

Smärtans och lidandets intrinsikala dålighet

Ingmar Persson

Det verkar obestridligt att det är intrinsikalt eller i sig dåligt för oss att känna smärta (som vi för enkelhets skull antar är fysisk eller kroppslig). Detta gäller under förutsättning att vi ogillar eller tycker illa om smärtan för dess egen skull, vilket vanligtvis är fallet. (Om inget annat sägs, underförstås här att ogillande av smärta är för dess egen skull.) En del har till och med menat att vi *nödvändigtvis* ogillar smärta vi förnimmer, att vi inte betecknar en förnimmelse som smärtsam om vi inte ogillar den. Men detta är tvivelaktigt. Det tycks som om en smärta kan bli så svag att vi inte längre ogillar den, och personer med vissa hjärnskador rapporterar smärtsamma förnimmelser utan att bry sig om att de känner dem. Dessutom är det så att vi ogillar smärtsamma förnimmelser därför att de är just smärtsamma, och denna förklaring skulle bli cirkulär om förnimmelser kan betecknas som smärtsamma endast om de är ogillade.

Rimligare är att betrakta smärtsamhet som en *sensorisk* kvalitet som förnimmelser eller sensationer kan vara utrustade med precis som de kan vara brännande, stickande, bultande, bubblande osv. Det förefaller som smärtsamhet liksom behaglighet "supervenerar" på de senare kvaliteterna: en sensation av värme kan t.ex. övergå från att vara behagligt varm till att bli smärtsamt varm i och med att värmeintensiteten ökar. Kvaliteter som värme är mer grundläggande: smärtsamhet och behaglighet förutsätter förekomsten av någon kvalitet av detta slag hos de aktuella förnimmelserna; det omvända gäller däremot inte: förnimmelser av värme kan vara neutrala, varken behagliga eller obehagliga. Det är dessa "supervenienta" eller "överliggande" kvaliteter hos förnimmelserna som uppväcker vårt ogillande och gillande av dem.

Ogillad smärta framkallar ofta *lidande*. Ogillande av en smärta utgörs av en aversion mot den, en vilja att bli kvitt den. Om denna vilja inte kan tillfredsställas, uppstår en känsla av otillfredsställelse eller frustration. Det är detta som är lidande till följd av smärtan. Den positiva motsvarigheten är njutning till följd av en förnimmelse av välbehag som ger upphov till en vilja att förlänga förnimmelsten. (En utförligare behandling av detta ämne finns i Persson 2005, kap. 1 och 2.)

Derek Parfit anser att få förnekar att "det är i sig dåligt att lida", närmare bestämt, "dåligt för den lidande" (2011, s. 2 och 565). En bland detta fåtal förnekare kan Friedrich Nietzsche förefalla vara även om han, enligt Parfit, för det mesta bara menar att "smärta och lidande är nödvändiga delar av vad som i helhet är gott, antingen som orsaker eller verkningar" (2011, s. 2 och 571; kap. 35 avhandlar Nietzsche). Mot bakgrund av detta yttrande är det märkligt att Andrew Huddleston tolkar Parfit som förespråkande en kontrast mellan värde i sig och utslutande *instrumentellt* värde snarare än en eller annan av flera former av *extrinsikalt* värde (2017, s. 176, n. 6). Enligt Huddleston är Nietzsches uppfattning den att "inslag av lidande är själva *konstitutiva element* av det goda livet" (2017, s. 177). De är då "extrinsikalt värdefulla" men, understryker Huddleston, detta innebär inte att deras "värde blott är instrumentellt" (2017, s. 180).

