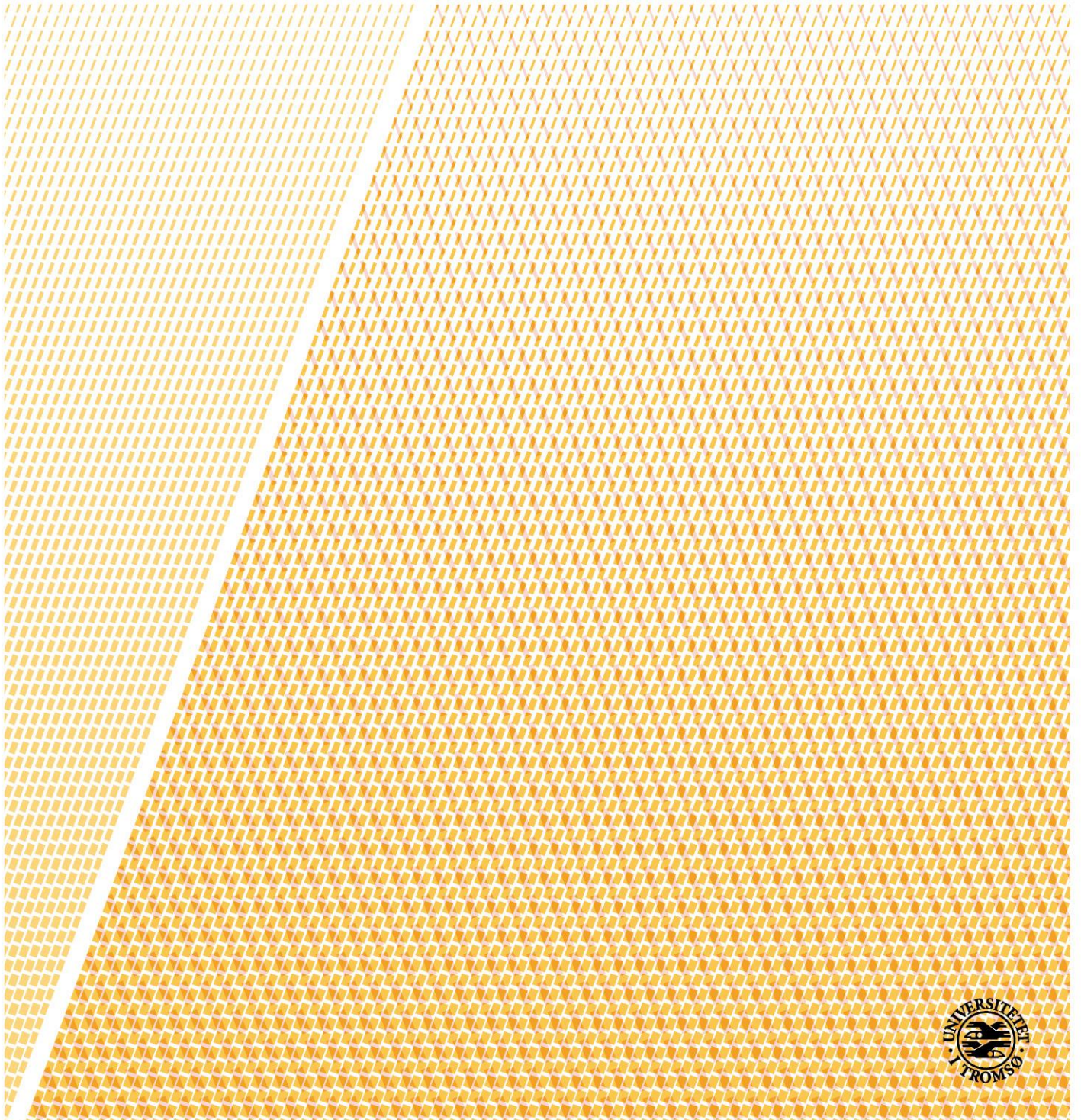


Fra *Prohairesis* til *Wille* og *Willkür*

En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant

Fredrik Nilsen

Avhandling levert for graden philosophiae doctor – September 2018



FRA *PROHAIRESIS* TIL WILLE OG WILLKÜR

En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin, og Kant

Fredrik Nilsen

Til minne om

Ketil Bonaunet (1951-2009)

Enestående formidler av Aristoteles og Kants praktiske filosofi

INNHALDSFORTEGNELSE

FORORD	vii
FORKORTELSER OG SITATER.....	xi
INNLEDNING	1
0.1 Innhold og struktur.....	2
0.2 Kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje.....	8
0.3 Metodologiske overveielser	13
KAPITTEL 1: SOKRATES, PLATON, ARISTOTELES	29
1.1 Sokrates	34
1.2 Platon	50
1.3 Aristoteles	73
1.3.1 Eudaimonisme og de tre formene for livsførsel.....	74
1.3.2 Kritikk av Sokrates sin intellektualisme I: Dyd og dydenes enhet	80
1.3.3 Kritikk av Sokrates sin intellektualisme II: Karaktersvakhet.....	85
1.3.4 Prohairesis	101
1.3.5 Frivillighet og ansvar.....	112
1.3.6 Konklusjon	122
1.4 Konklusjon	125
KAPITTEL 2: EPIKTET	129
2.1 Epiktet og «oppdagelsen» av valgfrihet	135
KAPITTEL 3: AUGUSTIN.....	157
3.1 <i>De Libero Arbitrio</i>	161
3.2 Den «frie» viljen i <i>De Libero Arbitrio</i> til og med III.xviii.50.....	164
3.2.1 Det ondes opphav	165
3.2.2 Psykologi og naturens hierarki	169
3.2.3 Den frie viljen som det ondes opphav.....	174
3.2.4 Dyd og lykke	178
3.2.5 Rosverdige og klanderverdige handlinger.....	183
3.2.6 Det høyeste gode	186
3.2.7 Den frie viljen og Guds forsyn	189
3.2.8 Moralpsykologi	191
3.3 Den «trellbundne» viljen i <i>De Libero Arbitrio</i> fra og med III.xviii.51	196
3.4 Augustins heteronome vilje	203
3.5 Konklusjon	208
KAPITTEL 4: SCOTUS	215
4.1 Scotus og «oppdagelsen» av viljefrihet.....	215

KAPITTEL 5: KANT	233
5.1 Kants rousseauistiske revolusjon	235
5.2 Wille og Willkür	240
5.2.1 Negativ frihet I: Transcendental frihet i <i>Kritikk av den Rene Fornuft</i>	244
5.2.2 Negativ frihet II: Inkorporasjonstesens i <i>Religionskriftet</i>	248
5.2.3 Positiv frihet: Gjensidighetstesens i <i>Grundlegung og Kritikk av den Praktiske Fornuft</i>	254
5.2.4 Debatten mellom Lewis White Beck og Henry E. Allison	257
5.3 Moralsk realisme og konstruktivisme	268
5.3.1 Konstruktivisme I: Universaliseringsformuleringen	270
5.3.2 Konstruktivisme II: Autonomiformuleringen.....	278
5.3.3 Realisme: Humanitetsformuleringen	279
5.3.4 Debatten mellom moralske realister og konstruktivister	285
5.3.4.1 Kant som konstruktivist: Paul Formosa og konstruktivistiske interpretasjoner	288
5.3.4.2 Kant som realist: Robert Stern og realistiske interpretasjoner.....	310
5.4 Konklusjon	330
AVSLUTNING.....	335
BIBLIOGRAFI	341

