

VÄRDET AV ATT EXISTERA

Kan det vara bättre, eller sämre, för en person att existera än att aldrig ha existerat? Denna fråga har på den senaste tiden fått en viss uppmärksamhet från framförallt svenska filosofer.¹ Själva frågan kan vid första påseendet verka märklig. Vad exakt är det man frågar efter när man undrar om det kan vara bättre för en person att existera än att aldrig ha existerat?

Ett klagörande rör den värderelation som ingår i frågan, nämligen bättre för-relationen. Att vi jämför alternativ, händelser och liknande med avseende på deras värde *för* oss borde vara okontroversiellt. Det är (antagligen) bättre för mig att jag motionerar regelbundet än att jag inte gör det, till exempel. Grovt uttryckt kan man säga att bättre för-relationen avser något som vi kan kalla *prudentiellt* värde och detta värde är det vi vanligtvis vägleds av när vi agerar i vårt eget eller någon annans intresse. Prudentiellt värde, till skillnad från Mooreanskt intrinsikalt värde, är en sorts agent-relativt värde, men inte nödvändigtvis ett *subjektivt* värde. Vi bör skilja på vad som är bra *för* en person och vad som är bra *enligt* personen, och dessa två behöver inte gå hand i hand.

Ett annat klagörande rör själva bättre för-relationen. Till skillnad från den vanliga, tvåställiga, bättre-relationen är detta en treställig relation: någonting (x) är bättre för någon (a) än något annat (y). I vanliga fall relaterar bättre för-relationen möjliga tillstånd som en person kan befinna sig i, till exempel *att jag motionerar regelbundet* och *att jag inte motionerar regelbundet*. När det gäller existens är det två tillstånd och en person som utgör relationens relata: en person (a), *att a existerar* och *att a inte existerar*. Detta leder omedelbart till problem. Man kan ifrågasätta om det givet detta överhuvudtaget är möjligt att det är bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera eftersom *att inte existera* inte är ett tillstånd som en person kan befinna sig i. Ett snabbt argument för att det inte kan vara bättre, eller sämre, för en person att existera än att inte existera är alltså att hävda att icke-existens inte är tillstånd som en person kan befinna sig i.

1. Se till exempel Bykvist (2007, 2015), Arrhenius och Rabinowicz (2010) och Johansson (2010).

Ett sätt att förstå frågan på så att svaret inte blir ett trivialt "nej" är att uppfatta tillstånd som sakförhållanden. Med sakförhållande menar jag här, ungefär, ett sätt som världen skulle kunna vara på. Frågor om hurvida någonting är bättre för en person än något annat kan då förstås som frågor om vilken av två möjliga sätt världen skulle kunna vara på som är bättre för en person. Sakförhållanden, förstådda på detta sätt, är abstrakta objekt snarare än konkreta och de kan existera utan att vara fallet. Till exempel, sakförhållandet *att Uppsala är Sveriges huvudstad* är inte fallet – det föreligger inte – men icke desto mindre kan det sägas existera som ett abstrakt objekt. *Att Uppsala är Sveriges huvudstad* är trots allt ett sätt som världen skulle kunna vara på.

I denna uppsats kommer jag att argumentera för att det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera, men att detta kommer till priset av att beröva denna slutsats på all praktisk relevans. Jag kommer först att redogöra för två argument som försöker visa att det inte kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera. Därefter kommer jag att diskutera ett argument för att en persons existens kan vara *extrinsikalt*, men inte *intrinsikalt*, bättre (eller sämre) för personen än att inte existera. Jag kommer att argumentera för att extrinsikalt värde inte är det vi bör vägledas av vare sig vi agerar prudentiellt eller moraliskt. Argumentet för att det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte göra det är därför endast framgångsrikt till priset av att göra frågan praktiskt irrelevant.

1. BROOMES ARGUMENT

Enligt Broome (1999, s.168) kan det inte vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera. Anta att det är bättre för mig att existera än att inte existera. Detta implicerar enligt Broome att det skulle vara bättre för mig att existera än att inte existera även om jag inte hade existerat. Men, om jag inte hade existerat så skulle det inte funnits någon för vem det hade varit bättre för att existera. Alltså kan det inte vara bättre eller sämre för mig att existera än att inte existera.

