommer, hos normale og sunde individer. Læg dertil alle de andre sygdomme og skavanker, som mange mennesker lider under i deres dagligdag, og vi står med en ganske signifikant mængde af dårlighed, som ikke bør eller kan afskrives indenfor hedonistisk teori som noget neutralt eller irrelevant. I spørgsmålet om hvorvidt det er etisk at reproducere, synes hedonistisk teori fra Benatars synspunkt ikke at være et godt udgangspunkt, hvis man vil have et positivt svar (ibid.: 73).

Benatar mener der kan være en åbenlys parallel fra hedonistisk teori til *ønskeopfyldelsesteori*, fordi ligesom man indenfor hedonisme mener, at livskvalitet vurderes ud fra mentale tilstande, søger mange mennesker at få et ønske om enten tilstedeværelsen eller fraværet af visse tilstande opfyldt - og det giver sig selv at hvis disse ikke opfyldes, fører det til utilfredshed (ibid.: 73). Der er dog markante forskelle som er værd at fremhæve, og en af

disse er at en person kan bilde sig ind, at et ønske er blevet opfyldt, og dermed opnå en positiv sindstilstand - og omvendt kan det også hænde, at man faktisk får et ønske opfyldt, men ikke er klar over det, og derfor lider under en negativ sindstilstand (ibid.: 74). Et ønske behøver naturligvis heller ikke have til intention at lede til en positiv sindstilstand (ibid.: 74). Mennesker kan have et ønske om at straffe sig selv og derved opnå en negativ tilstand, såsom personer der selvskader. En tredje ting er at nogle religiøse praksisser handler om et ønske om at opnå en fuldstændig neutral sindstilstand, fri for både det negative og det positive. Benatar finder at problematikken med at vurdere egen livskvalitet indenfor ønskeopfyldelse, er større end indenfor hedonisme. Man kan som nævnt før være i tvivl om, hvorvidt man opnåede, hvad man faktisk ville, mens man oftest ikke er i tvivl om egen sindstilstand (ibid.: 74). Pollyannaisme vil dog gøre, at mennesker kan have en større tendens til at bilde sig ind at noget er lykkedes at opnå, selvom det faktisk ikke er. Ydermere har ønskeopfyldelse også det problem, at for overhovedet at opfylde et ønske, er man nødt til at have et uopfyldt ønske til at begynde med. Det leder selvsagt til frustration over ikke at have opnået det man søger (ibid.: 74-75). Et andet perspektiv Benatar fremhæver er, at man ikke nødvendigvis ønsker at opnå noget, men snarere at bevare status quo (ibid.: 75). Selv hvis alt andet i ens liv på trods af dets usandsynlighed formår at være, præcis som det altid har været - bolig, økonomi, beskæftigelse, forhold, sundhed og så videre - vil døden introducere meget brat og voldsom forandring i ens liv, hvorfor det giver sig selv, at dette ønske er umuligt at opnå i det lange løb. En anden problematik som Benatar fremhæver fra den kendte forsker Abraham Maslow er, at selv når det i høj grad lykkes for os at opnå vores ønsker, vil der næsten øjeblikkeligt opstå et nyt (ibid.: 76). Benatar drager her også en åbenlys parallel til Arthur Schopenhauer, som bemærkede det samme fænomen Maslow gjorde mange år før. Ifølge Schopenhauer er livet sådan, at hvis ikke vi lever i konstant frustration over ikke at opnå vores mål i livet, hvis vi faktisk opfylder alle vores ønsker, begynder vi at kede os - og kedsomhed er endnu en type frustration:

“Målet var kun overfladisk; faktisk at opnå det fjerner det fortryllende. Ønsket, trangen, dukker op igen i en ny form; hvis ikke, følger traurighed, tomhed og kedsomhed. Kampen imod disse er lige så smertefuld som den mod trangen”
(Schopenhauer, 1969: 314)

Et forsøg på at modargumentere her kunne være, at den pessimistiske måde at udlægge ønsker og behov, overser helt at denne stræben kan have en inhærent værdi. Eksempelvis kunne det siges, at vi er et væsen der ikke blot ønsker at tilfredsstille behov og ønsker, men også ønsker selve det at stræbe efter disse (Benatar, 2007: 78). Således opstår der et mellemlid fra frustration til opfyldelse, at selve processen bliver noget positivt frem for et minus ved tilværelsen. En variation af dette er at mene, at når vi endelig opnår et ønske, er det blot så meget mere tilfredsstillende. Benatar er skeptisk over for begge disse måder at anskue problematikken på. I det første tilfælde findes der muligvis mennesker, som holder af selve processen i for eksempel at skabe noget kreativt (ibid.: 78). En musiker som elsker selve det at skrive og øve musik, før han overhovedet får lov enten at indspille det eller spille til en koncert. Selv i sådanne kreative tilfælde findes der dog garanteret også musikere, som slet ikke bryder sig om hverken det ene eller det andet, men gør det, fordi det var den levevej de foretrak frem for så mange andre. Benatar bruger også her cancer som et eksempel: De fleste vil håbe på at slå canceren, men man finder næppe mange, der synes selve kampen er en fantastisk eller værdig én at kæmpe, især når holder in mente resultatet af kampen ofte på ingen måde er givet på forhånd (ibid.: 78). Samtidig må Benatar give, at der er noget sandhed i idéen, at hungrer kan gøre mad mere velsmagende, at det at spille en god koncert er langt mere tilfredsstillende når man har øvet sig længe og så videre. Han finder dog også her, at det i mange tilfælde ville være bedre slet ikke at have behov for at ønske. I dette tilfælde bruger han frihed som et eksempel: Frihed føles måske så meget mere fantastisk, hvis man har været spærret inde hele sit liv. Ikke desto mindre vil de fleste formentlige mene, at det er bedre ikke at have været frihedsberøvet i en sådan grad, og blot været fri fra starten. Med andre ord mener Benatar ganske enkelt ikke, at frustrationen i det at stræbe efter at få et ønske opfyldt, i sig selv giver mere værdi til det at få sine ønsker opfyldt (ibid.: 79). Et andet problem med ønskeopfyldelses teori er et *reductio ad absurdum* (reduktion til det absurde) argument, Benatar laver: Hvis det er tilfældet, at vores livskvalitet kan vurderes ud fra, hvorvidt vi får vores ønsker opfyldt, kunne vi næsten øjeblikkeligt gøre et liv fyldt med lidelse til det liv med den bedste livskvalitet i verden. Dette kan gøres, ved blot at ændre hvad det lidende individ ønsker fra livet til det, han allerede har (ibid.: 80). Kort sagt hvis man ønsker en miserabel eksistens, og man allerede er indehaver af en sådan, har vi nu at gøre med en person med det perfekte liv. Benatar har ikke overset, at der findes typer af ønskeopfyldelses teori indenfor filosofi eller religion, der mener, at det er ved at tage et opgør med vores

konstante higen efter noget nyt, at vi finder den sande lykke. Det er tilfældet indenfor eksempelvis buddhisme eller stoicisme. Benatar har den indsigt her, at disse religioner og filosofier er kommet på denne idé, netop fordi det er så besværligt at opnå det, man ønsker fra tilværelsen. Med andre ord ville det stadig være at foretrække, at man kunne opnå sine ønsker, og den anden tilgang er altså fordi, man indser, man må opgive at nå disse (ibid.: 81).

Den sidste type teori, er *objektiv liste teori*. Her er der tale om at opdele fænomener som værende objektive fordele eller ulemper. Det kan umiddelbart lyde som om, der er tale om at lege gud, i forsøget på at finde ud af hvad der er bedst for mennesker, men det skal ifølge Benatar ikke tænkes som om selve det, at finde ud af fordele og ulemper er en objektiv praksis som sådan. I stedet er udgangspunktet det menneskelige, som unægteligt er subjektivt. Teorierne forsøger ikke at presse én bestemt objektivt god livsform ned over alle mennesker, men prøver blot så vidt muligt at finde, hvad der er fælles goder for alle mennesker (ibid.: 81-82). Det er dog også her, et problem dukker op for Benatar at se, især fordi vi med alle de tidligere nævnte psykologiske problematikker og bias in mente kan sige, at det er yderst besværligt at vurdere objektivt gode ting for et menneske fra et subjektivt standpunkt. Et eksempel Benatar nævner er alder: Hvorfor er det tragisk at en person dør i en alder af 16, men knapt så tragisk hvis vedkommende dør i en alder af 110? Det kommer sig ifølge Benatar af at vores vurderinger er begrænset af, hvad vi kan tillade os at have af forventninger til et menneskeliv (ibid.: 82). Ingen vil beskrive det gode liv i en objektiv forstand som et totalt fri af alle lidelser, fordi vi alle udmærket ved, det er uundgåeligt, at lidelse i en eller anden form vil opstå. For Benatar at se er dette ikke en holdbar tilgang til at vurdere kvaliteten af menneskeliv, fordi det involverer en begrænsning af, hvad er muligt. Det er som om, det leder til en type kognitiv dissonans, hvor vi ved, at et liv i princippet kunne være langt bedre end det er: Fri for lidelse og fyldt med glæde og så videre. Vi vælger dog at begrænse vores definition af et godt liv, fordi vi ved, det ikke er muligt at have et virkeligt godt liv uden nogen mangler og kun gode sindstilstande. Når man derfor begrænser definitionen af et godt liv til et med uundgåelig lidelse, inkorporerer man ifølge Benatar i teorien en mangel på fantasi (ibid.: 84). Objektive liste teorier der vurderer menneskeliv ud fra en menneskelig kontekst, misser hele problematikken i hvor ringe et gennemsnitligt menneskes tilværelse i virkeligheden er, fordi den insisterer på at tage udgangspunktet i et ringe menneskeliv. Benatar er ikke blind for, at det i visse kontekster giver mest mening at vurdere et menneskelivs kvalitet ud fra en generel menneskelig kontekst, eksempelvis i

forbindelse med fordelingspolitik. Gør man det med hensigten at vurdere om et liv er værd at skabe, bør man dog vurdere det fra et perspektiv han kalder *sub specie æternitatis*¹¹ (ibid.: 86). Derigennem kan man komme til konklusionen at menneskeliv burde være så meget bedre, før man kan tillade sig at skabe dem. Når man ser menneskeliv fra det mere overordnede perspektiv frem for det begrænsede, bliver det for Benatar klart, hvor store problematikker der faktisk eksisterer i selv et gennemsnitligt godt menneskeliv (ibid.: 86).

5. Testen

Benatar runder hans kapitel om de tre førnævnte typer af teori om livskvalitet af med en distinktion, som han mener alle tre indeholder. På den ene side a) hvor godt et menneskeliv *faktisk* er, og b) hvor godt vi *tror*, det er (ibid.: 87). Det er dog ikke modsætninger uden overlap. Dette eftersom man sagtens kan mene, at et liv der hovedsageligt indeholder ondt, men ikke opleves sådan, er bedre end et, hvor det både indeholder ondt og opleves som et overordnet skidt liv. For Benatar at se ændrer det dog ikke på, at vi kan betragte det førstnævnte som værende ringere, end vedkommende bilder sig ind, og derfor ikke værd at starte (ibid.: 87). Centralt for Benatars pointe i alle tre typer af teori er hans pointe, at tingene står langt værre til, end vi har for vane at tro, hvilket hovedsageligt forårsages af det psykologiske fænomen *pollyannaisme*. Hvis vi tager dette fænomen i betragtning, skulle det ifølge ham stå meget klart, at det er svært overhovedet at finde et eksempel på et liv værd at starte, fordi det bliver klart hvor meget vi i forvejen overvurderer kvaliteten af vores tilværelse, og på samme måde bliver de teorier vi udvikler til vægtning af samme kvalitet også ladet på forhånd med dette optimistiske bias. Dette sås især i kritikken af objektiv liste teorier, hvor hvis vi er nødt til at begrænse os selv til at definere et godt liv, som et der naturligvis indeholder lidelse, frustration og afsavn i forskellige grader, eller måske ligefrem er nødt til at indeholde disse, er det så ikke åbenlyst at det er noget ganske problematisk i det at skabe liv? Visse filosoffer såsom Nietzsche, ville være af en anden holdning, og det vil komme på tale senere. Inden vi kommer dertil, beder Benatar læseren at overveje en test: Overvej om den skade man potentielt pådrager en person, ved at skabe dem, ville være i orden at pådrage en allerede eksisterende person? Formålet med at pådrage skaden må ikke være for et større utilitaristisk gode, det er blot skade man pådrager en tilfældig person uden særlig god årsag, for eksempel fordi man har lyst til det (ibid.: 88). For Benatar at se er det

¹¹ "Fra det evige perspektiv"

principielt den samme overvejelse, og med det spørgsmål slutter dette kapitel om Benatar. Han har naturligvis meget mere at sige, men denne sidstnævnte test er grundlæggende Benatars indsigelse mod at skabe en person: Livet er langt værre end vi umiddelbart tror, indeholder langt flere onder end vi tænker over i vores dagligdag, og med alle disse ting in mente bør man spørge sig selv, om man ville gøre alle disse ting mod en eksisterende person. Hvis ikke bør man overveje med sig selv, hvorfor det er i orden at gøre det mod en person, ved at skabe dem.

Kapitel 3

McMahans Analyse af Forplantningsetik

Vi vil nu redegøre for McMahan's argument i forhold til smerte, Benatars position og hvad McMahan selv mener kunne være en løsning på spørgsmålet om, hvornår det kan være tilladt at skabe et andet liv. McMahan er en meget analytisk anlagt filosof, som benytter sig af mange tankeeksperimenter i løbet af redegørelsen. Disse eksperimenter's relevans for argumentationen er ikke altid umiddelbart tydelige for en given læser, men deres relevans vil blive tydeligere jo længere ind i redegørelsen man læser. McMahan søger en form for analytisk klarhed i sin undersøgelse af forplantningsetik, der gør, at afsnittet bliver meget fokuseret på at definere og opveje fordele, ulemper og hvordan de vægtes og sammenlignes. I sidste ende leder dette til en central uenighed mellem Benatar og McMahan, som vi vil tage op i diskussionen. En anden ting vi også først vil tage op i diskussionen er at vi, i denne kontekst behandler McMahan som en form for utilitarist.

1. McMahan's Forståelse af Fordele og Ulemper

McMahan bruger i sin artikel *Causing People to Exist and Saving People's Lives* en bestemt forståelse af *ulemper* og *fordele* som kan være nyttig med henblik på at vælge at adoptere frem for at skabe et nyt liv, når man ønsker at få et barn.

Ulemper og *fordele* er begreber, der er nyttige at bruge, når man taler om at bringe et liv til verden. McMahan mener dette fordi, det at skabe et liv kan have både fordele og ulemper for det skabte liv (McMahan, 2012: 6-7). Hvis det at skabe en person er godt for den skabte person, så er det passende at beskrive handlingens konsekvenser som en *fordel* (ibid.: 6-7). Omvendt kan man kalde handlingens konsekvenser for en *ulempe* hvis disse konsekvenser er skadelige, dårlige eller hvis "(...) de *intrinsisk dårlige aspekter af livet ikke bliver kompenseret for af de gode*" (ibid.: 7).

Specifikt kaldes ulemper og fordele, som gøres mod/for en person i forbindelse med at skabe denne person "*eksistentielle fordele og ulemper.*" (ibid.: 7). Dette dækker over handlinger som man kan sige, er nødvendige for at skabe den person, der er tale om. Der er med andre ord ikke tale om handlinger hvis' konsekvenser leder til, at en person ikke *vil* eksistere, men

handlinger der kaldes nødvendige, fordi de leder til, at personen *kan* komme til at eksistere (ibid.: 7).

Eksistentielle fordele og ulemper er forskellige fra “...ordinære fordele og ulemper” (ibid.: 7). En ordinær ulempe eller fordel er konsekvensen af en handling, der påvirker allerede eksisterende personer og fremtidige mennesker hvis eksistens er afhængig af den handling, der er tale om. Fremtidige mennesker er forskellige fra potentielt eksisterende mennesker (ibid.: 7). Forskellen på potentielle personer og fremtidige personer er, at de potentielle personer, er de personer, der kan komme til at eksistere. Mens de fremtidige personer er de personer, som vil eksistere. I praksis er det selvfølgelig svært at kende forskel på disse to grupper af personer, men i tankeeksperimenter kan man godt sætte det skel, hvilket også vil blive relevant senere.

Eksistentielle fordele og ulemper er, ifølge McMahan, som regel *usammenlignelige* (ibid.: 7). Med dette mener han, at de er enten gode eller dårlige, til forskel fra at være bedre eller dårligere for de personer de påføres på (ibid.: 7). Det skal siges at det ikke er umuligt, at der kunne findes en eksistentielt sammenlignelig fordel eller ulempe. Som eksempel på dette giver McMahan os det problem, han kalder *Samme Mulige Person*. Her skal man vælge 1 af 3 muligheder:

| | |
|----|--|
| 1: | Forårsag at personen vil komme til at eksisterer med et 80-årigt liv, der er værd at leve. |
| 2: | Forårsage at den samme person vil komme til at leve et 60-årigt liv, som er værd at leve. |
| 3: | Ikke forårsage at nogen kommer til at eksistere. |

(ibid.: 7).

Ifølge McMahan er der eksistentielle fordele ved at skabe personen i begge både mulighed 1 og 2. Men mulighed 1 giver mere fordel, hvis vi antager, at alle personens leveår er værd at leve. Mens 1 og 2 ikke nødvendigvis er bedre for personen, end ikke at have eksisteret til at starte med, så er 1 stadig bedre end 2. Hvis man har at gøre med situationer hvor man kan vide, at de er den samme potentielle persons mulige tilværelser man skal vælge imellem, kan nogle af dem være bedre eller dårligere end andre (ibid.: 7). Disse situationer er dog, ifølge McMahan meget sjældne fordi når man ændrer i de årsager, der fører til skabelsen af en

person, ændrer man ofte også hvilken person, der skabes. Dette gør det ofte til et valg mellem forskellige personer, som udelukker hinandens tilværelse, og ikke et såkaldt *Samme Person Problem* men tættere på hvad Derek Parfit kalder for *Ingen-Identitets problemet*(ibid.: 7).

I kontrast til de eksistentielle fordele og ulemper er ordinære fordele og ulemper sædvanligvis *sammenlignelige* (ibid.: 7). Dette er meget ligetil at forstå: hvis A gør skade på B, så er B dårligere stillet end B ville have været, hvis ikke A havde foretaget handlingen. McMahan fastholder dog, at der findes undtagelser til dette¹², og han analyserer derfor konceptet *ulempe*:

1. En handling påfører ulemper mod en person i en *kontrafaktisk sammenlignelig* forstand, såfremt det er dårligere for personen end det *ville*, eller *kunne* have været, hvis ikke handlingen fandt sted eller en anden handling forekom i stedet for (ibid.: 7).
2. En handling påfører ulemper mod en person i en *tidslig sammenlignelig* forstand, såfremt handlingen gør at personen er dårligere stillet *før* handlingen blev udført (ibid.: 7-8).
3. En handling påfører ulemper *intrinsisk* mod en person, hvis handlingen sætter personen i en “(...) *objektivt frarøvet eller intrinsisk dårlig tilstand.*” (ibid.: 8).

McMahan er ikke så tydelig i denne artikel om, hvad han mener med *objektivt frarøvet* eller *intrinsisk*, og det kommer faretruende tæt på at ligne cirkulær logik når han definerer intrinsisk skade som værende noget, der sætter en person i en intrinsisk dårlig omstændighed. Men ved at kigge på McMahan's eksempel på dette kan vi granske hvad han mener:

McMahan beder os forestille os en person som får amputeret en kropsdel med henblik på at redde vedkommendes liv (ibid.: 8). Det at fjerne en persons arm eller ben lader til at være en ordinær ulempe, siden personen i så fald objektivt har mindre af sig selv på en vigtig facon. Men selvfølgelig er det også godt at personen nu har udsyn til et længere liv¹³. I denne forstand er det en fordel, selvom man kunne sige at det er en intrinsisk ulempe at miste en arm eller et ben. Dette giver dog mere mening, hvis man

¹² Mord er for eksempel ikke en sammenlignelig ulempe, for efter mordet er der ikke nogen person til at være offer for den ulempe selvom de fleste nok ville blive enig om at det som regel ikke er godt at blive myrdet.

¹³ Hvis vi antager at det kommer til at være mere af et liv, der er værd at leve for personen.

ser på det, som at tabet af kropsdelen er en sammenlignelig ulempe i den forstand at det er en ulempe, som havde været undgået, hvis de omstændigheder der nu truer personen liv, aldrig havde opstået (ibid.: 8).

Der lader heldigvis også til at være nogle ordinære fordele ved amputeringen, enten tidslig sammenlignelig eller intrinsisk fordel, der ikke er bedre i en kontrafaktuel sammenlignelige forstand, fordi det udelukker, at der ville være større eller bedre fordele (ibid.: 8). Eller sagt på en anden måde: De intrinsiske fordele bruger en god-dårlig målestok mens de kontrafaktisk sammenlignelige fordele bruger en bedre-dårligere målestok. Hvilket vil sige at det i denne sammenhæng ikke giver så meget mening at sige, at noget er bedre end godt, på samme måde som det ikke giver mening at sige at tallet 1 er 110% identisk med tallet 1.

Selvom man nok kunne sige, at det giver mening at se amputeringen ud fra en kontrafaktisk sammenlignelige forståelse af fordele, altså at tabet af kropsdelen ville være bedre for personen end hvad der ellers ville forekomme (personens død), så skulle en fuld forståelse af både ulemper og fordele kunne indeholde sådanne nogle ulemper/fordele, afhængig af omstændigheder, som dødsfald (ibid.: 8).

Ifølge McMahan har alle ordinære ulemper/fordele en sammenlignelig dimension som usammenlignelige eksistentielle ulemper/fordele mangler. Selv hvis en ordinær fordel udelukker en bedre ordinær fordel, så er den første fordel stadig dårligere end den anden fordel. Selv hvis begge ordinære fordele er ækvivalente, er de således stadig lige gode for personen (ibid.:8). Det lader altså ikke til, at McMahan mener, man kan gradbøje den ikke-eksistens, døden forårsager. Man kan dog undre sig over sådanne tilfælde som genoplivning af en nyligt død person. Ville det være en gradbøjning i det tidslige? Er det bedre at være klinisk død i 10 sekunder end i 30? Eller hvad med midlertidigt død i forhold til permanent død? Disse eksempler skal til, for at understrege, at der ser ud til at være en diskrepans til stede, fordi det man jo kunne formode at de fleste intuitivt ville sige at det ikke er lige så slemt at være død midlertidigt som det er at være død permanent.

McMahans pointe bliver altså, at hvis der er sådan en ting som *essentielt usammenlignelige intrinsiske ulemper*, som ikke fuldt ud kan forklares ud fra et *kontrafaktisk sammenligneligt standpunkt*, så må en fuld forståelse af ulemper/fordele give plads til både *ordinære*

ulemper/fordele. Ydermere må det også give plads til nogle *eksistentielle* ulemper/fordele som er *sammenlignelige* og nogle *ordinære* ulemper/fordele samt mange *eksistentielle* ulemper/fordele, der i essensen er *usammenlignelige*. McMahan mener altså, at vi må acceptere, at der findes både sammenlignelige og usammenlignelige ulemper/fordele (ibid.: 8-9).

Herfra nævner McMahan flere forskellige måder at se hvordan man kan vælge at betragte mængden af ulemper/fordele i en persons tilværelse (ibid.: 9):

Nogle filosoffer mener, ifølge McMahan, at en handling der, bringer en person til at eksistere, er en nødvendig del af personens eksistens, og at dette kan medføre ulemper/fordele (ibid.: 9).

Nogle antager, at de gode og dårlige aspekter af et liv kan spores tilbage gennem årsagskæden til en handling, og at man derefter kan udregne eller opveje ulemper/fordele, så man kunne se et godt liv, som havende flere fordele eller mere godt end et dårligt liv. Andre mener, at dette kun gælder for nogle af de gode og dårlige elementer i en tilværelse (ibid.: 9).

Hvis nu en person bringes til verden og senere støder sin tå mod et bordben, så er der nogle der ville påpege, at den smerte kunne have været undgået ved ikke at skabe et menneske. På den anden side ville alle de gode ting i personens liv så også skulle tælle med, men som separate eller som summen af mængden af fordele? Ifølge McMahan er det muligt at hver fordel, der kan tilskrives en persons skabelse, er en eksistentiel fordel for den persons liv, men det samme er summen af de fordele, der har været i den persons liv. Så hvis det er sandt at hver fordel i en persons liv kan tilskrives de handlinger, som er nødvendige for at personen bliver til, så kan man ifølge McMahan sige, forudsat at personens liv er værd at leve, så er selve livet også en eksistentiel fordel (ibid.: 9). Man kan dog her påpege, at det så stadig er uvist om livet så er værd at leve, og hvilken målestok der skulle bruges for at måle dette. Meget afhænger efterhånden af den påstand, men McMahan fortsætter uden at nævne det som andet end en antagelse.

