

Recension

Ønske-opfyldelse og moralsk værdi — en diskussion af Dan Egonsson, *Interests, Utilitarianism and Moral Standing* (STUDIES IN PHILOSOPHY 4, redigeret af Bengt Hansson & Göran Hermerén, Lund University Press, 1990), 206 sider.

Dan Egonsson er utilitarist. Han hævder, at den moralsk rigtige handling er den, der i størst mulig grad frembringer ting, som er værdifulde. Men hvad er målet for, om noget er værdifuldt? Ifølge Egonsson er svaret, at noget har værdi i sig selv, hvis og kun hvis det tilfredsstiller et ønske hos et menneske eller et andet levende væsen.

Mange filosoffer vil være enige med Egonsson i, at der er en sammenhæng mellem moralsk værdi og opfyldelsen af ønsker. Således er det en udbredt opfattelse, at noget for at have værdi må skabe glæde eller anden form for tilfredsstillelse. Og opfyldelsen af ønsker vil typisk bidrage til at skabe tilfredshed.

De fleste vil også være enige med Egonsson i, at en eller anden form for bidrag til ønskeopfyldelse er en nødvendig betingelse, for at noget har moralsk værdi. Derimod er det meget få, som ved nærmere eftertanke vil gå med til, at opfyldelsen af et ønske er en *tilstrækkelig grund* til at tilskrive noget værdi. Ønsker kan nemlig opfyldes, uden at nogen oplever det eller har glæde af det. Det gælder for eksempel ønsker, hvis ophavsmand i mellemtiden er afdød ved døden.

Egonsson vil dog fastholde, at opfyldelsen af et ønske har værdi, uberoende på om den er forbundet med tilfredsstillelse og glæde. Det betyder, at opfyldelsen af afdøde menneskers ønsker, og opfyldelsen af andre ønsker, som der ikke længere er nogen, der nærer, skal tælles med i de moralske overvejelser helt på linje med eksisterende væsners nu ek sisterende ønsker. Endvidere mener Egonsson, at også opfyldelsen af *potentielle* mennesker og andre levende væsners ønsker skal tælles med.

I denne artikel vil jeg diskutere Egonssons argumenter for, at der består den nævnte sammenhæng mellem moralsk værdi og opfyldelsen af ønsker. Jeg vil forsøge at godtgøre, at hans argumenter er utilstrækkelige, og at der derfor ikke er noget grundlag for at afvise den gængse opfattelse, at opfyldelsen af et ønske *kun* har moralsk værdi, hvis den er forbundet med oplevelse af tilfredsstillelse.

Inden jeg når så langt (i *III*), vil jeg dog først give en oversigt over indholdet i Egonssons afhandling (i *I*) og fremføre nogle kritiske bemærkninger vedrørende afhandlingens struktur og metode (i *II*).

I

I indlednings-kapitlet formulerer Egonsson det, der angiveligt er afhandlings hovedproblem, nemlig at tage stilling til hvilke væsner eller ting der har krav på moralsk hensyn. Lad mig forsøge ved hjælp af et eksempel at klargøre, hvad dette problem går ud på:

I Danmark har vi haft en stor offentlig diskussion af hjernedødkriteriet og transplantation af hjerte, lever og andre "store" organer. Diskussionen har blandt

andet drejet sig om, hvilken vægt hensynet til pårørende til hjernedøde organdonorer bør have i forhold til hensynet til de mennesker, der for at leve videre behøver et nyt hjerte eller et andet vitalt organ. Men det har også været diskuteret, hvilke væsner der overhovedet kan gøre krav på moralsk hensyn. Således har formanden for Det Etske Råd talt om de hjernedødes ret til selvbestemmelse. Og heroverfor er det blevet fremført, at hjernedøde menne ikke har krav på moralsk hensyn—de falder slet ikke inden for moralens sfære.

Det er således muligt at skelne mellem følgende to spørgsmål: Hvilken vægt skal forskellige moralske hensyn have i forhold til hinanden? Hvilke ting eller væsner har krav på moralsk hensyn? Det sidste spørgsmål synes at være mere fundamentalt end det første, og i visse sammenhænge, for eksempel i forbindelse med debatten om hjernedødkriteriet, synes det muligt at diskutere det uafhængigt af det første spørgsmål.

Det er netop det sidste spørgsmål, som Egonsson i sin afhandling sætter sig for at besvare. Udtrykt i hans terminologi er målet med afhandlingen at finde ud af, hvilke ting eller væsner der har moralsk anseelse ("moral stan ding"). Baggrunden, for at han vælger at stille netop dette spørgsmål, er tilsyneladende, at han anser det for at være mere fundamentalt end det første:

"... we have to know which beings and entities we are morally responsible for before deciding on what this responsibility means to us" (s. 10).

Men i en anden forstand er det ikke det mest fundamentale spørgsmål. For at finde et velbegrunder svar på spørgsmålet om moralsk anseelse, er man ifølge Egonsson nødt til at gå omvejen over opstillingen af det, han kalder en etisk teori, dvs. et samlet sæt af principper for, hvad der er moralsk rigtigt og forkert.

Som grundlag for et svar på sit hovedspørgsmål forsvare Egonsson en form for præference-utilitarisme, kaldet IM. Efter at have præciseret og forsvaret denne etiske teori kan Egonsson i slutningen af afhandlingen vende tilbage og besvare spørgsmålet, om hvilke ting eller væsner der har moralsk anseelse.

Fælles for alle former for utilitarisme er, hvad man kunne kalde for *værdimaksimeringstesens*: Vi bør maksimere mængden af ting, som er intrinsisk gode (jf s 13). Denne tese tager Egonsson for givet uden nærmere argumentation, og han koncentrerer sig i stedet for om at sammenholde to varianter af utilitaris me, EM og IM. Ifølge EM er det eneste, der er intrinsisk godt, en *bevidsthedstilstand*, det kan enten være en *oplevelse af behag* ("pleasure") eller en *følelse af glæde* ("happiness"). Og som konsekvens heraf skelner Egonsson mellem to varianter af EM, EM_p og EM_h. IM derimod hævder, at det, der er godt i sig selv, ikke nødvendigvis er bevidsthedstilstande, men derimod ting, der tilfredsstil ler ønsker.

Hovedparten af afhandlingens første kapitel drejer sig om de to varianter af EM. Egonsson kører det store bevidsthedsfilosofiske skyts frem for at vise, at det er muligt at skelne oplevelser og følelser fra hinanden, og for at vise, at de to positioner lader sig formulere uden at føre ud i selvmodsigelser eller andre former for absurditeter. Begge teorier bliver dog i sidste ende affejet med et relativt simpelt argument:

"We can describe the problems of EM_h (and also EM_p) in the following way. I have asserted that EM_h is not credible if it is possible to experience unwanted or volitionally indifferent emotional states of happiness (the same kind of argument could of course be adjusted to cover also suffering), since it would be unreasonable to say that the emotion is of value to a subject in such a case. Then let us assume that this possibility for some reason does not exist. It nevertheless seems to be the fact that the emotional states are wanted which makes them valuable, since otherwise it is difficult to explain the force of our argument in which there was space for this possibility (even if there were no such space in our world)" (s 31).