FORORD

Avhandlingen handler om opphavet og utviklingen til begrepet «fri vilje» fra den antikke filosofien i Hellas og frem til 1700-tallets Tyskland, med særlig vekt på teoriene til Aristoteles, Augustin og Kant. I den klassisk greske filosofien finner vi ikke noe begrep om fri vilje. Riktignok opptrer det hos Aristoteles et begrep om beslutning (*prohairesis*), men denne evnen til beslutning eller valg representerer dog, gitt at den har blitt oppdratt på riktig måte, en evne til å handle i tråd med fornuften, og ikke til å velge mellom å handle ut fra fornuften eller begjæret. Det at jeg handler i tråd med mitt begjær er således å forstå som at jeg handler mot mitt valg, ikke at jeg velger å handle ut fra begjæret og mot fornuften. En forståelse av denne formen for valgfrihet finner vi først hos Epiktet og Augustin. Epiktet viderefører bruken av begrepet «beslutning» (*prohairesis*), men gjør det samtidig om til et begrep som innebærer et valg mellom å følge enten fornuften eller begjæret. Likevel synes denne valgfriheten kun å tilkomme stadiet hvor vi tilegner oss dyd, ikke stadiet etter at dyd er tilegnet, hvor Epiktet ser ut til å underskrive på en sokratisk intellektualistisk viljekonsepsjon. Augustin lanserer imidlertid, gjennom sitt begrep om viljens frie valg (*liberum arbitrium voluntatis*), en forståelse av viljen som en evne til å velge mellom å følge fornuften eller begjæret. Nettopp her lokaliserer Hannah Arendt og Albrecht Dihle opphavet til begrepet om fri vilje i filosofiens historie, mens Michael Frede kritiserer denne tesen ved å peke på Epiktets konsepsjon. Etter min mening tar alle tre kommentatorer feil, da verken Epiktet eller Augustins viljekonsepsjon tilfredsstillter Rousseaus krav til at en fri vilje ikke kan være begrenset av noe annet enn seg selv for at den skal kunne regnes som fri. Selv om det i tradisjonen mellom Augustin og Kant finnes forsøk på å utvikle en slags viljekonsepsjon som tilfredsstillter dette kravet, først og fremst hos Scotus, representerer Kants viljekonsepsjon og hans distinksjon mellom en lovgivende (*Wille*) og utøvende funksjon (*Willkür*) ved viljen et tidlig og svært interessant forsøk på å tilfredsstillte Rousseaus krav. Likevel kan det, i lys av den moderne debatten i Kantlitteraturen mellom en konstruktivistisk og realistisk interpretasjon av moralloven, reises spørsmål ved om denne konsepsjonen virkelig kvalifiserer som et begrep om fri vilje.

Jeg har vært så heldig å få være tilknyttet Universitetet i Tromsø helt siden høsten 2003: Bachelor- og masterstudent i filosofi, seminarlærer til *examen philosophicum*, bachelorstudent i tysk språk og litteratur, enkeltmnestudent i gresk, latin og antikkens kultur, kursutvikler i tysk og endelig doktorgradsstudent i filosofi. Det er mange som har bidratt både til avhandlingen og til min faglige utvikling i løpet av alle disse årene og som fortjener en stor

takk. Av særlig betydning vil jeg fremheve mine veiledere Roe Fremstedal og Beatrix Himmelmann. Roe har gjennom hele prosessen vært positivt innstilt til prosjektet og har kommet med innspill og kommentarer av helt avgjørende betydning for at avhandlingen ser ut slik den nå foreligger. Dette gjelder ikke minst debatten mellom en konstruktivistisk og realistisk interpretasjon av moralloven hos Kant, en diskusjon jeg kun i ringere grad var kjent med fra før og som jeg ikke helt hadde sett relevansen av før Roes påpekninger. Også Beatrix har hatt mye å si for prosjektet, ikke minst skylder jeg henne en stor takk for mange litteraturtips og generelt hennes positive og svært vennlige innstilling. Dessuten vil jeg takke Hallvard Fossheim for å ha veiledet meg ved ulike anledninger og for å ha gjennomført midtveisevaluering av prosjektet i juni 2017. Ut over dette vil jeg takke forskningsgruppen i etikk, *Ethics Research Group*, ved leder Heine A. Holmen. De fleste av konferansene og workshopene som gruppen har arrangert i perioden hvor jeg har vært stipendiat, har vært relevante for mitt prosjekt og jeg vil takke for alle innspill jeg har fått når jeg har lagt frem ulike deler av avhandlingen, og i det hele tatt for å ha fått være del av et så konstruktivt og hyggelig fagmiljø. Heine har også lest og kommentert store deler av kapittel 1. Dessuten vil jeg takke forskningsgruppen i feministisk filosofi, *Feminist Philosophy Research Group*, ved leder Trine Antonsen for å få være medlem i gruppen og for å styrke min filosofihistoriske kompetanse ved å la meg lede lesegruppen om kvinner i filosofihistorien. Jeg vil også sende en takk til forskningsgruppene i politisk filosofi, *Pluralism, Democracy and Justice*, og miljøfilosofi, *Environmental Philosophy Research Group*, hvor jeg alltid har følt meg velkommen på faglige arrangementer.

Avhandlingen representerer på mange måter en videreutvikling av temaer jeg arbeidet med i min masteroppgave. Jeg vil derfor rette en stor takk til min viktigste veileder til masteroppgaven, Ketil Bonaunet, som jeg har dedikert nærværende avhandling til. Ketil var den første jeg diskuterte temaet for denne avhandlingen med og man kan på mange måter si at hans engasjement har vært avgjørende for at jeg har brukt såpass mange år av mitt liv på å gjennomføre prosjektet. Ketils imøtekommenhet og høye krav til grundighet vil alltid være idealer som jeg vil bestrebe meg på å oppfylle. En takk rettes også til min første veileder til masteroppgaven, Hjørdis Nerheim, som gjennom sine seminarer på grunnleggende vis har styrket, inspirert og korrigert min forståelse av Kants praktiske filosofi. Jeg vil også takke Synnøve des Bouvrie for å ha lært meg latin og for å ha lest første bok av Augustins *De Libero Arbitrio* sammen med meg høsten 2014. Det er Synnøve som har plantet og gitt næring til kjærligheten for Athen spesielt og den greske og antikke verden generelt i meg, og jeg vil aldri

glemme studieturen hennes som jeg hadde gleden av å delta på i mai 2013. Det var dessuten en stor ære å få være med å redigere festskriftet *Rara Avis in Ultima Thule* til verdens nordligste professor i gresk og latin sammen med Per Pippin Aspaas og Sigrides Albert i 2014 i anledning Synnøves 70-årsdag. Endelig vil jeg takke Helene Whitaker von Hofsten for å ha lært meg grunnleggende attisk gresk, samt Marie-Theres Federhofer, Beate Lindemann, Franziska Jensen og Michael Schmidt for å ha styrket mine tyskkunnskaper både språklig, litterært og kulturelt.