McMahan kommer frem til, at hvis det er korrekt at tilskrive hver fordel, modtaget af en person, til en handling, så kan man også sige at både eksistentielle og ordinære fordele må være *handlings-relative*. (ibid.: 9). Så hvis en ven gør noget godt for mig, er det en ordinær fordel i konteksten af min vens handling, men også en eksistentiel fordel i konteksten af de handlinger, der skal til, for at jeg kommer til at eksistere (ibid.: 9). Eller sagt på en anden måde: Hvis ikke man blev født, kunne man ikke opleve ordinære fordele og ulemper.

Efter således at have uddybet sine koncepter leder McMahan os til den nedenstående tabel, hvor vi vil undersøge et tankeeksperiment som McMahan har et bud på en løsning til (ibid.: 9-10).

2. McMahans Tankeeksperiment

McMahan bruger i sin argumentation en række tankeeksperiment der bør uddybes før hans argumentation kan tydeliggøres.

2.1 Mulige Personer

Situationen er denne: Du skal vælge at udføre en handling (A) eller ikke at udføre handlingen (A). Begge valg vil bringe en ny person til verden:

| | | |
|---------|---|--|
| A: | P_1 vil senere eksistere og leve et godt liv til en alder af 80 år. | P_2 vil aldrig komme til at eksistere. |
| Ikke A: | P_1 vil aldrig komme til at eksistere. | P_2 vil senere komme til at eksistere og leve et godt liv til en alder af 60 år. |

(ibid.: 5).

Antag at effekten af begge tilværelser på andres liv er ligeværdige alt andet lige (ibid.: 5). Valget er mellem at skabe P_1 eller om man skal gøre noget, som vil føre til at P_2 kommer til at eksisterer i stedet for P_1 . Det kan være svært at se relevansen af dette skema umiddelbart, men det bliver vigtigt for nogle af McMahans pointer som vi kommer til senere i dette kapitel. *Mulige Personer* bliver, for eksempel, centralt for at påvise at der er vægt i usammenlignelige fordele senere.

Umiddelbart virker det rigtigt at et 80 årigt godt liv, som har de samme konsekvenser, er bedre end et 60 årigt godt liv. Siden det 80-årige liv virker bedre end det 60-årige liv, alt andet lige, virker det umiddelbart fornuftigt og moralsk rigtigt at vælge at gøre (A) i *Mulige Personer Problemet* (ibid.: 6).

Dette er hvad Derek Parfit kalder for et *Samme Tal Valg*, i at antallet af mennesker, som skabes, er det samme i begge udfald (ibid.: 6). Parfit mener, at man bør behandle den type valg således, at man vælger at bringe den mindre dårlige af de to tilværelser til verden. I hvert

fald såfremt den ene kan siges at være sammenligneligt mindre dårlig end den anden tilværelse, hvilket også vil sige at man bør vælge at gøre (A) i dette problem (ibid.: 6). Men dette synspunkt fokuserer kun på de sammenlignelige ulemper, og som det blev beskrevet tidligere, er der muligvis mere til dette end det sammenlignelige (ibid.: 6).

2.II Samme Mulige Person

Dette problem er blevet nævnt tidligere, men det bliver nu opsummeret for klarhedens skyld.

I dette problem skal man vælge 1 af 3 muligheder:

| | |
|----|--|
| 1: | Forårsag at personen P vil komme til at eksisterer med et 80-årigt liv, der er værd at leve. |
| 2: | Forårsage at den samme person P vil komme til at leve et 60-årigt liv, som er værd at leve. |
| 3: | Ikke forårsage at nogen kommer til at eksistere. |

(ibid.: 7).

I mulighed 1 og 2 påfører vi eksistentiel fordel til P, men mulighed 1 forårsager mere eksistentiel fordel end 2 gør. Både mulighed 1 og 2 er dog hverken bedre eller dårligere end mulighed 3 hvor P slet ikke kommer til at eksisterer (ibid.: 7). Dette betyder dog at 1 er bedre end 2 mens 1 og 2 er ækvivalente med 3. Hvordan kan det foregå at 1 og 2 hver for sig er lig med 3, selvom 1 er større/bedre end 2? Fordi 1 er bedre end 2 på kontrafaktisk sammenlignelig facon, hvilket vil sige at 1 var det udfald med flest/bedre fordele, mens 1 og 2 er ækvivalente med 3 på en usammenlignelige ulemper facon, i at det ikke er dårlige for personen der ikke kom til at eksistere, fordi der så ikke er nogen det kunne være dårligere for (ibid.: 7-8).

McMahan mener altså ud fra disse to problemer, at det er bedre at vælge A i *Mulige Personer*, i sammenhæng med en generel påstand om at det er bedre at vælge at påføre mere/bedre eksistentiel fordel på en person, end at påføre mindre/dårligere eksistentiel fordel til en anden, alt andet lige (ibid.: 9-10).

2.III Fremtidige eller Mulige Personer

I dette problem kan man foretage sig A eller B men ikke begge. P_F er en fremtidig person som eksisterer, uanset hvad man vælger, og der antages igen at de relevante leveår er værd at leve:

| | | | |
|----|---|---|---|
| A: | P_1 vil senere eksistere og leve i 80 år. | P_2 vil aldrig eksistere. | P_F vil senere eksistere og leve i 60 år. |
| B: | P_1 vil aldrig eksistere. | P_2 vil senere eksistere og leve i 60 år. | P_F vil senere eksistere og leve i 80 år. |

(ibid.: 10).

McMahans udlægning af valgmulighederne i dette problem er således: Mulighed A giver større eksistentiel fordel til en person, mens B ville give en ordinær fordel af sammenlignelig størrelse med forskellen på de to mulige eksistentielle fordele, altså 20 år (ibid.: 10). For McMahan er det en meget vigtig detalje at P_1 og P_2 er forskellige personer i A og B, mens P_F altid er den samme person. Dette vil sige, at mens A og B ikke er værre eller bedre for P_1 og P_2 , fordi at leve eller ikke at leve er usammenligneligt, så er B værre for P_F fordi denne person ville have levet længere, havde man valgt A i stedet. Det er altså i sammenligningen en sammenlignelig ulempe mod P_F at vælge B i stedet for A (ibid.: 10). Man kan dog her spørge til hvornår det nogensinde bliver tilfældet at vælge på en måde, der er analog til denne valgsituation? Men det er for det første ikke sikkert at denne type valgmuligheder altid vil være forestillet, men endnu vigtigere er det, at dette er et tankeeksperiment, der skal demonstrere, hvordan vores intuitioner om etiske valgmuligheder fungerer. Mere specifikt om der er en forskel på den type ulemper og fordele, som er på spil i dette problem.

Ifølge Parfits *Ingen-Forskel Synspunkt* er der til gengæld ingen relevant forskel på at vælge A eller B (ibid.: 10). Uanset om man vælger A eller B vil 2 nye mennesker komme til at eksistere, en af dem vil leve til 80 år og en anden vil leve til 60 år. Ifølge Parfit er det ligegyldigt at B er dårligere for en af personerne end A, mens A ikke er værre for nogen (ibid.: 10). Det virker selvfølgelig meget relevant at gøre A frem for B når valget præsenteres således, men Parfit har sit eget eksempel, der demonstrerer det intuitive i at det ingen forskel gør hvad man vælger:

2.IV Medicinske Programmer Case

Der er to procedurer, og et af dem skal aflyses. Hvis *Forebyggende Tests* aflyses vil 1000 handicappede børn senere eksistere i stedet for 1000 forskellige børn, som ikke ville have været handicappede (ibid.: 10). Hvis *Graviditets Tests* aflyses vil 1000 fremtidige børn blive født med handicap, der kunne være blevet forhindret gennem prænatal behandling (ibid.: 10). Alt andet lige mener Parfit, at vores intuitioner ville lede os til, at der ingen relevant forskel er på hvilken procedure aflyses, eftersom begge valg vil lede til 1000 handicappede børn. Denne intuition understøttes yderligere af at selv hvis *Graviditets Tests* kun forhindrede 999 instanser af handicappede børn, mens 1000 instanser kunne forhindres ved *Forebyggende Tests*, så virker den sidstnævnte som det bedste valg, selvom det valg teknisk set er værre for 999 børn (ibid.: 10-11).

McMahan har bygget *Fremtidige eller Mulige* problemet på samme model som *Medicinske Programmer Case*, omend med de to potentielt signifikante forskelle at i den sidstnævnte, er antallet af mennesker langt større, og den relevante ulempe er ikke handicap men reduceret levetid (ibid.: 11). Der er et spørgsmål og det er relevant at *Medicinske Programmer Case* involverer behandling af fostre, men det virker som et sidespor for denne rapport at forfølge den detalje. Det vigtige for McMahan at understrege her er at hvis man deler Parfits intuition om dette, virker det ikke som om der er nogen relevant forskel på at vælge A eller B. Det er intuitivt lige gode, ifølge *Ingen-Forskel Synspunkt* (ibid.: 11).

Vi vil dog nok påstå at handicap og levetid der er værd at leve ikke nødvendigvis er lige gode eller dårlige for dette. Hvilke handicap er der tale om? Kan man leve et godt liv som er værd at leve efter egen mening med dette handicap? Disse virker som relevante spørgsmål, der tilsyneladende ikke bliver taget hånd om. Det kan blive problematisk, hvis McMahan har tænkt sig at bruge *Fremtidige eller Mulige* som en ækvivalent model i forhold til *Medicinske Programmer Case*. Det fordi handicappets beskaffenhed betyder en hel del for, om det kan sammenlignes med for eksempel 20 gode leveår.

2.V Fremtidig eller Eksisterende Personer

I dette problem kan man enten vælge at gøre B eller C, men ikke begge. Dette problem involverer at vælge mellem at redde en fremtidig eller eksisterende person fra at dø 20 gode år for tidligt. Antag at man ved det samme om begge personer og den eneste forskel i deres relation til dig er at P_E eksisterer nu, mens P_F først vil eksistere senere. Dette vil sige, at i valg-situationen kunne P_E være alt fra et spædbarn til en 60-årig på dødens rand. Dette er fordi, hvis man vidste at P_E var på dødens rand, kunne det virke vigtigere at vælge C (ibid.: 11):

| | | |
|----|---|------------------------------------|
| B: | P_F vil senere eksistere og leve til 80 år. | P_E vil leve til at blive 60 år. |
| C: | P_F vil senere eksistere og leve til 60 år. | P_E vil leve til at blive 80 år. |

(ibid.: 11).

For McMahan er den vigtige pointe ved dette problem, at undersøge forskellen på mennesker adskilt i tid, hvilket er grunden til stipuleringerne angående viden om alder og så videre. Mens det ofte kunne siges at forlængelse af et liv, er stort set det samme som at redde et liv, vil McMahan helst tale om det som forlængelse, for at undgå at de positive konnotationer ved at redde et liv skal påvirke valget, og for at tillade at tale om forlængelser af liv, der ikke nødvendigvis ville tælle som at redde liv (ibid.: 11-12).

Dette kunne eventuelt understøttes ved at sætte en valgsituation op, hvor valget er mellem at redde en person og at forlænge en persons liv. Det ville virke som det rigtige valg at redde en person frem for at forlænge en persons liv. Skjult for valg-tageren ville det være, at der er tale om den samme person og den samme handling, men blot to formuleringer af handlingen. Brugen af ordet *redde* ville få ækvivalente valgmuligheder til at fremstå som ikke-ækvivalente.

Parfit kalder problemer som *Fremtidig eller Eksisterende for Samme Tal Valg* (ibid.: 12). Den samme mængde og de samme mennesker eksisterer i begge tilfælde. Det er med andre ord et valg mellem at give den ene eller den anden person en tilsvarende ordinær fordel. Spørgsmålet bliver altså, om det gør en forskel, at den ene person eksisterer, nu og den anden vil komme til at eksistere senere (ibid.: 12).

Det kunne for mange mennesker, ifølge McMahan, virke lige godt og tilladeligt at vælge B eller at vælge C. Ifølge McMahan virker det at vælge baseret på afstand i tid, til at være sammenligneligt med at vælge baseret på afstand i meter, og at afstand i meter ikke er særligt relevant for dette valg, hvis det er den eneste forskel. Det er også, hvad Parfit tænker om sagen (ibid.: 12).

Men det virker ikke som om denne antagelse nødvendigvis er universel. Ville en nationalist synes, at alt andet lige, er det lige godt hvor på kloden i forhold til dem selv, de mennesker der er tale om, er? Det er relevant at påpege her er at McMahan og Parfit måske har nogle meget rationelle intuitioner om disse problemer, men det har resten af menneskeheden ikke nødvendigvis. Når nu der er tale om intuitioner betyder ting, der ikke rationelt gør en forskel for et menneskes værdi, faktisk en hel del. Det er i hvert fald ikke en utrolig påstand at tænke at hudfarve betyder en del for en racists intuitioner om hvem der er værd at redde, på trods af at der ikke lader til at være nogen god grund til at hudfarve skulle betyde noget for det. Det er netop problemet: Intuitioner lader ikke, ved første øjekast til at være baseret på *gode grunde* og derfor kan de let komme til at hæfte værdi ved arbitrære karakteristika som farve, køn, udseende eller måske endda afstand i tid eller rum. For eksempel havde en af os den intuition, at det ville være bedst at forlænge den eksisterende persons levetid, selvom der ikke, ved nærmere inspektion, var nogen god grund til at foretrække B frem for C. Det virker derfor heller ikke usandsynligt at andre kunne hæfte vægt arbitrært på nærhed i rum eller andre tænkelige dimensioner.

2.VI Eksisterende eller Mulige Personer

Som altid kan man vælge ikke vælge mere en én valgmulighed. Alle leve-årene antage ligeså at være værd at leve (ibid.: 12).

| | | | |
|----|---|---|---------------------------------------|
| A: | P_1 vil senere eksistere og leve til en alder af 80 år. | P_2 vil aldrig eksistere. | P_E vil leve til en alder af 60 år. |
| C: | P_1 vil aldrig eksistere. | P_2 vil senere eksistere og leve til en alder af 60 år. | P_E vil leve til en alder af 80 år. |

(ibid.: 12).

Ifølge McMahan er dette et *Samme Tal Valg*. Grunden til dette er, at hvad enten man vælger A eller C, vil den samme mængde af mennesker komme til at eksistere. Dette ville stadig være et *Samme Tal Valg*, hvis der var en tredje mulighed, som stadig ville bringe den samme mængde af mennesker til verden (ibid.: 12). Yderligere mener McMahan også, at *Ingen-Forskel Synspunkt*, når det påføres på dette valg, antyder, at det ville være irrelevant i moralsk øjemed. Altså at der er en person, som det ville være dårligere for at vælge C, mens ikke at gøre A, ikke ville være dårligere for nogen (ibid.: 12).

Det virker, for McMahan, som om den sammenlignelige ulempe P_E lider ved at leve 20 år kortere, ville være relevant, hvis man vælger A. Han mener, at andre mennesker ville holde med ham i, at det ville være bedre at forlænge en eksisterende persons liv med 20 år, end at forlænge en fremtidig person liv med 20 år. McMahan mener endda at mange stadig ville mene, at C var bedre end A, hvis man ændrede C til at P_E ville leve til 70 i stedet for 80 år (ibid.: 12-13).

Det kan her indskydes at, mens vi i tankeeksperimenter kan vide udfald med sikkerhed, kan vi ikke det i den virkelige verden. Denne usikkerhed i den verden vi lever i, kunne tænkes at nudre vandene lidt for hvordan vores intuitioner falder: Måske tænker mange at i den fremtid P_1 eller P_2 fødes ind i vil der være bedre teknologi og dygtigere læger til rådighed. Dertil kommer det også, som det tidligere er blevet påpeget, at menneskelig reproduktion fungerer sådan, at mange ting kan ændre på hvilken sædcelle møder hvilket æg. Med andre ord: Det er meget muligt at mit valg mellem A eller C sætter en kausalitetskæde i gang, der ville føre til de beskrevne udfald, men jeg kunne også lige bagefter sætte andre kæder i gang, der ville ændre på udfaldet. For slet ikke at tænke på de kædereaktioner andre mennesker sætter i gang hele tiden. Pointen er at denne klarhed som tankeeksperimenterne giver os, måske kan klargøre hvad vores intuitioner er om moralitet, men det virker også i nogle tilfælde som om disse tankeeksperimenter kan overse, hvilken en af de mulige verdener vi lever i. Det virker som om vi lever i den verden, hvor vi ikke kan forudse handlingers konsekvenser med sikkerhed, og at vores intuitioner er tilpasset dette. Vil jeg gøre noget, der med stor sikkerhed forlænger det liv, jeg kan påvirke lige nu, eller vil jeg forlænge et liv, hvis' eksistens jeg ikke kan garantere? Så bliver intuitionen pludselig meget fornuftig, mere fornuftig end den ser ud i en optænkt verden, hvor sikker viden er en garanti.

For McMahan er der nu et problem. Hvis B (den tredje mulighed, som blev nævnt tidligere) er lige så godt som A eller C, hvilket det er ifølge *Ingen-Forskel Synspunkt*, så antyder det

også, at A er lige så godt som C. Men vi havde lige etableret, at det virker som om C var bedre end A. Sagt med andre ord: Hvis C skulle være bedre end A, og B lige så godt som C, så kunne man forvente, at B skulle være bedre end A (ibid.: 13).

Dette lader dog ikke til at være tilfældet, da det lader til at gå imod det ellers plausible *Ingen-Forskel Synspunkt*. I hvert fald hvis vi mener, at C er bedre end A (ibid.: 13).

For at gøre det lidt tydeligere stiller McMahan det op således:

| | | | | |
|----|---|--|----------------------------------|---------------------------|
| A: | P_1 vil senere eksistere og leve til 80 år. | P_2 vil aldrig eksistere. | P_F vil senere leve til 60 år. | P_E vil leve til 60 år. |
| B: | P_1 vil aldrig eksistere. | P_2 vil eksistere og leve til 60 år. | P_F vil senere leve til 80 år. | P_E vil leve til 60 år. |
| C: | P_1 vil aldrig eksistere. | P_2 vil eksistere og leve til 60 år. | P_F vil senere leve til 60 år. | P_E vil leve til 80 år. |

(ibid.: 13).

P_F lader til at være en person som vil eksistere i fremtiden, ud fra hvordan McMahan taler om P_F (ibid.: 15).

For McMahan virker det stadig som om A og B er lige gode, at C og B er lige gode, og C er bedre end A (ibid.: 13).

Herfra begynder McMahan lidt efter lidt at samle nogle af hans tidligere konklusioner for at udfordre Parfīts *Ingen-Forskel Synspunkt* gennem påpegningen af dette problem.

Mens den første konklusion, at A er bedre end ikke-A i Possible People problemet, ikke i sig selv modsiger *Ingen-Forskel Synspunkt*, så støtter det alligevel udfordringen. Hvis A ikke var bedre end ikke-A, ville det, ifølge McMahan, antyde at A ikke var lige så godt som B, og derfor at, selv hvis B er lige så god som C, så ville A ikke være lige så god som C. Udfordringen ville være svagere, hvis der var grund til at tro at ikke-A var bedre end A (ibid.: 13).

McMahan påpeger dog her, et andet perspektiv man kan indtage: Nogle vil måske afvise idéen om at forældre er forpligtet til at skabe det bedst mulige liv. Hvis man afviser den idé, ville McMahan gå med til at sige at det måske ikke er bedre at vælge A frem for ikke-A (ibid.: 13-14). Men selv hvis man mener at der ikke er et krav til forældre om at få barnet med det bedst mulige liv, mener McMahan stadig, at de fleste ikke ville afvise at det er bedre at gøre A frem for ikke-A. Han mener, at det de afviser er en form for perfektionistisk

standpunkt, hvori det ville være forkert at få et barn med en IQ på 140, hvis der var muligheden for at få et barn med en IQ på 145 i stedet. At være uenig med det tænkte standpunkt, er dog ikke ensbetydende med, at man ville sige at et liv med 20 ekstra gode år er dårligere end et liv uden disse år, fordi 20 gode år anses for at være en substantiel forbedring (ibid.: 14)

For at gøre det lidt tydeligere kan man sige at valget mellem en baby og en hundehvalp ser på overfladen ud, som om det er den samme type valg som *Mulige Personer*. Enten skaber du et liv med mange gode år eller et liv med færre gode år, fordi mennesker lever længere end hunde. Det er dog ikke den samme ting, ville disse mennesker nok sige, fordi det ville da være absurd at sammenligne et hundeliv med et menneskeliv på den måde. I så fald skulle alle hundeejere have børn i stedet for, eller alle skulle have kæmpe landskildpadder som lever længere end mennesker i stedet for børn. Der er med andre ord ikke tale om det samme, når man siger, at det er tilladt at skabe en hundehvalp frem for en baby, som at sige at det er tilladt at skabe et kortere menneskeliv frem for et længere menneskeliv. En anden ting er også det fremhævede i IQ eksemplet. Når barnets IQ allerede er så høj som 140, så er det en bagatel, om det er 5 points fra eller til, sammenlignet med den store forskel 20 gode år gør i et menneskeliv. Dette leder os dog også til tanken at McMahan fokuserer overordentligt meget på et godt og langt liv, uden helt at have defineret hvorfor det er så godt?

Ifølge McMahan kunne man også sige at evaluerende påstande og normative påstande ikke nødvendigvis medfører hinanden, måske på samme måde som 1 liter vaniljeis ikke nødvendigvis er bedre end en 0,25 liter jordbæris. Specielt hvis man ikke bryder sig om vaniljeis. McMahan indrømmer derfor at det teoretisk set er muligt at P_1 kunne se bedre ud end P_2 fra et upartisk standpunkt, uden at dette nødvendigvis betød at der var en grund til at foretrække et længere liv frem for et kortere. Han pointerer dog også at han ikke kan se, hvordan det skulle kunne lade sig gøre. Især ikke hvis forskellen på de to liv er 20 gode år (ibid.: 14).

McMahan kommer derfor frem til, at forklaringen på at mennesker ikke er moralsk forpligtede til at få børn, er at grunden til at påføre usammenlignelige fordele ved at skabe mennesker, normalt bliver vurderet som havende mindre vægt, end alle de andre ting mennesker giver sig til, som ikke involverer at få børn. Dette virker meget fornuftigt, men antyder dog også at grunden til at påføre usammenlignelige fordele, frem for ikke at gøre det, er relativt svag, måske endda svagere end grunden til at “(...) påfører større/bedre frem for

mindre usammenlignelige fordele.” (ibid.: 14). Helt præcis hvad en *større/bedre usammenlignelig fordel* er, vendes der tilbage til senere (ibid.: 14).

For at vende tilbage til udfordringen af Parfits *Ingen-Forskel Synspunkt* siger McMahan, at siden valget mellem A og C er et *Samme Tal Valg*, impliceres det både af Parfits *Samme Tal Kvalitets Påstanden* og hans *Ingen-Forskel Synspunkt*, at A er lige så god som C, hvis man antager at *Ingen-Forskel Synspunktet* gælder om sammenligningen af eksisterende mennesker og fremtidige mennesker (ibid.: 14). Men hvis vi intuitivt finder at A ikke er lige så god som C, så udfordrer det begge Parfits påstande, det samme er tilfældet hvis man følger McMahans argumentation. Af dette følger det nu, at vi enten må afvise at A er lige så god som B, eller at B er lige så god som C (ibid.: 14-15).

McMahan mener ikke, vi bør afvise at B er lige så god som C, fordi den eneste forskel er om den som lever 20 år længere, eksisterer nu eller vil komme til at eksistere senere. Ifølge McMahan ville det at påstå, at der er en speciel relation mellem de eksisterende, som gør det bedre at vælge den, som eksisterer nu, være at strække begrebet til et punkt hvor speciel relation bliver et hult koncept. Desuden kan P_F lige så godt blive født en time efter man har foretaget valget, og så kunne man jo ligeså godt forvente at dele en speciel relation med vedkommende (ibid.: 15).

McMahan mener ikke, at det ingen indflydelse har på valget, hvem der er eksisterende, og hvem der er fremtidig. Blot at hvis man reflekterer over det, skulle vi komme frem til at være tøvende omkring at sige, at eksisterende mennesker vægter højere end fremtidige mennesker i disse overvejelser. Det ville ifølge McMahan være den samme type vurdering som at sige, at fysisk afstand fra hinanden skulle have nogen moralsk betydning, selvom det af og til har en følelsesmæssig indflydelse (ibid.: 15).

Dette fører tilbage til det tidligere kritikpunkt at vore intuitioner netop ikke altid er grundet i fornuft eller logik. McMahan lader til at mene, at der er en kategorisk forskel på emotionelle reaktioner og moralske domme. Men hvis det er tilfældet, hvad er så en moralsk følelse, hvis en sådan overhovedet kan eksistere i den forståelse? Dette ville lede til en diskussion, der hører en anden rapport til. Her må vi holde os til emnet.