Argumentet bygger på den antagelse, at det, der gør, at noget har positiv eller negativ værdi, er, at det er henholdsvis ønsket eller uønsket. Normalt, er behag og glæde ting, som vi ønsker, og derfor har de ifølge antagelsen også normalt værdi. Men vi kan forestille os, at behag eller glæde optræder uden at være ønsket, og derfor er det ikke glæde og behag *som sådan*, der har værdi.

Dermed er der kun den tredje af de nævnte teorier tilbage, nemlig at det, der har værdi i sig selv er tilfredsstillelsen af ønsker—og det er netop den teori, som Egonsson går videre med at diskutere i afhandlingens andet kapitel. Det er dog vigtigt her at være opmærksom på, hvor meget der følger af ovenstående argument. Hvis argumentet holder, så følger det, at behag og glæde *opfattet som bevidsthedstilstande* ikke har værdi i sig selv. Men det er jo stadig muligt at forsvare, at behag og glæde har værdi i sig selv, for så vidt at disse tilstande analyseres i termer af *ønskeopfyldelse*.

Således kan en tilhænger af det synspunkt, at det kun er glæde, der har værdi i sig selv, formulere sin opfattelse følgende måde: At opleve glæde betyder, at man oplever at få opfyldt et ønske, som man på det pågældende tidspunkt faktisk ønsker at få opfyldt. Det eneste, der har værdi i sig selv, er oplevelsen af glæde, hvorimod opfyldelsen af ønsker, som ikke er forbundet med glæde, ingen værdi har. (Et synspunkt i stil med dette er for eksempel blevet forsvaret af R. B. Brandt.)

Nogen vil måske indvende, at den antydede definition af glæde er dømt til at ramme ved siden af. Man kan jo angiveligt opleve at få opfyldt et ønske, uden at det giver anledning til, at man føler sig glad. Jeg vil bestemt ikke benægte, at dette hænder. Selv har jeg f.eks. i forbindelse med eksaminer flere gange oplevet en stærk følelse af tomhed og skuffelse, når jeg opnåede det, som jeg tilsyneladende så brændende ønskede. Men så må det også tilføjes, at vi ofte i sådanne situationer vil drage den konklusion, at vi har bedraget os selv med hensyn til, hvad vore ønsker egentlig er. Således vil man efter en veloverstået eksamen måske pludselig få øje på en lang række ønsker og behov hos sig selv, der er blevet frustreret på grund af den ensidige fokusering på et enkelt ønske.

I alle tilfælde er det ikke afgørende for min hovedpointe, at det lige præcis er muligt at definere begrebet glæde ud fra tilfredsstillelsen af ønsker. Det afgørende er, at det muligt på én gang at hævde, at noget kun har intrinsisk værdi, hvis det opfylder eller opleves at opfylde et eller flere ønsker, og at noget også kun har intrinsisk værdi, hvis det giver anledning til bestemte oplevelser.

Det betyder, at der kan formuleres forskellige alternative opfattelser, der lige som IM definerer værdi ud fra *ønskeopfyldelse*, men som tilføjer et krav om, at

ønskeopfyldelsen skal opleves og skal være ønsket, i det øjeblik opfyldelsen sker. Mere præcist kan man forestille sig to alternative teorier: Ifølge den første, som jeg vil kalde EM_w , har noget intrinsisk værdi, hvis og kun hvis det giver én oplevelsen af, at et aktuelt ønske bliver opfyldt. Ifølge den anden, som jeg vil kalde IM_h , er oplevelsen kun en nødvendig betingelse; for at noget skal have værdi kræves det ifølge denne teori også, at det pågældende ønske rent faktisk bliver opfyldt. Fælles for de to teorier er dog, at noget *kun* har værdi, hvis det er forbundet med oplevelsen af tilfredshed. Lad mig kalde dette for *oplevelsesbetingelsen*.

Egonsson kan ikke acceptere oplevelsesbetingelsen. Han forsøger at forsvare en variant af IM, ifølge hvilken tilfredsstillelsen af *alle* former for ønsker skal tælles med som værdifulde (lad mig for enkeltheds skyld blot kalde denne teori for IM). Opgaven for Egonsson er så at vise, at IM er en bedre teori end EM_w , IM_h og andre tilsvarende opfattelser. Og selv om han ikke gør det særlig klart, er det faktisk den opgave, han tager fat på at løse i kapitel 2.

I begyndelsen af kapitlet peger Egonsson på en fordel, som IM ifølge hans opfattelse har i forhold til sine konkurrenter. Den er, at opfattelsen kan svare på nogle af standard-indvendingerne mod klassisk utilitarisme. Ifølge traditionel utilitaristisk tankegang er der ikke i sig selv noget dårligt i at bryde løfter, være utro eller på anden måde bedrage andre. Disse handlinger er kun forkerte, hvis den, de "går ud over", opdager det, eller de på anden måde skaber oplevelse af frustration eller lidelse. Ifølge IM er det derimod noget dårligt, når man handler imod et andet menneskes ønske, også selv om vedkommende ikke er klar over det.

Det betyder ikke, at IM undgår alle de gængse indvendinger mod utilitarismen. Hovedparten af disse indvendinger retter sig nemlig mod værdimaksime ringstesens, der jo også indgår i IM. Egonsson forsøger stort set ikke at svare på disse indvendinger; hans ærinde er først og fremmest at vise, at IM er bedre end de alternative versioner af utilitarismen. Og hovedparten af kapitel 2 er da også en diskussion af de punkter, hvor IM tilsyneladende står svagere end sine utilitaristiske konkurrenter.

Det første punkt drejer sig om tilfælde, hvor mennesker får opfyldt deres ønsker, men ikke selv tror, at de får dem opfyldt, og derfor er utilfredse. Egonsson giver selv et eksempel med en person, der bilder en jaloux ægtemand ind, at hans kone er ham utro. Ægtemanden bliver fortvivlet, men da hans ønske om troskab fra konens side jo faktisk bliver opfyldt, så synes den pågældende person ifølge IM ikke at gøre noget forkert. Og den konsekvens synes klart at tale imod IM.

Dette punkt besvarer Egonsson udmærket ved at påpege, at eksemplet er underbeskrevet. At ægtemanden bliver fortvivlet viser, at der er flere ønsker end det ene, der indgik i beskrivelsen af eksemplet. Han har også et ønske om at vide, at hans kone ikke er ham utro. Og når dette og lignende ønsker bliver talt med, så rammer IM ikke længere ved siden af vore intuitioner på dette område.