Dessuten vil jeg takke alle mine gode venner både på filosofisk institutt og ellers for mange gode diskusjoner og for å holde ut med en person som trives så godt i eget selskap som jeg gjør. Det er vanskelig å fremheve noen spesielt, da det er så mange som har bidratt på ulike og vanskelig sammenlignbare måter. Jeg håper dog at de jeg ikke nevner har meg unnskyldt når jeg likevel velger å fremheve to personer spesielt. Den første jeg vil fremheve er Mariann Solberg. Marianns positivitet, sindighet og trygghet er karakteregenskaper jeg verdsetter særdeles høyt, og i perioder hvor livet har gått meg imot har de hatt helt uvurderlig verdi for meg. Jeg står i enorm takknemlighetsgjeld til deg, Mariann. Den andre er Kari Hoftun Johnsen. Da jeg fikk stipend i 2014 i etikk fikk Kari stipend i politisk filosofi. Jeg kunne ikke ha vært mer heldig. Tusen takk for gode diskusjoner, timelange telefonsamtaler, skiturer, middager og all passiv røyking du har utsatt meg for, Kari. Du har blitt min beste venn og det er alltid interessant og morsomt å diskutere med deg uansett om temaet er Aristoteles sin forståelse av karaktersvakhet, Kants autonomibegrep, Foucaults tanker om opplysning eller frisyren til forhenværende ordfører i Bergen. Jeg gleder meg veldig til den dagen avhandlingen din foreligger, Kari.

Jeg vil også takke mine foreldre, Signe og Nils, for at de alltid har støttet meg, ikke minst økonomisk, slik at jeg har fått anledning til å forfølge mine faglige interesser. Det er alltid en glede å få dere på besøk i Tromsø eller selv å komme hjem til Mandal. Dessuten fortjener det norske instituttet og det nordiske biblioteket i Athen en stor takk for reisestipend slik at jeg kunne oppholde meg i verdens mest interessante by i seks uker sommeren 2015, samt for å ha tatt vennlig imot meg og gitt meg en arbeidsplass på mine kortere opphold i 2016 og 2017. Det samme gjelder det norske instituttet i Roma som tildelte meg reisestipend slik at jeg fikk oppholde meg i Den Evige Stad i seks uker våren 2016. Jeg står også i takknemlighetsgjeld til filosofisk institutt som har finansiert mine deltakelser på så vel nasjonale som internasjonale konferanser. En spesiell takk rettes til Morten Wasrud for teknisk bistand ved ulike anledninger,

samt mange gode faglige diskusjoner. Dessuten er jeg takknemlig overfor Nansenskolen på Lillehammer generelt og filosofilærer Helge Salemonsens spesielt for å ha fått komme på besøk på mine gamle folkehøyskole ved flere anledninger. Helge var den første som introduserte meg for Kants tenkning og var således helt avgjørende for mitt valg om å studere filosofi; takket være Helge ble min introduksjon til det filosofiske universet ikke *Sofies Verden*, hvilket vanlig var i min generasjon, men *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Jeg vil også takke mine gode Nansen-venner Karianne, Silje og Øyvind, som alltid tar imot meg med åpne armer når jeg streifer forbi deres bosted. Endelig vil jeg også rette en takk til Birkebeinerarrangementene på Lillehammer og til løps- og skikarusellene i Tromsø som har inspirert meg til sunn avveksling fra et ellers stillesittende arbeid.

Tromsø 13.09.2018,

Fredrik Nilsen

FORKORTELSER OG SITATER

Aquinas

Ved referanser til *Summa Theologiae* benyttes standard paginering, nemlig store romertall for å angi *del*, «q» for *spørsmål*, «a» for *artikkel*, og «ad» for *svaer til innvendinger*.

Aristoteles

Ved referanser til Aristoteles (og Pseudo-Aristoteles) benyttes standard paginering, den såkalte «Bekkerpagineringen», sammen med følgende forkortelser for hyppig siterte verk:

EE	Den Eudemiske Etikk (<i>Ethica Eudemia</i>)
EN	Den Nikomakiske Etikk (<i>Ethica Nicomachea</i>)
MM	Magna Moralia

For øvrige verk av Aristoteles benyttes full tittel. Sitatene fra *De Anima*, *Nikomakiske Etikk* og *Politikken* er hentet fra Vidarforlagets norske oversettelser (*Aristoteles*, Vidarforlaget, Oslo 2007-d.d.). Sitater fra andre verk, som foreløpig ikke foreligger på norsk, har jeg oversatt selv fra den greske originalteksten med støtte i oversettelser til andre språk. De greske termene i sitatene fra Aristoteles er alle hentet fra Loeb Classical Library.

Augustin

Ved referanser til Augustin benyttes standard paginering, det vil si store romertall for *bok* og små romertall for *kapittel*. Ved referanser til *De Libero Arbitrio*, som jeg legger spesiell vekt på i min interpretasjon, har jeg dessuten tilføyd paragrafnummer angitt med naturlige tall. Ved referanse til *Epistulae* benyttes store romertall for *nummeret på brevet*, små romertall for eventuelt *kapittel*, og naturlige tall for *paragraf*. Sitatene fra *Confessiones* er hentet fra Oddmund Hjeldes norske oversettelse ((2008). Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek) og sitatene fra *De Civitate Dei* fra Reidar Aasgaards norske oversettelse ((2010). Oslo: Pax Forlag). Hvis sitatene ikke inngår i Aasgaards oversettelse, er de oversatt av meg. Samtlige andre sitater på norsk har jeg selv oversatt fra den latinske originalteksten med støtte i oversettelser til andre språk. De latinske termene i sitatene fra Augustins *Bekjennelser* og *De Civitate Dei* er hentet fra Loeb Classical Library, mens termene fra *De Libero Arbitrio* er hentet fra Sancti Aureli Augustini Opera.

Epiktet

Ved referanser til Epiktet benyttes standard paginering, nemlig store romertall for å angi *bok*, små romertall for *kapittel* og naturlige tall for *linje(r)*. Alle sitater på norsk har jeg oversatt selv

fra den greske originalteksten med støtte i oversettelser til andre språk. De greske termene i sitatene fra Epiktet er alle hentet fra Loeb Classical Library.