Det är riktigt att vad som är extrinsikalt värdefullt inte behöver vara instrumentellt värdefullt, men det förra kan ändå stå i motsatsställning till intrinsikalt värde. Instrumentellt värde är, som jag ser det, en form av extrinsikalt värde, men det finns andra former, och det betyder att det finns andra former av värde som kan kontrasteras mot intrinsikalt värde. Ett sådant värde är *kontributivt* värde, värde som del av en större helhet. Instrumentellt och kontributivt värde kan vara sammanvävda i ett och samma medvetande-tillstånd. Antag att jag känner mig tillfredsställd med mig själv därför att jag har gynnat André, oaktat att jag visste att detta företag skulle åsamka mig lidande. Denna upplevda tillfredsställelse är en positiv upplevelse som min handling att gynna André har fungerat som medel att frambringa. Som en förutsedd sido-effekt har detta medel också tillfogat mig lidande. Att jag varit beredd att underkasta mig detta lidande för att befrämja Andrés intresse kan mycket väl tänkas ha ökat min självtilfredsställelse. Mitt lidande har då ett positivt kontributivt värde för mitt tillstånd av självtilfredsställelse med mitt handlande som det ingår som ingrediens i; det spår ju på denna tillfredsställelse. Men det har också fungerat som del av medlet att framkalla tillfredsställelsen. Lidandet måste emellertid vara i sig dåligt för mig för att kunna fylla dessa två funktioner; det duger inte att lidandet som Huddleston skriver "intrinsikalt... är varken bra eller dåligt" (2017, s. 176, n. 6).

Christopher Janaway hävdar att Nietzsche intar en ståndpunkt som är oförenlig med Parfits av skäl som erinrar om Huddlestons. Janaway skriver:

Om ett händelseförlopp... i sin helhet exemplifierar vad vi kan kalla *växt-genom-lidande*, kan detta bidra till en erkänd form av välbefinnande. Ett sådant händelseförlopp kan både vara gott i sin helhet och ha lidande som en *oumbärlig komponent*. (2022, s. 246)

Nödvändigheten av växt genom lidande för välbefinnande gör det osant, enligt Nietzsches åsikt, att lidande är dåligt i sig för den lidande. Hans oenighet med Parfit är därför inte bara skenbar. (2022, s. 254)

I mitt exempel i föregående stycke är lidande ”en oumbärlig komponent” av mitt tillstånd av tillfredsställelse: utan denna komponent skulle min tillfredsställelse inte vara densamma, vare sig med avseende på sitt objekt eller sin känslomässiga styrka. Det aktuella tillståndet exemplifierar visserligen inte växt-genom-lidande, men man kan föreställa sig att någon genom en serie handlingar av denna typ växer eller förbättras moraliskt.

Ovanstående citat ger vid handen att Janaway antar att ett händelseförlopp inte kan vara gott i sin helhet ifall det har lidande som oumbärlig komponent, och lidande är dåligt i sig. Han tillskriver Nietzsche uppfattningen att ”lidande i sig inte är oföränderligt bra eller dåligt” (2022, s. 250) oberoende av den helhet i vilket det ingår. Om lidandets ”närvaro är icke-instrumentellt nödvändigt för existensen av några goda helheter, och det är också del av några dåliga helheter”, så kan lidandets intrinsikala värde inte vara oföränderligt, för detta oföränderliga värde ”lämnar ingen förklaring till hur det bidrar olika till värdet av dessa helheter” (2022, s. 249). Men det är inte svårt att förstå att lidandets negativa värde i sig kan ha som konsekvens att min självtillfredsställelse stiger: att jag är redo att utsätta mig själv för något dåligt för att hjälpa någon annan indikerar att min moraliska motivation är tämligen stark, vilket kan vara något att yvas över. Detta är lika lätt att förstå som att lidandets negativa värde i sig bidrar till att göra exempelvis en onödig olyckshändelse till något som är dåligt för mig när lidandet är en effekt av olyckan. För att begripa dessa olika värdeimplikationer av lidande, behöver vi således inte postulera att dess intrinsikala värde varierar eller, som Huddleston föreställer sig, att det varken är bra eller dåligt. Lidandets intrinsikala värde kan mycket väl vara konstant negativt.

Detta är en lärdom som kan hämtas från granskningen av Huddlestons och Janaways diskussioner av Nietzsches syn på lidandets värde. En annan lärdom är att det är viktigt att inte stirra sig blind på instrumentellt värde som den enda kontrasten till intrinsikalt värde, den enda

formen av extrinsikalt värde. Kontributivt värde har också nämnts, liksom att detta värde kan vara sammanflätat med instrumentellt värde. Värdet för en stafettlöpare av att hon har fört sitt lag till ledning kan bli extra stort om detta bidrar till att hennes lag vinner. Hennes löpning har också varit medlet att nå denna ledning.