Det næste og afgørende punkt, hvor IM har konsekvenser, som synes uplauslige vedrører *fortidige* ønsker. Det interessante er her især ønsker, som mennesker har haft på et givet tidspunkt, og som lader sig opfylde på et senere tidspunkt. Hvis personen på det senere tidspunkt er død, eller han ikke længere nærer det pågældende ønske, er der så overhovedet noget moralsk vundet ved at opfylde det? Personer, der som jeg er præget af traditionel utilitaristisk tankegang, vil uden videre

svare nej. Men Egonsson mener, at fortidige ønsker tæller med samme moralske vægt som de nutidige.

Egonsson forsøger at underbygge sin opfattelse med et eksempel. Det drejer sig om en søn, der finder ud af, at hans afdøde far ønskede, at han skulle gøre bestemte ting efter hans død. Mange vil her føle, at man gør noget moralsk godt ved at opfylde et sådant ønske. Det er jeg ikke uenig i, men som jeg skal komme tilbage til senere, så mener jeg ikke, at eksemplet tjener til at underbygge Egonssons position.

Endelig diskuterer Egonsson også forskellige former for fremtidige ønsker. Her som i de andre tilfælde er konklusionen den samme, nemlig at alle ønsker skal tælles med med samme vægt.

Efter således at have forsvaret IM i forhold til de oplagte konkurrenter, skulle det være muligt at afgøre, hvilke væsner der har moralsk anseelse: det er nemlig væsner, som har ønsker. Men dette svar giver i sig selv anledning til en række bevidsthedsfilosofiske og etiske spørgsmål, som fylder de sidste to tredjedele af afhandlingen.

For det første er der spørgsmålet om, hvad der overhovedet skal til, for at et væsen kan siges at have ønsker. Kan andre end mennesker have ønsker? Hvad med de laverestående dyr, planter og computere—hvor går grænsen? For at kunne besvare disse spørgsmål forsøger Egonsson at analysere begrebet ønske.

Han forsvarer en dispositionel analyse. Og han ender med at lægge sig fast på følgende definition af, hvad det vil sige, at et givet væsen, x , ønsker en given ting, p :

" x wants (the proposition) p (to be true) if and only if x is in an internal state such that: (a) if in a state of mind where all of x 's beliefs are actualized it occurs (and it could occur) to x that it is possible for x to bring about p , then x 's tendency to bring about p in such a way that it becomes an intentional action will be increased; or (b) if a thought (which could occur) of x 's about $\neg p$ will increase x 's tendency to try on reflex to bring about p " (s. 84).

Ideen med punkt (b) er tilsyneladende at give plads til, at andre dyr end mennesker kan regnes med blandt de væsner, der har ønsker—selv om de ikke kan siges at udføre bevidste handlinger. Samtidig virker det som om, at Egonsson i kraft af kravet om, at bærere af ønsker skal kunne have formodning eller tanker, har fået lukket planter og computere uden for den moralske sfære. Dette forudsætter dog en bestemt stillingtagen til, hvad der skal til for at besidde formodninger, og en sådan følger da også længere fremme i afhandlingen.

Som tidligere nævnt mener Egonsson, at fortidige ønsker tæller med samme vægt som nutidige. Men definitionen synes at rejse et alvorligt problem for denne opfattelse: Det følger nemlig, at et ønske ikke eksisterer, når der ikke længere eksisterer nogen, som har ønsket. Fortidige ønsker er altså *ikke-eksisterende*. Der behøves derfor et separat argument for at vise, at fortidige ønsker har moralsk vægt, og det forsøger Egonsson da også at give. Jeg skal senere vende tilbage til dette argument.

I fremstillingen taler Egonsson ofte om ønsker og interesser, som om de er de samme ting. Men i slutningen af kapitel 3 bemærker han, at der ofte i brugen af de to

begreber er en væsentlig forskel. Når vi siger, at noget er i en persons interesse, så ligger det i det sagte, at det vil være *rationelt* af personen at forsøge at opnå det pågældende. Når vi derimod siger, at en person ønsker noget, så har vi ikke udtalt os om, hvorvidt det er rationelt af personen at forfølge sit ønske. Denne distinktion leder Egonsson videre til spørgsmålet, om *alle* ønsker har moralsk vægt, eller om det kun er de rationelle, der har. Dette spørgsmål bliver behandlet i kapitel 4.

Det er ikke svært at give eksempler på situationer, hvor opfyldelsen af irrationelle ønsker giver anledning til frustration. Da jeg for eksempel skulle op i matematik til studentereksamen, havde jeg en forfærdelig hovedpine. For bedre at kunne koncentrere mig bad jeg om at få en hovedpinetablet. Hovedpinen forsvandt, men samtidig blev jeg meget træt og ukoncentreret—med negative konsekvenser for min efterfølgende eksamen.

Mit ønske om at få en hovedpinetablet er helt klart irrationelt, og samtidig synes det også plausibelt at sige, at ønsket ikke havde nogen moralsk vægt. Eksemplet viser dog ikke, at der i IM er behov for et selvstændigt krav om, at ønsker skal være rationelle. Det er nemlig alene ud fra IM, som den står, muligt at gøre rede for, hvorfor mit ønske om en hovedpinetablet ikke havde moralsk vægt: Ønsket var nemlig *betingset* af, at dets opfyldelse ville hjælpe mig til at øge min koncentrationsevne.

Egonssons påstand er, at givet en mindre præcisering af IM er der ikke behov for noget selvstændigt krav om rationalitet. Tværtimod vil et selvstændigt krav om rationalitet føre til konsekvenser, der strider mod de ideer, der ligger til grund for opstillingen af IM.

Den præciserede udgave af IM lyder:

"Satisfy the intrinsic interests to the greatest possible extent" (s 112).

Formuleringen bygger på en skelnen mellem intrinsiske og instrumentelle ønsker. Desværre gør Egonsson ikke noget forsøg på at give en præcis forklaring på forskellen mellem de to former for ønsker. Men det er nogenlunde klart, hvordan han givet en sådan distinktion mener at kunne præcisere og forsvare IM.

Hvis vi bliver ved det før nævnte eksempel, så synes det rimeligt at antage, at mit ønske om at få en hovedpinetablet tæller som et instrumentelt ønske; jeg ønsker kun at få tableten som et middel til bedre at kunne koncentrere mig, hvorimod mit ønske om at klare mig godt til min matematikeksamen er et intrinsisk ønske (i hvert fald relativt til det første ønske). Givet den præcise rede udgave af IM, er det klart, hvorfor mit ønske om at få en hovedpinetablet ikke havde nogen moralsk vægt.

Et krav om rationalitet, der rækker ud over den nye formulering af IM, vil ifølge Egonsson føre til uplausible konsekvenser. Et sådant krav vil for eksempel kunne føre til, at man skal opfylde de instrumentelle ønsker, en person ville have haft, hvis han var rationel—også selv om han rent faktisk ikke er rationel. Men ifølge Egonsson er det afgørende ikke, hvad der under ideelle omstændigheder *ville* give den største tilfredsstillelse, men derimod hvad der *faktisk vil* give den største tilfredsstillelse.