Kant

Med unntak av *Kritikk av den Rene Fornuft* benytter jeg ved referanser til Kant standard paginering fra Akademiutgaven, det vil si *bind* og *sidetall*. Ved referanser til *Kritikk av den Rene Fornunft* benytter jeg «A» for A-utgave og «B» for B-utgave samt sidetall fra den opprinnelige pagineringen. Jeg benytter følgende forkortelser for siterte og refererte verk:

A	Antropologi i Pragmatisk Hensikt /Hva er Mennesket? (<i>Antropologie in pragmatischer Hinsicht</i>). I teksten brukes forenklingen «Antropologien»
EF	Til den Evige Fred (<i>Zum ewigen Frieden</i>). I teksten brukes forenklingen «Fredsskriftet»
G	Grunnlegging til Moralens Metafysikk (<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>). I teksten brukes forenklingen «Grundlegung»
I	Ideer til en Allmenn Historie med Henblikk på Verdensborgerskap (<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>). I teksten brukes forenklingen «Ideer»
KdpV	Kritikk av den Praktiske Fornuft (<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>)
KdrV	Kritikk av den Rene Fornuft (<i>Kritik der reinen Vernunft</i>)
KdU	Kritikk av Dømmekraften (<i>Kritik der Urteilskraft</i>)
MdS	Moralens Metafysikk (<i>Metaphysik der Sitten</i>)
P	Prolegomena (<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i>)
R	Religionen innenfor Fornuftens Grenser (<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft</i>). I teksten brukes forenklingen «Religionskriftet»
SdF	Fakultetenes Strid (<i>Der Streit der Fakultäten</i>)
TP	Om Ordspråket: Det kan være Riktig i Teorien men det Duger ikke i Praksis («Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»). I teksten brukes forenklingen «Teori og Praksis»
ÜP	Om Pedagogikk (<i>Über Pedagogik</i>)
VA	Forelesninger i Antropologi (<i>Vorlesungen über Anthropologie</i>)
VE	Forelesninger i Etikk (<i>Vorlesungen über Ethik</i>). I teksten brukes forenklingen «Etikkforelesningene»

VP	Forelesninger i Pedagogikk (<i>Vorlesungen über Pädagogik</i>)
VR	Forelesninger i Filosofisk Religionslære (<i>Vorlesungen über die philosophische Religionslehre</i>)
WA	Hva er opplysning? (<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i>)

For øvrige verk av Kant benyttes full tittel. Sitatene fra *Antropologien* er hentet fra Øystein Skars oversettelse ((2002). Oslo: Aschehoug); sitatene fra *Fredsskriftet* er fra Skars oversettelse ((2002). Oslo: Aschehoug); sitatene fra *Grundlegung* er fra Eivind Storheims oversettelse ((1997). Oslo: Gyldendal), sitatene fra *Ideer* er fra Storheims oversettelse ((1983). Oslo: Universitetsforlaget); sitatene fra *Kritikk av den Praktiske Fornuft* er fra Skar og Bjarne Hansens oversettelse ((2007). Oslo: Aschehoug); sitatene fra *Kritikk av den Rene Fornuft* er fra Skar, Steinar Mathisen og Camilla Serck-Hansens oversettelse ((2005) Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek); sitatene fra *Kritikk av Dømmekraften* er fra Espen Hammers oversettelse ((1995). Oslo: Pax Forlag); sitatene fra *Religionskriftet* er fra Skars oversettelse ((2004). Oslo: Humanist Forlag); sitatene fra *Moralens Metafysikk* er fra Storheims oversettelse, men oversatt av meg fra den tyske originalteksten dersom de ikke dekkes av Storheims utvalg; sitatene fra *Om Pedagogikk* er fra Lars Løvliens oversettelse ((2016). Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek). Samtlige andre sitater på norsk fra Kants verker er oversatt fra den tyske originalutgaven av meg, delvis støttet av oversettelser til andre språk. De tyske termene i sitatene fra Kant er alle hentet fra Akademiutgaven.

Ockham

Ved referanser til Ockham benyttes standard paginering, nemlig store romertall for å angi *del*, «q» for *spørsmål*, «a» for *artikkel*, og «ad» for *svar til innvendinger*.

Marcus Aurelius

Ved referanser til Marcus Aurelius sine *Meditasjoner* benyttes standard paginering, nemlig små romertall for *kapittel* og naturlige tall for *linje(r)*. Sitatet fra Marcus Aurelius er oversatt av meg.

Platon (og Sokrates)

Ved referanser til Platon (og Pseudo-Platon) benyttes standard paginering, den såkalte «Stephanuspagineringen», sammen med full tittel på verkene. Samtlige sitater er hentet fra Vidarforlagets norske oversettelser ((1999-2008) Oslo: Vidarforlaget). De greske termene i sitatene fra Platon er alle hentet fra Loeb Classical Library.

Rousseau

Ved referanser til Rousseau angis bok- og kapittelnummer med naturlige tall. Sitatene fra *Du Contrat Social* er hentet fra Haakon Hofgaard Halvorsens norske oversettelse ((2001) Oslo: Bokklubben Kulturbibliotek). De franske termene i sitatene fra Rousseau er hentet fra Maurice Halbwachs utgave ((1943). Paris: Aubier).

Scotus

Ved referanser til Scotus benyttes fullt navn på verkene samt standard paginering, nemlig store romertall for å angi *del*, «q» for *spørsmål*, «a» for *artikkel*, «ad» for *svar til innvendinger*, og «n» for *bemerkninger*. Samtlige norske sitater er oversatt av meg fra den latinske originalteksten med støtte i Wolters engelske oversettelse og utvalg ((1986). Washington, DC: The Catholic University of America Press). De latinske termene i sitatene fra Scotus er også hentet fra Wolters utvalg.

Seneca

Ved referanser til Seneca benyttes standard paginering, nemlig små romertall for *kapittel* og naturlige tall for *paragraf*. I forbindelse med *Moralfilosofiske Brev til Lucilius* indikerer de små romertallene *nummer på brevet* i stedet for *kapittel*. Ved referanser til *Om Vrede* benyttes store romertall for å indikere *bok*, i tillegg til små romertall for *kapittel* og naturlige tall for *paragraf*. Alle sitater har jeg oversatt selv fra den latinske originalteksten med støtte i oversettelser til andre språk. De latinske termene i sitatene fra Seneca er hentet fra Loeb Classical Library.

INNLEDNING

Begrepet «fri vilje» har en fremtredende plass i filosofiens historie og er avgjørende for å kunne forklare så viktige anliggender som gode og umoralske handlinger, moralsk ansvar og menneskets verdighet. Hva er betydningen til begrepet «fri vilje»? Når begynte filosofene å operere med dette begrepet og på hvilket tidspunkt oppnådde man en plausibel forståelse av det? Det er disse forskningsspørsmålene jeg søker svar på i denne moralpsykologiske og filosofihistoriske doktorgradsavhandlingen.

I avhandlingen konsentrerer jeg meg hovedsakelig om de tre filosofene Aristoteles, Augustin og Kant. Grunnene til det er, for det første, at Aristoteles er en representant for den klassisk greske antikken hvor ingen filosofer opererer med et viljebegrep, samtidig som han er den som kommer nærmest i forhold til å etablere et slikt begrep. For det annet, har flere kommentatorer pekt på Augustin som den første i filosofiens historie som opererer med et plausibelt begrep om fri vilje. For det tredje, vil jeg selv peke på Kant som den første som forsøkte å etablere et slikt begrep. Jeg fokuserer altså på disse tre filosofene og har således ikke til hensikt å behandle hele den frie viljens historie fra Aristoteles til Kant. Med et *plausibelt* begrep mener jeg noe slikt som et «overbevisende» begrep om fri vilje, hvilket, for det første, innebærer at viljen er en instans mellom rasjonalitet og sanselighet, for det andre, at den ikke er determinert av verken rasjonalitet og sanselighet, men at den er fri til å velge mellom dem, og, for det tredje, at viljen ikke er underlagt noen andre autoriteter enn seg selv. Jeg redegjør for og diskuterer disse kravene ytterligere i kapittel 0.2 nedenfor. Tesen min i avhandlingen er følgende:

Gjennom sin kritikk av Sokrates sin intellektualisme etablerer Aristoteles et begrep om «viljen» som en instans mellom rasjonalitet og sanselighet; Augustin, samt Epiktet i tradisjonen forut for ham, etablerer et begrep om viljen som en instans som er fri til å velge mellom rasjonalitet og sanselighet; Kant, samt Scotus i tradisjonen forut for ham, nærmer seg et begrep om fri vilje hvor viljen kun er underlagt seg selv.