3. Om Asymmetri Mellem Sammenlignelige og Usammenlignelige Fordele

Den anden mulighed fra tidligere er at afvise, at det i *Fremtidige eller Mulige* problemet skulle være lige så godt at vælge A som at vælge B (ibid.: 15). Men siden *Fremtidige eller*

Mulige problemet er en mindre udgave af Parfits *Medicinske Programmer Case*, og Parfit mener at intuitionen fra den case til at understøtte sit *Ingen-Forskel Synspunkt*, så vil denne anden mulighed også sige, at man afviser Parfits *Ingen-Forskel Synspunkt* hvis man afviser at A er lige så godt som B i *Fremtidige eller Mulige*. Dette fordi man så står inde for, at der er en relevant forskel på de to programmer i Parfits case-eksempel (ibid.: 15).

Man kunne begrunde denne afvisning ved at påstå, at eksistentielle fordele betyder mindre end ordinære fordele. Siden den fordel, som modtages i A er en eksistential fordel. Og den fordel, som modtages i B er en ordinær fordel, ville der derfor være grund til at vælge at forårsage ordinære fordele frem for eksistentielle fordele. Nogle filosoffer mener endda, at eksistentielle fordele slet ikke har nogen moralsk vægt (ibid.: 15). Denne ide mener McMahan udgør halvdelen af det, som kaldes *Asymmetrien*, den anden halvdel værende forventningen om, at hvis det intrinsisk dårlige i en persons tilværelse vægtede højere i den persons tilværelse, så havde det været bedre at personen ikke blev skabt til at starte med (ibid.: 16).

Den ide nogle filosoffer har, om at eksistentielle fordele ikke har nogen betydning, ville ifølge McMahan, lede til den kontraintuitive konklusion at det generelt set ville være dårligt at forårsage menneskers skabelse, eksempelvis ved at få børn (ibid.: 16). Grunden til dette er, ifølge McMahan, at hvis vi mener, at eksistentielle ulemper har en moralsk vægt eller betydning, og hvis det at skabe en person altid involverer eksistentielle ulemper, så skulle skabelsen af en person have så gode effekter, at det opvejede de eksistentielle ulemper handlingen ville forårsage, for at være tilladelig (ibid.: 16).

Hvis eksistentielle fordele ingen moralsk vægt har, kan de nødvendigvis ikke opveje eksistentielle ulemper. Hvilket ville sige at eksistentielle ulemper skulle opvejes eller kompenseres for af ordinære fordele for fremtidige og eksisterende personer, hvis det skulle være tilladeligt at skabe personer. Denne opvejning eller compensation kunne tænkes at være et sjældent fænomen, ifølge McMahan. Han tager en lille omvej inden han vender tilbage til dette problem senere i kapitlet (ibid.: 16).

3.I McMahans Omvej

McMahans omvej behandler ideen at eksistentielle fordele skulle vægte mindre gennem *Samme Mulige Personer* problemet. P's 20 ekstra års levetid er en eksistential fordel, ifølge McMahan (ibid.: 16). Selvom de 20 år er en eksistential fordel, mener McMahan ikke at man

bør kimse af dem. At forårsage at P eksisterer, og lever til 80 år (fremover kaldet P-80) i stedet for at forårsage at P eksisterer og lever til 60 år (fremover kaldet P-60), skulle have lige så stor vægt som at forårsage at en fremtidig person får et liv, der slutter i en alder af 80 år, i stedet for et liv, som slutter i en alder af 60 (ibid.: 16).

McMahan mener, at hvis forårsagelsen af P-80 er som at gøre en eksisterende person i stand til at leve til en alder af 80 år, i stedet for at leve til en alder af 60 år, så må forårsagelsen af P-60 være som at undlade at gøre en eksisterende person i stand til at leve til 80 år frem for 60 år (ibid.: 16). Dette har dog det problem at i tilfældet af en eksisterende person er udgangspunktet at personen bliver 60 år gammel, uden at man har forårsaget personens eksistens. Dette betyder at man kan forårsage, at den eksisterende person bliver 60, i stedet for 80 år ved at dræbe dem i en alder af 60 år. Mens på den anden side, hvis man forårsager personens eksistens så har man forårsaget at de får et 60-årigt liv i stedet for et 80-årigt liv. Hvis det at forårsage et 60 år langt liv er det samme som at afkorte et potentielt 80-årigt liv ved 60 år, så ville det være plausibelt for McMahan at se bort fra eksistentielle fordele i *Samme Mulige Person* problemet, fordi det virker mindre slemt at forårsage P-60 frem for P-80, end det gør at myrde en 60-årig. Det virker for McMahan derfor ikke som om, det er en god analogi til at forårsage P-60 frem for P-80 (ibid.: 16).

Grunden til dette er, at udgangspunkterne (forstået som værende det, der ville ske, hvis ikke en agent greb ind i forløbet) er forskellige i disse tilfælde. Eksempelvis er udgangspunktet i det afkortede liv er at personen ville være blevet 80 år hvis ikke de var blevet myrdet i en alder af 60 år, mens udgangspunktet når man kan undlade at skabe et 80-årigt frem for et 60-årigt liv er at personen ville leve til 60 år. Udgangspunktet i at forårsage et 60-årigt liv frem for 80-årigt liv er at personen ville være blevet 80 år (ibid.: 16). Disse forskellige udgangspunkter afgør hvilken moralsk betydning agentens handlinger har. I *Samme Mulige Person* er det dog ikke noget implicit udgangspunkt. Den mulighed i det problem, der er udgangspunktet, er ikke at forårsage P's eksistens, fordi det bedst indeholder ideen om mangel på handling. McMahan mener ikke, at der kan findes en god analog til dette uden at bringe en eksisterende person ind, og at det derfor bliver umuligt at teste, hvad der intuitivt er plausibelt i forhold til eksistentielle fordele i *Samme Mulige Person* problemet. I hvert fald ikke hvis man vil bringe en eksisterende person ind som agenten, der handler (ibid.: 16-17).

McMahan beder os forestille, at man forårsagede P-60. Hvis man så bort fra agentur, så virker de fraværende 20 gode år af P's liv, som P kunne have haft, altså fraværet af mere

eksistentiel fordel, synes at betyde lige så meget som fraværet af en ordinær fordel i form af 20 års ekstra levetid for en eksisterende person. Dette er muligvis fordi, at denne eksistentielle fordel lader til at være en sammenlignelig eksistentiel fordel (ibid.: 17). At P får et 60-årigt liv, virker dårligere sammenlignet med det 80-årige liv, som kunne have været. Den relevante forskel er altså ikke på eksistentielle og ordinære fordele, men på sammenlignelige og usammenlignelige fordele (ibid.: 17). Så måske bør vi appellere til asymmetrien mellem sammenlignelige og usammenlignelige fordele for at undgå i *Eksisterende eller Mulige* problemet, at forlængelsen af P_E 's liv med 20 år ikke er bedre, end at forårsage at P_1 eksisterer i stedet for at lade P_2 eksistere. Den fordel P_E modtager, er en sammenlignelig fordel, mens den fordel P_1 modtager er en usammenlignelig fordel (ibid.: 17). Tidligere blev det nævnt at McMahan kunne gå med til at sige at *Ingen-Forskel Synspunktet* kunne virke plausibel i *Fremtidige eller Mulige* problemet, men han har noget mere at sige om det. Hvis vi ser på problemet ud fra *Ingen-Forskel Synspunktet* virker det intuitivt som om, at det ikke betyder noget, at ikke-B ville være dårligere for nogen, mens ikke-A ikke ville være dårligere for nogen. Dette antyder, at forskellen på sammenlignelige og usammenlignelige fordele ikke har nogen moralsk betydning. Man kan dog modsige *Ingen-Forskel Synspunktet* og dets intuitive appel ved at påpege de tanker, det er legitimt at have for de personer, som er påvirket i de forskellige udfald af problemet (ibid.: 17).

Lad os sige at man vælger A i stedet for B, og derfor forårsager at P_1 eksisterer og lever til 80 år, i stedet for at lade P_2 eksisterer og leve til 60 år samtidig med at man undlader at forårsage at P_F lever til 80 i stedet for 60 år. I så fald ville P_F korrekt kunne tænke: "Det havde været bedre for mig hvis B og ikke A havde været tilfældet, fordi jeg nu dør 20 år tidligere." P_1 kan tænke: "Det var godt for mig, at A var tilfældet, for nu vil jeg leve til 80 år. Hvis B var tilfældet, ville jeg ikke at have eksisteret til at starte med." (ibid.: 17). Hvad hvis B frem for A ikke havde været dårligere for agenten eller andre eksisterende eller fremtidige personer? Så ville den fremtidige person kunne tænke, at hvis B havde været tilfældet, ville det ikke være dårligere for nogen, men ville samtidig have forlænget personens eget liv med 20 år. Det vil sige at personen måske bittert føler, at deres liv kunne have været længere, uden at det ville gå ud over nogen. McMahan påpeger dog at denne tanke hos P_1 kunne rettes mod et potentielt uendeligt antal grunde på grund af "(...) *det Ingen-Identitets Problem, som han skylder sin eksistens.*" (ibid.: 17).

McMahan beder os også forestille os de tanker, der legitimt kunne tænkes, hvis B frem for A bliver tilfældet. Den fremtidige person (P_1) kan i så fald tænke: "Jeg er glad for at det blev B frem for A, fordi nu kan jeg leve til 80 år i stedet for at dø som 60-årig." Mens P_2 kan tænke: "Det var godt for mig at B blev tilfældet, så jeg kan leve i 60 år. Hvis A var sket havde jeg slet ikke eksisteret." At vælge B lader til at være godt eller bedre for alle direkte påvirket af valget. Ingen kan legitimt tænke bittert om valget ifølge McMahan (ibid.: 18).

Det virker vigtigt igen at påpege her, at McMahan bruger et tankeeksperiment, hvor alle leve-årene antages at være gode/værd at have levet. Dette kan virke som en urealistisk tanke. For McMahan virker forskellen på de tanker, som kan tænkes i hvert udfald signifikant. Han mener, det peger på en stærk moralsk asymmetri mellem sammenlignelige og usammenlignelige fordele. Det kunne betyde, at usammenlignelige fordele slet ikke havde nogen moralsk vægt, og at det derfor var ligegyldigt om man påførte dem eller ej. I så fald ville det synspunkt McMahan tidligere kaldte for *Asymmetrien* stå stærkere (ibid.: 18). Men det ville så også gå imod den intuitionen, at der i *Mulige Personer* problemet skulle være nogen god grund til at forårsage P_1 ¹⁴ frem for P_2 . Det kunne også være tilfældet at værdien af usammenlignelige fordele bliver set bort fra i en eller anden grad, når sammenlignelige fordele ville være ækvivalente, altså 20 år *ekstra* for en eksisterende person frem for et 20 år *længere* liv for en fremtidig person. Selv en lille asymmetri som den ville underminere det argument McMahan tidligere fremførte i forhold til *Eksisterende eller Mulige* problemet: At A skulle være lige så godt som C (ibid.: 18). Denne asymmetri ville antyde at det ville være bedre at vælge B end A i *Fremtidige eller Mulige* problemet. Årsagen til dette ville være, at de 20 *ekstra* år P_F ville få er en sammenlignelig fordel, hvilket ville tælle mere moralsk set end de 20 år *længere* liv, som P_1 ville modtage som en usammenlignelig fordel, sammenlignet med P_2 . Derfor ville det så være bedre at gøre B end A, og B ville være lige så godt som C. Det er derfor muligt, siger McMahan, at det i *Eksisterende eller Mulige* problemet er bedre at gøre C end A. Altså det er bedre at forlænge P_E 's liv (ibid.: 18).

McMahan mener, at det er vigtigt at påpege nogle af detaljerne ved den foreslåede asymmetri mellem sammenlignelige og usammenlignelige fordele. De fordele, der ses bort fra, er de fordele, som ikke er sammenlignelige. Dette inkluderer derfor ikke de ordinære fordele, der er dårligere i sammenligning med andre sammenlignelige fordele. For eksempel 10 år ekstra frem for 20 år ekstra i et liv for en eksisterende person. Disse fordele er sammenlignelige,

¹⁴ P_1 lever 20 år længere end P_2

men bliver ikke set bort fra i en sådan asymmetri. Som *Samme Mulige Person* problemet viser er det ikke alle eksistentielle fordele, der er usammenlignelige, men som McMahan påstår, er de fleste eksistentielle fordele, på grund af *Ingen-Identitets Problemet*. Det vil sige, at denne asymmetri udelukker de fleste eksistentielle fordele, mens den imødegår alle ordinære fordele, og et par få udvalgte eksistentielle fordele (ibid.: 18). Kunne det betyde at 10 år ekstra liv for en eksisterende person ville være bedre end et 20 år længere liv for en potentiel person?

For at teste vores intuitioner omkring betydningen af sammenlignelige og usammenlignelige fordele, vil McMahan bede os forestille os en parallel til *Samme Mulige Person* problemet, hvor fordele var sammenlignelige (ibid.: 18). Parallellen er denne:

3.II Forskellige Mulige Personer

Man skal vælge én mulighed. Hvis ikke man vælger, så er udgangspunktet mulighed 3¹⁵.

| | |
|---|---|
| 1 | forårsag at P_1 eksisterer, og lever i 80 år. |
| 2 | forårsag at P_2 eksisterer og lever i 60 år. |
| 3 | Undlad at forårsage nogens eksistens. |

(ibid.: 18-19).

McMahan mener at dette eksempel er som *Samme Mulige Person*, på nær at personen/personerne med et længere eller kortere liv, er to forskellige personer i stedet for den samme potentielle person. Fordi det er muligt i *Samme Mulige Person* og i dette problem, at undlade at skabe nogen, er disse hvad McMahan kalder: *Forskellige Tal Valg*. (ibid.: 19).

Lad os sige med McMahan, at man i dette tilfælde fik P_2 til at eksisterer og at man i *Samme Mulige Person* fik P_{60} til at eksisterer. Begge disse valg virker dårligere end alternativet, hvor man vælger P_1 og P_{80} . Men er de lige dårlige? I *Forskellige Mulige Personer* giver man en mindre usammenlignelig fordel end man kunne have gjort. I *Samme Mulige Person* giver man et lige så lille sammenlignelig fordel. Hvis der er en asymmetri mellem disse to typer fordele, skulle det betyde mindre, at man foretog dette valg i *Forskellige Mulige Personer*. McMahan mener at det virker plausibelt, hvis vi betragter de mulige legitime tanker i hvert tilfælde:

¹⁵ I *Mulige Personer* problemet var udgangspunktet at skabe P_2 (McMahan, 2012: 19).

I *Samme Mulige Person* kan P-60 tænke at det var dårligere for ham, end hvis P80 havde været tilfældet. Men i *Forskellige Mulige Personer* kan P_2 kun sige at det var godt at få 60 gode leveår, fordi alternativet er ikke-eksistens. Det virker for McMahan ud fra dette eksempel, som om at der intuitivt er grund til at tænke at undladelsen af at give en større usammenlignelig fordel, er mindre dårligt end, at undlade at give en større ækvivalent sammenlignelig fordel (ibid.: 19).

Hvis der er en asymmetri mellem sammenlignelige og usammenlignelige fordele, så kunne man også tænke, at der kunne være en asymmetri mellem sammenlignelige og usammenlignelige ulemper. McMahan mener dog ikke, dette er sandsynligt (ibid.: 19).

Mens man kan tænke sig at usammenlignelige fordele ikke har nogen moralsk vægt, ville det være utroligt at påstå det samme for usammenlignelige ulemper, ifølge McMahan. I så fald ville det ikke være forkert at skabe en person, hvis hele eksistens ville være smerte eller lidelse. Man kan dog tænke at der måske også kunne være tale om en mindre asymmetri mellem sammenlignelige og usammenlignelige ulemper. Men McMahan finder det usandsynligt at det skulle være en signifikant asymmetri. Hvis man overhovedet skal se bort fra usammenlignelige ulemper, så kan man ikke gøre det i samme grad som man kan med usammenlignelige fordele, ifølge McMahan (ibid.: 19).

Den asymmetri McMahan foreslår er kun en mellem sammenlignelige og usammenlignelige fordele, og ikke mellem ulemper af samme typer. Dette betyder ikke at han mener, at eksisterende og fremtidige mennesker skulle betyde mere end potentielle mennesker (ibid.: 19-20). Der er blevet argumenteret for at gøre forskel på disse grupper gennem respekt for forskellige rettigheder og velvære for forskellige personer i disse forskellige grupper. Der er også blevet talt for at vægte de forskellige gruppers fordele og velvære forskelligt. Det er ikke det, McMahan prøver på i denne artikel. Han forsøger at foreslå noget, der kun omhandler fordele, og ikke om der er en generel forskel på potentielle og eksisterende personer. McMahan mener derfor, at hans synspunkt er kompatibelt med det andet synspunkt, at ulemper mod potentielle personer betyder lige så meget, eller i hvert fald næsten lige så meget, som ulemper mod eksisterende eller fremtidige personer. McMahans synspunkt skulle også indeholde, at nogen fordele for potentielle personer, for eksempel de der gives i *Samme Mulige Person* problemet, kan have mening, på en eller anden måde. Måske lige så meget som ækvivalente fordele for eksisterende eller fremtidige personer (ibid.: 20).

4. At Give og Udligne Moralsk Vægt

McMahan tænker, at det kan have implikationer for den almindelige forplantnings moralitet, hvis usammenlignelige fordele har mindre moralsk vægt end ækvivalente sammenlignelige fordele. Hvis usammenlignelige fordele ikke har nogen moralsk vægt, så ville det ikke give grund til at sætte personer i verden, selv hvis man kunne garantere, at det ville være godt for personen at blive skabt. McMahan mener, at hvis det var tilfældet at usammenlignelige fordele ingen moralsk vægt har, ville den konklusion nok være fornuftig (ibid.: 20). Men McMahan vil dog stå fast ved at usammenlignelige fordele har moralsk vægt på en eller anden måde. Han henviser i denne sammenhæng til *Mulige Personer* problemet, hvor det intuitivt virker som om det kunne være bedre at skabe P_1 frem for at skabe P_2 i stedet for. I det tilfælde altså lader til at der er en form for moralsk vægt ved at give en større usammenlignelig fordel frem for en mindre. Men hvis disse fordele har mindre vægt end ækvivalente sammenlignelige fordele, så antyder det for McMahan, at grunden til at give en person fordele ved at skabe dem, har mindre vægt end grunden til at give ækvivalente sammenlignelige fordele til en eksisterende eller fremtidig person (ibid.: 20).

Det virker altså for McMahan som om de sammenlignelige fordele tæller mere end usammenlignelige, men at de usammenlignelige fordele dog stadig tæller i et eller andet omfang.

McMahan mener, at der er to måder hvorpå de usammenlignelige fordeles moralske vægt kan være relevante i forhold til forplantningens moralitet.

1. Den første kalder han for *Vægt-Givende* (ibid.: 20). Dette dækker over hvilket omfang de usammenlignelige fordele giver en moralsk grund til at skabe en person. Hvis for eksempel, de usammenlignelige fordele tæller halvt så meget som de sammenlignelige fordele, ville det alt andet lige være bedre at give en eksisterende person 20 års *ekstra* levetid, end det ville være at skabe en mulig person som levede 39 år *længere* (ibid.: 20).
2. Den anden måde kalder McMahan for *Vægt-Opvejende* (ibid.: 21). Dette dækker over den evne usammenlignelige fordele måske har til at opveje, eller annullere, usammenlignelige ulemper. McMahan mener, at der unægteligt er usammenlignelige ulemper forbundet med det at eksistere, som vi derfor påfører andre, når vi skaber dem. Disse ulemper tæller imod at skabe personer, og der er mulige tilfælde hvor der

er for mange ulemper til, at det ikke kan være tilladt at skabe personen, som vil lide under ulemperne (ibid.: 20-21). På trods af dette er det almindeligvis tilladt at få børn, mener McMahan. Ikke fordi vi mener, at den skabte persons gerninger vil opveje ulemperne. Vi mener generelt, at de fordele vi nyder ved at eksistere, næsten altid opvejer de ulemper dette normalt også medfører. Dette er ifølge McMahan, noget vi mener på samme måde, som at vi for eksempel mener at amputere en arm, hvilket bestemt er en ulempe, er en pris værd at betale for at redde personens liv. Det selvom det fortsatte liv kommer til at være foruden en arm (ibid.: 21).

Fordele og ulemper kan tænkes på mange måder for at lave diverse etisk standpunkter. Man kunne for eksempel sige, at usammenlignelige fordele ingen vægt-givende egenskaber har, men er fuldt ud vægt-opvejende. Det ville være det standpunkt, at det næsten altid er tilladt at få børn, hvor den eneste positive moralske grund til at gøre det, er fordi de potentielle forældre gerne vil have barnet (ibid.: 21).

For McMahan virker det mest plausibelt at usammenlignelige fordele har vægt-givende egenskaber, men at de vejer mindre end ækvivalente¹⁶ sammenlignelige fordele (ibid.: 21).

I sammenhæng med de forskellige måder at konfigurere vægt-givende og vægt-opvejende egenskaber ved fordele og ulemper, bringer McMahan Benatar op som et eksempel (ibid.: 21). Ifølge McMahan tilskriver Benatar hverken vægt-givende eller vægt-opvejende egenskaber til usammenlignelige fordele. Han finder, at Benatar ikke mener, at der grund til at give fordele, hvis fraværet af disse ikke er dårligt (ibid.: 21-22). Hvad Benatar, ifølge McMahan, tilskriver vægt-givende egenskaber, er de usammenlignelige ulemper. Siden disse ikke kan opvejes, følger det, at man ikke bør få børn, med mindre barnets usammenlignelige ulemper opvejes af sammenlignelige fordele for eksisterende eller fremtidige personer. Det er i hvert fald McMahan's fortolkning. Benatar kunne altså, ifølge McMahan, påpege at det almindeligvis er sådan, at hvis man gør en anden fortræd, kan dette moralsk kun opvejes af substantielt større fordele for andre (ibid.: 22). Altså ikke kun ækvivalente, men større eller bedre fordele i forhold til størrelse af ulempen.

¹⁶ Som nævnt tidligere betyder dette at hvis de er 20 år længere liv for en potentiel person, eller 20 år ekstra liv for en eksisterende person, så kan de to fordele ses som ækvivalente, selvom den første er usammenlignelig og den anden er sammenlignelig.

McMahan overvejer to problemer med Benatars standpunkt.

1. Det første tager udgangspunkt i dette eksempel: Betragt en person som er blevet skabt. For denne person kan det synes at usammenlignelige fordele har en form for opvejende egenskab, fordi deres fravær ville være dårligere for personen. Hvis vi forestiller os to tilværelser for denne person: En tilværelse med alle de fordele og ulemper vedkommende har i sit liv, og en tilværelse uden nogen af fordelene. Så kan vi sammenligne dem og se om de ville virke lige dårlige, hvilket de ville være hvis ikke fordele havde vægt-opvejende egenskaber. Det lader ikke til, at de to tilværelser ville være lige dårlige, den uden fordele ville være dårligere (ibid.: 22). Benatar ville dog sandsynligvis ikke mene, at dette var en relevant sammenligning, selvom McMahan mener, at det er en relevant måde at se, om fordelene har en vægt-opvejende egenskab. McMahan har dog en anden grund til ikke at forfølge den tanke. I den forståelse har de eksistentielle fordele en sammenlignelig karakter, som i *Samme Mulig Person* problemet, fordi eksistentielle fordele kun er usammenlignelige, når alternativet til dem er, at modtageren ikke kommer til at eksistere. Hvilket fører tilbage til, at det ikke er de usammenlignelige fordele, der har vægt-opvejende egenskaber, og derfor at det er dårligt at forårsage personers eksistens, såfremt vi kun betragter de forårsagede personer (ibid.: 22).
2. Det andet problem, som McMahan lægger større vægt på, er at Benatars standpunkt har nogle implikationer, som selv han måske ikke ville acceptere. McMahan beder os forestille os at vi kun kan stille effektiv prævention til rådighed for et af to par. Det par, som ikke har adgang til prævention vil før eller siden få et barn. Ud fra genetiske tests kan man se, at det ene par vil få et barn som kun kan leve i 2 år, og de 2 år vil være i konstant smerte, som sammen med diverse mentale defekter vil gøre det stort set umuligt, at barnet vil få tilfredsstillende oplevelser. Det andet par vil til gengæld få et sundt og raskt barn med stor sandsynlighed for at leve i mindst 80 år, og leve et liv hvor fordelene i høj grad overgår ulemperne. Problemet her er at den totale sum at det længere levende barns lidelse vil overstige det 2-årige barns med en lille smule. Ifølge Benatars argument, så skulle man, alt andet lige, tillade at det 2-årige barn kom til

verden og forhindre det længere bedre liv, fordi det i summen indeholder mere smerte (ibid.: 22-23).

For McMahan betyder dette, at Benatar tager fejl, når han ikke tilskriver usammenlignelige fordele nogen vægt-opvejende egenskaber. Det lader for McMahan også til at de tidligere tankeeksperimenter og problemer, så som *Mulige Personer* peger på at disse fordele også har vægt-givende egenskaber (ibid.: 23).

McMahan mener, at hvis vi betragter sådanne problemer som *Forskellige Mulige Personer*, hvor udgangspunktet er, at ingen skabes, så er det tydeligt at hvis usammenlignelige fordele har fulde eller signifikante vægt-opvejende egenskaber, så er det i hvert fald tilladeligt at skabe en af de personer. Fordi de usammenlignelige ulemper ville blive opvejet og efterlade betragtelige fordele (ibid.: 23).