Man kan dog diskutere, om Egonsson selv lever op til denne indsigt. Hans definition af, hvad det vil sige at have et ønske, som er citeret ovenfor, synes nemlig

selv at indeholde et meget stærkt krav om rationalitet: Noget er kun et ønske for en person, hvis han stadig vil besidde det i en situation, hvor *alle hans formodninger er aktualiseret*. Jeg er ikke sikker på, at Egonsson selv er opmærksom på, at hans definition har denne konsekvens.

I kapitel 5 vender Egonsson tilbage til sin definition af, hvad det vil sige at ønske noget. Som det fremgik heraf, indebærer det at have et ønske også, at man besidder (eller i det mindste er i stand til at besidde) formodninger. I forhold til Egonssons hovedproblemstilling bliver det helt afgørende at finde ud af, hvad der skal til for at have en formodning:

Da det at have ønsker ifølge IM er en nødvendig betingelse for at have krav på moralsk hensyn, og da det at kunne have formodninger er en nødvendig betingelse for at kunne have ønsker, er muligheden for at besidde formodninger således en nødvendig betingelse for at have krav på moralsk hensyn. For at kunne drage grænserne for kravet om moralsk hensyn diskuterer Egonsson derfor, hvad der skal til, for at et væsen kan siges at have formodninger. Spørgsmålet er især, om de umælede dyr kan komme med i det gode selskab.

Efter en længere bevidsthedsfilosofisk diskussion når Egonsson frem til, at sprogbeherskelse ikke er en nødvendig betingelse, for at kunne have formodninger; og han hævder endvidere, at man ved hjælp af det traditionelle analogi-argument kan tilskrive formodninger til en række af de andre dyr. Der er altså ikke her grundlag for at lukke hverken aber, hunde eller høns ude i kulden—moralisk set.

Det eneste, der nu udestår, inden Egonsson kan drage sine konklusioner, er at tage stilling til, hvilken status potentielle væsners ønsker har. Det gør han i kapitel 6.

De fleste af os har en tilbøjelighed til at drage et moralsk skel mellem eksisterende og blot potentielle væsner. Således vil vi umiddelbart mene, at det er værre at få foretaget abort, end det er at undlade konception, og at det værre at foretage barnedrab end abort—også når vi ser bort fra jura og forskelle i følgevirkninger. Men ifølge Egonsson kan denne opfattelse ikke holde for en nærmere prøvelse.

Det forsøger han at godtgøre med baggrund i det såkaldte symmetri-princip, ifølge hvilket handlinger og undladelser moralsk set er på lige fod—alt andet lige. En konsekvens af dette princip er, at det bortset fra eventuelle følgevirkninger er lige så forkert at undlade at bringe et menneske til verden, der vil kunne leve et godt liv, som det er at slå et tilsvarende eksisterende menneske ihjel. Ifølge Egonsson består vores moralske pligt ikke kun i at tilfredsstille flest mulige eksisterende ønsker. Den går derimod ud på at skabe *den størst mulige samlede tilfredsstillelse af ønsker*.

Dermed bliver Egonsson ført lige ud i det, Derek Parfit har kaldt den *frastødende* konklusion, nemlig at hvis vi skal vælge mellem at frembringe mange mennesker med et rimeligt højt niveau af livskvalitet og så at skabe mange flere mennesker med et liv, der knap er værd at leve, så er det vores pligt at gøre det sidste—hvis bare der er tilstrækkeligt mange af de sidste til at den samlede sum af tilfredsstillelse bliver større end i det første tilfælde. Egonsson finder også denne konklusion *frastødende*, men ikke *frastødende* nok til at han vil opgive IM.

Efter at have klargjort og forsvaret sin etiske teori kan Egonsson i det sidste kapitel så endelig formulere sit kriterium for, at et væsen har krav på moralsk hensyn. Det lyder i sin endelige formulering:

"x has moral standing for y now if and only if x once had, now has or possibly in the future will have at least one intrinsic interest such that it is possible for y now to choose between exerting and refraining from exerting direct or indirect influence on the existence, satisfaction or strength of this interest" (s 176).

Dette er et kriterium, som udvider moralens område meget betragteligt i forhold til vores normale opfattelse. Vi skal for eksempel tage hensyn til de andre dyr, til afdøde mennesker og til potentielle væsner. Og det betyder selvfølgelig også, at vi, hvis vi lever op til Egonssons etiske teori, bliver nødt til at tage meget mindre hensyn til os selv og vore samtidige, end de fleste af os anser det for rimeligt at gøre.

Der er dog også punkter, hvor kriteriet udgør en begrænsning i forhold til den gængse opfattelse. For eksempel skylder vi kun den døde natur hensyn i det omfang, at mennesker og andre levende væsner har interesse i den. Eller for at slutte med det eksempel, jeg tog udgangspunkt i, så mener Egonsson ikke, at vi skylder hjernedøde mennesker noget hensyn. Derimod bør vi tage hensyn til de ønsker, mennesket havde før hjernedødens indtræden.

II

I det foregående har jeg forsøgt at give en sammenhængende oversigt over indholdet i Egonssons afhandling. Det er dog svært at skjule, at der problemer netop med *sammenhængen* i afhandlingen; der er et klart misforhold mellem indhold og problemformulering.

Store dele af indholdet, er irrelevante i forhold til hovedproblemet. Det gælder ikke mindst hovedparten af de bevidsthedsfilosofiske og handlingsfilosofiske afsnit. Disse afsnit er på trods af deres store længde heller ikke af selvstændig interesse. Tværtimod er de relativt overfladiske, og de indeholder nogle højest besynderlige tankegange. Se for eksempel påstanden s 23, om at følelser forsvinder i det øjeblik, at man indser de er ubegrundede. Eller se den åbenlyst cirkulære analyse i kapitel 5 af, hvad det vil sige at formode noget.

Samtidig argumenterer Egonsson for et etisk princip, som er unødigt stærkt i forhold til at afgøre, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn.

Sammenlign f.eks. IM med en etisk teori, der består af følgende to leksi kalsk ordnede principper: (1) Du har pligt til at hjælpe dig selv og dine nærmeste. (2) IM. Denne teori vil, så vidt jeg kan se, ikke adskille sig fra IM med hensyn til, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn. Og der kan tilsyneladende konstrueres uendeligt mange andre teorier, der giver det samme resultat. Hvorfor så overhovedet indlade sig på at forsvare en så kontroversiel opfattelse som IM?