I den resterende innledningen gir jeg først en kort introduksjon til innholdet og strukturen i avhandlingen (kapittel 0.1), for det andre en redegjørelse for og diskusjon av mine tre nevnte kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje (kapittel 0.2), før jeg endelig foretar noen metodologiske overveielser relevante for avhandlingen (kapittel 0.3).

0.1 Innhold og struktur

I andre bind av *The Life of the Mind* med tittelen *Willing* fra 1975 hevder Hannah Arendt at Augustin er den første i filosofiens historie som lanserer et begrep om fri vilje.¹ Verken de klassisk greske filosofene, stoikerne eller epikureerne opererer, slik Arendt ser det, med et viljebegrep, i det minste ikke med et begrep om vilje som «a separate faculty [of the mind]».² Augustin introduserer derimot et begrep om «viljens frie valg» (*liberum arbitrium voluntatis*) for å forstå det ondes opphav og således gi mening til menneskets syndige natur, noe så vel han selv som Arendt eksplisitt påpeker.³ Arendts tese om at Augustin er den første som opererte med et begrep om fri vilje utgjør utgangspunktet for denne avhandlingen. I 1982 utgav Albrecht Dihle verket *The Theory of Will in Classical Antiquity*, hvor han implisitt gir sin støtte til Arendts tese om at Augustin er den første med et plausibelt viljebegrep.⁴ Jeg er enig med Arendt og Dihle i at Augustin er en meget sentral figur i viljebegrepets historie, da det er han som må sies å være den første som viet viljebegrepet inngående behandling i verket *De Libero Arbitrio*. De har også rett i at det ikke finnes et fullt utviklet viljebegrep i klassisk gresk filosofi, skjønt jeg er av den oppfatningen at Aristoteles med begrepene «karakterstyrke» (*enkrateia*), «karaktersvakhet» (*akrasia*), «beslutning» (*prohairesis*) og «frivillighet» (*eleutheria*) kommer nærmere i forhold til å formulere et slikt begrep enn det Sokrates og Platon gjør.

Etter min mening har Michael Frede i verket *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* fra 2011 påvist at det innenfor den sene stoicismen finnes et begrep om fri vilje, særlig hos Epiktet og hans begrep «beslutning» (*prohairesis*).⁵ Det er derfor ikke, slik Frede ser det, riktig at Augustin er den første i filosofiens historie som opererer med et begrep om fri vilje. Jeg er på sett og vis enig med Arendt og Dihle i at viljen må ha en slags selvstendig funksjon både i forhold til fornuft og følelser, selv om jeg mener at de begge går for langt i å understreke at viljen må ha en «separat» og «uavhengig» funksjon. De har dog rett i at det ikke finnes en viljekonsepsjon som tilfredsstiller verken mitt eller deres krav om selvstendighet hos de klassisk greske filosofene. På den andre siden vil jeg gi min støtte til Fredes syn om at det allerede hos Epiktet er til stede en viljekonsepsjon som tilfredsstiller mitt krav til selvstendighet. Dette er hovedanliggende i de tre første kapitlene i avhandlingen, som handler om (1) den klassisk

¹ Hannah Arendt (1978), «Willing», i: *The Life of The Mind*. New York: Harcourt Publishing, side 84ff.

² Arendt, op. cit., side 104. Se også side 18.

³ Augustin, *Retractationes*, Lix; Arendt, op. cit., side 86f.

⁴ Albrecht Dihle (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles/ London: University of California Press, side 123ff.

⁵ Michael Frede (2011), *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, redigert av A. A. Long. Los Angeles/ London: University of California Press, side 66ff.

greske filosofien (Sokrates, Platon og – i særdeleshet – Aristoteles), (2) Epiktet og romersk stoisme mer generelt (Seneca, Marcus Aurelius), og (3) Augustins filosofi.

Like fullt er jeg av den oppfatningen at Epiktet og Augustin ikke etablerer et plausibelt begrep om fri vilje, men at vi må vende oss mot moderne filosofi, særlig mot Kant og hans innflytelsesrike begreper om så vel viljens autonomi som dens valgfrihet, for å finne mer plausible formuleringer. Hovedgrunnen til det er at det først er i moderne filosofi at man finner problematiseringer av selve opphavet til de forpliktelsene som viljen underlegges; viljen må ikke kommanderes av ytre autoriteter, men må snarere selv være opphavet til den moralske forpliktelsen den følger, for at den skal bevare sin frihet. Den historisk viktige Kantkommentatoren Lewis White Beck har nemlig lansert tesen om at Kant, eller kanskje helst Rousseau, er den første i filosofiens historie som opererer med et viljebegrep hvor viljen både er lovgivende og utøvende i forhold til de moralske prinsippene den er underlagt.⁶ Selv om denne tesen skriver seg tilbake til 1960-tallet, er den likevel svært aktuell, da teser av denne sorten har gitt opphav til den debatten som vi finner i dagens Kantlitteratur mellom en konstruktivistisk og realistisk interpretasjon av moralloven, representert ved navn som John Rawls, Jürgen Habermas, Barbara Herman, Marcia Baron, Onora O'Neill, Andrew Reath, Christine M. Korsgaard og Paul Formosa, på den konstruktivistiske siden, og Allen Wood, Robert Stern, John E. Hare, Patrick Kain, Karl Ameriks, Paul Guyer og Rae Langton på den realistiske.⁷ Jeg mener derfor å kunne legitimere at jeg i avhandlingen går tilbake til Becks interpretasjon og benytter den, sammen med Henry Allisons kritikk av den, som en inngang til debatten mellom konstruktivisme og realisme.

Kant har, ifølge Beck, transformert Rousseaus politiske doktrine om allmennviljen til en etisk teori, og han benevner sågar denne vendingen i etikkens historie, en «rousseauistisk revolusjon» i forhold til tidligere teorier, analogt med «den kopernikanske revolusjonen» i den teoretiske filosofien. Den sentrale distinksjonen i denne sammenhengen er skillet mellom *Wille* og *Willkür* fra *Moralens Metafysikk*, hvor *Wille* utgjør viljens lovgivende og *Willkür* dens utøvende funksjon. *Wille* er, som Kant selv eksplisitt påpeker, synonym med praktisk fornuft, og det er fra denne funksjonen at viljen pålegger seg det kategoriske imperativ. *Willkür* er på sin side

⁶ Lewis White Beck (2002), «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», i: *Selected Essays on Kant*, redigert av H. Robinson, (side 57-67). New York: University of Rochester Press, side 62.