Det skal siges at hvis man så vælger at forårsage en persons eksistens i *Forskellige Mulige Personer* så mener McMahan at det burde være P_1 med de 80-årige liv. Dette er fordi, det længere liv har flere usammenlignelige fordele, i og med at det indeholder flere leveår. Denne fordel ville være irrelevant, hvis de usammenlignelige fordele kun havde vægt-opvejende egenskaber. McMahan mener altså derfor, at usammenlignelige fordele har både vægt-givende og vægt-opvejende egenskaber, selvom de vægt-givende egenskaber tæller mindre i sammenligning med ækvivalente sammenlignelige fordele (ibid.: 23).

4.I Noget eller Intet

McMahan fremhæver, at det kunne se ud som om, usammenlignelige fordele kun er vægt-givende i nogle valgsituationer. I *Mulige Personer* ser det ud til at der er grund til at skabe P_1 frem for P_2 , mens i *Forskellige Mulige Personer* er der kun grund til at skabe P_1 , såfremt man beslutter sig for at skabe nogen. Ifølge McMahan er det meget almindeligt at tænke på usammenlignelige fordeles vægt-givende egenskaber, som om de giver grund, når man skal skabe én ud af flere mulige personer, nogen med bedre liv end andre. Men når der er tale om at vælge *om* man skal skabe en person, og ikke *hvilken* person, så er der ikke grund nok til at sige, at man bør skabe en person frem for at undlade at gøre det (ibid.: 23-24).

Med andre ord lader det til at usammenlignelige fordele kun har vægt-givende egenskaber i et betinget omfang. Betingelsen værende at man ikke kan undgå at skabe en person, som i

Mulige Personer, eller at man har valgt at skabe en person, som i *Forskellige Mulige Personer* (ibid.: 24).

I *Samme Mulige Person* mener mange også, ifølge McMahan, at der ikke er grund til at skabe P, frem for ikke at skabe P, men hvis man skaber P, så bør man skabe P-80. Det vil sige at værdien af at skabe P er sammenlignelig i forhold til at skabe P med et andet liv, mens den er usammenlignelig i forhold til at skabe P til at starte med (ibid.: 24). Men dette ville betyde at grunden til at usammenlignelige fordele har vægt, ændrer sig fordi nogen besluttede sig for det. Dette leder McMahan til at undre sig over hvordan det kan gå til at usammenlignelige fordele lader til at have vægt-givende egenskaber når der er tale om bedre eller dårligere, men ikke når der er tale om noget eller ikke noget. Og det leder også til spørgsmålet om der kan være grund til at vælge bedre frem for dårligere hvis der ikke er grund til at vælge noget frem for ingenting (ibid.: 24)

McMahan bringer 2 eksempler på dette op:

1. Det første er et Parfit eksempel. Man kan hjælpe en person således at personen mister en eller ingen arme, eller man kan, som en tredje mulighed vælge ikke at hjælpe personen. McMahan og Parfit mener at hvis man hjælper personen, så bør man hjælpe dem så de ikke mister nogen arme, men det er også tilladt ikke at træde til. Dette er ikke fordi, der ikke er nogen grund til at give de fordele det er, at få reddet sine arme. Det er bare at de fordele kan udlignes eller nedprioriteres i sammenligning med omkostningerne for agenten, som handler (ibid.: 24-25).
2. Det andet og måske tydeligere eksempel er fra Jonathan Glover, som har bemærket at hvis man plukker de gode æbler frem for de dårlige æbler betyder det ikke, at man er forpligtet til at plukke så mange æbler som muligt (ibid.: 25). Man kunne her tilføje, at en sådan handleplan kun er relevant hvis man så faktisk beslutter sig for at plukke æbler. Det at jeg helst vil plukke de gode æbler i frugthaven, betyder hverken at jeg skal plukke så mange gode æbler som muligt, eller at jeg skal plukke æbler i det hele taget. Man kunne måske spørge, om ikke dette er lidt som at sammenligne æbler og appelsiner? Man kunne tro, at der var grund til at sige, at det er en forkert analog at bruge, når vi taler om forplantning. Man kunne sige, at grunden til at man ikke skal plukke alle æblerne, når man plukker gode æbler, er at æblerne ville rådne, før man

kunne nyde godt af dem: At resursen ville blive ødelagt af at plukke alle æblerne. Det er her, analogen kan svare igen med at menneskeliv, også kunne spoleres, hvis vi skulle stå skulder ved skulder ud til havet, fordi der var for mange af os.

Som McMahan påpeger ved Glovers æble observation er det tydeligt sandt nok fordi æbleplukning er en instrumentel handling og der er grænser for æblers instrumentelle værdi. McMahan tilføjer, at Glovers ikke kunne have sagt, at grunden til at plukke de bedste æbler, ikke inkluderer en grund til at plukke æbler. Hvis man ikke har grund til at plukke æbler, er der ingen grund til at plukke de gode frem for de dårlige (ibid.: 25).

Den almindelige antagelse at usammenlignelige fordeles vægt-givende egenskaber har vægt i valg mellem bedre eller dårligere men ikke i noget eller intet kan lede til absurde konklusioner ifølge McMahan. Hvis vi betragter to valg, det første kan være *Mulige Personer*:

| | | |
|---------|---|--|
| A: | P_1 vil senere eksistere og leve til 80 år. | P_2 vil aldrig eksistere. |
| Ikke A: | P_1 vil aldrig eksistere. | P_2 vil eksistere og leve til 60 år. |

(ibid.: 25).

Det andet valg kalder McMahan: *Mulig Person*:

| | |
|---------|--|
| D: | P_3 vil eksistere og leve til 80 år. |
| Ikke D: | P_3 vil aldrig eksistere. |

(Ibid.: 25).

Antag at *Mulig Person* er parallel med *Mulige Personer*, i at der ingen omkostninger er i at vælge D, og P_3 vil leve et lige så godt liv som P_1 . Den eneste relevante forskel er at deres liv ikke ville være det samme liv, de ville ikke være den samme person. De to valg om A og D er lavet i isolation, og udelukker ikke hinanden, de er bare urelaterede. De kan være valgt af forskellige agenter på forskellige tidspunkter. Dette er hvad McMahan kalder for *A-D sammenligningen* (ibid.: 25).

Som nævnt tidligere er det bedre at gøre A end ikke-A, og de fleste ville ifølge McMahan gå med til dette. Til gengæld ville de fleste nok sige, at det ikke er bedre at vælge D frem for ikke-D. Med andre ord ville de fleste sige, at der ikke er en moralsk grund til at skabe P_3 frem for ikke at skabe nogen. Her er asymmetrien på spil (ibid.: 25).

Konsekvenserne af A og D er ækvivalente i alle moralsk relevante aspekter ifølge McMahan. Men hvis A er lig med D moralsk set, og ikke-A er dårligere end A, så følger det også, at ikke-A er dårligere end D. Yderligere følger det, at hvis ikke-D er lig med D, så er ikke-A dårligere end ikke-D. Dette, mener McMahan, er forkert. Det er ikke dårligere at skabe en person som lever et godt 60-årigt liv, end det er ikke at skabe nogen, ifølge McMahan. (ibid.: 25-26).

Hvis alle antagelser er korrekte, og A er bedre end ikke-A, mens D er lige så godt som ikke-D, så leder *A-D Sammenligningen* til den absurde konklusion, at det er bedre ikke at skabe nogen, fordi det er bedre at skabe et længere liv - alt andet lige. Dette efterlader os, ifølge McMahan med to muligheder: Enten er det ikke bedre at gøre A end ikke-A, eller også er det bedre at gøre D end ikke-D. Af de to muligheder virker det, for McMahan, mest plausibelt at acceptere, at D er bedre end ikke-D (ibid.: 26).

McMahans begrundelse for dette er, at det virker plausibelt at tilskrive usammenlignelige fordele en grad af vægt-givende egenskaber i alle sammenhænge, selv hvis sammenlignelige fordele vægter højere i sammenligning. Dette, mener McMahan, giver intuitivt mening, hvis man tænker over udryddelsen af den menneskelige race (ibid.: 26).

Ifølge McMahan ville de fleste sige at udryddelsen af vores art ville være den værste mulige tragedie. Grunden til dette er, at det dårlige ved udryddelse ligger både i ulemper for den sidste generation, men også i hele det projekt vi som art har gennemgået, ville gå til spilde. Hele udviklingen fra vores forfædre til nu, hvor den nutidige generation har goder, som man engang ikke kunne forestille sig, ville slutte. Dette ville også resultere i at de goder fremtidige generationer sandsynligvis ville have haft, som vi ikke kan forestille os nu, aldrig ville blive realiseret. Mange ville måske finde det tragisk at menneskeheden ikke, kommer til at udleve dens potentiale så at sige, men må stoppe før dens potentielt bedste tid. McMahan mener også at de fleste af os ville være forfærdede over den tomhed, en verden uden bevidsthed ville være. Den verden som blev i stedet for det potentielt uberegnelige antal personer, som kunne have nydt et potentielt uberegneligt antal fordele, hvis menneskearten ikke blev udryddet (ibid.: 26).

McMahan konkluderer ud fra dette at, det at accepterer en grund til at accepterer at usammenlignelige fordele har vægt-givende egenskaber i nogle valg men ikke andre, altså at skabe personer med tilværelser, som er værd at udleve, ikke er det samme som at accepterer en bestemt måde at se på den vægt usammenlignelige fordele har i forhold til ækvivalente sammenlignelige fordele (ibid.: 26-27).

4.II Kritik til Argumentet Baseret i *A-D Sammenligningen*

McMahan undersøger nogle kritikpunkter af *A-D Sammenligningen*, inden han tager fat på de førnævnte problemer.

Den første af disse er dette: At påstå at A og D er lige gode, ignorerer en vigtig dimension af de to handlinger: Alternativet til handlingen (ibid.: 27). Vi kan demonstrere den kritiske pointe således: To instanser af at blive hjemme en dag. Antag at den samme mængde fordele og ulemper ville forekomme i begge instanser, således at de fremstår ækvivalente. I hvert fald indtil vi betragter alternativerne. Ved den ene instans ville personen, hvis de ikke blev hjemme, blive ramt af en bil og miste førligheden. I den anden instans ville personen redde en fodgænger fra at blive kørt ned. Dette ændrer pludselig værdien af to tilsyneladende ækvivalente instanser. At blive hjemme den dag ville være bedre for personen i den første instans, men tydeligvis ville det i den anden instans i kunne være mindst lige så godt, hvis ikke bedre, at personen forlod sit hus den dag.

McMahan påpeger her at mens konsekvenserne af at gøre A og D er ækvivalente i de relevante aspekter, så har hans to tankeeksperimenter *Mulige Personer* og *Mulig Person* ikke sagt så meget om hvad der ville ske hvis A og D ikke blev valgt. A og D er for eksempel forskellige i at D fører til en mere person i verden end ellers, og det er ikke nødvendigvis en god ting. Men A og D er ækvivalente i de relevante aspekter, hvilket vil sige at hvis A skal være bedre end D, så skal det være på grund af konsekvenserne ved ikke at vælge A. Eller sagt på en anden måde: Konsekvenserne ved ikke-A er værre end konsekvenserne ved ikke-D, Men det leder direkte til den absurde konklusion, at det er bedre ikke at skabe nogen, end det er at skabe et godt 60-årigt liv. På baggrund af dette, mener McMahan at denne første kritik er forfejlet (ibid.: 27).

Men er McMahan lidt for hurtig her? Kunne man ikke forestille sig, som gjort tidligere, at der ville være andre situationer hvor det faktisk ville være fornuftigt at skelne mellem ækvivalente valg på basis af alternativerne? Måske, men for McMahan ville de situationer så

stadig ikke passe her fordi de, som den tidligere ide om at blive hjemme eller ej, være sammenlignelige fordele, mens den situation han beskæftiger sig med her hovedsageligt handler om de usammenlignelige fordele.

En anden kritik McMahan overvejer er denne: Der er en fundamental forskel på *Mulige Personer* og *Mulig Person* problemerne som forhindrer os i at drage konklusioner ved sammenligningen af de to. Dette skulle være på grund af manglende viden eller forskning, samt det problem at det ene problem (A eller ikke-A) er et *Samme Tal Valg* mens det andet (D eller ikke-D) er et *Forskellige Tal Valg* (ibid.: 27). Parfit mener ikke, at vi ville kunne drage konklusioner fra den ene type, som ville kunne anvendes på den anden type. Det, som ifølge Parfit mangler, er en *Teori X* som ingen endnu har fundet eller konstrueret (ibid.: 27). Når antallet af personer ikke ændres er det meget nemmere at se hvilken mulighed giver mest velvære, og det er lettere at gennemskue. For eksempel er det tydelige i den type problem at hvis antallet af mennesker er det samme, og summen af velvære forøges, så stiger gennemsnits velfærden også. i *Samme Tal Valg* gælder *Samme Tal Kvalitets Påstanden* også. Hvilket vil sige, at hvis man skal vælge mellem muligheder hvor antallet af personer er det samme, så er det udfald hvor personer er dårligst stillet også de dårligste valg (ibid.: 27-28). Med *Forskellige Tal Valg* er det dog anderledes. Velfærden opvejes anderledes og de samme påstande som gjaldt for valg med det samme antal mennesker, gælder ikke længere. Det er desuden sværere at sammenligne forskellige udfald præcist, når der er tale om forskellige antal mennesker, ifølge McMahan (ibid.: 28).

For McMahan bliver det her nødvendigt at gentage, at der i hans tankeeksperimenter antages ækvivalens i de relevante faktorer så det, der ændres i de forskellige udfald er antal personer og/eller de personers levetid. Hvis vi er enige i at *Mulige Personer* problemet viser at usammenlignelige fordele har en vægt-givende egenskab i et eller andet omfang, så kræves der en forklaring på, hvorfor der er grund til at skabe P_1 i stedet for P_2 men ikke grund til at skabe P_3 (ibid.: 28).

McMahan konkluderer, det det faktum at der er tale om to forskellige typer problemer ikke betyder at det i de fleste tilfælde er bedre at vælge A frem for ikke-A, og det giver ikke grund til at tro på at det skulle være dårlige at vælge D frem for ikke-D (ibid.: 28-29).

Der er en yderligere type kritik, som McMahan selv mener er mere effektiv. Den type kritik, som der er tale om her, omhandler hvor præcise McMahans påstande og antagelser er. Ikke

nødvendigt hvor præcist de stemmer overens med virkeligheden eller en mulig virkelighed, men en form for logisk præcision¹⁷ (ibid.: 29).

1. Den første af disse kritikker kan eksemplificeres således: En af McMahan's præmisser er at D ikke er bedre end ikke D. Derfor er det ikke dårligere at undlade at gøre D end det er at gøre D. Men "ikke dårligere" er en upræcis relation. Hvis man i bedste fald kan sige at ikke-D er upræcist ikke dårligere end D, følger det ikke at ikke-D er mindst lige så god som D. I så fald, hvis ikke-D ikke er dårligere end D, som er bedre end ikke-A, følger det ikke at D, er bedre end ikke-A. Dette modsiger McMahan's *A-D Sammenligning* (ibid.: 29).
2. Den anden kritik af denne type, som McMahan nævner, er denne: Der er ikke grundlag for præcision i McMahan's argumentation. I bedste fald er det en upræcis påstand at sige hverken A eller D er dårligere end hinanden. I så fald følger det ikke fra "A er dårligere end ikke-A" at ikke-A er dårligere end D. Det er med andre ord muligt at ikke-A er dårligere end A, at D hverken er værre eller bedre end ikke-D og at ikke-A ikke er dårligere end D. Kort sagt: Hvis der ingen basis er for at påstå, at ikke-A er dårligere end D, så følger det ikke at ikke-A er dårligere end ikke-D (ibid.: 29).

McMahan er selv usikker på hvor upræcise hans præmisser er. Det ændrer dog ikke på, at der mangler en forklaring på hvordan usammenlignelige fordele kan have vægt-givende egenskaber i valg mellem bedre eller dårligere, men ikke i valg mellem noget eller intet. McMahan's løsning er at sige, at usammenlignelige fordele må have en form for vægt-givende egenskaber i begge typer valg, selvom sammenlignelige fordele ofte vejer langt tungere (ibid.: 29).

5. Opsummering

Vi vil nu opsummere nogle af McMahan's mest væsentlige pointer.

¹⁷ McMahan går her ud fra et upubliceret manuskript af Parfit kaldet "*Towards Theory X: Part One*" (McMahan, 2012: 29).

Hvis det som stort set alle mener, er tilladt at få børn, såfremt der ikke er en god grund til at lade være, så har usammenlignelige fordele vægt-opvejende egenskaber (ibid.: 29-30).

Usammenlignelige fordele har vægt-givende og vægt-opvejende egenskaber. Det på trods af at de vægt-givende egenskaber nedvurderes, når de vejes op mod sammenlignelige fordele af ækvivalent værdi. Deres vægt-givende egenskaber er, med mindre man ifølge McMahan vil være arbitrær, til stede både i valg mellem mere eller mindre og noget eller intet (ibid.: 30-32).

Vi vil nu kigge på en lidt bredere kritik fra Nietzsche, som kritiserer hele den utilitaristiske tilgang til etisk vurdering. Hele dette regnskab kan måske være nytteløst, hvis Nietzsche har ret i at den utilitaristiske tilgang til etik, har misforstået noget grundlæggende ved menneskeheden og smerte.

Kapitel 4

Nietzsche og Kritik af Utilitarisme

En person, som formentlig ville have haft meget at sige til Benatars grundlæggende utilitaristiske præmisser, var den tyske filosof Friedrich Nietzsche. I det følgende vil vi gennemgå, hvordan hans kritik af de britiske utilitarister (Bentham heriblandt), stadig kan vise sig relevant for netop denne debat, da det er en kritik af Benatars udgangspunkt, altså det overhovedet at tænke over livet som en serie af fordele og ulemper.

1. En Kritik eller et Skænderi?

J. Anomaly er i hans artikel *Nietzsche's Critique of Utilitarianism* (2005) af den holdning, at Nietzsches kritik af utilitarismen gennem tiden er blevet undervurderet som mestendels mudderkast og smarte bemærkninger (Anomaly, 2005: 1). Han mener, det er uheldigt, og at Nietzsches kritik fortjener et dybere filosofisk spadestik, for at vise hvordan hans kritik af utilitarismen var ganske solid i hans særlige måde at undergrave den på (ibid.: 1).

I første omgang er det relevant at se på, hvordan Nietzsche mente at utilitarismen havde et stærkt kristent udgangspunkt. Han mente ligefrem, at utilitarismen var en sekulær afart af den kristne moral. Af den grund ligner hans angreb på utilitarismen ofte den samme type kritik, som han gør mod *slavemoral* (ibid.: 2). Anomaly citerer Nietzsche fra bogen *Hinsides Godt og Ondt*, hvor han beskriver at slavemoral er en form for *nytteetik*, fordi de værdier som Nietzsche mener, er slavens værdier, såsom medlidenhed, almisser og ydmyghed, er *nyttige* for slaven, mens de samme værdier ville holde aristokraten¹⁸ nede (ibid.: 2). Samtidig mener slaverne at deres moral bør binde alle, fordi det er den mest overlegne, mens de er blinde for, at de kun mener dette, fordi det er nyttigt for dem i deres situation (ibid.: 2). Nietzsche satte dog ikke decideret lighedstegn mellem kristendom og utilitarisme, fordi kristendommen i hans optik forsøgte at undertrykke lykke samt livslyst og ikke som utilitarismen, at maksimere den (ibid.: 2). Ikke desto mindre har utilitarismen og kristendommen noget til

¹⁸ Med "aristokrat" hentyder Nietzsche ofte ikke til en adelig men en ædel person.

fælles, fordi de for Nietzsche begge har middelmådige flokdyrs eksistens som mål, og ikke det at opnå individuelle højder (ibid.: 3).

Hvad vil det egentlig sige at være et *flokdyr* ifølge Nietzsche? Ydermere hvorfor er det så skidt? Grundlæggende kommer det sig af, at et flokdyr som alle andre dyr har sit eget bedste for øje. Forskellen mellem individualisten eller *aristokraten* og flokdyret er, at flokdyrets eget bedste afhænger af flokkens bedste (ibid.: 3). Det er et dyr, der ved (bevidst eller underbevidst), at hvis flokken omkring det begynder at blive svagere, eller på anden måde ændrer sig i negativ retning, at dets livssituation vil blive ringere derved. Et flokdyr har derfor en interesse i at holde flokkens moral i overensstemmelse så vidt muligt, med de moralske principper, der er mest nyttige for det enkelte flokdyr. Dette moralske princip vil for Nietzsche at se oftest være godt i overensstemmelse med Jeremy Benthams princip, at “*Everybody Counts for one, and nobody for more than one*” (citeret i: Anomaly, 2005: 3), eller på dansk: “*Alle tæller for én, og ingen tæller for mere end én*”. Det er uden tvivl godt at se sig selv som lige meget værd som alle andre omkring én, hvis man ikke har nogen unikke eller særlige egenskaber, der kan garantere ens overlevelse uafhængigt af en flok. Nietzsche bemærkede at kristendommen havde udvidet dette princip, der formentlig oprindeligt kom sig af fordelene ved samarbejde, til at gælde selv mennesker der åbenlyst ikke var lige meget værd som andre i flokken. Utilitarismen har taget dette til sig i en sekulær udgave (Anomaly, 2005: 3). Hvorfor er disse egalitære værdier så skadelige? Fordi det stik modsatte af lykke, altså lidelse, som er hvad flokdyret forsøger at undgå, ifølge Nietzsche ganske ironisk er en absolut nødvendighed for flokdyret (ibid.: 3). Benthams utilitarisme især er derfor en torn i øjet på Nietzsche, fordi der sættes lighedstegn mellem at minimere lidelse og maksimere lykke. Ved at forsøge at minimere lidelse kan utilitarismen ifølge Nietzsche ganske enkelt ikke opnå dens eget mål, eftersom prøvelser og smerte er nødvendigt for at overkomme og opnå en højere følelse af lykke (ibid.: 3) - men vigtigst af alt for Nietzsche går *mening* også helt tabt i ligningen, hvad vi vil uddybe senere. Nietzsches dom mod mennesker, der mener, at reduktion af lidelse er et godt mål i sig selv, er at de uden at vide det, er tilhængere af en *religion af tilfredshed* (ibid.: 3). Denne *religion* er underlagt den moralfilosofi, der siger, at *al* lidelse bør udraderes. Denne dom kan godt rettes mod Benatar, på trods af, at det ikke er *tilfredshed* han forsøger at opnå men derimod ikke-eksistens. Der kan dog ikke være tvivl om, at den totale udslettelse af al lidelse, netop er Benatars mål, og Nietzsches argument rammer derfor plet, i den forstand at Benatar ser alle former for ulykke og lidelse som det helt

store problem med tilværelsen. Ydermere talte Nietzsche om noget, der i dag dækkes af begrebet *hedonisk paradoks* (ibid.: 3), som er den idé, at lykke bliver sværere at opnå, desto mere man stræber efter det. For Nietzsche er problematikken, at lidelse og lykke er to sider af samme mønt, og undgår man stor lidelse, vil man også undgå stor lykke (ibid.: 3).

Anomaly mener dog ikke, at denne kritik er det stærkeste modargument, der kan laves mod utilitarismen fra Nietzsches side. For ham at se dækker den kun over eksempelvis en karikeret udgave af Benthams utilitarisme, hvor eksempelvis J. S. Mill så værdien i kampen for at opnå viden (ibid.: 4). Desuden var denne del af Nietzsches kritik rettet strengt mod de gamle utilitarister såsom Bentham, og den adresserer altså ikke direkte de utilitaristiske idéer, der er kommet til sidenhen. Eksempelvis applikerer moderne utilitarisme empirisk evidens mere, og er villige til at afvise vigtigheden af at hele samfundet dedikerer sig til at maksimere alles lykke, hvis det faktisk leder til det modsatte resultat (ibid.: 4). Som eksempel nævner Anomaly Henry Sidgwick's pointe om, at hvis det leder til mest mulig glæde at droppe eller ligefrem undertrykke utilitarismens princip om lykkemaksimering, og i stedet lade mennesker søge egen individuel lykke eller ulykke, så er det sådan, det bør være. En utilitarist bør altså, hvis vedkommende ved, at det fører til mere lykke i sidste ende, aktivt modarbejde utilitarismens umiddelbare filosofi til fordel for noget andet, som giver bedre resultater (ibid.: 4). Anomaly mener dog at kunne vise, at dele af Nietzsches kritik også kan underminere denne mere sofistikerede utilitarisme. Kritikken har indtil videre været rettet mod utilitarismen som den ville tage sig ud i praksis, men Nietzsche har også noget at sige om selve utilitarismens værdigrundlag (ibid.: 4).