Egonsson kunne selvfølgelig svare, at det er relativt uinteressant at få at vide, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn, uden samtidig at få fortalt omfanget af kravet. Men det er faktisk denne meget begrænsede problemstilling, som Egonsson formulerer i indlednings-kapitlet. Se f.eks. følgende citat:

"Kenneth Goodpaster makes a distinction between "a *criterion of moral considerability* and a *criterion of moral significance*". Let us borrow the terminology which L.W. Sumner suggests and call this a distinction between an inclusion

criterion of moral standing and a comparison criterion of moral standing. The former criterion will tell us when an entity has moral standing, when it is included in the moral sphere, and the latter will tell us to what extent (compared to other entities) an entity which is included in the moral sphere has this standing.

When I discuss criteria of moral standing I am interested particularly in criteria of inclusion" (s 9).

Så når Egonsson forsøger at afgøre, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn, ved at forsvare IM, må man sige, at han, skyder gråspurve med kanoner.

I andre henseender synes han at sige alt for lidt. Hvorfor inddrages der ikke nogle flere alternative opfattelser af, hvor moralens grænser går? For eksempel ville det i forhold til den frastødende konklusion, som Egonsson selv siger, at han ikke har noget tilfredsstillende svar på, være naturligt med en diskussion af nogle af de løsningsforsøg, som indebærer en indsnævring af klassen af væsner, der har krav på moralsk hensyn.

Hvis afhandlingens emne er grænserne for de moralske hensyn, ville det også være naturligt med et kapitel eller to, hvor de forskellige alternativer bliver fremlagt. Men så vidt jeg kan se, er der i virkeligheden tale om en afhandling om et andet emne end det, der bliver fremlagt i indledningskapitlet. Afhandlingen er først og fremmest et forsøg på at præcisere og forsvare en bestemt form for utilitarisme, IM, og sammenholde den med nogle beslægtede alternativer. I min videre diskussion vil jeg tage dette som udgangspunkt.

Nu eksisterer der jo ikke nogen alment accepteret metode til at retfærdig gøre etiske teorier. Enhver, der indlader sig på at vurdere etiske teorier, er derfor nødt til at gøre sig nogle metodiske overvejelser. Det gør Egonsson også. Han vælger at tage udgangspunkt i *etiske intuitioner* uden dog af den grund at ville udelukke muligheden for moralsk argumentation:

"... there is also room for argument in these matters. Our intuitions can be criticized on rational grounds, for example by pointing to the fact that they do not accord with other similar intuitions. Furthermore, by investigating the consequences of an initially and theologically attractive moral theory we may also foster our intuitions. If we blindly rely on our separate intuitions it is difficult to explain why we should need a moral theory at all and why we should believe that there is something to learn from a moral theory.

However, we can hardly give up all of our moral intuitions ... This means that I will consider objections to IM founded on firm intuitions. Confronted with such intuitions it is hard to convince the sceptic. In such cases I can only declare either that I do not share these intuitions or that I put less weight upon them" (s 32-33).

Etiske intuitioner kan altså ifølge Egonsson underkastes rationel kritik. Dels kan der vise sig at være indbyrdes modstrid mellem ens forskellige intuitioner, således at man for at undgå at modsige sig selv bliver tvunget til at vælge mindst én af dem fra. Dels kan vi ved at formulere etiske teorier, som i sig selv virker rimelige, præge vores intuitioner. (Der er dog nok mere sammenhæng mellem de to punkter, end det umiddelbart ser ud til: Modstriden mellem forskellige intuitioner er oftest formidlet af

principper; det er sjældent at intuitioner vedrørende konkrete forhold *direkte* modsiger hinanden.)

Egonsson vil dog fastholde, at det i sidste ende er vore intuitioner, som danner grundlag for vurderingen af etiske teorier—og ikke omvendt. Eller rettere, det er nogle bestemte *stærke* ("firm") intuitioner, der tjener som fundament for vurderingen af etiske teorier. Desværre siger Egonsson intet om, hvad der tjener til at udhæve nogle intuitioner som stærke. Det er for eksempel ikke klart, om Egonsson, der tilsyneladende er stærkt inspireret af John Rawls' idé om den reflekterede ligevægt, også vil følge Rawls på dette punkt og sige at spørgsmålet kan besvares med henvisning til, hvilken sindstilstand vi er i, når vi har de pågældende intuitioner.

En anden mulighed er at sige, at en intuitions styrke afhænger af, hvor realistisk det eksempel er, som den udspringer af. Således kunne man sige, at intuitioner, der baserer sig på meget tænkte og urealistiske eksempler er mindre pålidelige, fordi de ikke bygger på egentlig erfaring. Dette ville være meget i R.M. Hares ånd. Men da Egonsson faktisk bygger sin afvisning af alterna tive teorier på særdeles urealistiske eksempler, er dette tilsyneladende ikke en mulighed, som han vil acceptere (jf s 29 & s 181).

Det mærkelige er, at den teori, som Egonsson ender med at acceptere, nemlig IM, har konsekvenser, der klart strider mod stærke intuitioner, som han også selv deler. Det fremgik jo netop af hans behandling af den såkaldte *frastø dende* konklusion. Hvorfor fastholder han så alligevel IM? Svaret synes at være, at det er en meget *simpel* teori, og at kravet om simpelhed har en så stor vægt, at det kan opveje andre krav (jf. s 32). Desværre gør Egonsson ikke noget forsøg på at begrunde, at kravet om simpelhed har denne særstatus. Han kunne selvfølgelig forsøge at drage paralleller med teoretisk videnskab. Men dels er det jo diskutabelt, om videnskab og etik ligner hinanden på dette punkt; dels (og måske mere afgørende) så har kravet om simpelhed jo ikke en så dominerende rolle i videnskaben. Hvis kravet om simpelhed kommer i strid med iagttagede kendsgerninger, må simpelheden normalt vige.

Der kunne dog også tænkes en anden grund til, at Egonsson vælger at fastholde IM, nemlig at teorien klarer sig bedre end sine oplagte konkurrenter, at det er den mindst dårlige teori. Den mulighed vil jeg undersøge i det følgende afsnit.

III

Den afgørende forskel mellem IM og de alternative versioner af utilitarismen såsom EM_w og IM_h drejer sig om opfyldelsen af ønsker, som ikke er forbundet med nogen oplevelse af tilfredsstillelse. Fraværet af tilfredsstillelse kan bero på, at der ikke længere eksisterer nogen, for hvem det betyder noget, at de pågældende ønsker bliver opfyldt—enten fordi ønskets ophavsmand er død, eller fordi han ikke længere nærer det pågældende ønske. Eller det kan skyldes, at den, der nærer ønsket, ikke er klar over, at det bliver opfyldt.