⁷ Se for eksempel Robert N. Johnson & Adam Cureton (2018, vår), «Kant's Moral Philosophy», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-14) avsnitt 14.

den funksjonen i viljen som velger mellom å følge fornuftens moralske påbud og sanselighetens tilbøyeligheter. Etter min mening har Beck rett i tesen om at Wille og Willkür utgjør henholdsvis viljens lovgivende og utøvende funksjon. Beck tar derimot feil i måten han interpreterer forholdet mellom vilje og frihet i Kants etikk. I forbindelse med distinksjonen mellom Wille og Willkür lanserer Kant også distinksjonen mellom *positiv* og *negativ frihet*. Beck hevder med full rett at negativ frihet, det vil si frihet fra å være determinert av så vel tilbøyeligheter som fornuft, skal knyttes til Willkür. Dette henger sammen med at Kant ser på mennesket dels som sansevesen og dels som fornuftsvesen. Mennesket er qua sansevesen påvirket av sine tilbøyeligheter, mens det qua fornuftsvesen er påvirket av sin fornuft til å handle i tråd med det kategoriske imperativ. Instansen som påvirkes er viljen, og avgjørende er nettopp at den bare *affiseres*, og ikke *determineres*, til handling verken av tilbøyelighetene eller fornuften. Denne friheten tilkommer Willkür, altså viljen som «utøvende» og «velgende» funksjon. Problemet med Becks interpretasjon er at han knytter positiv frihet til Wille, altså viljen som lovgivende funksjon. Positiv frihet er det Kant kaller «autonomi» (*Autonomie*). Kantkommentatoren Henry Allison har eksplisitt kritisert Beck for at han knytter autonomi til Wille som lovgivende funksjon.⁸ Det problematiske ved dette, er at Wille ikke gir loven til seg selv qua viljens lovgivende funksjon, men til Willkür, viljens utøvende funksjon; med andre ord er det ikke Wille, men snarere Willkür, som er adressat for de moralske fordringer som stammer fra Wille. Sentralt for Allisons interpretasjon er at han distingverer mellom to betydninger av Wille, hvor Wille i snever betydning vil si viljen som lovgivende funksjon, mens Wille i vid betydning representerer en generell instans i mennesket som inkluderer både Wille i snever betydning og Willkür. Positiv frihet kan slik ikke tilkomme Wille i snever betydning, men kun i den vide betydningen; det er bare når Willkür fritt velger å følge Willes moralske påbud (Wille i snever betydning), at viljen som helhet (Wille i vid betydning) kan beskrives som «selvlovgivende», «selvbestemmende» og følgelig som «fri».

Med kantiansk terminologi kan man si at Epiktet og Augustin etablerer et begrep om Willkür og dennes negative frihet, da viljen hos dem er i stand til fritt å velge mellom fornuft og tilbøyeligheter. De etablerer dog ikke et begrep om Wille (i snever betydning), altså et begrep om viljen som lovgivende funksjon. Det å følge fornuften vil for Augustin i siste instans si å følge påbud som ikke har sitt opphav i vår vilje. Nå er det ikke gitt at disse stammer fra Gud, da Augustin helt klart argumenterer til fordel for det første alternativet i Sokrates sitt velkjente

⁸ Henry E. Allison (1990), *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 129ff.

Euthyfron-dilemma: Påbyr Gud en handling fordi den er rett, eller er handlingen rett fordi Gud påbyr den?⁹ Det ser altså ut til at Augustin, i likhet med Platons Sokrates, mener at det finnes objektive moralske sannheter og forpliktelser som ikke har sitt opphav i Guds vilje. Augustin ser likevel ikke ut til å mene at forpliktelsene kan stamme fra oss og vår vilje, da han eksplisitt benekter at vi er vår egen lovgiver i moralske spørsmål. Det er riktignok med fornuften vi innses gyldigheten av de moralske forpliktelsene vi er underlagte, men disse stammer – i den grad de i det hele tatt kan sies å ha noe opphav – fra noe utenfor vår vilje.

Spørsmålet om de moralske forpliktelsenes opphav spiller en hovedrolle hos Kant. Fra Rousseau har Kant nemlig lært at dersom en vilje skal være fri og samtidig være underlagt lover, er det avgjørende at lovene vi underlegger oss er konstruerte av viljen selv; den frihet Rousseau argumenterer for i forbindelse med republikken er ikke «lovløs frihet» som vi kjenner fra naturtilstanden, men derimot en tilstand av «borgerlig frihet» hvor vi kun er underlagt lover som har sitt opphav i viljen selv. I og med at Kant, slik Beck påpeker, transformerer denne politiske doktrinen til en etisk teori, kan man hevde at han forsøker å lansere et begrep om fri vilje hvor viljen kun er underlagt lover konstruerte av viljen selv, og, som jeg straks skal komme tilbake til, er dette et relevant kriterium for et plausibelt begrep om fri vilje. Grunnen til min noe vagt uttrykte tese («forsøker å lansere»), er at jeg er av den oppfatningen at heller ikke Kants begrep nødvendigvis er plausibelt, selv om han, med den viljekonsepsjonen han faktisk lanserer, overgår sine forgjengere. Kant etablerer ikke nødvendigvis et plausibelt begrep om fri vilje fordi han, ut fra terminologi knyttet til den moderne debatten i Kantlitteraturen, i siste instans er å oppfatte som «realist» og ikke som «konstruktivist». Det sentrale spørsmålet i denne debatten er om våre moralske forpliktelser representerer objektive moralske sannheter uavhengig av vår vilje, eller om de bare er produkter av vår vilje og dens aktivitet. Etter min mening kan man hevde at et plausibelt begrep om fri vilje forutsetter *sterk* konstruktivisme. For dersom Kant hadde vært sterk konstruktivist, ville moralloven representert en menneskelig konstruksjon, det vil si at det ville ha vært et produkt av Willkür, altså av den aktivitet og de valg denne funksjonen gjør. Kant ville dermed ha tilfredsstilt kravet om at viljen må være selvlovgivende og kunne således sies å operere med et plausibelt begrep om fri vilje. Kants etikk inneholder riktignok mange konstruktivistiske elementer og må regnes som en *svak* konstruktivist, men i siste instans mener jeg at han samtidig er å oppfatte som en realist, da moralloven, qua et «fornuftens faktum», er en nødvendig del av vår medfødte rasjonelle

⁹ Platon, *Euthyfron*, 10a.

konstitusjon og ikke noe vi selv har skapt og konstruert. Dette gjelder særlig ideen om mennesket som bærer av ubetinget iboende verdi og verdighet. Derfor er det ikke klart at Kant tilfredsstillende alle kravene til et plausibelt begrep om fri vilje. En realistisk interpretasjon innebærer nemlig at moralloven representerer et moralsk faktum og ikke en menneskelig konstruksjon.