En tredje typ av extrinsikalt värde är det *konstitutiva*. När den sista sträckans löpare bryter målnöret före sina konkurrenter, konstituerar denna tilldragelse lagets seger och kan därigenom erhålla extra värde för löparen. Slutligen vill jag rikta uppmärksamheten på en omfångsrik grupp av vad man kan benämna *associativt* värde. Här ingår olika slags *symboliskt* värde, t.ex. värdet för en här av att hissa sin flagga på en nyligen intagen borg därför att det symboliserar deras seger. Men också *affektionsvärde*, t.ex. det värde som föremål kan förlänas genom att ha tillhört en berömd eller beundrad person, exempelvis en rakkniv som tillhört Schopenhauer, en man som aldrig tordes överlåta sin rakning till någon annan. Alltnog, det finns en mångfald sorter av extrinsikalt värde att hålla reda på när en saks intrinsikala värde ska fastställas, fastän alla dessa förmodligen inte är lika viktiga när denna sak är smärta eller lidande.

2. Är det en subjektiv eller objektiv sanning att smärta och lidande är dåliga i sig?

Låt oss nu titta på den intrinsikala dåligheten av smärta och lidande och i synnerhet Parfits uppfattning av den. Han hävdar, som sagt, att det är i sig dåligt för den lidande att lida. Det är förstås också dåligt i sig för vederbörande att förnimma den smärta som kan framkalla lidande. Han tillfogar: "Det är vårt hedoniska gillande och ogillande... som gör dessa medvetande-tillstånd [av välbehag och smärta] bra/goda [*good*] eller dåliga" (2011, s. 1, 3 och 55). Vidare påstår han att "de viktigaste användningarna av 'bra/god' och 'dålig' är... skäls-implicerande" (2011, s. 1 och 39). Det är denna användning som är aktuell här, för "vi har alltid skäl att vilja undvika stark smärta" (2011, s. 1 och 31). Att denna användning av "dålig" är skäls-implicerande innebär att när smärta sägs vara något intrinsikalt dåligt, sägs smärtan ha någon ospecificerad egenskap som ger oss skäl att vilja undvika smärta för dess egen skull. Eftersom det är "vårt hedoniska gillande och ogillande... som gör dessa medvetande-tillstånd bra/goda eller dåliga", måste det rimligen vara dessa attityder som tillika förser oss med skäl.

Detta är emellertid problematiskt för Parfit, ty han invänder mot teorier vilka uppfattar skäl som vilje-beroende (*desire-dependent*) att, enligt dessa, måste viljeattityder i slutändan "få sin normativa kraft från någon viljeattityd eller målsättning som vi inte har något skäl att ha, och sådana viljeattityder eller målsättningar kan inte försvarligt påstås ge oss några skäl" (2011, s. 1 och 91). Men hedoniska attityder kan, enligt honom (2011, s. 1 och 53), heller inte vara skälsbaserade.

Nu vill han inte kalla hedoniska gillanden och ogillanden viljeattityder (*desires*), för det första på grund av att de inte "kan bli tillfredsställda eller otillfredsställda" (2011, s. 1 och 54). Men det är odiskutabelt att dessa gillanden och ogillanden manifesterar sig i beteenden som är ägnade att förlänga välbehagsförmimmelser och förkorta smärtförmimmelser, och då är det naturligt att säga att de blir tillfredsställda eller otillfredsställda om dessa strävanden lyckas respektive misslyckas. Att gillanden och ogillanden manifesterar sig i nämnda beteendemönster är uppenbarligen förklaringen till att evolutionen har utrustat oss med dem.

Parfit vill för det andra göra gällande att i motsats till (andra) viljeattityder "kan inte hedoniska gillanden och ogillanden riktas mot framtiden eller vad som är blott möjligt" (2011, s. 1 och 54). Men som strävanden att förlänga eller förkorta förmimmelser är de just precis inriktade på framtiden eller något som är blott möjligt. En annan sak är att dessa strävanden, som framkommit, är *framkallade* av förmimmelser i deras pågående fas.