Egonsson skelner ikke klart mellem opfyldelse og tilfredsstillelse af ønsker. Han betjener sig hele vejen gennem bogen af det engelske ord "satisfaction", der både kan betyde "opfyldelse" og "tilfredsstillelse". Denne tvetydighed er med til at dække over det afgørende stridspunkt mellem IM og teorier, som accepterer oplevelsesbetingelsen, og den kan få hans position til at se mere tilforladelig ud, end

den egentlig er. Men selv om han ikke benytter ordene, så gør han det helt klart, at ønske-opfyldelse uden tilfredsstillelse *alt andet lige* har samme værdi, som opfyldelse, der er forbundet med glæde og tilfredshed. (I de fleste tilfælde vil ønskeopfyldelse uden tilfredshed dog ikke gøre den store forskel, da ønsket om at opleve glæde og anden form for tilfredsstillelse hos næsten alle vejer meget tungt.)

Hans begrundelse for dette meget kontroversielle synspunkt bygger dels på eksempler dels på tre argumenter af mere principiel karakter. Lad mig begynde med eksemplerne.

Som begrundelse for, at tilfredsstillelsen af et dødt menneskes ønsker kan have moralsk vægt anfører Egonsson følgende eksempler:

"... your father asks you to do something "for him" after his death, e g bury him in the soil of his home town. I find it strange if you claim that this want does not have any intrinsic importance when your father is dead" (s 47-48).

"... in the drawer of your father's desk you one day find a diary, in which you read that he emphatically asks the presumptive reader not to read the diary until at least ten years after the writer's death. I claim that even here you will have to be rather hard-boiled to claim that the want expressed in the diary is *in itself* altogether worthless when the father is dead. I do not, however, claim that you are of necessity hard-boiled if you read the diary in spite of your father's want, say after a time of pondering. The hard-boiledness consists of not even considering the past want of your father, in the way that I propose we should. ... This shows, to people who are like me in this respect, that we cannot without loss ignore past wants" (s 48).

Disse eksempler giver anledning til spørgsmål: (1) Er det rimeligt at reagere over for eksemplerne, således som Egonsson vil have os til? Er det for eksempel rimeligt at mene, at ens afdøde fars ønske om at blive begravet i sin fødeby har moralsk vægt? (2) Tjener de i givet fald til at underbygge IM? Jeg vil her antage, at det første spørgsmål skal besvares med et ja, og jeg kan derfor koncentrere mig om (2).

Eksemplerne er kompliceret af, at den hvis ønsker, jeg skal opfylde, står i en særlig relation til mig—det er min far—og af at det, som han ønsker, vedrører nogle meget personlige ting, nemlig hans begravelse og hans dagbog. Ifølge den gængse moral skaber disse forhold nogle særlige forpligtelser, og det er tilsyneladende disse forpligtelser, som giver eksemplerne deres vægt. Hvis eksemplet havde drejet sig om en fremmed mand, som ønskede, at jeg efter hans død aldrig satte min ben på Lunds Universitet, så er jeg ikke sikker på, at vi ville have følt, at det pågældende ønske havde nogen som helst vægt.

Egonsson har selv nogle eksempler (jf s 45-51), der lige som det sidst nævnte tilsyneladende taler imod IM. Eksemplet med faderen bliver netop inddraget for at tage kraften ud af disse andre eksempler. Men da eksemplet, som det fremgår, kan forklares uden at antage, at afdøde menneskers ønsker *som sådan* har vægt, tjener det ikke sit formål.

Der er selvfølgelig stadig et problem for tilhængererne af EM_w eller IM_h: Hvordan kan *han* gøre rede for, at vi skal tage hensyn til faderens ønsker, selv om faderen er

død, og derfor ikke vil kunne føle nogen tilfredsstillelse ved, at ønsket bliver opfyldt. Svaret må være, at *i sig selv* gør jeg ikke noget godt ved at opfylde min afdøde fars ønsker. Men der kan være følgevirkninger, som har afgørende betydning. For eksempel vil jeg, hvis jeg tænker og føler som de fleste andre gør, pådrage mig selv en masse samvittighedskvaler, hvis jeg ikke opfylder de pågældende ønsker. Givet EM_w eller IM_h er disse kvaler selvfølgelig irrationelle, men det gør dem jo ikke mindre forfærdelige og dermed mindre relevante.

Egonsson ville med en vis ret kunne indvende, at jeg ikke har *vist*, at de pågældende samvittighedskvaler er irrationelle. Og så længe jeg ikke har vist det, så vil det, at vi faktisk tillægger afdøde menneskers ønsker moralsk vægt, tale til fordel for IM. Mit eneste svar på denne indvending er, at det er muligt at give nogle rimelige forklaringer af vore holdninger til døde menneskers ønsker, som gør, at eksistensen af disse holdninger ikke vil tale til fordel for IM.

Den mest oplagte forklaring er, at vi faktisk har en tendens til at tænke på døde mennesker, som om de stadig på en eller anden måde var levende. Eksisten tielt set er det fantastisk svært begribeligt, at det menneske, den personlig hed, som man måske har kendt gennem hele sit liv, ikke længere eksisterer. Derfor vedbliver vi med at tænke på personen som eksisterende. Der er ikke så mange mennesker i vores del af verden, som i dag bogstaveligt tror på et liv efter døden. Men de følelser, som tidligere har fået næsten alle mennesker til at tro på et sådant liv, har vi stadig. Da vi tænker på de døde som levende, der kan opleve, hvad der sker, vil vi også have en tendens til at tillægge deres ønsker moralsk vægt. Der kan derfor siges at være et universelt, men irrationelt, grundlag for at tillægge opfyldelsen af døde menneskers ønsker værdi.

Endvidere kan der peges på vigtige *indirekte* grunde til, at det er godt, at jeg er et menneske, der har den slags irrationelle kvaler. Det er nemlig højst sandsynligt, at jeg kun ved at være et sådant menneske formår at opretholde et række af de nære personlige bånd til familie og venner, som i høj grad bidrager til at skabe glæde og tilfredsstillelse.

Egonsson nøjes som nævnt ikke med at argumentere ud fra eksempler. Især hvad angår fortidige ønsker føler han, at der er behov for et mere principielt argument. Problemet ved disse ønsker er jo, at de, som det fremgik i afsnit 1, er *ikke-eksisterende*. Og IM synes kun at tilsige os at tilfredsstille ønsker, som i en eller anden forstand kan siges at eksistere. Men ved hjælp af følgende argument, mener Egonsson at vise, at disse ønsker også må tælle for en tilhænger af IM:

"The separate argument for including past interests will be as follows ... The argument has three steps. First, in my view it is natural for me, if I want to do what is good for you, to do what you tell me and what I know that you are interested in. From this it is a short, and according to me very natural, step also to do what I think you would approve of if you just thought or knew about it: I ask myself what you would say about your interests if you had the opportunity to tell me about them, and then I act in accordance with that, even if I know that you will never have such an opportunity. This is the second step. The third step is that even if you are dead I ask myself what you would say about your interests if you somehow had the opportunity to inform me about them - and then I act according to that. I do this for the sake of

doing what is good for you. Of course this is far from a conclusive argument, but I hope it explains how I think" (s 87).