Grunnen til at jeg mener at Kant kan regnes både som svak konstruktivist, da hans teori inneholder sentrale konstruktivistiske elementer, og samtidig som realist, er at jeg gir min tilslutning til Robert Sterns interpretasjon av skillet mellom det kategoriske imperativ og moralloven. I verket *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard* fra 2012 lanserer nemlig Stern en interpretasjon av Kants etikk hvor han forsøker å forene Kants begrep om autonomi med forestillingen om Kant som realist. Ifølge Stern er det riktig å tillegge Kant realisme i forhold til moralloven, som er gyldig for alle fornuftige vesener, mens det kategoriske imperativ, som kun er gyldig for mennesker, snarere representerer en kombinasjon av realistiske og konstruktivistiske elementer.¹⁰ Forskjellen på moralloven og det kategoriske imperativ er at moralloven i seg selv ikke er noe annet enn en beskrivelse av hvordan rasjonelle vesener handler, mens det kategoriske imperativ snarere representerer en forpliktelse til å handle moralsk ut fra fornuften for vesener som ikke spontant handler slik, det vil si mennesker. Innholdet i det kategoriske imperativ er således identisk med innholdet i moralloven, men de er ulike når det gjelder formen; det kategoriske imperativ er et imperativ, mens moralloven er et indikativ. Selv om jeg mener at Stern egentlig lykkes i å lage en forening av autonomi og realisme, innebærer likevel realisme i siste instans at moralloven, og således også det kategoriske imperativs innhold, er å oppfatte som en moralsk sannhet eller et moralsk faktum. Dermed kan ikke Kants viljekonsepsjon fullt ut tilfredsstillende kravet om at en fri vilje er en vilje som står under selvpålagte lover, lover som er konstruerte av viljen selv.

Når det gjelder tradisjonen mellom Augustin og Kant, er det relevant å behandle Scotus og hvordan hans viljekonsepsjon skiller seg Aquinas, på den ene siden, og Ockham, på den andre. I sin argumentasjon mot Aquinas sin intellektualistiske forståelse av viljen lanserer Scotus begrepet «rettferdighetsbegjæret» (*affectio iustitiae*) ved siden av «fordelsbegjæret» (*affectio commodi*). Fordelsbegjæret representerer et intellektualistisk aspekt ved viljen, mens rettferdighetsbegjæret derimot er et voluntaristisk aspekt. Mens Aquinas utelukkende tilkjenner

¹⁰ Robert Stern (2012), *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 68ff.

viljen et intellektualistisk aspekt, tilkjenner Scotus den både et intellektualistisk og et voluntaristisk. Gjennom denne viljekonsepsjonen åpner dermed Scotus opp for at det kan være riktig moralsk å handle annerledes enn under «det godes synsvinkel» (*the guise of the good*). Mer presist kan man si at han åpner for å skille mellom ulike former av gode, det være seg moralske og prudensielle hensyn. Dermed kan han også sies å åpne for en forståelse av «autonomi» i betydningen selvbestemmelse, i og med at viljen er fri til å adlyde rettferdighetsbegjæret, det moralske, som på en eller annen måte har sitt opphav i viljen selv, og ikke er bestemt til å følge fordelsbegjæret, det prudensielle. Kants forståelse av autonomi er dog annerledes, da Kant med sin distinksjon mellom Wille og Willkür må sies å ha en mer utviklet moralpsykologi enn Scotus. Samtidig ser ikke Scotus, i likhet med Ockham, ut til å mene at mennesker er i stand til å konstruere moralske lover, noe som er avgjørende for Kants forståelse av autonomi som selvlovgivning. For Scotus er det kun Gud som er i stand til å konstruere moralske forpliktelser, noe som nettopp er tilfellet for de syv budene på den andre steintavlen som Moses fikk overlevert av Gud på Sinaifjellet. I tråd med disse argumentasjonslinjer handler kapittel (4) om Scotus og hans forhold til Aquinas og Ockham, og kapittel (5) om Kants etiske teori.

Avhandlingen består altså av fem kapitler, og ut fra det jeg her har sagt, bør det framstå med all tydelighet at jeg særlig vektlegger Aristoteles, Augustin og Kant. Derfor har jeg i de tre kapitlene som er viet dem (kapittel 1.3, 3 og 5) særlig tilstrebet grundighet og detaljerte interpretasjoner. Motivasjonen for dette, er at Aristoteles tydelig mangler et viljebegrep, at Augustin tradisjonelt har blitt fremholdt som den første filosofen med et plausibelt viljebegrep (Arendt, Dihle), og at Kant, med sin distinksjon mellom Wille og Willkür, gjennomfører et meget interessant forsøk på å etablere et plausibelt begrep om fri vilje, hvilket vil si et begrep om viljen hvor den kun er underlagt forpliktelser konstruerte av viljen selv. Kapittel 1.1 om Sokrates og 1.2 om Platon er derimot å regne som nødvendig bakgrunn for min interpretasjon av Aristoteles, siden jeg mener å finne at Aristoteles lanserer sin «viljekonsepsjon» som en reaksjon mot – men samtidig en slags kritisk videreføring av – Sokrates og Platons intellektualisme. De andre kapitlene, kapittel 2 og 4, som altså henholdsvis tar for seg Epiktet og Scotus, er å betrakte som «overgangskapitler» hvor jeg ikke har tilstrebet samme grundighet og detaljnivå som i de tre andre kapitlene, men heller har etterstrebet å få med noen hovedpoeng vedrørende de to mest sentrale bidragene i viljebegrepet historie mellom de tre ruvende filosofene jeg vektlegger.

Avhandlingen representerer et forsøk på en *rasjonell rekonstruksjon* av eller, mer metaforisk, en *intellektuell reise* gjennom viljebegrepets historie hvor de viktigste stasjonene er Aristoteles, Augustin og Kant. En viktig motivasjon for å legge ut på denne ferden er at fatalistiske teorier, altså teorier som benekter den frie viljens eksistens, stadig synes å vinne større terreng innenfor vitenskapen, muligens som følge av resultater innenfor moderne nevrologi.¹¹ I en slik situasjon er det, for en som ønsker å tale den frie viljens sak, forhåpentligvis fruktbart å gå tilbake og søke svar på spørsmål om hvordan begrepet «fri vilje» har oppstått og utviklet seg gjennom filosofiens historie, samt hvilken funksjon det var ment å skulle inneha. Selv om jeg i det følgende kommer med en rekke kritiske innvendinger mot Frede, deler jeg denne motivasjonen med ham:

The notion of free will is a notion we have inherited from antiquity. It was first in antiquity that one came to think of human beings as having a free will. But, as with so many other notions we have inherited from antiquity, for instance, the notion of an essence or the notion of a teleological cause, we have to ask ourselves whether the notion of a free will has not outlived its usefulness, has not become a burden rather than of any real help in understanding ourselves and what we do. Contemporary philosophers for the most part dispense with the notion of a free will, and the few attempts which are still made to give an account of what it is to have a free will seem rather discouraging. In this situation it may be of some help to retrace our steps and see what purpose the notion of free will originally was supposed to serve, how it was supposed to help our understanding, and whether it was flawed right from its beginnings, as we might now see in hindsight.¹²

0.2 Kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje

Før jeg starter behandlingen av viljebegrepets opphav og utvikling ad nevnte linjer, vil jeg presisere hva jeg mener med et plausibelt begrep om fri vilje ved å anføre tre kriterier. Disse kriteriene sier samtidig noe om hvordan jeg mener viljebegrepet har utviklet seg fra Aristoteles via Augustin til Kant. Jeg har med hensikt valgt å gi så generelle formuleringer som mulig av disse kriteriene og har derfor forsøkt å unngå spesifikke begreper som for eksempel «negativ frihet» og «autonomi», for slik ikke å forutsette en bestemt terminologi. Dermed vil for eksempel en teori som ikke eksplisitt benytter termen «autonomi», men som likevel beskriver viljen som opphavet til lovene som den er underlagt, kunne tilfredsstillende et kriterium om selvlovgivning.