Broomes argument innehåller två premisser som är särskilt värda att uppmärksamma. Broome påstår att om det är bättre för mig att existera än att inte existera så skulle det vara bättre för mig att existera om jag inte hade existerat. Vad detta innebär är att värderelationer är *Modalt Invarianta*:

Modal Invarians: Om ett sakförhållande S är bättre (sämre) för en person a än ett annat sakförhållande S' så skulle S vara bättre (sämre) för a än S' även om S' hade varit fallet.

Att värderationer är Modalt Invarianta tycks vid första påseendet rimligt. Anta till exempel att jag inte motionerar, men att det är bättre för mig att motionera än att inte motionera. Enligt Broome måste det då också gälla att *om* jag hade motionerat så *skulle* det vara bättre för mig att motionera än att inte motionera. Detta förefaller rimligt. Huruvida det är bättre för mig att motionera än att inte motionera beror säkert på omständigheterna, men det är inte rimligt att påstå att det beror på om jag motionerar eller inte.

Den andra premissen som är värd att uppmärksamma är Broomes påstående att om jag inte hade existerat, så skulle det inte vara bättre för mig att existera än att inte existera. Detta eftersom om jag inte hade existerat så hade det inte funnits någon som existens hade varit bättre för. Detta innebär ett antagande om sanningsvillkoren för påståenden som "om jag inte hade existerat så skulle det ha varit bättre för mig att existera än att inte existera". Standardsynen är att detta påstående är sant om och endast om det i den närmsta möjliga världen där jag inte existerar gäller att det är bättre för mig att existera än att inte existera. Vad Broome påpekar är att detta villkor aldrig kan vara uppfyllt eftersom i en värld där jag inte existerar så kan jag inte exemplifiera några egenskaper eller ingå i några relationer. Vi kan kalla detta antagande för Existensvillkoret:

Existensvillkoret: Om en person a exemplifierar en egenskap eller ingår som relata i en relation i en värld w så existerar a i w .

Med dessa klagöranden kan vi sammanfatta Broomes argument på följande sätt:

1. Om det är bättre (sämre) för a att existera än att inte existera, så skulle det vara bättre (sämre) för a att existera än att inte existera, även om a inte hade existerat (från Modal Invarians).
2. Det skulle inte vara bättre (sämre) för a att existera än att inte existera om a inte hade existerat (från Existensvillkoret).
3. Alltså, det är inte bättre (sämre) för a att existera än att inte existera.

Mot detta argument är det främst den första premissen, Modal Invarians,

som har blivit utsatt för kritik.² Ett motexempel som har framförts av Johansson (2010) är följande. Anta att det är bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det och att jag i den aktuella världen väger mindre än 75 kg. Enligt Modal Invarians följer det att det skulle vara bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det även om jag vägde minst 75 kg. Detta innebär att i den närmsta möjliga världen där jag väger minst 75 kg så är det bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det. Men, det är enkelt att se att detta inte behöver vara sant. Det är fullt möjligt att det finns någon vikt mellan min aktuella vikt och 75 kg som skulle vara bättre för mig än min aktuella vikt och som skulle vara bättre för mig än att väga minst 75 kg.

Den avgörande punkten i detta motexempel är att om w är den närmsta möjliga S -världen till den aktuella världen, så följer det inte att den aktuella världen är den närmsta möjliga *icke-S*-världen till w . För att åtgärda detta föreslår Johansson att Modal Invarians bör revideras på följande sätt: om S är bättre (sämre) för a än *icke-S* så skulle den S -värld som är närmast den aktuella världen vara bättre (sämre) för a än den *icke-S*-värld som är närmast den aktuella världen. Genom att på detta sätt precisera att det är de närmsta världarna relativt den aktuella världen som är relevanta så skulle man undkomma Johanssons exempel. Den modifierade versionen av Modal Invarians är även tillräcklig för att Broomes argument ska vara giltigt, så argument mot värdet av att existera står sig i ljuset av denna invändning.