2. Nietzsches Kritik af Utilitarismens Værdigrundlag

At mene at *ondskab* er nødvendigt for artens overlevelse, og måske ligefrem en del af det, der gør os *bedre* som mennesker og menneskehed, og øger vores potentiale, virker muligvis for mange som en absurd påstand. Ikke desto mindre er Nietzsche ikke overbevist om, at hvad mennesker gennem tiden har betraget som *ondskab*, har været det værste aspekt af mennesket. Snarere har det været lige så nødvendigt, som alt hvad mennesker førhen har betragtet som *det gode* (ibid.: 4). Anomaly citerer det følgende citat fra Nietzsche for at vidne herom:

“Had, den drillesyge glæde ved andres ulykke, lysten til at røve, dominere og alt andet, der kaldes for ondskab hører til den fantastiske økonomi af artens bevaring.”
(Nietzsche et al., 2008: 27)

Lysten til at stjæle, had og ønsket om at dominere er for Nietzsche at se ikke dårlige sider af mennesket. De er tværtimod ganske essentielle ikke bare for den enkelte, men for menneskeheden i det hele taget. Ondskab kan måske endda ses som den valuta man køber sin overlevelse med i naturen. Nietzsche finder, at utilitaristerne i deres forsøg på at minimere den lidelse disse former for instinkter kan lede til, i sidste ende ville underminere de ting der har gjort, at menneskeheden har opnået så meget, som den har. Alt det der har gjort, at mennesket har været så succesfuldt et væsen i dets evolutionære udvikling på grund af det (ibid.: 4). Anomaly bemærker her, at det kan synes noget brutalt, men pointen er ikke at utilitaristerne ifølge Nietzsche burde overgive sig til ren barbarisme. Problematikken er den, at fordi utilitarismen har maksimal lykke for øje, og derfor som før beskrevet har meget til fælles med slavemoralen, kan den risikere at vurdere noget skadeligt og derfor afvise det ud af princip, selvom det ultimativt ville føre til mere lykke på længere sigt (ibid.: 5). For Anomaly spiller det en vigtig rolle, at utilitaristerne accepterede darwinisme, fordi man i det lys burde være klar over, hvordan dominans, lidelse og ulighed i sidste ende kan lede til bedre resultater - også for flokdyret (ibid.: 5). Hvis det er tilfældet, at alle tæller for én, og ingen for mere end én, er der en grundlæggende modsætning i utilitarismens værdigrundlag, eftersom det darwinistisk set er ganske åbenlyst, at visse enkelte individer kan gøre mere for mennesker og menneskeheden end mange andre kan. Med andre ord ønsker utilitaristerne at maksimere lykke, men de vil ikke stå ved de grelle konsekvenser, det kan have (ibid.: 5). Et eksempel der for mange er ubehageligt, som Anomaly nævner, kunne være eugenik: Ville menneskeheden ikke have stor gavn af at udrydde genetiske svagheder så vidt muligt? For Anomaly at se, har utilitaristerne også et problem med den personlige distance det ville kræve, at føre en sand utilitaristisk etik ud i livet (ibid.: 5). Som vi kommer til senere, mener Nietzsche i højere grad at vi skal følge vores egen dyd til forskel for en forestilling om en universel dyd.

3. Utilitarismens Umulige Psykologi

For Nietzsche at se kræver utilitaristisk etik ganske enkelt noget umuligt af den enkelte person: Det er idéen, at et menneske kan handle mere ud fra andres interesser end dets egne (ibid.: 6). Hvad der i virkeligheden ligger bag ønsket om at handle på dette grundlag, hos hvad Nietzsche døber de såkaldte *godmodige* (ibid.: 6), er blot et andet udtryk for hvad Nietzsche kaldte *viljen til magt* (ibid.: 6). Bag facaden hos den, som ønsker at handle til fordel for andre, ligger der i virkeligheden et ønske om en form for dominans. Selvopofrelse er ifølge en passage som Anomaly citerer fra Nietzsches værk *Morgenröte*, blot en måde at bilde sig ind, at man ofrer sig selv for noget guddommeligt, en person eller sag. I virkeligheden får man lov at føle, at man bliver del af eller ligefrem dominerer den givne ting (ibid.: 6). Pointen er her ikke, at selvopofrelse eller velgørenhed ikke er muligt, eller er en dårlig ting. I visse tilfælde tværtimod. Nietzsches kritik går her udelukkende på den selvindbildte motivation fra utilitaristerne og andre godgørendes side (ibid.: 6). Anomaly bemærker her, at Nietzsches kritik kan virke inkonsistent, eftersom at flokdyret der underbevidst er motiveret til at holde flokken så stærk som mulig, nu ifølge Nietzsche i virkeligheden underbevidst er drevet af egoisme (ibid.: 7). For Anomaly er der to måder at løse denne modsætning på. Den første er at se på en godgørendes psykologi som indeholdende modstridende motivationer, der dog i sidste ende mest af alt er drevet af et ønske om personlig overlevelse (ibid.: 7). Anomaly citerer her evolutionsbiologi som et eksempel, hvor tanken er, at vores gener har indbygget altruisme i os, fordi det gavner os som art. Det er altså (meget forenklet sagt) et selvisk ønske om dette fra vores egne geners side, der driver denne del af vores psykologi. Vi ofrer os for andre, fordi det i sidste ende kan være en fordel for os selv og overleveringen af vores gener (ibid.: 7). Den anden ifølge Anomaly ringere måde at løse paradokset i Nietzsches kritik på, er blot at tænke på det som en måde for Nietzsche, at angribe utilitarismernes motivation fra flere forskellige sider. På denne måde kunne en eventuel læser selv prøve at komme frem til, hvilken kritik der stod stærkest (ibid.: 7) Anomaly mener, at dette er en ringere måde at løse paradokset i Nietzsches argumentation på. Det forekommer ham langt mere problematisk end blot at antage, at Nietzsche så på mennesker og deres psykologi som et komplekst og modstridende fænomen. Et fænomen, der dog i sidste ende, altid ville ende med at gøre ting, fordi det giver en følelse af at have gjort noget godt - for sig selv (ibid.: 7).

4. Kulturens Højeste Mål

Anomaly mener hans måde at fortolke Nietzsches kritik af utilitarismen, er anderledes end anden litteratur på området. Et eksempel er Frank Cameron, som mener, at Nietzsche ikke brød sig om utilitarismen, af samme grund som han ikke brød sig om kristendommen. Altså ikke fordi den har en urealistisk og modstridende psykologi, og derfor et paradoksalt værdigrundlag, men fordi det er en etik, der vil skade det overlegne menneske (ibid.: 8). Anomaly finder denne tolkning tvivlsom, men dog ikke helt foruden grundlag. Et eksempel på evidens for denne tolkning er, at Nietzsche var stærkt inspireret af Schopenhauer: Cameron citerer en passage fra *Schopenhauer als Erzieher* (1874) hvor Nietzsche gør det klart, at han er enig med Schopenhauer i, at det højeste mål for enhver kultur må være, at give de bedst mulige omstændigheder for alle individer i den kultur at stræbe efter filosofisk, kunstnerisk eller videnskabelig perfektion (ibid.: 8). Problemet med kollektivistiske og utilitaristiske filosofier er, at de risikerer at underminere denne form for individualistisk stræben. Målet for disse er ikke at opnå de bedste omstændigheder for individuel perfektion, men de bedste omstændigheder for så mange som muligt. Det ultimative mål for kulturer, bør være at skabe disse få særlige individer: "(...) *kunstneren, filosofen og helgenen*" (ibid.: 9). Anomaly er dog som nævnt skeptisk overfor denne tolkning af Nietzsches modvilje mod utilitarisme, fordi han ikke mener, at det kan betragtes som en del af Nietzsches *modne* filosofi (ibid.: 9). Årsagen herfor er, at Schopenhauers syn på kultur og natur var af en teleologisk art. Det vil sige, at han mente, de var drevet af et metafysisk formål. Dette mener Anomaly er symptomatisk for en yngre Nietzsche, der endnu ikke havde afvist sådan metafysik som nonsens (ibid.: 9).

5. De Magelige Englænderes Moralske Imperialisme

Nietzsche spørger i hans værk *Viljen til Magt*, hvad der karakteriserer en god moralsk handling. For ham at se involverer det især to komponenter, som for det første er at handlingen er universelt god, og dernæst at den er upartisk (ibid.: 10). En forsker ved navn Tracy Strong har derfor foreslået, at for Nietzsche er utilitarismen ikke en holdbar type etik, fordi den ikke kan være universel. For Strong at se har Nietzsche altså en næsten pligtetisk tilgang til etik, hvor utilitarismen ikke lever op til de teoretiske krav for en sådan etik (ibid.: 10). Anomaly mener dog at dette er en misforståelse af Nietzsches måde at tænke begrebet *moral*. Anomaly ser Nietzsches moral-begreb som et, der har sit grundlag i en antropologisk

tilgang. Det vil sige at *moral*'er noget, der skal ses i konteksten af de lokale skikke, et folk har. Anomalys årsag for at mene dette, er fordi Nietzsche følger hans beskrivelse af en god moralsk handling op med at sige, at man er nødt til at studere de enkelte folk, for at finde deres definition på en god moralsk handling (ibid.: 10). Nietzsches definition er altså en måde at påvise, hvordan eksempelvis utilitarismens projekt med at lave universelle moralske strukturer er dømt til at fejle. Utilitarismen er i Nietzsches øjne en del af det engelske imperialistiske projekt, et forsøg på at gøre briternes idé om et godt liv som et mageligt liv til et universelt gode (ibid.: 10). For Nietzsche at se er det altså briternes forsøg på at lade deres slavemoral række ud over landegrænserne og inkludere så mange som muligt i det utilitaristiske fællesskab. Et fællesskab bygget på magelighed.

6. Nietzsche og Antinatalisme

Vi vil i det følgende kapitel komme mere ind på, hvordan man kan kritisere specifikt Benatar og antinatalisme ud fra Nietzsches perspektiv på en mere eksistentiaalistisk facon, men som en start kan vi ud fra dette kapitel om Nietzsches kritik af det utilitaristiske grundlag sige det følgende: For Nietzsche at se ville antinatalisme være en af de mest absurde konklusioner, en utilitarist kunne komme til, men det ville næppe overraske ham, at det var en utilitarist, der kom på det. Benatar kunne næsten være en karikatur af utilitarismen, når han gør livet så firkantet op i fordele og ulemper. Hvis man vil kritisere nogen for at dyrke den britiske magelighed og frihed fra dårlige ting som et moralsk gode, ville Benatar formentlig være en af de bedre kandidater, da man næppe finder nogen mere magelig og ufarlig tilstand end det ikke at eksistere. Hvis man har et kritisk øje på utilitarismen som Nietzsche, ville man se det som blot endnu en absurd men ikke uventet konklusion for utilitarismen at komme til, fordi det er den ultimative frihed fra livets onder slet ikke at eksistere.

Kapitel 5

Nietzsches Løsning

Hvad vil Nietzsche så svare til forplantnings-problemet? Overraskende nok har han faktisk talt direkte om livets lidelse og om at få børn. Men først skal nogle af hans grundbegreber forklares, og det skal understreges, at han er fra en anden skole end den analytiske. Et eksempel på dette er at analytikerne formidler sig gennem påstande, argumenter og sidst men ikke mindst analyse. Nietzsche formidler sig i lignelser, vilde påstande og polemik. Han gør sandsynligvis dette fordi han ikke mener at argumenter og analyse vil overbevise dem han søger at nå. Det kan ses i blandt andet dette citat: “*Hvad pøbelen engang lærte at tro på uden grunde, hvem skulle kunne bringe den fra det - med grunde*” (Nietzsche, 2015/1891: 256). Han lader altså ikke til at have andre akademikere i tankerne når han skriver sin filosofi i værket: *Således talte Zarathustra*¹⁹. Han gør det også fordi han lader til at have meget lidt tiltro til den logiske akademiske metode, som præger analytikerne, og de fleste akademikere, eller i hvert fald de, der hovedsageligt bruger den tilgang (ibid.: 256). Man kan for eksempel se dette i et citat som: “*De bryster sig af, at de ikke lyver: men afmagt til løgn er dog langt fra kærlighed til sandhed. Vogt jer!*” (ibid.: 256). Det kan dog her siges, at analytikerne også ofte har noget de vil frem til, men Nietzsche vil til sammenligning lægge mere vægt på at finde sandhed, end han vil bruge på at undgå at sige noget, som er forkert. Man kan sige at han ikke er bange for at være mindre logisk stringent i løbet af tankestrømmen, som McMahan for eksempel ser ud til at være. Hvis man for eksempel læser lignelsen *Om at læse og skrive* vil man kunne se at Nietzsche, eller rettere sagt hans profet Zarathustra, kun holder af tekster fra en som “*(...) har skrevet med sit blod (...) blod er ånd.*” (ibid.: 36). Men hvad mener han med dette? På samme side siger han, at ånden engang var gud, men at den blev til menneske senere, og at den også nu er blevet til pøbelen. Han siger dog også, at hvis man venter 100 år vil selv ånden stinke (ibid.: 36). Kunne pointen være, at man ikke skal forsøge at gøre sig forståelig for fremtiden, men for nutiden? Det synes ikke at være tilfældet. Pointen lader til at

¹⁹ Fremover blot kaldet “*Zarathustra*”.

være, at man ikke bør skrive for, at nogen kan sidde og lære det udenad (ibid.: 36). Dette kunne for eksempel være at man forsøger at skrive objektive sandheder, eller søger et endeligt svar til sådanne spørgsmål som: Bør man få børn?. Dette kunne lede en til at tro, at Nietzsche ikke hører til i sådan en undersøgelse som denne som andet end kritik, men i selv samme lignelse begynder han at deltage i en del af diskussionen, mere specifikt i Benatars ende af debatten. Nietzsche bider sig fast, i at livet er hård, men at vi kan holde til det. Vi overvinder ikke lidelse med sorg over dette, men ved latter (ibid.: 36-37).

Vi kommer til at krydse den analytiske skole med den eksistentiale, og som forventet er de uenige i mange tilfælde. Det giver mening for vores problematik at bringe Nietzsche ind, på grund af blandt andet hans syn på smerte og mening. Således begynder vi at redegøre for dele af Nietzsches *Zarathustra* og hvordan man kan se på forplantnings-problemet ud fra en nietzscheansk tilgang.

1. Om Lykke

Det er en meget almindelig antagelse at lykke er forbundet med det gode liv, eller ligefrem er meningen med livet. I hvert fald hvis man ser på sådan en etik som utilitarismen, der har travlt med at tælle fordele og ulemper op. Med Nietzsche skifter debattens fokus, specielt hvis man læser hvad Nietzsche ligger i munden på overmenneskets bebuder Zarathustra²⁰, når der tales om "*det sidste menneske*" (ibid.: 15): *Det sidste menneske* er en advarsel til de nulevende mennesker, men de forstår den ikke (ibid.: 15-16). Zarathustra advarer menneskene at der vil komme et tidspunkt, hvor vi ingen længsel eller kaos har i vores verden eller os selv. Dette er en katastrofe, selvom det for os almindelige mennesker kunne lyde som en velsignelse. Problemet er at vores uro og kaos er vitalt for meningen med mennesker (ibid.: 15-16). Som Nietzsche gennem Zarathustra siger: "*Jeg siger jer: man må endnu have kaos i sig for at kunne føde en dansende stjerne.*" (ibid.: 16). Hvorfor skal vi føde en stjerne? Nietzsche mener at det er en af de vigtigste ting, vi kan gøre. At skabe noget der er bedre end det der var før, end os selv. Man kan se dette i meget af det som kaldes *Fortalen* i *Zarathustra* men måske tydeligst i del 3: "*Jeg lærer jer overmennesket. Mennesket er noget, der skal overvindes. Hvad har i gjort for at overvinde det?*" (ibid.: 11).

²⁰ Værket følger denne profet, på en måde der kan minde om hvordan det nye testamente følger Jesus, og det er sandsynligvis ikke et tilfælde.

Den næste sammenligning er mellem mennesket og aben. På samme måde som mennesket er udviklet fra aben, sådan skal overmennesket udvikles fra mennesket. Det er en lang rejse af udviklinger, han mener går tilbage til *kryb* og bestemt ikke er slut der, hvor vi er nu som race. Vi skal videre til bedre og mere storslåede ting (ibid.: 11-12). Når Zarathustra siger, at overmennesket er meningen med mennesket, så lader det til at være for at sige, at selve overvindelsen af mennesket, for at nå noget bedre eller mere storslået er meningen med livet, og lykke er ikke med til at bringe os derhen (ibid.: 12-13). Han bruger en linedansers line og færd som metafor: "*Mennesket er en line udspændt mellem dyr og overmenneske - en line over en afgrund*" (ibid.: 13). Afgrunden er dødelig, og vi bør vel næppe blive dyriske igen, så de eneste farefulde muligheder er, at vente hvor vi er eller fortsætte. Det skal gå hurtigt, ellers ender vi som linedanseren i *Zarathustra*'smadret mod bunden, overhalet af *tyngdens ånd* (ibid.: 17-18). Dette er noget af det bedste ved mennesket, ifølge Nietzsche: "*Det, der er stort ved mennesket, er, at det er en bro og ikke et formål: det, der er elskeligt ved mennesket, er, at det er en overgang til en undergang.*" (ibid.: 13-14). Vi kan kaste os selv ud i nye farlige omstændigheder, og hvis vi er gode nok, overkomme os selv og vores omstændigheder.

Det sidste Menneske er det andet alternativ. Vi kunne bare blive, hvor vi er og gøre os det behageligt. Det mener han ikke, er umuligt. Vi kunne gøre linen til et behageligt sted at bygge vores hjem og liv. Vi skal bare give op på længsel og nyskabelse. Vi skal glemme, hvad stjernen er. Hvad kærlighed er. Vi ville, som han beskriver det, til sidst nå et punkt hvor der ingen rige eller fattige var, og det hele er behageligt og underholdende: Intet er stort, alt er lige småt. Alle er lige. Alle vil det samme (ibid.: 15-16). Han beskriver det som "*Én flok og ingen hyrde!*" (ibid.:16). Det lyder meget behageligt, og det er netop det, som er problemet. Løbet er kørt for det sidste menneske. Det har ingen fremtid, ingen steder at vove sig hen mod. For at forstå dette må vi også forstå, at Nietzsche ikke mener, vi faktisk mister noget, når vi dør, for når vi dør venter der os ikke et helvede eller hvad vi nu har bildt os selv ind, at der skulle vente (ibid.: 18). Det andet vi bør forstå i denne sammenhæng er livet og smerte.

2. Livet og smerte

Vi deler livet og smerte op for nemhedens skyld, men de er forbundne i Nietzsches syn på livet og smerte. Vi vil starte med *de tre forvandlinger*, som er en form for beskrivelse af eksistentielle stadier, som kan forekomme for en person.

2.I De Tre Forvandlinger

Den første forvandling er *kamelen* (ibid.: 23). Kamelen påtager sig det sværeste og udholder det. Det gør den for at "... *tage det på mig og blive glad for min styrke.*" (ibid.: 23). Det hårde er ikke ondt, det viser os, at vi er stærke. At vi overkommer modgang, er bevis på, at vi kan holde til det. Når vi ikke kan, går vi under. Men som sagt tidligere mister vi ikke selv noget ved at dø. Den anden forvandling er *løven* (ibid.: 23). Løven vil styre sin egen tilværelse. Dens kampråb er "*jeg vil!*" og dens fjende er *dragen*, hvis kampråb lyder: "*du skal!*" (ibid.: 24). Dragen står for (værdi)dogmatisme, nødvendighed og stilstand. Den tåler ikke "*jeg vil!*". Løven er et nødvendigt mellemtrin mellem kamelen og den sidste forvandling, fordi det er som løven, man kan sige fra, og røve sig den frihed man skal bruge i den tredje forvandling: *barnet* (ibid.: 24). Barnet skal til fordi kun barnet kan skabe og sige ja til ting i verden, eller endda skabe sin egen verden. Det er vigtigt at understrege at denne leg der er skabelse, foregår af barnets egen vilje. Ikke nødvendigvis en fri vilje, men en autonom vilje (ibid.: 24). Dette giver os et forløb for de ting, der giver mening i vores liv. Først møder vi modstand, og det skal vi helst gøre med en form for glæde. Dette gør vi som kamelen. Så kæmper vi tilbage, giver selv modstand som løven, og siger fra overfor det som går os imod, hvad end det er en omstændighed som kulde, en situation eller et andet væsen. Og til sidst skaber vi noget nyt som barnet. Vi opfinder ild så vi kan overkomme kulden. Og så kan processen starte på ny. Når vi som *det sidste menneske* ikke har noget tilbage at stå imod, så kan dette forløb ikke ske. Så bliver det hele bliver menings-forladt, kedeligt og værdiløst. Når vi leder vores moral og etik hen mod et liv med så lidt modgang som muligt og så få ulemper som muligt, så leder vi også til en tilværelse, som ingen vegne fører hen (ibid.: 24-26). Så er vi *dydens prædikanter* som prædiker og søger: "*God søvn (...) og dertil gode valmuedyder!*" (ibid.: 26). Så vi kan beruse os selv med opium og sove livet væk, så vi glemmer at leve det.

2.II Smerte

Det er her smerte bliver vigtig. Inden vi begynder på smerte, skal vi først tale om det, som føler smerten: "*Krop er jeg helt og holdent og derudover intet; og sjæl er blot et ord for noget ved kroppen.*" (ibid.: 30). For Nietzsche er kroppen klog, klogere og større end *jeg'et*. Selv fornuften mener Nietzsche, blot er kroppens værktøj (ibid.: 30). Alt hvad man sanser, føler og erkender erkendes altid som en fortolkning. Psyken og sanserne er både værktøj og legetøj

for selvet. Selvet er evindeligt i gang med noget. Det ene øjeblik vurderer det, det næste betvinger det og så videre. Nietzsche mener at alle tanker og følelser kommer fra dette selv, og at selvet er din krop (ibid.: 30-31). Når vi snakker om et *jeg* der oplever, er det blot en omvej til selvet, fordi det er selvet, og altså derfor kroppen, der siger "*føl smerte*" når *jeg* føler smerte, og det gør kroppen med god grund (ibid.: 31). Det er som det skal være når vi føler smerte og prøver at finde på nye måder at undgå smerte igen. Dette gælder i øvrigt også for at føle lyst og glæde. Og ligeså med at vi forsøger at finde på nye måder at opleve det igen. Selve de processer er en del af kroppens visdom, selvom de for os kan virke som pinsel (ibid.: 31). Eller som det engang blev formuleret af Bentham i *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* fra 1789: "*Suveræne mestre*" (Bentham, 2000/1871: 14). Når vi ønsker os en verden uden smerte, så fornægter vi selve livet. Vi fornægter det vores krop helst vil: Skabelse (Nietzsche, 2015/1891: 31). I den sammenhæng passer de tre forvandlinger ind i denne udlægning om smerte og modgang, fordi det skal til for kamelen, og løven skal have noget at røve friheden fra til at barnet kan skabe en løsning eller nye ting i verden. Nietzsche mener, at der er en sammenhæng mellem at fornægte livet og kroppen således og at føle livslede konstant, så livet ikke er værd at leve. Han mener ikke, at det fører nogen steder hen (ibid.: 31-32). Hvis man glemmer hvad smerte er til for, og ledes ved at det ikke er muligt at leve som menneske uden smerte, så har man misforstået noget fundamentalt ved hvad det vil sige at leve godt liv. Det bliver kun bedre med modstand man kan overvinde. Selvfølge er det muligt at lide mere end nødvendigt, men vi burde ikke, ifølge Nietzsche, ønske os et liv uden smerte. Det er til af en grund, og den grund er vital for at den meningsgivende process de tre forvandlinger forvalter kan ske.

Nietzsche så gerne, at vi kæmpede os op ad et metaforisk bjerg, til vi når der, hvor vi bliver ramt af lynet. Når lynet ikke længere udsletter os, skal vi højere op, og betvinge lynet (ibid.: 255). Det kunne få det til at lyde, som om vi bare bør presse os selv højere og højere mod fare og smerte i overkommelsens navn. Dette er ikke, hvad Nietzsche vil have. Han mener faktisk at der er sådan en ting som at sigte for højt (ibid.: 255). Han mener ikke vi bør sigte over egne evner, fordi det vil skabe mistro til storhed i det hele taget: Mistro og selvbedrag (ibid.: 255). Hvis folk, der ikke vidste noget om at bestige bjerge, i første forsøg kastede sig ud i at bestige det største og sværeste bjerg, så kunne man til sidst komme til at tro, at bjergbestigning ikke er en værdifuld aktivitet, eller at bjerget ikke kan bestiges. Det er anderledes hvis det er erfarne bjergbestigere, der vil *overvinde* bjerget, fordi de mener de har den viden og erfaring,

som er nødvendig for, at det kan ske, som udgør hoveddelen. I så fald giver det ingen illusioner om, hvor besværligt det er at bestige bjerget, eller hvad der skal til. Det også selvom der af og til dør en bjergbestiger i forsøget. Man kan sige det samme om lidelse og modgang generelt ud fra Nietzsche. Det er nødvendigt for fremgang, men der også et punkt for enhver person, hvor det bliver for meget, og det er ikke nødvendigvis anbefalet at sigte efter for meget smerte, ligesom det ikke er anbefalet at sigte efter for meget lykke. Hvis vi er for lykkelige, udretter vi intet. Hvis vi har for meget modgang, udretter vi intet.