Det første, som må bemærkes, er at argumentet, som det står, forudsætter, hvad det angiveligt skal vise. I argumentets første trin tager Egonsson det for givet, at det er muligt at gøre noget godt for en afdød person. Spørgsmålet er altså ikke, *om* der kan gøres noget godt for en afdød, kun *hvad* der bør gøres.

Det næste er, at argumentet ikke umiddelbart tjener til at vise, at alle fortidige ønsker har moralsk vægt. Det tjener højst til at vise, at *døde menneskers* ønsker har moralsk vægt. Derimod kan det, som det står, ikke vise, at eksisterende menneskers fortidige ønsker har nogen moralsk vægt. Tværtimod synes det at vise, at jeg skal *se bort fra* disse ønsker.

Lad os antage, at en person som yngre har det ønske, at han vil leve en asketisk tilværelse, men senere afviser sin ungdoms idealer. Følger jeg tankegangen i ovenstående argument og spørger personen, hvad hans ønsker er, så vil han selvfølgelig sige, at jeg skal se bort fra hans tidligere idealer. Men dette modsiger jo klart Egonssons påstand om, at fortidige ønsker har moralsk vægt. Ifølge Egonsson bør personen tillægge sine tidligere ønsker moralsk vægt, når han som ældre skal vælge livsførelse—også selv om han ikke længere fastholder sin ungdoms idealer, men måske tværtimod foragter dem. Og andre har også pligt til at tage skyldigt hensyn til de ungdommelige idealer.

Den eneste udvej, som står åben for Egonsson, hvis han vil undgå at modsige sig selv på dette punkt, er at sige, at det, vi opfatter som personer, i virkelig heden er at betragte som *en serie af personer*, som hver for sig har krav på at blive respekteret. Desværre siger Egonsson ikke, om han er villig til at forsvare en sådan opfattelse. Jeg mener derfor at kunne konkludere, at Egonsson, med mindre han vil revidere sit personbegreb, er fanget i et dilemma: Enten har han et argument for, at døde menneskers ønsker har moralsk vægt, men så må han samtidig opgive at tilskrive eksisterende personers fortidige ønsker moralsk vægt, eller også fastholder han, at eksisterende personers fortidige ønsker har vægt, men opgiver så til gengæld sit argument for at tilskrive døde menneskers ønsker selvstændig moralsk vægt.

Betragter man argumentet, som det står, så har det selvfølgelig en klar intuitiv appel. Det er en almindelig udbredt opfattelse, at man, hvis man vil respektere døde mennesker, også må respektere deres ønsker. Dette er blandt andet baggrunden for, at den nyligt vedtagne danske lov om hjernedød og transplantationer lægger meget stor vægt på, at man kun må udtage organer, hvis det er i overensstemmelse med de ønsker, den potentielle donor havde før sin død. Og der er ikke langt herfra til den idé, at man ligefrem kan gavne afdødes situation ved at opfylde hans eller hendes ønsker.

Jeg mener dog, at det er vigtigt at afveje denne opfattelse i forhold til den mindst lige så udbredte opfattelse, at når en person er død, så er det for sent at gøre noget for personen. Og omvendt, at det heller ikke længere er muligt at gøre personen ondt. Når jeg selv forsøger at afveje tingene i forhold til hinanden, er jeg ikke et øjeblik i tvivl om, at den sidste opfattelse har større vægt end den første.

Selv om man afviser, at døde menneskers ønsker skulle have nogen moralsk vægt, så er det stadig muligt at fastholde, at eksisterende menneskers for tidige

ønsker har. Det gælder dog ikke alle fortidige ønsker—en del ønsker er nemlig betinget af, at man stadig har dem. Hvis jeg for eksempel nu ønsker, at jeg i morgen bliver inviteret ud at spise, så er dette ønske formodentlig betinget af, at jeg også i morgen har lyst til at komme ud at spise. Men der findes ønsker, som ikke er betinget af, at man stadig har de relevante ønsker, nemlig de såkaldte *idealer*.

Egonsson fremfører en argumentation, der tilsyneladende skal tjene til at vise, at opfyldelsen af en persons fortidige idealer har moralsk vægt:

"I claim that the content of a want and whether the want occurs earlier or later in life is secondary to considerations of strength and duration of the want. ... Admittedly it sounds strange to say that the ideals we may acquire in the latter part of our life ought not to be practically observed if they are outweighed by former ideals. But this is strange only on condition that the latter ideal according to a reasonable criterion is *better* than the previous one. I do not think that merely the fact that an ideal is embraced later in life is such a reasonable criterion.

... it is not correct to say that what is important for a single being to consider is the strength and duration *only of his own* wants. With this in mind I think we might tolerate the view that will not place a special weight on later ideals merely because they occur later in life. We have seen that the view here proposed will not place a special weight on former ideals either—IM will only exhort us to satisfy the kind of want the satisfaction of which is likely to contribute to the overall maximization of interests" (s 54-55).

Der synes her at være to argumenter for, at opfyldelsen af fortidige idealer bør have moralsk vægt. Det første tager sit udgangspunkt i den præmis, at *selve det tidspunkt*, til hvilket en person tilslutter sig et ideal, ikke kan være afgørende for, om idealet skal have moralsk vægt. Præmissen er en konsekvens af det almindeligt accepterede princip, at en moralsk forskel må basere sig på en reel kvalitativ forskel og ikke blot kan basere sig på partikulære forhold, såsom hvilke personer, steder eller tidspunkter det drejer sig om. Jeg ser ingen grund til at betvivle denne præmis, men vil nøjes med at påpege, at konklusionen ikke følger af præmissen.

Når nogen som jeg vil hævde, at opfyldelsen af et fortidigt ideal ikke bør have moralsk vægt, så er begrundelsen *ikke*, at idealet nyder tilslutning på et bestemt tidspunkt. Begrundelsen er derimod, at der ikke længere er nogen, som tilslutter sig idealet, og som derfor kan opleve tilfredsstillelse ved, at idealet bliver opfyldt. Og forskellen mellem idealer, som nyder tilslutning og idealer, som ikke gør, er klart en reel kvalitativ forskel. Det lykkes derfor ikke Egonsson med sit første argument at vise, at forskellen mellem fortidige og nutidige idealer er moralsk vilkårlig.

Det andet argument appellerer til den utilitaristiske grundtanke: Den moralsk rigtige handling er den, der *maksimerer* mængden af værdifulde konsekvenser. Men da vi betragter opfyldelsen af ønsker som noget værdifuldt, så må det være moralsk rigtigt at opfylde flest mulige ønsker—uberoende på om disse er nutidige eller fortidige.