Detta resonemang utmynnar i frågan: Om hedoniska gillanden och ogillanden kan göra välbehag och smärta till något gott respektive dåligt i sig och tillhandahålla skäl för att förlänga välbehag respektive förkorta smärta, fastän dessa gillanden och ogillanden inte kan understödjas av skäl, varför kan då inte andra sorters viljeattityder göra det samma fastän de inte är skälsbaserade? Det kan ju inte vara så att det är andra intrinsikala viljeattityders avsaknad av skälsunderstöd som berövar dem "normativ kraft" om hedoniska viljeattityder har sådan kraft förutan skälsunderstöd. Summa summarum, det lämnas oförklarligt hur hedoniska gillanden och ogillanden, som inte är skälsunderstödda, kan bilda basen för skäl om andra intrinsikala viljeattityder som saknar skälsunderstöd av denna grund är oförmögna till detta.

En annan fråga är denna: Är det så att smärtans intrinsikala dålighet helt enkelt *består i* att den ogillas för sin egen skull? Nej, inte enligt Parfit, ty även om han förfäktar att i "varje möjlig värld skulle smärta

vara dåligt i sig” (2011, s. 2 och 489), och han avser smärtor som ogillas för sin egen skull, insisterar han på att smärtans dålighet ”inte följer av meningen av orden ’dålig’ och ’smärta’” (2011, s. 2 och 490). Hans avståndstagande från metaetisk naturalism implicerar att ”inga sådana normativa sanningar kan vara analytiska” (2011, s. 2 och 490). Inte desto mindre hävdar han att vi kan ha kunskap om dessa nödvändiga sanningar a priori, dvs. ”enbart genom tänkande” (2011, s. 2 och 490) och oberoende av sinneserfarenhet och introspektion.

Med ”analytiska” sanningar kan avses konceptuella sanningar som är *självklara*, vars sanning är så uppenbar att man blir övertygad om den så snart man begriper sanningarnas innebörd, tautologier i stil med att en helårsprenumeration är en prenumerations. Men trots att Parfit hänvisar till vad som följer av ords mening, kan han inte rimligen bruka ”analytisk” i denna snäva mening, för då blir hans uttalande trivialt: det är ju otvivelaktigt filosofiskt *kontroversiellt* – och följaktligen ingenting som kan vara självklart – om en naturalistisk tolkning av smärtors intrinsikala dålighet i termer av att de är ogillade för sin egen skull är korrekt även om så skulle vara fallet.

Han bör alltså bestå ”analytisk” med en vidare betydelse som innefattar konceptuella sanningar som är så svårfångade att de kan inses vara dylika först efter ingående analys. Om han emellertid brukar ”analytisk” på detta vidare sätt, förefaller det mig mysteriöst hur vi kan veta a priori att det är sant i varje möjlig värld att en smärta som ogillas för dess egen skull är dålig i sig, fast det inte är analytiskt eller över huvud taget konceptuellt sant att vad som ogillas så är intrinsikalt dåligt. Lyckas vi begripa att detta är sant genom rent tänkande, måste det väl vara konceptuellt sant eftersom tänkande sker med rent konceptuella medel. Om däremot det är konceptuellt sant att smärta är dåligt för oss, är det begripligt att detta kan vara nödvändigt sant och a priori bekant för oss, men det sker till priset av att Parfit trots allt hamnar i värdenaturalismens famn.

Det är svårt att hitta en värdeutsaga vars sanning vi kan vara säkrare på än den att det är i sig dåligt för oss att känna starkare smärta. Ifall vi accepterar en naturalistisk analys av denna utsaga enligt vilken förhållandet att en sådan smärta är dålig för oss att förnimma inte betyder annat än att vi ogillar att förnimma en sådan smärta för dess egen skull, har vi en förklaring av denna epistemiska säkerhet, för vi har visshet om vad vi (o)gillar för dess egen skull. Om å andra sidan Parfit har rätt i att det relevanta värdeförhållandet implicerar existensen av ett objek-

tivt, vilje-oavhängigt skäl, kan vi inte vara rättmätigt säkra på att det är dåligt i sig för oss att känna starkare smärta, för vi kan inte vara så säkra på att det finns ett sådant objektivt skäl. Detta är i högsta grad metaetiskt kontroversiellt. Parfit hävdar att existensen av ett sådant skäl ger vår vilja att undvika starkare smärta ett rättfärdigande som det annars ovillkorligen saknar. Må så vara, men frågan är hur mycket detta förhållande är värt om vi inte kan säkerställa förekomsten av sådana skäl. (Dessa kritiska synpunkter ingår i min granskning av Parfits teori om praktiska skäl i *From Morality to the End of Reason* (2013), avsnitt 12.1 och 12.2.)