Det skal også understreges at det at dø i forsøget ikke nødvendigvis betyder at man har sigtet over evne, blot at det var et muligt udfald (ibid.: 18+255). Som nævnt mener Nietzsche ikke, at vi selv mister noget, når vi dør, men det betyder jo ikke, at vores eventuelle pårørende ikke mister noget ved det. Dog skal det også siges til dette, at når de pårørende mister nogen, giver det dem en ny mulighed til at gennemgå de 3 forvandlinger og skabe mere mening i deres tilværelse, i hvert fald hvis man anretter et nietzscheansk syn på tabets smerte.

2.III Om at Dø i rette Tid

Nietzsche mener, at man bør dø, når man vil blive savnet. Han mener, der sådan en ting, som at dø for sent, men også at dø for tidligt (ibid.: 64). Men dø skal man, og så ville det være bedst at dø, mener Nietzsche, sejrende, fri, savnet og når man vil det. Og hvornår er det så? Når man har *mål* og *arving* (ibid.: 64). Målet er blevet nævnt nok til at man kunne komme med et kvalificeret gæt: Overvindelse og mening. Men som Nietzsche siger, så mislykkedes livet ofte for mange. Hans svar til dem er, at hvis de ikke kan lykkes i livet, så må de lykkes i døden (ibid.: 65). Mere specifikt kan det siges, at det rette tidspunkt har at gøre med de 3 forvandlinger: *“Fri til døden og fri i døden, en hellig nej-siger, når tiden ikke er til at sige ja: således forstår han sig på liv og død.”* (ibid.: 66). Hvis man ser på nogle steder i kapitlet om de tre forvandlinger vil man finde dette: *“Skabe sig frihed og et helligt nej også til pligten: dertil, mine brødre, behøves løven.”* Og dette: *“Uskyld er barnet og glemsel, en begyndelse forfra, en leg, et hjul der ruller af sig selv, en første bevægelse, en hellig ja-sigen.”* (ibid.: 24). Det kan tolkes, som at den rette tid at dø, er den tid hvor man ikke kan, eller vil gå fra løven til barnet. Altså når man står overfor en udfordring, man ikke kan overkomme. Det virker brutalt at sige at den rette tid at dø, er når man ikke kan løse en opgave. Det kan dog tolkes på flere måder. De 3 forvandlinger er den process der leder til barnet, og derfor skabelse, som giver mening til tilværelsen. Så man kan også sige, at den rette tid at dø er den tid, hvor du

ikke længere kan, eller vil foretage dig noget meningsfuldt. Man kan dog modsige Nietzsche her, da dette ikke nødvendigvis, er en god målestok. Vi har sandsynligvis alle oplevet et tidspunkt i vores liv, hvor det virkede meningsløst, men så fandt vi en mening. Kan han mene at selvmord, er en god måde at dø på? Det er tydeligt, at Nietzsche mener, at man kan dø for tidligt, men hans svar på, hvornår det er den rette tid at dø, lader til at være åben for fejlfortolkning på en måde, der kan være uønsket, når man taler om selvmord (ibid.: 64+65). Arvingen, den anden ting man skal have, før man dør, skal vi til gengæld udforske nu:

3. Om at få Børn

“Du er ung og ønsker dig barn og ægteskab. Men jeg spørger dig: er du et menneske, der har lov at ønske sig et barn?” (ibid.: 62).

Sådan lader Nietzsche Zarathustra spørge i lignelsen *Om barn og ægteskab*. Ægteskab definerer han således: *“Ægteskab: sådan kalder jeg tos vilje til at skabe den ene, der er mere end de, der skabte det.”* (ibid.: 62). Nietzsche vil altså at vi skal finde sammen og få afkom, men det er lidt mere indviklet end det. Som man kan se i det foregående citat, men også på hele den side det stammer fra. Kærlighed til hinanden er ikke nok ifølge Nietzsche, fordi: *“(…) for det meste er det to dyr, der har fået færtten af hinanden.”* (ibid.: 63). Det er ikke fordi, Nietzsche ikke mener, der skal kærlighed til, men blot at den type kærlighed skal følge med, at man kan elske sig selv, for bedre eller værre, fordi man så kan elske ud over sig selv eller lære at elske (ibid.: 63). Nietzsches pointe er at der er to grunde til at forplante sig, en dårlig og en god. Den dårlige er at gøre det, fordi dine lyster driver dig til det. Eller på grund af din ensomhed eller utilfredshed med dig selv. Den gode er, at du er en sejrrig selv-betvinger med herskab over egne dyder og lyster, som vil skabe noget bedre sammen med en, der vil det samme (ibid.: 62). Når du så har hjulpet din arving til at blive et menneske, der kan overkomme, skabe bedre og være herre over egne lyster og dyder, så har du Nietzsches tilladelse til at dø. Det skal dog også nævnes at arvingen ikke behøver at være dit barn, det kan også for eksempel være en ven (ibid.: 66). Nietzsche mener altså ikke, at vi skal *“forplante”* os, men *“opadplante”* os (ibid.: 62). For Nietzsche kan det altså at det være tilladt at få børn, men påpeger, at det også forpligter. Man bør kun, ifølge ham, få børn hvis det er fordi man mener, at de kan blive bedre end deres forældre. Men hvad er alternativet? *De overflødige* kalder han dem. De er de mennesker, der aldrig rigtig har levet, og derfor ikke

kan finde ud af at dø i rette tide. Nietzsche lader til at mene om dem, at det er bedre for dem, at de aldrig blev født (ibid.: 64).

Nietzsches råd til de der vil have børn er altså noget i denne stil: Du skal ikke gøre det for din egen skyld. Du skal ikke gøre det, hvis ikke du vil have, at de skal gøre det bedre end du havde gjort, også hvis dette betyder, at de gør det ved en anden målestok. Du skal ikke undlade at gøre det fordi, det er svært eller smertefuldt for dig, andre eller barnet. Du skal gøre det, fordi du vil noget bedre end det, der er tilfældet nu. Du skal ikke gøre det for at blive lykkelig men for at blive tilfreds.

4. Problemet med at Kritiserer Nietzsche

Vi har her fremvist en Nietzsche, som er mere sympatisk end man kunne udstille ham. Til dels skyldes dette et ønske om at fremstille hans standpunkt i det bedste lys, og til dels fordi han ikke er entydig i særligt mange områder. Et godt bud på hvorfor han gør dette kan findes i *Zarathustra* i kapitlet om *gavmildhedens dyd*, hvor Zarathustra sender sine disciple bort, og råder dem: *“Det erkendende menneske må ikke blot kunne elske sine fjender, men også hade sine venner. Man lønner kun dårligt en lærer, hvis man blot bliver ved at være hans elev.”* (ibid.: 70). Han vil ikke have, at vi bare skulle tage hans ord, mening eller værdier for gode varer uden en form for kritik eller afvisning. Dertil kommer det at hans bog bærer undertitlen *“En bog for alle og ingen”*. Dette er problematisk, hvis vi ikke er villige til at gå med til at nogen er overflødige, fordi mennesker ikke nødvendigvis har formål, så melder vi os uvildigt ind i den kategori af overflødige mennesker, som ikke var klar til *Zarathustra*. Nietzsche kunne svare: *“Selvfølgelig ville I ikke gå med til magt som en dyd, fordi I ikke har nok magt²¹ til at I kunne kalde jer dydige mennesker”*. Det er derfor meget svært at lave en kritik af *Zarathustra*, som ville være legitim ud fra tekstens egne præmisser, og som sagt, hvis vi frasiger os tekstens præmisser, så melder vi os også ud af den gruppe teksten tilsyneladende har som modtager. Altså de, som er villige til at stræbe og leve, som Nietzsche ønsker det. Allerede der, er det igen selvmodsigende, fordi han ikke ønsker, at vi bare godtager hans ord uden modstand. Man kan beskylte standpunktet for at være brutalt, men så glemmer man også at Nietzsche ikke vil have, at vi skal lide over egen evne. Man kan beskylte standpunktet for at påbyde at alle skal handle på en bestemt måde, men så glemmer man at en

²¹ Han kalder magt for en dyd på side 68.

af de væsentlige dele af løvens forvandling, er at sige fra overfor den form for (værdi)dogmatisme, som standpunktet beskyldes for.

Man kan også beskylde Nietzsche for at have nogle upåviselige antagelser og ikke at give nok grunde for sine antagelser, men for det første er upåviselighed af antagelser noget der ikke kan sættes som helt objektivt, fordi i sidste ende er det en ubegrundet antagelse at tage et frem for noget andet som tilstrækkelig evidens. For eksempel kan fysik ikke give en forklaring ud fra fysikkens love, for hvorfor det er en god ide at bruge empirisk målbare enheder som masse og hastighed til at bedrive fysik - det er det bare. For det andet har Nietzsche, som vi nævnte tidligere i dette kapitel, skrevet at han faktisk er ligeglad med at give grunde til at vi skal tro ham. For at sige det ligeud: Enten tror vi ham eller også gør vi ikke. Her kan man dog udpege en fejl ved Nietzsches tilgang. Hvis han vil nå dem, der har viljen og evnerne til at sige dogmerne imod, så kunne det tænkes, at de var nemmere at overtale, hvis man gav dem grunde til at mene det, man tror. Men det samme kan siges om mange eksistentiale tænkere som Sartre eller Merleau-Ponty. Det er mere en udfordring i leveringen, end det er en fejl i budskabet. Måske er det vigtigste budskab at få med fra Nietzsche, i konteksten af vores forplantnings-problem, at smerte og modgang ikke nødvendigvis er dårligt, at lykke ikke nødvendigvis er godt. Det opfattes blot sådan. Det gør det, fordi vores kroppe tolker det sådan. Så bliver det nemt at tænke på Nietzsches smerte-begreb som værende instrumentalt, men om det er instrumental eller intrinsisk værdi der er tale om, når vi taler om smerte, så er det ikke nødvendigvis relevant for vores problemstilling. Det kan være det, men i konteksten af Benatar må vi sige, at Nietzsches standpunkt med hensyn til smerte, hvad enten det er instrumentalt eller intrinsisk, er et standpunkt, som taler Benatar imod. Det påpeger noget Benatar, og andre, muligvis har misforstået omkring omkring både lykke og smerte. Nemlig at disse to er nødvendige for at nå et større gode: Mening.

Kapitel 6

Deontologi og Pro-Natalisme

Op til nu har vi enten kritiseret den grundlæggende konsekventalistiske tankegang med Nietzsche, eller givet Benatar modspil på hans egen boldbane med McMahan. Vi har også set forskellige udlægninger af, hvornår det kan være tilladt at skabe et barn. I det følgende vil vi redegøre for, hvordan man ifølge David Wasserman kan retfærdiggøre det at få børn ifølge et mere deontologisk inspireret udgangspunkt. Han har store krav til eventuelle forældre, men ikke desto mindre mener han at finde frem til, hvordan man kan gøre det at skabe liv etisk forsvarligt.

1. Pro-Natalisme er Altruisme

Wasserman starter ud med sin observation, at mange forskere, der har studeret området om det at skabe mennesker, er kommet frem til en lignende konklusion, uanset hvad de så måtte mene yderligere derom: Tre eksempler er David Benatar, Seana Shiffrin og Jeff McMahan. Alle tre er enige om, ligegyldigt hvor godt et liv en potentiel person måtte få, at der ikke kan findes noget grundlag for at gøre det en moralsk pligt at få børn - og omvendt hvis det er meget sandsynligt, at et potentiel person vil lide en miserabel eksistens, er der en pligt til ikke at skabe personen (Benatar & Wasserman, 2015: 182-183). Det synes at være et grundlæggende stærkt argument indenfor den gren af etik, der arbejder med denne type moralske dilemmaer. Wasserman har derfor ingen intention om at udfordre dette standpunkt, men stiller i stedet spørgsmål ved, om man på trods af denne *asymmetri* som McMahan døbte det²² (altså ikke Benatars asymmetri), kan retfærdiggøre det at skabe et andet menneske som værende en god ting frem for blot i bedste fald at være neutralt. Det er dog ikke let, eftersom den grund de fleste forældre formentlig har til at skabe en person - at de har lyst til at få et

²² Der er i denne opgave nu tale om tre forskellige asymmetrier. To af hvilke tilskrives McMahan. Denne udgave af begrebet *Asymmetrien* kommer fra McMahans artikel "Problems of Population Theory" (1981)

barn - er en egoistisk grund. Wasserman ser ikke at dette nødvendigvis gør det til en dårlig ting i sig selv, men det er dog let at dreje det til simpel egoisme, eller at man ikke tager de farer livet indebærer alvorligt, og altså et dårligt grundlag for at gøre en ting, der kan være enormt skadeligt for den potentielle person (ibid.: 183). Wasserman mener, at der er især ét rigtigt godt forsvar for pro-natalismen. Dette vil vi gå i dybden med i det følgende. Forsvaret har udgangspunkt i det, at Wasserman mener, at de fleste forældre kan siges at have både barnets og deres egen velvære in mente, når de skaber et barn. Det er muligt at de først og fremmest gør det, fordi de ønsker et barn. Det er de færreste, der får børn udelukkende af egoistiske årsager. Man ønsker som forælder at give sit barn et godt liv, og forældre agerer ofte på grund af dette ønske (ibid.: 183-184). Det vil sige de kan agere altruistisk og ikke udelukkende egoistisk. Hvis dette er tilfældet, at man som forælder forstår helt, hvad man går ind til og risikerer, kan man meningsfuldt vurdere risici, og om det er værd at skabe en person. Hvis ikke man er indforstået med den risiko man udsætter barnet for, er man ikke i stand til at gøre sig en meningsfuld vurdering over værdien i det at skabe et liv (ibid.: 184). Dette er Wassermans kriterier for at forældre kan agere altruistisk, og dermed være i stand til at forsvare deres beslutning.

2. Barnet i Centrum

Wasserman citerer et studie, der viste, at blandt de fem oftest ytrede grunde til at få et barn blandt unge mænd, der ønskede at være fædre, var der megen altruisme at finde. Grundene var som følger:

“Jeg ønsker at dele hvad jeg har, og hvad jeg ved, med et barn

Jeg ønsker det særlige bånd, som udvikler sig mellem forælder og barn.

At opdrage et barn vil være meningsfuldt

Jeg vil gerne dele min kærlighed og omsorg med et barn.

Jeg vil give barnet et godt hjem” (ibid.: 186)

Et grundlag såsom at det ville være meningsfuldt at opdrage et barn, kan på sin vis siges at være egoistisk, men Wasserman bemærker at alle grundene viste en tydelig intention om, at barnet var i centrum for beslutningen (ibid.: 187). En grund, der udelukkende havde rod i egoisme, kunne være en gammeldags af slagsen, så som “Jeg ønsker et barn for at videreføre

min slægt og arv” eller andet, der havde at gøre med eget eftermæle at gøre. Dette er dog tydeligvis ikke ønsket for rigtig mange potentielle forældre. Ikke desto mindre er der stadig en problematik, som kræver mere argumentation. Wasserman vil gerne et sted hen, hvor forældre faktisk kan siges at agere på deontologisk vis, og behandle fremtidige børn som mål i sig selv. Wassermans påstand her er dog ikke, at man kan gøre dette på samme måde som allerede eksisterende børn (ibid.: 187). Dette problem rækker tilbage til *Ingen-Identitets Problemet*. Wasserman vil derfor her også snakke om bedst mulige *scenarier* for mulige personer frem for egentlig personer. Forældre agerer altså ikke for mulige børn, men for at skabe det bedst mulige scenarie for deres mulige fremtidige børn. Hvis de gør det, mener Wasserman, har vi et godt udgangspunkt for et grundlag til at skabe mennesker, uden at det er etisk uforsvarligt.

Før Wasserman kommer til at tale om et muligt etisk grundlag for at få børn, lægger han ud med at tale om de ting, der gør en sådan beslutning særligt problematisk. Ønsket om at skabe et barn for at have et godt forhold til, kan for eksempel være et enormt skrøbeligt grundlag, fordi sociale forhold kan gå galt af alle mulige grunde. Man er ydermere nødt til at have meget strenge krav for den omverden, man sætte mennesker ind i. Lever man i et miljø plaget af stor fattigdom og høje kriminalitetsrater, eller måske ligefrem krig er det klart, at der er tale om dårlige omstændigheder. Udover det potentielle menneskes egne tarv, er man også nødt til at tage omgivelserne i betragtning: Hvilken effekt vil endnu en person i familien, nabolaget, byen, landet eller ligefrem verden have? Miljøet? Overbefolkning? Den potentielle person kan stå til at få et ganske godt liv, men kan det være at dette gode liv er et produkt af at tage en plads fra et andet menneske? Kunne de potentielle forældre have adopteret i stedet og reddet en person fra et socialt belastet miljø? Man kunne også forestille sig at det at få et barn ville ødelægge et projekt som en forælder havde i værks, som potentielt kunne redde mange menneskeliv, men nu må afbrydes fordi barnet nu er prioriteret højere (ibid.: 188-189). Wasserman mener, at der er visse undtagelser man bør lave for kommende forældre i forbindelse med at vurdere risici for omgivelserne, for eksempel i tilfælde af hvad han kalder *medicinsk komplicerede* børn, med hvilket han formentlig mener børn med lidelser, der kun er et problem, hvis ikke det omgivende sundhedssystemet bruger ressourcer på at hjælpe dem. Han mener ikke, at det at få sådant et barn, kan sammenlignes med at vurdere om det miljømæssigt er etisk at købe en miljøskadelig bil versus en mere miljøvenlig type bil (ibid.: 189). Præcis hvordan sådanne undtagelser skal tage sig ud, vil uddybes senere,

men det er vigtigt for Wasserman at understrege, at det aldrig kan blive et simpelt forsvar for reproduktion, han kan komme på, som vil være perfekt at give i alle situationer, hvor forældre måtte ønske et barn. Ydermere har Wasserman ikke tænkt sig at gøre et større arbejde ud af at forsvare forældres ret til reproduktion i forhold til omgivelserne. Hans fokus er primært forældrenes etiske pligt for det potentielle barn, og hvordan den kan godtgøres (ibid.: 189). Til dette formål vil Wasserman låne fra Kant, og bruger derfor ordet *respektfuld* om grunde, der har til formål etisk at legitimere reproduktion med barnets tarv i centrum (ibid.: 190). Han indrømmer dog at det er en noget løssluppen udgave af kantiansk etik, han benytter sig af. Det vil være akkurat at sige, at hans grundlag er mere inspireret af, end direkte afhængig af det kategoriske imperativ. Specifikt er han inspireret af idéen om at behandle mennesker som mål frem for et middel (ibid.: 190).

Wasserman beder os i den forbindelse at overveje et eksempel for at illustrere hans tankegang: Et potentielt forældrepar ønsker at adoptere et barn i en meget ung alder, så de kan udvikle det meget nære forhold til barnet som kommer med at have det fra sin begyndelse. De ønsker naturligvis at give barnet et godt hjem, og selvom det ikke er det primære formål for de potentielle forældre, er der også et ønske om at hjælpe en af de stakkels børn, som er blevet skilt fra sine oprindelige forældre af diverse årsager. Det er som nævnt ikke den primære grund, men det har en betydning. Netop som de vil adoptere, forbyder staten adoption. Det ærgrer de potentielle forældre, men de har ikke intentioner om at stoppe deres projekt af den grund, og vælger altså selv at skabe et barn af de samme årsager, blot hvor det ikke er muligt at hjælpe et allerede født barn. Pointen med eksemplet er, at forældre kan ønske et barn for barnets skyld. Barnet er stadig i centrum, det skal blot ikke reddes på samme måde. Forældrenes motivation er grundlæggende den samme (ibid.: 191). Her kommer der til gengæld det gentagende problem med Ingen-Identitet på spil igen. For selvom forældrenes motivation ikke er anderledes, er den person deres motivation er rettet mod en noget anden - eller ingen. For hvor det kan siges at være en god og altruistisk ting at redde et barn fra en kedelig tilværelse i en offentlig institution, så er der igen tale om en potentiel person, når vi taler om at skabe en person for dets skyld og ikke forældrenes egen. Wasserman citerer her fra en McMahan artikel ved navn *Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist* (2009). Specifikt det stykke, hvor McMahan slår fast, at man ikke kan tale om at gøre noget godt for et specifikt individ, hvis det individ endnu ikke eksisterer. Man kan måske skabe, hvad vi tidligere har talt om, *usammenlignelige* goder som vil være

godt for nogen. Heriblandt forældrene men også den person som kommer til at eksistere. Forskellen er blot at vi kan tale om, at det vil gøre godt for forældrene, og derfor kan agere på det grundlag, men vi kan ikke siges på samme måde at agere på vegne af en ikke-eksisterende person. Meget lig Benatars argumentation er McMahan's pointe også at ikke-eksistens, ikke kan siges at være værre for en person end at blive født til et godt liv (ibid.: 192). Wasserman giver McMahan ret i begge påstande, men mener ikke at det betyder, at vi ikke kan siges at agere med det potentielle barns velvære i centrum (ibid.: 192).

2.1 Livet er Ikke en Gave

Wasserman køber ikke McMahan's konklusion, fordi han grundlæggende ikke mener, at selve det at skabe en person er det gode, man giver den potentielle person. Fejlen består altså i at betragte selve livet eller eksistens, som en slags gave man giver som forælder (ibid.: 193). Wasserman henviser her til hans tidligere eksempel med de potentielle forældre, der oprindeligt ville adoptere: Deres tanke var aldrig, at de ville give eksistens i sig selv som en gave til det potentielle barn. Fordi hvis det var tilfældet, hvorfor så adoptere? I stedet er der tale om at skabe en person, for at man da kan give den person de goder, som det vil være at have et godt hjem, et godt forhold til sine forældre og så videre (ibid.: 193). Man kunne nu rette middel-mål anklagen mod barnets skabelse, altså at forældrene bruger skabelse som et middel til at kunne nå deres mål om at give et barn livets goder. Wasserman kommer dette i møde ved at påpege, at skabelsen ikke er et middel, men blot en grundlæggende betingelse for, at disse ting kan finde sted (ibid.: 193). Man skal ifølge Wasserman ikke tænke på skabelse som en moralsk gerning, ligesom man heller ikke skal tænke det som et etisk foretagende at søge nye venner eller andre intime forhold. Wasserman citerer her igen McMahan, for at påpege at de goder forældrene ønsker at give barnet har en annullerende rolle i forhold til selve skabelsen af en person, og de potentielle risici det bringer med sig (ibid.: 193). Wasserman påpeger at forældre naturligvis kan få børn, udelukkende med det formål at skabe dem i sig selv, for at bevise et eller andet omkring deres egen status, gøre som deres venner gør eller andre selviske årsager (ibid.: 194). Disse grunde er naturligvis ikke en god måde at undgå anklagen om at behandle barnet som et middel. Samtidig er der også det, at barnet sjældent er taknemmeligt over blot at være skabt. Selve livet er ikke en gave, men den kærlighed og andre goder man er blevet givet efterfølgende, er noget der er

værd at være taknemmelig over. Eksemplet med adoptivbørn gør igen dette mere end åbenlyst (ibid.: 195).

Wasserman vil nu tale om, hvordan barnet kan siges at modtage disse goder fra sine forældre, hvilket ikke er let fordi *ingen-identitets problemet* endnu engang viser sig og forårsager problemer. Som det tidligere eksempel Parfit giver med en ung moder, vi ville mene burde have ventet med at få sit barn, kan man ikke sige at man gør noget godt for barnet, ved at vente, til man er i en bedre situation. Hvad end den er økonomisk eller følelsesmæssig (i tilfælde af for eksempel ubehandlet depression og så videre). Wasserman mener dog at problemet her overkommes ved, at selvom der ikke er noget bestemt barn at rette disse ting mod endnu, er denne beslutning stadig med det fremtidige barns tarv i centrum (ibid.: 196). Et andet problem i forhold til anklagen om at forældrenes beslutning om at få et barn er selvisk, er det store fokus på at det skal være deres eget barn, som de giver alle disse goder til. Det er formentlig de færreste potentielle forældre, der ønsker at give al deres kærlighed og andre goder til nogle andre forældres børn. Der er et dybt ønske om at give disse ting til deres eget barn, og eget barn udelukkende. Det skal desuden helst være forældrene som er dem, der giver det meste af dette. Hvis andre mennesker i barnets liv overgår forældrene i disse ting, er der noget galt (ibid.: 197). Det synes på overfladen enormt selvisk: Hvis man vil være helt foruden egoisme, bør man da ikke elske sin næstes barn som sit eget, og lade andre gøre det samme? Wasserman mener, at dette ønske om at være den primære ressource for alle disse ting i barnets liv, og at de ting man giver barnet i øvrigt er eksklusive for det, er helt kompatibelt med at skabe en person med barnet i centrum, og derfor nok en egoistisk handling, men dog stadig ikke til en sådan grad, at man kan anklage forældrene for ikke at have barnets tarv i centrum for deres beslutning (ibid.: 197). Årsagen herfor er, at som der nævnt før i forbindelse med McMahan's *asymmetri*, ikke er noget moralsk krav om at skabe sådan et specielt forhold til et barn, ligesom der heller ikke er noget moralsk krav om at skabe særlige forhold med hvem som helst omkring én. De moralske krav opstår først, når ønsket om at skabe et sådant forhold bliver så stærkt, at man handler på baggrund af det (ibid.: 198).