Johanssons invändning belyser dock ett annat problem för Modal Invarians. Man kan undra varför en värderrelations instantiation i den aktuella världen skulle bero på vilka värderrelationer som råder i andra möjliga världar. Som Arrhenius och Rabinowicz (2010) påpekar så är allt som krävs, för att det ska kunna vara bättre (sämre) för en person att existera än att inte existera, vara att relationens relata existerar. I det här fallet rör det sig om två sakförhållanden (*att a existerar* och *att a inte existerar*) samt ett konkret objekt (a). Eftersom sakförhållanden är abstrakta objekt som kan existera utan att vara fallet, så är det oproblematiskt för relationen att vara instantierad i varje värld där personen i fråga existerar. Givet att en person a existerar så finns det inte några logiska eller metafysiska konstheter med att det *är* bättre för a att existera än att inte existera.

Även om detta tvivel inte utgör en fullständig vederläggning av Modal Invarians, så för det åtminstone över bevisbördan till förespråkaren av

2. Se till exempel Arrhenius och Rabinowicz (2010), Johansson (2010) och Holtug (2012, s.140-42).

Modal Invarians. Jag kommer därför i det som följer att undersöka om det går att formulera ett övertygande argument för eller mot värdet av att existera som inte förlitar sig på denna premiss.

2. PRUDENTIELLT VÄRDE OCH VÄLFÄRD

Ett argument för att det inte kan vara bättre för en person att existera än att inte existera, och som inte förutsätter Modal Invarians, är att utgå från att prudentiellt värde är nära kopplat till en persons välfärd. Att ett sakförhållande är bättre för en person än ett annat tycks innebära en jämförelse av hur mycket välfärd personen skulle ha om respektive sakförhållande var fallet. Till exempel, om det är bättre för en person att motionera regelbundet än att inte göra det så verkar detta innebära en jämförelse av hur mycket välfärd personen skulle ha om hon motionerade regelbundet och hur mycket välfärd hon skulle ha om hon inte gjorde det.

Applicerat på existens innebär detta att icke-existens endast kan vara bättre eller sämre för en person om personen skulle ha någon välfärd – positiv, negativ eller neutral – om personen inte existerade. Men, att en person skulle ha någon välfärd överhuvudtaget (även neutral) om hon inte existerade är absurt. Alltså kan det inte vara bättre eller sämre för en person att inte existera än att existera. För ökad överskådlighet kan vi ställa upp detta argument på följande sätt:

1. Om det är bättre (sämre) för a att existera än att inte existera så är icke-existens bra, dåligt eller neutralt för a .
2. Om icke-existens är bra, dåligt eller neutralt för a så skulle a ha positiv, negativ eller neutral välfärd om a inte existerade.
3. a skulle inte ha positiv, negativ eller neutral välfärd om a inte existerade.
4. Alltså, det är inte bättre (sämre) för a att existera än att inte existera.

Vissa filosofer ger intryck av att de förnekar premiss 1 eller 3.³ Angående den tredje premissen så tycks den följa direkt från Existensvillkoret: en person exemplifierar egenskaper endast i världar där personen existerar. Att en person skulle ha positiv, negativ eller neutral välfärd kräver dock att personen skulle exemplifiera någon egenskap. Att förneka detta förefaller mycket ointuitivt.

3. Se till exempel Roberts (2003), Holtug (2001) och Feit (2016).

Den första premissen i sin tur tycks följa från mer generella överväganden rörande komparativer såsom längre, varmare osv. Ett naturligt sätt att förstå ett påstående som *Olle är längre än Erik* är att Olle har en viss längd, Erik har en viss längd och att Olles längd är större än Eriks. Givet detta sätt att förstå betydelsen hos komparativer vore det meningslöst att säga att Olle är längre än något som saknar längd, till exempel talet 2.

Huruvida detta synsätt på komparativer även kan appliceras på värderelationer är en omtvistad fråga. Broome (2004) föreslår att det är en begreppslig sanning att om S är bättre (för a) än *icke-S* så är graden till vilken S är bra (för a) större än vad graden till vilken *icke-S* är bra (för a). Enligt denna uppfattning skulle premiss 1 vara en instans av en mer generell, begreppslig, sanning. Enligt en alternativ ansats som nämns av Arrhenius och Rabinowicz (2010) så ska värderelationer analyseras i termer av passande attityder. Enligt denna uppfattning så innebär *S är bättre för a än icke-S* att det vore passande att föredra S framför *icke-S* för a s skull. Denna ansats tycks därför inte kräva att både S och *icke-S* har något värde (bra, dåligt eller neutralt) för a . Denna attityd-baserade analys av värderelationer förflyttar dock bara problemet. En befogad fråga är nämligen vad som menas med frasen "det vore passande att föredra S framför *icke-S* för a s skull". Ett attraktivt förslag är att vad det vore passande att föredra för en persons skull beror på hur bra olika de alternativen vore för personen. Alltså, det vore passande att föredra S framför *icke-S* för a s skull omm värdet S har för a är större än värdet *icke-S* har för a . Men, då är vi tillbaka till påståendet att S är bättre än *icke-S* för a omm S är mer bra för a än vad *icke-S* är. Det är därför oklart om en attityd-baserad analys av värderelationer kan användas för att kasta tvivel över den första premissen.