Tanken att intrinsikalt värde kan vara vilje-avhängigt kan te sig mot-sägelsefull. Så är verkligen fallet ifall vi utgår från G. E. Moores definition. Han skriver nämligen att att säga att något "är intrinsikalt dåligt betyder att det skulle vara något dåligt eller ont om det skulle existera även om det existerade alldeles ensamt" (1966, s. 32). Om en smärtförminnelse existerar alldeles ensam, kan emellertid inget ogillande av den föreliggande ty, som vi har sett, är denna attityd inte en beståndsdel av smärtförminnelsen.

Min uppfattning av intrinsikalt värde skiljer sig emellertid från Moores: att x:s värde är intrinsikalt betyder för mig att det är oberoende av *värdet* av allt annat än delar av x. X:s värde är med andra ord intrinsikalt om och endast om det inte härrör från värdet av något annat än sådant som ingår i x. Om x är en smärta som varar en minut, kan dess (negativa) värde vara avhängigt av värdet av smärtan under de första trettio sekunderna av denna minut och av smärtan under de senare trettio sekunderna, men det kan inte vara avhängigt av värdet av något till vilket x står i en *extern* relation som t.ex. upplevelserna efter ifrågavarande minut.

Distinktionen mellan intrinsikalt värde och olika slag av extrinsikalt värde tillhör axiologin, läran om vilka typer av värden det finns och vad som har dessa värden, alltså frågor som behandlades i sektion 1. I denna disciplin dryftas inte hur värdebegreppet ska analyseras, om en subjektivistisk eller objektivistisk analys av det är riktig. Den frågeställningen är hemmahörande i metaetiken. En subjektivistisk analys av intrinsikalt värde för någon är därför möjlig. Anledningen till detta är att denna analys inte går ut på att någonting i en viljeattityd, t. ex. dess objekt, besitter ett *redan förefintligt* värde som kan överföras till det som tillfredsställer viljeattityden. I så fall vore analysen axiologisk, en analys som inte petar i vad det *innebär* att vara ett värde. Den subjektivistiska

analysen går däremot ut på att ett värde för det subjekt som har viljeattityden *till sin natur* är sådant att det *uppstår* när något tillfredsställer viljeattityden. (För en mer detaljerad diskussion av detta, se Persson 2005, s. 144–48.)

Parfit talar om lidandets ”dubbla dålighet”: dels är lidandet dåligt för de varelser som upplever det, dels är det (moraliskt) dåligt att varelser upplever lidande som är dåligt för dem (2011, s. 2 och 565). Jag har bara undersökt den förra föreställningen – eller närmre bestämt föreställningen att det i sig är dåligt att känna smärta för den som känner den. Lidande är något som en sådan smärta kan uppväcka hos den som känner den. Lidande är dåligt i sig för vederbörande därför att det omfattar något som är dåligt i sig för denne, men också för att lidande är en känsla som vederbörande är benägen att ogilla för dess egen skull. Jag har försvarat både tesen att (ogillad) smärta alltid är något dåligt i sig för den som förnimmer den, och min åsikt att det är mer plausibelt att tolka den i subjektivistisk än objektivistisk anda. Härav följer dock inte att detsamma måste gälla för moralisk dålighet.

Litteratur

- Huddleston, Andrew. 2017. ”Nietzsche and the Hope of Normative Convergence”. I Peter Singer (red.), *Does Anything Really Matter?*, s. 169–94. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher. 2022. ”Attitudes to Suffering: Parfit and Nietzsche”, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche*, kap. 12. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1966. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, 1–2. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2013. *From Morality to the End of Reason*. Oxford: Oxford University Press.