3. Barnets Tarv som Nødvendighed

Spørgsmålet Wasserman nu vil drøfte er, om det faktisk er et etisk krav at have barnets tarv i centrum i forbindelse med at skabe liv. Baggrunden for dette er en større debat om, hvor meget intention har at sige i forbindelse med en handling. Eksempelvis er langt de fleste

enige om, at intentionelt løftebrud er uetisk. Dette har også den konsekvens, at man vil betragte det som uetisk at love noget, hvis man ikke har intentionen om at gøre det, eller ydermere slet ikke er i stand til det (ibid.: 199). I forhold til intention påpeger Wasserman også at de fleste vil mene, at det er uetisk at få børn med intentionen at mishandle dem, prostituere dem eller andre forfærdelige ting. For Wasserman er det særligt vigtigt at børn bliver skabt med gode intentioner in mente. Wasserman vil give Benatar, at han har ganske ret i at livet inkluderer mange alvorlige risici. Personen man skaber har derfor ret til et godt grundlag for sin skabelse (ibid.: 200). Det er for Wasserman at se ikke nok, at forældrene skaber barnet, og betragter intentionen at give det et godt liv og så videre af alle de førnævnte ting, som en fodnote til det overordnede ønske om for eksempel blot at have et barn som et slags statussymbol eller lignende. Det er heller ikke nok med en forventning om, at barnet formentlig vil få et godt liv. Forældrene skal kunne retfærdiggøre deres valg langt mere grundigt end dét (ibid.: 200). Wasserman mener dog også som før nævnt, at dette er muligt, hvorfor han ikke ser det som en stopklods til hans centrale påstand, at det er muligt at skabe et barn med dets velvære for øje og dermed undgå at behandle det som et middel.

Kapitel 7

Diskussion

I det følgende vil vi kort redegøre for og efterfølgende diskutere, hvad vi betragter som de vigtigste standpunkter i diskussionen. Parfit tager del i diskussionen senere, men hans position opsummeres ikke her, fordi hans rolle hidtil har været begrebsafklaring, der er vigtigt fordi især både McMahan og Benatar læner sig meget op ad Parfits begreber. Diskussionen er struktureret således, at den lægger ud med at kritisere Benatar fra McMahans standpunkt, fordi de to grundlæggende er indenfor samme etiske og filosofiske tradition. På denne måde lægges der ud med en kritik indenfor Benatars eget felt og filosofiske sprog. Herefter lader vi Nietzsches værdi-kritiske standpunkt modsige den referenceramme, McMahan og Benatar bruger. Derefter vil vi diskutere ud fra Nietzsche og Wasserman om de (u)selviske aspekter i forplantning. Vi vil slutte af med at diskutere, om der kan opnås en enighed, og om der bør opnås en enighed.

1. Opsummering

Lad os starte med først kort at opsummere de fire mest centrale teoretikers standpunkter, vi har gennemgået i det foregående:

Benatar:

Det mest grundlæggende begreb at huske fra Benatar er *asymmetrien*, hans påstand at eksistens ikke har nogen fordele over ikke-eksistens. Dette kommer sig af, at ifølge Benatar indeholder selv de bedste liv store mængder frustration, og på trods af de gode ting det måtte indeholde, har ikke-eksistens stadig en fordel over eksistens: Der er ikke nogen til at lide afsavn på livets gode ting. Eksistens kan indeholde gode ting, men vil med garanti også indeholde dårlige ting. Ikke-eksistens indeholder ikke noget som helst, men det betyder både,

at der ikke er nogen lidelse, samt at der ikke er nogen til at lide under manglen på gode ting. En anden af Benatars centrale pointer er, at mennesker generelt lider under, hvad han kalder *pollyannaisme*, som er et psykologisk fænomen for de fleste mennesker, der forårsager os til at mene at vores liv er meget bedre, end det nødvendigvis er.

McMahan:

McMahan mener at vi kun bør få børn hvis vi vil det. Dette skyldes de ikke-sammenlignelige fordele, som hører med til eksistens, opvejes af de sammenlignelige fordele vi har ved at leve et liv vi selv synes er værd at leve. Derfor bliver det først tilladt at få et barn når det er det man har besluttet sig for at gøre med sit liv.

Nietzsche:

Nietzsche mener, at vi bør få børn hvis vi kan arbejde mod at de bliver bedre, eller får det bedre end os selv. Hvis vi gør dette, undgår vi, at de bliver overflødige mennesker, som ikke får udrettet noget. Han mener, at der kan være for meget smerte, men at smerte i sig selv ikke er grund nok til ikke at leve, som kan ses i flere af de lignelser, vi allerede har berørt i redegørelsen. Han taler ikke så specifikt til alle mennesker, men ser gerne at vi kommer videre fra der, hvor vi startede som individer og race. Det ser han som en svær proces, som kan ende i død, men mener ikke at dette i sig selv er en dårlig ting. For Nietzsches standpunkt er rejsen og prøvelserne vigtigere end afslutningen på historien for menneskers liv, selvom alle historier ender.

Wasserman:

Wasserman tager endnu et nyt standpunkt i forhold til debatten med et pligtetisk udgangspunkt. For ham er der også mange forbehold i det at få børn, men han argumenterer for at det er muligt at få børn, uden at det i sig selv er en egoistisk handling. Hvis man kan få børn for deres egen skyld, altså hvis barnet ses som et mål i sig selv, er det for Wasserman at se muligt at retfærdiggøre at skabe liv.

2. Benatar Kontra McMahan

For at rette et kritisk blik mod Benatars måde at opveje livets goder og onder, er McMahan en åbenlys kandidat som opponert. Det første kritikpunkt fra McMahan er, at han observerer, at

Benatar ikke tilskriver nogen opvejende egenskaber til de gode ting i livet. Det vil sige at Benatar er af den holdning, at de gode ting i livet ikke kan opveje eventuelle onder. Det leder for McMahan at se til nogle besynderlige konklusioner. Eksempelvis kan vi forestille os to liv som er på nær identiske, bortset fra at den ene af dem ikke har nogen gode ting. Med Benatars logik ville det lede til, at vi måtte anskue begge liv som lige dårlige. For McMahan virker dette åbenlyst forkert ud fra vores intuitioner. Dette kan dog anklages for at være en ringe modargumentation i forhold til Benatar, fordi McMahan antager at vi alle har de samme intuitioner. Det andet problem er at det ikke påviser andet, end at Benatars standpunkt er kontraintuitivt. Problemet ved at argumentere ud fra intuitioner, vil vi vende tilbage til senere. Det bedre af McMahans kritikpunkter er, at Benatars logik vil lede til, hvad McMahan kalder *frastødende konklusioner*. Et eksempel McMahan giver på dette, er at man kunne forestille sig to par, hvor begge ønsker prævention. Der er dog kun ressourcer nok til at give ét af dem adgang til det. Afhængigt af hvem vi giver det til, vil det ene par få et barn med et kort og smertefuldt liv, med ingen eller få fordele. Det andet par vil få et barn med et langt liv med masser af gode ting, men lige præcis nok ulemper til at summen af ulemper er større end i det korte barns liv. Benatars logik ville lede os til at mene, at vi er nødt til at skabe det barn med et kort men smertefuldt liv. Vi har redegjort grundigere for dette tidligere i McMahan redegørelsen (kapitel 3, underafsnit 4). Et kritikpunkt her er igen at McMahan antager, at vi har de samme intuitioner omkring hvordan fordele og ulemper kan opveje hinanden, hvilket Benatar og McMahan tydeligvis ikke har. McMahan kan derfor demonstrere på så mange måder han vil, at fordele har opvejende egenskaber i forhold til ulemper, men hvis de grundlæggende intuitioner ikke er i overensstemmelse, møder debatten blot en blindgyde. I hvert fald så længe ingen skifter antagelser.

Et modargument fra Benatars side er, at fordi McMahan stiller det op som han gør, undgår det at adressere det skel Benatar stiller op mellem et liv værd at fortsætte og et liv værd at starte. Grunden til dette er, at McMahan stiller et scenarie op, hvor vi ikke kan undgå at skabe en person. Vi ved ikke præcis hvem denne person er, hvornår han bliver skabt og så videre, men vi ved nogenlunde hvilken livskvalitet denne person får. Benatar ville her påpege, at det betyder at vi ikke længere diskuterer, hvorvidt det er etisk at starte et liv, men i stedet skifter debat til hvilken type liv, der er mest værd at fortsætte, når det ikke kan undgås at begynde. Grunden til dette er fordi forskellen på et fremtidigt og et eksisterende liv er arbitrær, hvilket vi berørte i McMahan redegørelsen (kapitel 3, underafsnit 2V). Man kan derfor i grove træk

stille det op som i de relevante aspekter værende som et spørgsmål om hvilken hund man skal aflive: Den der kun har et kort og smertefuldt liv foran sig eller den med et langt og godt liv foran sig? Benatar skelner trods alt mellem hvordan smerte og fordele er fordelt i løbet af en tilværelse, hvad han nævner i forbindelse med de forskellige teorier om lykke, som han gennemgår. Med andre ord er Benatar af den holdning, at smerte og glæde kan opveje hinanden - bare udelukkende i konteksten af et liv som er skabt, og ikke i forbindelse med at skabe et liv. En anden relevant detalje for Benatar er at fremhæve at 2 års smerte fordelt på 80 år ikke er lige så slemt som 2 års smerte fordelt på 2 år, i Benatars optik. Dette er vores eget modsvar til McMahan fra Benatar, da Benatar i skrivende stund ikke selv har svaret igen. Alternativt kunne det være at McMahan undervurderer Benatars dedikation til sin asymmetri, og faktisk ville bide i det sure æble og mene, at ja, det korte smertefulde liv ville være bedre end det lange med opvejende goder.

McMahan ser på sin kritik som omhandlende mulige og ikke fremtidige personer, fordi der er tale om et valg med to udfald, hvor det er muligt at vælge således at P_X eller P_Y ikke kommer til at eksisterer:

| | | |
|---|---|--|
| A | P_X kommer til at eksistere og leve et godt liv i mindst 80 år, dog med en lidt højere smerte-sum end P_Y . | P_Y kommer ikke til at eksistere. |
| B | P_X kommer ikke til at eksistere. | P_Y kommer til at leve et dårligt og smertefuldt liv i 2 år. |

Hvis McMahans opstilling af problemet er korrekt, lader det til at det forsvar af Benatar vi har fremstillet, ikke ville være tilstrækkeligt, fordi der så er tale om mulige personer og ikke fremtidige.

3. Nietzsche kontra Konsekventialisme

Selvom hverken Benatar eller McMahan tilskriver sig en specifik art af utilitarisme²³, kan der ikke være nogen tvivl ud fra det materiale vi har læst, at de begge i forbindelse med denne debat specifikt, har udgangspunkt i en konsekventialistisk etik. Nietzsches kritik af

²³ Vi bruger her utilitarisme og konsekventialisme som synonyme, på trods af at det i andre situationer kan være nyttigt at sætte et skel mellem de to begreber.

utilitarisme er derfor næppe helt dækkende i deres tilfælde, men ikke desto mindre har han ting at sige, som kan gøre sig gældende for begge parter. Hvis ikke direkte om deres konsekventialisme så om deres livssyn. Vi betragter McMahan og Benatar som en form for utilitarister i denne sammenhæng fordi de taler om fordele, glæde, smerte og ulemper på samme måde som utilitarister generelt gør. De giver ikke meget udtryk for eventuelle deontologiske, dydsetiske eller anden etisk tradition i de tekster vi bruger til denne problemstilling og vi vil derfor behandle dem som utilitarister.

3.I Dødens Prædikanter

Benatar er, hvad Nietzsche kaldte en *dødens prædikant*. *Dødens prædikanter* hentyder til de, som fokuserer for meget på lidelse i livet og dem, som prædiker bort fra de jordiske til, for eksempel til et himmelsk evigt liv i stedet - eller måske i Benatars tilfælde den idylliske (mangel på en) tilstand som det er, slet ikke at komme til at eksistere. Man kan her spørge, hvorfor Benatar passer ind i den kategori, men hvis ikke det fremgår af han fokus på lidelse, har Nietzsche dette at sige: “»*At føde børn er møjsommeligt*« - *siger andre* - »*hvorfor dog føde børn? Man føder jo kun stakler!*« Og også *de er dødens prædikanter.*” (Nietzsche, 2015/1891: 41). Hvad er så problemet med at være *dødens prædikant*? For det første er det et problem for Nietzsche, fordi det er en livsfornægtende position, og det går stik imod hvad livet er for en størrelse for Nietzsche. Nietzsche lader livet sige: ”»*Jeg er det, der altid må overvinde sig selv...*“ (ibid.: 101). For Nietzsche er det at leve tæt forbundet med at være i selv-forbedrende konflikt med omverdenen og os selv. Den konflikt kan vi ikke deltage i hvis gør som Benatar siger, og går efter at minimere smerte og ikke formerer os. Eksistens ville være meningsløs uden denne konflikt. For det andet fordi den indstilling er med til at gøre livet dårligere for de, der har den. Den forhindrer dem i at finde mening i at gennemgå lidelse (ibid.: 41). En tredje indsigelse findes på samme side, og lyder på, at det er meget muligt at prædikantens liv ikke er værd at leve eller skabe, men det betyder ikke, at andre liv ikke er værd at fortsætte eller skabe (ibid.: 41). Nietzsche kan have en pointe i, at selvom Benatar og McMahan kan sætte forskellige argumenter op for hvornår et liv er værd at skabe eller fortsætte, er det ingen grund til at tro, at de samme antagelser vil gå igen hos den skabte. Hvad hvis den skabte eksempelvis er masochistisk anlagt således at meget af smerten opleves som nydelse? Hvad hvis personen føler sig forbedret eller forædlet gennem sin lidelse? Mennesker finder mening i lidelse og modgang, hvis Nietzsches 3 forvandlinger er

nogenlunde korrekt. Derfor er lidelse i sig selv for Nietzsche ikke er en grund til ikke at skabe en person. Selvom det virker som om smerte er en dårlig oplevelse vi bør undgå, så mener Nietzsche, at der er et formål med det, og det formål bliver meningsdannelse. Som tidligere bemærket om *det sidste menneske* er et lykkeligt liv uden modgang ikke en velsignelse for Nietzsche, det er en forbandelse.

En indsigelse til Nietzsche er, om ikke det kan være forkert at idealet i tilværelsen overhovedet har noget med at søge efter mening at gøre? Hvis man eksempelvis finder tilfredsstillelse i helt at frasige sig stræben efter mening, og i stedet opnå en tilstand hvor man derfor ikke længere føler frustrationer? Benatar citerer som nævnt tidligere Schopenhauer, og det er noget interessant, at hans livssyn synes at stemme meget overens med Schopenhauers måde at betragte tilværelsen på. Det værende en serie af frustrationer hvor, selv hvis vi opfylder alle vores ønsker og behov, ikke opnår andet end kedsomhed i det lange løb, hvilket i sig selv er en type frustration. Nietzsche har altså i sin kritik af Schopenhauer også indirekte en kritik af Benatar. Nietzsches kritik af Schopenhauer er i forbindelse med hans koncept om *viljen til liv*, hvad Nietzsche ændrer til *viljen til magt*. Schopenhauer havde ifølge Nietzsche ikke ret i, at der fandtes en *vilje til liv*. For Nietzsche at se giver det ikke mening at omtale allerede eksisterende liv, som havende et ønske om at være til, eftersom det allerede eksisterer (ibid.: 101). I stedet giver det for Nietzsche mere mening at tale om en *vilje til magt*, fordi det der allerede eksisterer, snarere har et ønske om at mestre sig selv og andre. Dette er altså livets natur, og det er derfor absurd at betragte livets frustrationer som en dårlig ting og en grund til ikke at sætte børn i verden (ibid.: 100-101). Det er her, den helt grundlæggende uenighed mellem Nietzsche og Benatar kommer bedst til udtryk. Nietzsche ville betragte Benatars etik på samme måde som Schopenhauers pessimisme i forhold til tilværelsens natur.

McMahan er heller ikke undtaget kritikken, fordi han benytter sig af samme type argumentation. I Nietzsches øjne er en sådan type konsekventalist som McMahan ikke meget bedre, omend han dog ikke er en *dødens prædikant*, i og med at han mener, det kan retfærdiggøres at skabe liv. Han og Benatar er dog begge to en form for værdi-dogmatikere, i og med at de er utilitaristiske. For utilitarister er det valg med de med ønskede konsekvenser ofte påkrævet, hvilket vil sige, at det er et påbud. Nietzsche er meget skeptisk, for ikke at sige fjendtlig overfor værdimæssige påbud. Et eksempel på dette kan ses i *De 3 forvandlinger* når han taler om *løvens* fjende *dragen*: Dragen står i vejen for løven, og er det, fra hvilket løven

skal røve den frihed, barnet skal bruge for at skabe. Dragen er dækket af gyldne skæl, hvorpå der står “*Du skal!*”, og dragen tåler ikke løvens “*Jeg vil!*”. Dragen er en metafor for dogmatisme og værdi-dogmatisme, og især den dogmatiske tro, at der er et endeligt værdisæt at finde (ibid.: 24). I stedet for denne værdi-dogmatisme vil Nietzsche, at vi finder vores egne dyder, og blæser på, hvad der af andre kaldes godt og ondt. Nietzsche vil ikke høre om *Dyden*, han vil høre om hvad *din dyd* er. Ikke nødvendigvis fordi den er fyldt med fornuft eller klogskab, men fordi den er din, og du vil den (ibid.: 32). Nietzsche ville beskyldte etikere som McMahan og Benatar for at lægge deres værdier ned over andre, hvilket Nietzsche ikke mener man legitimt kan. Dette skyldes at endelige værdisæt, ifølge Nietzsches filosofi, ikke eksisterer. Ydermere ville Nietzsche mene, at de begge benytter sig af den helt forkerte målestok, når de kigger på lykke og smerte. Smerte og lykkes tilstedeværelse i et liv siger ikke nødvendigvis noget om det livs værdi for den som lever det. Hvis smerte accepteres og starter *de tre forvandlinger* er det faktisk en ønskværdig omstændighed, der ikke nødvendigvis gør personens tilværelse lykkelig, men gør den meningsfuld. Omvendt er tilstedeværelsen af lykke ingen garanti for et tilfredsstillende liv. Hvis du ikke kan gøre noget ved dine omstændigheder og dig selv bedre, vil du sandsynligvis kede dig, eller på anden vis være utilfreds med din lykke. På dette punkt er Nietzsches kritik lidt forældet, fordi man ligeså godt kunne tale om velvære eller tilfredshed i utilitarisme efter Bentham, og at det derfor ikke nødvendigvis betyder at disse omstændigheder (kedsomhed, tilfredshed og så videre) ville blive overset i en mere nutidig analyse. Det er bare tilfældet for McMahan at han i sin artikel antager, at der er en ting vi kan kalde et godt liv, som er værd at leve, og at han bruger det som en udefineret målestok. Noget lignende kan siges om Benatar, i at han tilsyneladende aldrig helt definerer, hvad et godt liv er. Eller rettere sagt er Benatars mål at påpege, hvorfor intet praktisk muligt liv er tilstrækkeligt godt til at være værd at skabe.

3.II Intuitioner

McMahan taler gerne om intuitioner, når han begrundet eksempelvis tankeeksperimenter. Nietzsche ville uden tvivl påpege denne problematik i en debat. Begrundelsen i intuition virker kun for McMahan, når folk omkring ham, er enige i de intuitioner. Det er tydeligt siden der i verden eksisterer racister, nynazister og så videre af mennesker, som har grundlæggende anderledes intuitioner om hvad rigtigt og forkert er, at intuition er et skrøbeligt grundlag at lægge en etisk vurdering på. Især når man løber den risiko, at man kan

være autoritær i sin måde at hævde sine intuitioner som de rigtige intuitioner. Andre menneskers intuitioner nødvendigvis må i så fald være de forkerte. Der er ingen garanti for, at dine intuitioner er mere rigtige end andres. Sofistikerede tankeeksperimenter fra McMahan side gør ikke de grundlæggende intuitioner mere korrekte, hvis man ser på det fra Nietzsches perspektiv. Benatar har på sin vis også argumenteret mod det at bruge intuitioner, på grund af alle de psykologiske mekanismer, der påvirker os til at se livet i et mere positivt lys, end vi egentlig burde.

3.III Modsvær til Nietzsche

Det er svært at give noget modsvar til Nietzsche, fordi hans kritik er så grundlæggende i forhold til Benatar og McMahan standpunkt. Nietzsche godtager slet ikke præmisserne for diskussionen mellem Benatar og McMahan, eftersom han ikke accepterer smerte og glæde som værende de relevante værdier i forhold til at skabe et liv. Nietzsche er som nævnt i det redegørende afsnit i øvrigt ligeglad med at give gode grunde til, hvorfor hans grundantagelser om tilværelsen er, som de er. Hvis man alligevel ville forsøge at kritisere Nietzsche fra Benatars standpunkt, er det værd at påpege, at Nietzsche blot selv gør sig en antagelse om, at livets frustrationer, er en god ting. Med andre ord en anklage om en art værdirelativisme. Nietzsche ville ikke selv mene, at han er værdirelativist, men hans påstand er trods alt, at vi ikke bør acceptere, at der er noget fælles værdisæt. Benatar kunne altså blot afvise Nietzsches påstand, og i stedet fortsætte med at diskutere med folk, der er enige i hans grundlæggende antagelse om at lidelse er en problematik i forhold til at få børn, der bør undersøges og debatteres. Benatar og McMahan ville også kunne blive enige om, at selv hvis vi ikke kan finde det rigtige svar til et etisk spørgsmål, så kan det stadig være muligt at udelukke de forkerte.

En mere generel utilitaristisk kritik af Nietzsches filosofi kunne være, at den kan lede til mange frastødende konklusioner. Storhed og magtkamp har en særlig plads i Nietzsches filosofi, og man kunne komme til den konklusion, som mange forfærdelige ideologier er kommet til gennem tiden, at man må smadre nogle æg for at lave en omelet. I det redegørende kapitel hvor vi benytter os af Anomalous analyse af Nietzsches kritik af utilitarisme, synes det i hvert fald at være et gennemgående tema. Det er muligt at mange har misforstået Nietzsche, og retfærdiggjort frastødende handlinger på et meget spinkelt grundlag, hvis de benyttede sig af Nietzsche til dette. Som tidligere set i kapitlet med

Anomaly er det dog ikke helt grundløst at rette denne kritik mod hans filosofi. Altså at Nietzsches filosofi på en måde retfærdiggør eller måske ligefrem bagatelliserer forfærdelige begivenheder, hvis blot de leder til et storslået resultat. Det er ironisk nok ikke ulig samme kritik, der kan rettes mod utilitarisme, altså hvor grusomme gerninger principielt kunne retfærdiggøres, hvis det leder til et større gode.

Endnu et modsvar til Nietzsche kan komme ved at se på McMahan's brug af amputation som et eksempel, som nævnt tidligere. McMahan er ikke imod at smerte kan være en del af en handling som i sidste ende fører mere godt med sig. At miste en arm er et tab, men det er som et acceptabelt tab hvis alternativet er at miste livet. Derfor kan Nietzsches syn på utilitarismens opdeling af smerte og glæde ikke helt overføres til moderne utilitarisme, såsom McMahan's, da denne er åben for at det kan være tilladeligt at lide for et større gode.

4. Børn - Et Altruistisk eller Egoistisk Projekt?

Benatar er af den holdning, at hans projekt er altruistisk. Det vil sige at det er med potentielle menneskers velvære for øje. Eller rettere sagt med deres fravær af lidelse for øje. For ham er det vigtigt at påpege det, fordi man kunne tænke, at hans mål måske var motiveret af misantropi, altså skepticisme eller had over for menneskeracen. Det argument har han overvejet andetsteds, altså det at mennesker er årsag til enorm megen lidelse i verden, og derfor burde stoppe med at reproducere²⁴. Det er dog ikke dette, vi har brugt tid på i løbet af det forudgående. Det vi finder interessant at overveje her er, om det at skabe børn også kan være et altruistisk foretagende - og om det overhovedet behøver, eller bør være tilfældet.

Wasserman er som vi så, enig med anti-natalismen så langt, at han finder det enormt besværligt at retfærdiggøre det at skabe børn. Der er en stor etisk udfordring for potentielle forældre i det at veje risici og udbytte for det potentielle menneske. Ikke desto mindre mener han dog, at det kan lade sig gøre at retfærdiggøre det, og at det kan være et altruistisk foretagende at få børn. Hans grundlæggende argument var, som vi så, at ligesom det er muligt for adoptivforældre at få et barn af altruistiske årsager, er der ikke noget grundlæggende anderledes i denne handling til selv at skabe et barn af samme årsager, som man ville adoptere. Så længe man behandler barnet som et formål i sig selv og ikke et middel, er der ikke noget egoistisk og derfor særligt uetisk i handlingen.