Den andra premissen utgör en svagare punkt i argumentet. Så som argumentet är formulerat är det inte angett vilken sorts värde det är frågan om. Ett förslag är att denna premiss må vara rimlig när det gäller intrinsikalt prudentiellt värde men att den är mer tveksam när det gäller andra typer av värde, till exempel *extrinsikalt* värde.

3. EXTRINSIKALT VÄRDE

Med extrinsikalt värde avses det värde någonting kan ha i kraft av dess relationella egenskaper – vad det leder till, vad det är en förutsättning för, vad det förhindrar, vad det signalerar och liknande – och inte i kraft av hur det är beskaffat i sig självt. Att motionera regelbundet, till exem-

pel, faller rimligtvis inom denna kategori av värde. Att motionera regelbundet är värdefullt därför att det leder till eller är en förutsättning för sakförhållanden som är värdefulla i sig själva.

Vad är då det extrinsikala värdet av ett sakförhållande för en person? Ett förslag är att det extrinsikala värdet av ett sakförhållande S för en person a är skillnaden mellan det intrinsikala värdet för a av den möjliga värld som skulle vara fallet om S var fallet, och det intrinsikala värdet för a av den möjliga värld som skulle vara fallet om S inte var fallet. Mer precist:

Prudentiellt extrinsikalt värde: det extrinsikala värdet av S för $a =_{\text{def}}$ det intrinsikala värdet för a av den närmsta möjliga världen där S är fallet minus det intrinsikala värdet för a av den närmsta möjliga världen där *icke-S* är fallet.⁴

Till exempel, det extrinsikala värdet för mig av att motionera regelbundet är skillnaden mellan det intrinsikala värdet för mig av det som skulle vara fallet om jag motionerade regelbundet och det intrinsikala värdet för mig av det som skulle vara fallet om jag inte motionerade regelbundet. Vi kan nu analysera extrinsikalt bättre (sämre) på ett enkelt sätt: S är extrinsikalt bättre (sämre) för a än *icke-S* omm det extrinsikala värdet av S för a är större (mindre) än det extrinsikala värdet av *icke-S* för a .

Med denna uppfattning om extrinsikalt värde kan man argumentera för att icke-existens är extrinsikalt bra, dåligt eller neutralt för varje person som existerar i den aktuella världen, trots att personen inte skulle ha någon välfärd om hon inte existerade. Till exempel, enligt den här uppfattningen så är a *existerar inte* extrinsikalt dåligt för a omm det intrinsikala värdet för a av den närmsta möjliga världen där a inte existerar är mindre än det intrinsikala värdet för a av den närmsta världen där a existerar.

Den springande punkten här är vad det intrinsikala värdet för a av den närmsta världen där a inte existerar är. Det intrinsikala värdet för a av den aktuella världen är helt enkelt personens välfärd i den aktuella världen. Om personens välfärd är positiv så är det intrinsikala värdet av den aktuella världen för a positivt, och så vidare. Angående det intrinsikala värdet för a av den närmsta världen där a inte existerar är det rimligt att anta att även den världen kan vara intrinsikalt bra, dålig eller neutral för a . I den närmsta möjliga världen där a inte existerar föreligger en massa sakförhållanden, men inget av dem kan uppenbarligen beröra

4. För en liknande definition, se Bradley (1998).

a, i synnerhet inte *as* välfärd. Detta tycks vara en anledning för att säga att det intrinsikala värdet av dessa sakförhållanden är neutrala för *a*. Jämför med sakförhållandet *Karl njuter av en kopp kaffe klockan 11 den sista april 2016*. Detta berör inte mig på något sätt och är därför intrinsikalt neutralt för mig. Eftersom alla sakförhållanden i den närmsta möjliga världen där jag inte existerar är av det här slaget bör vi säga att den närmsta möjliga världen där jag inte existerar är extrinsikalt neutralt för mig. Min existens kan därför också vara extrinsikalt bättre eller sämre för mig än min icke-existens, beroende på om det intrinsikala värdet av den närmsta möjliga världen där jag existerar, det vill säga den aktuella världen, är positivt eller negativt.