Umiddelbart ser dette argument måske meget tilforladeligt ud. Men det lider af den afgørende svaghed, at det forudsætter, hvad det skal vise. Tilhæneren af EM_w eller IM_h vil selvfølgelig benægte, at opfyldelsen af ønsker som sådan er noget

værdifuldt. Det, der for eksempel ifølge IMh er værdifuldt, er opfyldelsen af ønsker, som er forbundet med tilfredsstillelse eller glæde. Og argumentet bør derfor ikke gøre indtryk på andre end de, der i forvejen er tilhængere af IM.

I forbindelse med disputatsforsvaret fremkom Egonsson med et yderligere argument til fordel for, at opfyldelsen af fortidige idealer har moralsk vægt. Det var, at opfyldelsen af sådanne idealer vil bidrage til at skabe sammenhæng i vores liv, og da sammenhæng i livet er med til at gøre livet bedre, så er det godt at opfylde fortidige idealer.

Man kan diskutere, om ikke Egonsson smugler yderligere værdier ind, for at få dette argument til at hænge sammen. Men i alle tilfælde mener jeg, at det er muligt at afvise argumentet på grundlag af et simpelt eksempel:

Tænk på en person, der i sin tidlige ungdom var glødende nazist og derfor også med kraft tilsluttede sig det ideal, at jøderne skal udryddes. Han var godt klar over, at han med alderen måske kunne ændre synspunkt, men så blot dette som et tegn på alderdomssvækkelse og ønskede, at idealet ville gå i opfyldelse, selv om han senere måtte ændre synspunkt. Senere ændrer personen faktisk synspunkt. Og i forsøget på at komme ud over sin fortid går han blandt andet engageret ind i kampen mod racisme. Jeg har svært ved at se, at man på nogen måde ville berige denne persons liv, hvis man i overensstemmelse med hans ungdoms idealer gav sig til at udrydde jøder. Tværtimod ville det være med til at forringe hans kamp mod racismen og dermed meningen med hans liv.

Jeg har nu været igennem alle Egonssons argumenter for, at IM er en bedre teori end EM_w og IM_h. Da jeg mener at have kunnet tilbagevise dem alle sammen, vil jeg tillade mig at konkludere, at Egonsson ikke har nogen gode argumenter for IM. Samtidig mener jeg, at Egonsson faktisk selv flere steder indirekte tilslutter sig en opfattelse i stil med IMh. Det mest tydelige eksempel på dette kommer i forbindelse med hans diskussion af, om det kun er rationelle ønsker, der har moralsk vægt.

Han har et eksempel med en datter, der til sin fødselsdag ønsker sig en plade med punk-musik. Samtidig ved vi, at hun, hvis hun vidste noget om klassisk musik, ville foretrække en plade med klassisk musik. Spørgsmålet er så, hvilken type plade det ville være rigtigt at give hende:

"Now you ask yourself which of her interests you ought to satisfy—her *actual* and in your opinion irrational preference for punk-music or her *hypothetical* and in your opinion rational preference for classical music? If you chose the former alternative she would be content, and if you chose the latter she would, if she were rational and based her preferences on all the relevant facts available ... be *more* content than with the former alternative. ...

But suppose she will presumably never listen to the music you think would satisfy her rational preference, and that she thus will have no deep musical experience at all if you choose this alternative. ... Now, your daughter's interest in having a gramophone record of classical music is a hypothetical one, and therefore I claim that we have no obligation to satisfy it" (s 99-100).

Ifølge hvad Egonsson her siger, så har tilfredsstillelsen af et hypotetisk ønske ikke nogen moralsk vægt. Kun opfyldelsen af faktiske ønsker har moralsk værdi.

Den afgørende og relevante forskel mellem opfyldelsen af en hypotetisk og af et faktisk ønske er tilsyneladende, at den sidste form for opfyldelse gør personen tilfreds ("content"). Men hvis tilfredshed her er det afgørende kriterium for tilskrivelsen af moralsk værdi, så bør det jo også være det i andre sammenhænge. Og det kan det kun være, hvis IM opgives til fordel for EMw, IMh eller en tilsvarende teori.

Egonsson kunne selvfølgelig svare, at når han lægger vægt på tilfredshed, er det fordi, at et normalt menneske vil have et meget stærkt ønske om at være tilfreds, og at det altså ikke er tilfredsheden som sådan, der har vægt. Svaghe den ved dette svar er, at det ikke viser, at det i alle tilfælde vil være ubegrundet at opfylde hypotetiske ønsker. Det viser kun, at opfyldelsen af hypotetiske ønsker normalt vil have langt mindre vægt end opfyldelsen af eksisterende ønsker.

Der mangler altså et argument for Egonssons påstand, om at opfyldelsen af hypotetiske ønsker ikke har *nogen* moralsk vægt. Det er svært at se, hvordan han skal kunne give et sådant argument, der ikke samtidig vil være et argument for, at fortidige ønsker heller ikke har nogen moralsk vægt. Fortidige ønsker er jo, som det er fremgået, også hypotetiske ønsker. Hvis Egonsson vil fastholde, at opfyldelsen af hypotetiske ønsker ikke har nogen moralsk vægt, må han tilsyneladende også gå med til, at opfyldelsen af fortidige ønsker heller ikke har nogen moralsk vægt. Dermed ville han komme meget tæt på at acceptere oplevelsesbetingelsen.

Selv ud fra Egonssons egne præmisser er det altså muligt at forsvare en etisk teori, som hævder, at opfyldelsen af et ønske kun har værdi, hvis den er forbundet med tilfredsstillelse eller glæde.

IV

Noget af det sværeste at håndtere i etisk teori er spørgsmålet, om hvilke ting der har værdi i sig selv. Det er som om, at spørgsmålet er så fundamentalt, at det er næsten umuligt at give et *begrundet* svar på det. Vi synes at være hen vist til ubegrundede antagelser og intuitioner.

Det er en stor fortjeneste ved Egonssons afhandling, at den forsøger at *argumentere* for en holdning til dette afgørende spørgsmål—oven i købet den højst kontroversielle holdning, at noget har værdi, hvis og kun hvis det opfylder et ønske. Selvfølgelig er det en svaghed, at ingen af argumenterne holder. Men da Egonsson med stor dygtighed forsøger at give de bedste argumenter, der kan gives for hans opfattelse, så har afhandlingen alligevel stor betydning. Den tjener nemlig indirekte i kraft af argumenternes manglende succes til at underbygge det synspunkt, at en tilfredsstillende etisk teori må være i overensstemmelse med oplevelsesbetingelsen. Det betyder, at noget kun har værdi, hvis det skaber tilfredshed, glæde eller anden form for lykke.*

Peter Sandøe

(En tak till Dan Egonsson for de gode svar, han ved disputationen den 23 maj 1990 gav på mine indvendinger. Endvidere vil jeg gerne takke Lars Bergström og Ingmar Persson for nogle meget nyttige bemærkninger til en tidligere version af denne artikel og Statens Humanistiske Forskningsråd, Danmark, for økonomisk støtte.)