²⁴ Blandt andet i Benatar & Wasserman, *Debating Procreation* (2015).

Nietzsche ville selvsagt være uenig, i og med at Wasserman har ladet sig inspirere af kantiansk etik. Han ville ikke være uenig i, at det er etisk acceptabelt at få børn, men i det grundlag Wasserman benytter sig af for at retfærdiggøre det. Nietzsche ville kalde denne såkaldte etiske handling for noget begået på baggrund af *valmuedyder*. *Valmuedyder* er de dyder vi lever efter, så vi kan have det godt med os selv og sove trygt gennem natten i vished om at vi er gode mennesker (Nietzsche, 2015/1891: 27). Nietzsche indrømmer, at hvis han skulle vælge sig et meningsløst liv, så ville han også vælge at følge *valmuedyderne* og leve efter dem. Men som vi fastslog tidligere vil Nietzsche ikke, at mennesker skal leve behagelige meningsløse liv. Han vil have at vi skal have en mening med livet, og det kræver smerte og modgang. Men en anden uenighed er at Wasserman værdsætter mennesker som formål i sig selv. Dette er Nietzsche dybt uenig i, fordi han mener, det skyder forbi det bedste ved mennesker: "*Det, der er stort ved mennesket, er, at det er en bro og ikke et formål: det, der er elskeligt ved mennesket, er, at det er en overgang til en undergang.*" (ibid.: 13-14).

Nietzsche ville sandsynligvis mene, at hvis vi levede på en måde hvor vi behandler hinanden som et mål i sig selv, så ville vi stile efter det *sidste menneske*, som vi tidligere har redegjort for. Man må trods alt give Nietzsche den pointe, at hvis selvforbedring skal have nogen mening, så må det også betyde, at vi bliver bedre end vi var, og derfor andre, som er lige så gode som vi var. Dette vil sige, at vi ikke alle sammen er lige. Nietzsche ønsker for os mennesker at vi skaber vores udskiftning, det der er bedre end os, eller bedre end vi selv kunne være. For Nietzsche er det sådan, man får børn på en uselvsk måde. Dog skal det siges at Nietzsche også er imod at få børn af selviske årsager, men som tidligere beskrevet, er det fordi de børn bliver skabt til at være overflødige.

Man kunne her svare igen ved at påpege, at Nietzsches grund til ikke at skabe børn af selviske årsager, er fordi de bliver skabt til at være overflødige mennesker med meningsløse tilværelser. Med andre ord skulle man undlade at skabe dem for deres egen skyld. Næsten som hvis man forsøgte at behandle dem som mål i sig selv. Nietzsche kunne svare tilbage med at det ikke handler om at behandle dem som mål i sig selv, fordi disse skabte også bør slide og lide for at skabe deres egne udskifttere, så de bliver skabt med et formål for øje, og skabt som et middel til forbedring, ikke som mål i sig selv.

Men hvorfor skal vi så skabe og forbedres hele tiden? Og hvorfor skal uskabte mennesker bringes ind i verden for det? Fordi det for Nietzsche er skabelse, i forbindelse med lidelse og

overkommen, der er meningsdannende. Vi skaber, ifølge Nietzsche, for at give mening til tilværelsen. Det er det de skabte er et middel til: Meningsdannelse.

McMahan derimod er ikke så kritisk indstillet overfor at få børn, blot fordi man selv vil, som Wasserman og Benatar. Som tidligere redegjort mener han meget kort sagt, at såfremt der ikke er en god grund til ikke at få børnene, så er det tilladt at skabe dem, hvis man vil have dem. Men kunne en god grund til ikke at skabe en person ikke netop være, at den person ville blive overflødig? Såfremt McMahan går op i mening, så ser han det som en fordel, der kan sammenlignes med lykke. Men Nietzsche lader til at mene at der er en form for kategorisk forskel på lykke og mening; mellem at være lykkelig og tilfreds. Han lader ikke til at mene, at de har samme iboende værdi. McMahan ville sige, at mening kunne være en form for eksistentiel fordel, som Nietzsche tilskriver enorme vægt-givende og vægt-opvejende egenskaber, siden han kan retfærdiggøre et svært liv på grund af meningsdannelse. Såfremt man kunne finde en korrekt opvejning af hvor stor en fordel mening er for et liv, så virker det sandsynligt at McMahan kunne være enig med Nietzsche, hvis de kunne blive enige om opvejningen af mening, og om mening og lykke kunne vurderes ud fra samme målestok, men det lader Nietzsche ikke til at mene på grund af hans eksempel om *de sidste mennesker*.

5. Ja-Sidens Forskelligheder

Vi har langt flere teoretikere med i denne opgave, som mener det i mange situationer er etisk acceptabelt at skabe liv. Det at de er enige i denne grundlæggende påstand, betyder dog ikke, at de er enige af de samme grunde. Det kan derfor være værd at kigge på deres forskelligheder. Wasserman mener eksempelvis, at det er muligt man kan skabe en person for dets skyld, ved at behandle det som mål og ikke middel. McMahan derimod mener, at vi godt må skabe liv i de tilfælde, hvor livet indeholder flere fordele end ulemper. Nietzsche er af den tredje holdning, at mennesker ikke er formål i sig selv, samt at fordele og ulemper ikke er det rigtige grundlag at vurdere ud fra, hvem der må skabe børn. For Nietzsche er meningsdannelse det centrale element i det at vurdere et liv værd at skabe. Som tidligere nævnt kræver det for Nietzsche at se smerte eller i hvert fald en art modgang. Disse tre standpunkter er tilsyneladende ikke kompatible, medmindre man spørger Parfit. Parfit mener for eksempel ikke, at der er nogen dyb uenighed mellem Nietzsche og hans egen måde at tænke på i etiske sammenhænge (Parfit, 2011: 589). Årsagen herfor er at Parfit mener Nietzsches filosofi om, at for at skabe mening er der brug for modgang, blot betyder at for

Nietzsche er mening et etisk gode, og smerte er en instrumentel nødvendighed for at opnå det gode (ibid.: 571). Uenigheden er derfor for Parfit at se ikke så grundlæggende. Problemet er diskussionen om hvorvidt vægten skal lægges mere eller mindre på meningsdannelse. Som tidligere beskrevet ville Nietzsche være uenig med Parfits læsning. Det kan vi blandt andet se hvor Nietzsche om *valmuedyder*, hvor det fremgår tydeligt af teksten at goder eller fordele og mening ikke kan sættes på samme målestok. Nietzsche skriver, at hvis han skulle vælge meningsløst et liv, ville han uden tøven vælge det med flere fordele end ulemper, men han vil ikke vælge et lykkeligt liv hvis han i stedet kan vælge et meningsfuldt liv (Nietzsche, 2015/1891: 27). For Nietzsche er det en vidt forskellig målestok. Selvom der altså er tale om forskellige bud på hvornår det er tilladt at få børn, er der dog enighed så vidt, at der er praktisk opnåelige situationer, hvor man på tilladelig vis kan vælge at skabe en person. Dette bringer os til en diskussion om de grundlæggende præmisser for det forplantningsetiske problem, og Parfits bud på en forsoning af de forskellige “ja, men...” positioner.

6. Grundlæggende Præmisser

Gennem diskussionen er det blevet klart, at i sidste ende kommer uenighederne mellem Nietzsche, de deontologiske argumenter og de konsekventalistiske, ned til nogle helt grundlæggende antagelser om, hvad der er et godt vurderingskriterie i forhold til spørgsmålet om at skabe liv. Parfit diskuterer dette problem i hans værk *On What Matters: Volume 2* (2011). Han kalder problematikken “*Argumentet fra Uenighed*” (Parfit, 2011: 543), og det er påstanden at der ikke kan opnås enighed i visse moralske diskussioner, fordi standpunkternes grundlæggende værdier og holdninger er så forskellige. Parfit forsøger at gå denne påstand i møde med det han kalder “*Konvergens Påstanden*” (ibid.: 546). Denne påstand er, at hvis alle uenige parter, kendte til alle de relevante fakta, der afdækker et moralsk emne, ville de nå et fælles samlingspunkt. Dette naturligvis også forudsat, at der ikke er ideologiske, personlige eller andre former for psykologiske bias til stede, der gør disse fakta uklare. Hvis disse omstændigheder er optimale, ville vi kunne reflektere os frem til rimelig enighed (ibid.: 546). Parfit argumenterer for at dette er muligt, ved at citere vores fælles intuitioner om ting, såsom at det ikke er moralsk anstændigt at torturere børn for sjov (ibid.: 544). Parfit har flere af sådanne eksempler, men pointen er overordnet, at der er handlinger, de fleste af os kan komme til enighed om, er uanstændige. Problemet er, som Parfit også selv påpeger, at visse uenigheder ganske enkelt ikke kan overkommes, fordi eksempelvis en person som

Schopenhauer er ganske urokkelig i hans overbevisning om, at hvis blot en enkelt person lider, så kan tusinder af menneskers glæde ikke opveje hans smerte (ibid.: 611). Parfit finder dette synspunkt for ekstremt til at tage alvorligt (ibid.: 611), men det hjælper os ikke med at overkomme uenigheden.

Vi kan komme så langt med Parfits konvergens påstand, at vi kan sige at samtlige teoretikere vi har diskuteret indtil nu, vil være enige så langt at smerte kan være både godt og skidt. Skidt hvis det er nyttesløst og ikke leder til noget bedre, og godt hvis det har et formål såsom at tilføje mening. Benatar har vist sig at mene, at liv kan være værd at fortsætte på trods af smerte. Konvergens påstanden får problemer, når spørgsmålet begynder at omhandle eksistentielle ulemper, og spørgsmålet om hvad "*unødig smerte*" så er. Benatar mener ikke at disse ulemper kan opvejes, og de kunne være undgået ved ikke at skabe en given person. Benatar går som før nævnt så langt til at medgive, at en persons smerte kan opvejes af den glæde, hans liv tilføjer til andres. Hans eksempel på dette, er en person hvis' liv indeholder så lidt smerte som eksempelvis at stikke sig på en nål et par gange i sit ellers gode liv. Hvis der er så lidt smerte i en persons liv, vil glæden han tilføjer til andre allerede eksisterende menneskers tilværelse være tilstrækkelig grund til at retfærdiggøre at skabe denne person. På denne måde er Benatar som sådan enig i, at glæde kan opveje smerte, og hans position er derfor en kende mere moderat end Schopenhauers. Den mængde glæde eller mangel på smerte der skal til, er bare stadig så ekstrem i forhold til eksempelvis McMahan, at de to aldrig kan komme til et samlingspunkt i deres diskussion. Parfit ville formentlig afvise Benatars position på samme måde som Schopenhauers som for ekstrem (ibid.: 611). Parfit afviser også psykopater og sociopater som havende en relevant plads i diskussionen om samlingspunktet. Om sådanne afstikkere siger Parfit, at hvor de fleste kan se, er nogle af os blinde (ibid.: 548). Denne afvisning underminerer dog konvergens påstanden, fordi Parfit selv vurderer, at der findes standpunkter, som ganske enkelt er for ekstreme til at fortjene at blive overvejet i forbindelse med at skabe et samlingspunkt. Det vil sige at alles samlingspunkt, ikke er for alle, kun dem der grundlæggende har antagelser som minder tilstrækkeligt meget om Parfits egne, hvilket netop var et af Nietzsches problemer med utilitarismen. Nietzsche forsøger selv at tale til netop de uargumenterede grundantagelser ved ikke at lave logiske argumenter, men selv han ville nok ikke kunne overbevise hverken Benatar eller Schopenhauer. Vi sidder derfor i den ukomfortable situation at der grundlæggende er to forskellige positioner, man kan indtage i forhold til forplantnings etik: Der er et "nej", og så

er der et “ja, men...”. En af de ting der er enighed om er, at der findes situationer hvor man ikke bør få børn, men derefter er der næsten uenighed om alt.

Nietzsche mener dog ikke, at dette nødvendigvis er et problem. Det er naturligvis et problem i forhold til at opnå enighed, men enighed er ikke det eneste, der er værd at stræbe efter, og faktisk kan enighed være problematisk. Hvis vi var enige var der ikke så meget grund til at finde på noget nyt og bedre. Der ville ikke være så meget grund til at være kritisk over for dogma. Hvis der var enighed ville vi mangle noget af den meningsdannelse og nyskabelse af værdier som kan komme af uenighed. Nietzsche taler i denne sammenhæng om vigtigheden af konflikt i forbindelse med at være et erkendende menneske: “*Det erkendende menneske må ikke blot kunne elske sine fjender, men også hade sine venner. Man lønner kun dårligt en lærer, hvis man blot bliver ved at være hans elev.*” (Nietzsche, 2015/1891: 70). Når Nietzsche siger vi skal kunne hade vores venner, så mener han ikke at vi skal foragte dem. Han mener vi skal give dem modstand såsom kritik. Når han siger, at vi skal kunne elske vores fjender, mener han, at vi ikke skal foragte vores fjender, men vi skal lade tvivlen komme dem til gode. Det andet perspektiv kunne jo være bedre end dit nuværende. Det hænger derfor sammen med at vi ikke skal blive ved med at være elever. Vi skal tage til os af andres ideer, men vi skal også helst blive bedre, og mere kompetente. Vi skal stræbe efter at vi kan give et bedre svar, og derfor selv blive læreren. Forudsat selvfølgelig, at vi vil være erkendende mennesker.

Når vi, som nu, har en uenighed om hvad det bedre svar er, så får vi samtidig mulighed for at finde på et nyt bedre svar eller værdisæt. Denne process er igen meningsdannende og indebærer at man finder *sit eget* værdisæt. Hvis der kun var et svar givet til forplantnings-problemet, ville det være meget let at forholde dig dogmatisk. Men når vi har to standpunkter som lader til at være lige troværdige, så bliver vi nødt til selv at tage stilling. Vi tvinges til at tage stilling til om de præsenterede muligheder er noget vi ville kunne stå inde for, og om der kunne findes en helt anden løsning. Det sætter os med andre ord potentielt i den 3. forvandling, hvor vi kan skabe noget på en meningsfuld måde. Potentielt det rigtige svar, hvis et sådan kunne eksisterer.

Konklusion

De fleste teoretikere vi har gennemgået, er af den holdning, at det er acceptabelt at skabe menneskeliv, men de har dog mange forbehold. Som Wasserman påpegede i afsnittet om hans argumentation, synes der at være en grundlæggende enighed om, at det er sværere at retfærdiggøre at skabe en person end at lade være. Ydermere er der ikke nogen af dem, der finder det værd at overveje skabelse af liv som en moralsk pligt. Der er derimod langt flere potentielle situationer, hvor det næsten kan betragtes som en pligt at undlade at skabe liv. På trods af dette mener de ikke, at anti-natalismen i den form Benatar præsenterer den, giver mening i dens argumentation. Mens McMahan ikke er uenig i den tilgang Benatar har til spørgsmålet på en analytisk etisk facon, er han uenig i Benatars måde at veje ulemper og fordele. Wasserman har et lidt andet udgangspunkt, da han vælger at lade sig inspirere af dydsetikken, for at svare på spørgsmålet om hvorvidt det at få børn er et udelukkende egoistisk foretagende, hvor man behandler børn som midler, ved at skabe dem. Wasserman er af den holdning, at det sagtens kan lade sig gøre at skabe børn uden at de bliver til midler. I dette ligger der naturligvis også underforstået den påstand, at det er en etisk problematisk tilgang til skabelse af liv, hvis man gør det i forbindelse med et andet mål end dem selv.

Omvendt har Nietzsche et problem med både Benatar og McMahans tilgang, fordi de vælger at veje livet op i smerte og glæde. For Nietzsche er det mening, der er det relevante spørgsmål. Kan et liv rimeligt antages at blive meningsfuldt, vil Nietzsche mene, at skabelsen af er retfærdiggjort. Han er også uenig med Wasserman fordi Nietzsche ikke mener at mennesker er formål i sig selv. Den mening mennesker kan have i/med deres tilværelse er et formål i sig selv, ifølge Nietzsche. Nietzsche mener for øvrigt også at hvis vi prøver at skabe børn af etiske årsager så vi kan føle os som en god person, så er handlingen selvisk.

Et eksempel på omstændigheder eller grundlag, alle synes at være enige om er forkerte at bringe børn til verden på baggrund af, er den bekymring der gives udtryk for i reklamerne fra Spies Rejser eller politikerne om en ældrebyrde. Benatar er imod af åbenlyse årsager, eftersom han i sidste ende ønsker at udfase menneskeheden. McMahan ville måske være

mere åben for en argumentation om, at det kan være for det overordnede samfunds gode, at vi bør få børn. Dog stadig med den forudsætning, at der ikke er tale om tvang. McMahan ville ydermere ønske at der var mere fokus på fordele for de skabte end økonomiske fordele. Wasserman ville uden tvivl mene, at der her er tale om at bruge børn som midler, hvis vi skaber dem for at have flere arbejdsdygtige borgere. For Nietzsche er det større problem her at børn ikke skabes for at de skal få meningsfulde liv, de skabes så ældrebyrden kan leve deres sidste dage ud i komfortabel meningsløshed. Hvis Nietzsche Skulle få sin vilje, ville der ikke være tale om at få børn for at nogens liv skulle blive mere komfortable eller indeholde mere glæde. I stedet skulle de skabes for at få mere mening.

Med andre ord er der et rigt udbud af forsvar mod anti-natalismens argumenter. Problematikken ligger som vi så i diskussionsafsnittet hovedsageligt i nogle grundlæggende forskelle i teoretikernes antagelser. Selv de af dem, der er enige om, at det er tilladeligt at skabe børn, har forskellige forudsætninger for hvorfor. Den omstændighed at der er flere legitime svar betyder at man må vælge hvilke grundlæggende antagelser, man kan gå med til. Desuden vil den uenighed give mulighed for at have en meningsdannende intellektuel konflikt, som potentielt leder til skabelsen af et nyt paradigme eller svar til forplantnings-problemet.

Det ovenstående er vores måde at lave en neutral meta-konklusion. Det betyder dog ikke, at vi ikke har en uenighed. De undertegnede er tilhængere af hvert sit perspektiv på debatten, hvor den ene er enig med Benatars argumentation, mens den anden er delvist enig mestendels med McMahan men også til et vist punkt Nietzsche. Hvor begge opgaveskrivere er enige, at spørgsmålet om, hvorvidt Benatars projekt overhovedet er realistisk. Ingen af os er overbeviste om, at det vil lykkes at overbevise tilstrækkelige dele af verdens befolkning om, at der bør sættes en stopper for reproduktion. På dette grundlag kunne man næsten lukke debatten ned. Det føler vi dog er utilstrækkeligt, når der kan tales om en reel uenighed. Denne uenighed står mellem to standpunkter:

1. Det ene standpunkt holder på, at Benatars stærkeste argument er, at asymmetrien i kombination med hans test viser, hvordan den eneste måde at garantere ingen stor lidelse i tilværelsen, er ved ikke at skabe en person i første omgang. Testen var spørgsmålet om, hvorvidt man ville pådrage en allerede eksisterende person den skade, man potentielt pådrager en person ved at skabe dem, uden et større etisk

grundlag herfor. Problemet er naturligvis at styrken ses i argumentet, fordi man er enig med Benatars grundlæggende holdning til, at det først og fremmest er vigtigt at undgå lidelse, og at livet består af langt mere lidelse end mange umiddelbart tror, på grund af pollyannaisme. Eftersom der ikke er noget større metafysisk grundlag for, at der bør være glæde eller liv til i universet, kan det anses som et uetisk, og ikke mindst unødvendigt hasardspil at skabe en person. Troen på at personens liv bliver værd at leve, er blot et håb, som Benatar påpeger, er oppe mod mange dårlige odds.

2. Det andet standpunkt er en form for syntese af McMahan og Nietzsche. Nietzsche har ret i at mening har både vægt-givende og vægt-opvejende egenskaber. Men hvis det er et gode i livet, kan det også ses som en fordel. Begge filosoffer er enige om livet indeholder smerte, men at det ikke nødvendigvis er grund nok til ikke at skabe. Dog med den tilføjelse, at det er muligt at lide for meget. For McMahan er det tilfældet hvis lidelsen ikke kan opvejes af fordele. For Nietzsche er det, hvis smerten ikke kan indgå i meningsdannelse. I praksis er de enige om, at hvis din forestilling af det gode liv for dig, indebærer at du skaber et barn, så er det tilladt at gøre det. Dog med Nietzsches advarsel in mente: Vær indstillet på, at du skal dedikere en stor indsats på at være forældre, hvis du vælger at få børn. Denne syntese er god fordi den på den ene side undgår mange af de potentielle problemer, der kan dukke op, hvis man forsøgte at argumentere for en pligt til at få børn. På den anden side er denne syntese åben for, at det ikke er det rigtige for alle at få, og ikke alle liv er værd at skabe. Den har yderligere den fordel, at man kan tale om en etisk forpligtelse når barnet er skabt, uden at man som nævnt er forpligtet til at skabe barnet til at starte med.

Som før nævnt kunne vi ikke opnå enighed mellem disse to standpunkter. Hvad vi kunne blive enige om, er, at Benatars projekt er urealistisk. Hvis man derfor er pragmatisk anlagt, forekommer syntesen mellem McMahan og Nietzsche som værende den mest realistiske konklusion. Benatar står stærkest, når han udfordrer vores forudantagelser om, hvad et liv værd at skabe er. Det minder os om, at når man taler så overordnet om reproduktion, som det kan hænde i den offentlige debat, overser man et væld af etiske problemer, som slet ikke bliver belyst. Det mener vi, er uretfærdigt over for de, der kunne ske at blive skabt på grund

af eksempelvis debatten om ældrebyrden, til forskel for at blive skabt, fordi de skabende ville dedikere sig til at være forældre.

Henvisninger

- Anomaly, J. (2005) "Nietzsche's Critique of Utilitarianism" In: *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 29, 2005. .
- Benatar, D. (2012) "*Better Never to Have Been*" David Benatar Oxford University Press
- Benatar, D. & Wasserman D. (2015) "*Debating Procreation: Is it Wrong to Reproduce?*" Oxford University Press
- Bentham, J. (1781/2000) "*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*". Batoche Books, Kitchener.
- McMahan, J. (2013) "Causing People to Exist and Saving People's Lives" In: *The Journal of Ethics*, Volume 17, Issue 1.
- Nietzsche, F., Williams, B., Nauckhoff, J. & Caro, A. D. (2008) "*The Gay Science - Cambridge Texts in the History of Philosophy, Seventh Printing*". Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. & Henningsen, N. (2015/1891) "*Således talte Zarathustra - En bog for alle og ingen*". Det lille Forlag.
- Parfit, D. (2011) "*On What Matters: Volume 2*". Oxford University Press.
- Parfit, D. (2003) "*Reasons and Persons*". Oxford University Press/Oxford Scholarship Online: November 2003
- Singer, P. (1993) "*Practical Ethics - Second Edition*" Cambridge University Press
- Schopenhauer, A. & Payne, E. F. J. (1969) "*The World as Will and Representation - Translated from the German by E. F. J. Payne. In two volumes: VOLUME I*". Dover Publications Inc.

Hjemmesider:

- Grøn, S. V. (2016) "Unge mænd venter længe med at få børn". DR:
<https://www.dr.dk/levnu/boern/unge-maend-venter-laenge-med-faa-boern> (set 26-05-2017)
- Hansen, J. H. (2009) "Ældrebyrden rammer hårdere end finanskrisen". *Information*:

<https://www.information.dk/indland/2009/07/aeldrebyrden-rammer-haardere-finanskrisen>

(set 18/05-2017)

Hansen, M. H. (2014) "Kvinder venter længe med at få børn". *BT*:

<http://www.bt.dk/danmark/kvinder-venter-laenge-med-at-faa-boern> (set 26-05-2017)

Holm, H. H. (2012) "Fra ældrebyrde til ældrestyrke?". *Danmarks Statistik*:

<http://www.dst.dk/da/Statistik/bagtal/2012/2012-01-23-aktiv-aldring#> (set 18-05-2017)

Madsen, J. J. & Kern-Jespersen, R. (2013) "Ældrebyrden vil lamme Udkantsdanmark".

Berlingske:

<https://www.b.dk/politiko/aeldrebyrden-vil-lamme-udkantsdanmark> (set 18-05-2017)

Meyer, I. (2015) "Danskerne venter for længe med at få børn". *Berlingske*:

<https://www.b.dk/nationalt/danskerne-venter-for-laenge-med-at-faa-boern> (set 26-05-2017)

Nielsen, M. (2015) "Nye kampagner skal få de unge til fødestuerne". *Berlingske*:

<https://www.b.dk/nationalt/nye-kampagner-skal-faa-de-unge-til-foedestuerne>

(set 26-05-2017)

Spies' kampagne:

<https://www.spies.dk/do-it-for-denmark> (set 18-05-2017)

Spies' reklame på youtube:

<https://www.youtube.com/watch?v=vrO3TfJc9Qw> (set 18-05-2017)