Notera att det intrinsikala värdet för en person av den närmsta möjliga världen där personen inte existerar inte måste vara just neutralt. Enligt vissa välfärdsteorier kanske det är positivt, eller negativt. Det väsentliga här är att en värld där en person inte existerar ändå kan ha något intrinsikalt värde för personen.

Två viktiga påpekanden rörande denna analys av extrinsikalt värde är på sin plats. För det första, analysen är förenlig med Existensvillkoret. Det vill säga, icke-existens kan endast vara extrinsikalt bra, dåligt eller neutralt för personer som existerar i den aktuella världen. För det andra, extrinsikalt värde förstås här i termer av det intrinsikala värdet *i den aktuella världen* för en person av en möjlig värld, snarare än det intrinsikala värdet en möjlig värld *skulle ha* för en person. Till exempel, det extrinsikala värdet av att motionera regelbundet beror på det intrinsikala värdet, i den aktuella världen, för mig av den närmsta möjliga världen där jag motionerar regelbundet. Säg att i den världen så är jag överlag lyckligare än i den aktuella världen där jag inte motionerar. Det extrinsikala värdet för mig av att motionera regelbundet beror då på det intrinsikala värdet för mig i den här världen av att vara lyckligare, inte värdet som att vara lyckligare *skulle ha* för mig om jag motionerade regelbundet.

Det andra påpekanget leder till ett problem för den här analysen av extrinsikalt värde. Enligt vissa teorier om prudentiellt värde så beror prudentiellt värde på personers attityder. Enligt den teori jag kommer att använda mig av så kan vi säga att ett sakförhållande är intrinsikalt bra för en person omm personen har en (lämplig) pro-attityd gentemot sakförhållandet för dess egen skull. Ett sakförhållande är intrinsikalt dåligt för en person omm personen har en (lämplig) con-attityd gentemot sakförhållandet för dess egen skull. Till exempel, värdet av att motionera regelbundet för mig beror enligt denna teori på mina attityder

gentemot att motionera regelbundet. Denna teori skulle behöva finslipas för att vara rimlig, men som ett exempel duger den.

Anta nu att jag har en pro-attityd gentemot den närmsta världen där jag motionerar regelbundet och en con-attityd (eller en svagare pro-attityd) gentemot den aktuella världen där jag inte gör det. Men, anta vidare att om jag motionerade regelbundet så skulle mina attityder förändras. Jag skulle börja ha en svagare pro-attityd gentemot att motionera och en starkare pro-attityd gentemot att inte motionera. Mina attityder är lynniga på ett sådant sätt att jag tenderar att vara missnöjd med det jag har och föredra det jag inte har.

I en sådan situation leder analysen av extrinsikalt värde till att det är extrinsikalt bättre för mig att motionera eftersom värdet, i den aktuella världen, för mig av den närmsta världen där jag motionerar är större än värdet av den närmsta världen där jag inte motionerar. Men, analysen implicerar även att om jag skulle börja motionera så skulle detta vara extrinsikalt sämre för mig, eftersom den närmsta världen där jag inte motionerar skulle då ha mer värde för mig än den närmsta världen där jag motionerar.

Detta verkar placera mig i en situation där oavsett vad jag gör så kommer jag att välja något som är extrinsikalt sämre än vad jag kunde ha gjort. Om jag väljer att inte börja motionera, så är alternativet att börja motionera extrinsikalt bättre för mig, men om jag väljer att börja motionera, så skulle alternativet att inte motionera vara extrinsikalt bättre för mig.

Om extrinsikalt värde skall ha någon praktisk relevans, antingen moraliskt eller prudentiellt, så är detta ett allvarligt problem.⁵ I situationen ovan är det omöjligt för en person som vägleds av extrinsikalt värde i sitt resonerande att fatta ett beslut. Oavsett vad personen väljer så kommer hon att välja ett suboptimalt alternativ, så en person som försöker välja det bästa alternativet kommer inte att kunna fatta ett beslut. Att försvara värdet av att existera genom att hänvisa till extrinsikalt värde verkar därför lyckas endast genom att beröva värdet av att existera på all relevans både moraliskt och prudentiellt.

Till det extrinsikala värdets försvar kan det anföras att exemplet ovan ska ses som ett problem för teorin om prudentiellt värde som jag utgick ifrån, snarare än ett problem för analysen av extrinsikalt värde. Det kan invändas att andra teorier om prudentiellt värde, till exempel hedonism, inte råkar ut för samma problem eftersom värdet av ett sakförhållande

5. Se Bykvist (2006) för en utförlig genomgång av detta problem.

för en person enligt hedonismen inte beror på något så osäkert som en persons attityder.

Vi kan dock konstatera att även vissa former av hedonism råkar ut för samma problem som den attityd-baserade teorin ovan. Anta till exempel att vi har en varelse som saknar kapaciteten för att uppleva smärta eller njutning. Det verkar rimligt att ingenting kan vara bra eller dåligt för en sådan varelse enligt hedonismen. Anta nu att vi har möjligheten att ge denna varelse kapaciteten för att uppleva smärta och njutning, samt att om vi gjorde det så skulle den här varelsen endast uppleva smärta. Om vi vägleds av det extrinsikala värdet av dessa alternativ (låta varelsen förbli utan kapaciteten för smärta och njutning eller ge denna kapacitet) så spelar det ingen roll vad vi väljer; båda alternativen saknar ju extrinsikalt värde för varelsen. Men, notera att i den värld där vi ger kapaciteten för smärta och njutning till denna varelse, så är den världen extrinsikalt sämre än världen där vi inte ger varelsen denna kapacitet. Alltså, vi har en handling som vi kan utföra, och som det inte är extrinsikalt sämre för varelsen att vi utför, men om vi skulle utföra den så skulle det vara extrinsikalt bättre om vi inte hade utfört den. Återigen tycks vi ha en situation där en hedonist inte kan vägledas av extrinsikalt värde i sitt delibererande.

Angående de exempel jag har gett kan vi även notera att det inte är något paradoxalt med förutsättningarna och att det finns enkla lösningar för både den attityd-baserade teorin och hedonismen. När det gäller den attityd-baserade teorin kan vi notera att en person som vägleds av det intrinsikala värdet som de olika alternativen *skulle ha* för personen inte ställs inför samma problem. Det vill säga, en person som vägleds av det intrinsikala värdet som en möjlig värld skulle ha för personen om den var aktuell kommer inte att befinna sig i situationen att oavsett vad personen gör så kommer hon att ha valt ett suboptimalt alternativ.⁶ I exemplet ovan kan jag till exempel vägledas av hur bra det vore för mig om jag började motionera, jämfört med hur bra det vore för mig om jag inte började motionera. Om jag vägleds av det intrinsikala värdet som dessa alternativ skulle ha för mig så blir det en fråga om hur stark min pro-attityd för att motionera skulle vara, om jag motionerade, vägt mot hur stark min pro-attityd skulle vara för att inte motionera, om jag inte motionerade. Mina lynniga attityder presenterar enligt det här alternativet inget större problem för min förmåga att deliberera.

6. En komplikation är att detta inte behöver gälla om det intrinsikala värdet av en möjlig värld för en person inte beror på personens attityder i *andra* världar. Vi behöver därför förutsätta att sådant inflytande mellan världar är uteslutet.

Samma resonemang kan föras om hedonismen. Om vi vägleds av det intrinsikala värdet som de olika alternativen skulle ha för varelsen så leds vi enkelt, och intuitivt korrekt, till slutsatsen att vi inte ska ge varelsen kapaciteten att uppleva smärta och njutning.

Slutsatsen att dra från dessa överväganden är att extrinsikalt värde saknar praktisk relevans. Det som är relevant för deliberation kring vad vi bör göra, prudentiellt eller moraliskt, är det värde som ett sakförhållande skulle ha för personen. Detta är en rimlig slutsats oavsett om vi anser att prudentiellt värde består i smärta och njutning, tillfredsställda attityder eller något annat. Detta blir särskilt tydligt om vi funderar över vad det var som orsakade problemet med deliberation. Problemet uppstår om vi tillåter värdet av en möjlig värld för en person att variera *beroende på vilken värld som är den aktuella*. Om värdet för mig av att motionera beror på huruvida jag motionerar eller inte, så är det möjligt för mig att befinna mig i situationer där oavsett vad jag gör så borde jag ha gjort något annat. Värden som betar sig på detta sätt kan inte vara praktiskt relevanta eftersom de gör deliberation omöjlig. Detta innebär en revansch för Modal Invarians. Modal Invarians gäller kanske inte för alla möjliga värderelationer, men den tycks gälla för alla *praktiskt relevanta* sådana.

En konsekvens av detta är att frågan om det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera mister sin praktiska relevans. Som vi har sett ovan är det mest framgångsrika argumentet för ett positivt svar på frågan att hävda att existens kan endast vara extrinsikalt bättre eller sämre för en person än icke-existens. Men, om vi inte skall vägledas av extrinsikalt värde vare sig moraliskt eller prudentiellt, så är detta positiva svar på frågan en pyrrhusseger.

4. SLUTSATS

Frågan som jag ställde i början av den här uppsatsen var: kan det vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera? Det klassiska argumentet för ett negativt svar på denna fråga vilar på antagandet att värden är modalt invarianta. Enligt Modal Invarians gäller det att det är bättre för en person att existera än att inte existera endast om det *skulle vara* bättre för personen att existera än att inte existera, även om personen inte existerade. Modal Invarians är dock inte en okontroversiell premis. Jag har även formulerat ett alternativt sätt att formulera det klassiska argumentet som inte förlitar sig på Modal Invarians. Inte heller

detta argument är fullt ut framgångsrikt då det, på sin höjd, kan visa att existens inte kan vara *intrinsikalt* bättre för en person än icke-existens.

Avslutningsvis har jag granskat ett argument för ett positivt svar på frågan. Enligt detta svar kan existens vara *extrinsikalt* bättre för en person än icke-existens. Att en persons existens är extrinsikalt bättre för personen än icke-existens innebär i det här sammanhanget att den närmsta möjliga världen där personen existerar är bättre för personen än den närmsta möjliga världen där personen inte existerar. Med en sådan analys av extrinsikalt värde kan existens vara bättre (eller sämre) för en person än icke-existens, givet att personen existerar, men endast till priset av att beröva denna slutsats på all praktisk relevans. När det kommer till vad vi bör göra, vare sig moraliskt eller prudentiellt, så gör vi bäst i att ignorera det extrinsikala värdet av att existera.⁷

LITTERATUR

- Arrhenius, Gustaf och Wlodek Rabinowicz. 2010. "Better to be than not to be". I *The Benefit of Broad Horizons*, red. Hans Joas och Barbro Klein, s. 397–414. Leiden: Brill.
- Bradley, Ben. 1998. "Extrinsic value". *Philosophical Studies*, nr 91, s. 109–26.
- Broome, John. 1999. *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Bykvist, Krister. 2006. "Prudence for changing selves". *Utilitas* 18, nr 3, s. 264–83.
- . 2007. "The benefits of coming into existence". *Philosophical Studies*, nr 135, s. 335–62.
- . 2015. "Being and wellbeing". I *Weighing and Reasoning: Themes for the Philosophy of John Broome*, red. Iwao Hirose och Andrew Reisner, s. 87–94. Oxford: Oxford University Press.
- Feit, Neil. 2016. "Comparative harm, creation and death". *Utilitas* 28, nr 2, s. 136–63.
- Holtug, Nils. 2001. "On the value of coming into existence". *The Journal of Ethics*, nr 5, s. 361–84.
- . 2010. *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Jens. 2010. "Being and betterness". *Utilitas* 22, nr 3, s. 285–302.
- Roberts, Melinda. 2003. "Can it ever be better never to have existed at all? Person-based consequentialism and a new repugnant conclusion". *Journal of Applied Philosophy* 20, nr 2, s. 159–85.

7. Tack till Erik Carlson, Karl Ekendahl, Jens Johansson och Olle Risberg för värdefulla kommentarer på denna uppsats.