¹¹ Valerie Tiberius (2015), *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, side 158ff. Et godt eksempel på en fatalistisk teori av dette slaget finner vi hos Derk Pereboom (Se for eksempel Derk Pereboom (2007), «Hard Incompatibilism», i: J. M. Fischer et al., *Four Views on Free Will*, (side 85-125). Oxford: Blackwell, side 85ff.).

¹² Frede, M., op. cit., side 1.

Det første kriteriet lyder som følger:

«*Glaukon-kriteriet*»: *Viljen må være en instans i mennesket mellom fornuften og sanselighetens incentiver.*

Med «sanselighetens incentiver» menes en generell og forkortende betegnelse for alle former for incentiver som har sitt opphav i sanseligheten, slik som tilbøyeligheter, streben, begjær, drifter, følelser og impulser.¹³ Dette kriteriet innebærer at viljen innehar en slags formidlende rolle mellom vår rasjonelle og sanselige streben. Det finnes helt klart utfordringer med dette kriteriet, ikke minst i forbindelse med teorier hvor det ikke skilles særlig skarpt mellom fornuft og følelser, men like fullt vil jeg mene at kriteriet er nødvendig da en vilje nettopp er karakterisert av å være åstedet hvor påvirkninger stammende fra sanseligheten møter påvirkninger stammende fra fornuften. Grunnen til at jeg kaller det Glaukon-kriteriet, er at Glaukon, en av Sokrates sine samtalepartnere i *Staten*, i en bestemt passasje hevder at det er riktig å skille mellom tre deler av sjelen, ikke bare to, og at den tredje delen, *thymos*, er å oppfatte som en instans mellom fornuften og begjæret.¹⁴

Selv om jeg mener at Glaukon-kriteriet er et nødvendig kriterium for et plausibelt begrep om fri vilje, mener jeg at det ikke er tilstrekkelig. Glaukon-kriteriet utelukker nemlig ikke at viljen kan være bestemt enten av fornuft eller sanselige incentiver, altså at den kan være *ufri* i kraft av å være enten fornuften eller sanselighetens tjenestepike. Da man gjerne betrakter så vel (potensiale for) rasjonell som sanselig streben som medfødt og ikke som noe vi selv har skapt, altså som noe som er «opp til oss», er det problematisk å holde oss ansvarlige for våre handlinger og våre karakterer. Det viktigste poenget med en fri vilje er, i det minste etter min mening, at det gjør det mulig å forklare menneskelig godhet og umoral, og i kraft av dette holde oss ansvarlige for våre handlinger og karakterer. Viljen er det som vi egentlig *er* moralsk sett, altså det som viser vår moralske karakter og godhet eller eventuelt mangel på slik. For å forklare ansvarsdimensjonen er det derfor nødvendig å legge til et ytterligere kriterium om at viljen ikke

¹³ En inngående diskusjon av forholdet og forskjellen mellom disse sanselige incentivene ville ha vært interessant, men da en slik avklaring ville ha svært liten betydning for mitt anliggende, nøyer jeg meg med den generelle betegnelsen «sanselige incentiver». I forbindelse med omtalen og diskusjonen av filosofene i de kommende kapitlene, vil jeg benytte den betegnelsen som ligger nærmest opp til den enkelte filosof. For eksempel er den beste og mest utbredte oversettelsen av «to epithymetikon» hos Platon «begjær», mens den tilsvarende oversettelsen av «Neigung» hos Kant er «tilbøyeligheter». Når jeg benytter slike betegnelser, mener jeg således ikke nødvendigvis å tale om ulike fenomener, men bare å benytte terminologien som svarer best til den enkelte teori.

¹⁴ Platon, *Staten*, 440e-441a.

må være determinert av noen av sine strebener, men være i stand til å foreta frie og selvstendige valg i forhold til om den vil forfølge sin rasjonelle eller sanselige streben.

Av disse grunner vil jeg legge til følgende kriterium:

«Euodius-kriteriet»: Viljen må være en relativt selvstendig instans i forhold til så vel fornuft som sanselige incentiver og fri til å velge mellom disse.

Dette kriteriet utelukker således at viljen kan være bestemt av vår rasjonelle eller sanselige streben; enhver forfølgelse av enten fornuften eller de sanselige incentivene beror alltid på et fritt *valg* om å gjøre dette. Dette kriteriet ivaretar dermed hensynet til at vi kan stilles til ansvar for våre handlinger eller, hva passer bedre for Aristoteles, våre karakterer. Med «vilje» i så vel Euodius- som Glaukon-kriteriet underforstår jeg noe slikt som det Kant sikter til med sitt begrep om Willkür, altså en mellomliggende funksjon mellom rasjonalitet og sanselighet som er i stand til å velge mellom handlingsalternativer. Det er altså en «andreordens-» og ikke en «førsteordens-» vilje jeg er ute etter, da det ikke bare er tale om å *ville* noe, men også at jeg *vil ville* noe, altså at jeg foretar et fritt valg om at jeg vil forfølge bestemte rasjonelle eller sanselige begjær i handling. Dette kriteriet utelukker for øvrig ikke at det kan være flere enn to alternativer å velge mellom, da vi i tradisjonen fra Scotus vil finne et skille mellom ulike rasjonelle alternativer, det være seg moralske og prudensielle hensyn. Med andre ord er ikke Euodius-kriteriet ment å skulle utelukke en libertariansk viljekonsepsjon.

Tanken min er at Euodius-kriteriet utvider Glaukon-kriteriet ved at viljen ikke bare innehar en mellomposisjon i forhold til fornuftens prinsipper og sanselighetens incentiver, men at den også har en selvstendig posisjon ved å være fri til å velge om den vil forfølge sin rasjonelle eller sanselige streben i handling. Jeg vil ikke gå så langt som til å si at den må inneha en separat posisjon, da viljen, qua formidlende instans, nettopp er karakterisert ved at den påvirkes så vel av fornuft som av sanselige incentiver. Med «selvstendig» menes dermed ikke «uavhengig» og «separat», men heller at den ikke er determinert eller styrt utenfra. I formuleringen av kriteriet benytter jeg derfor kvalifiseringen «*relativt* selvstendig» og ikke bare «selvstendig». Grunnen til at jeg kaller det Euodius-kriteriet er for øvrig at Euodius, samtalepartneren til Augustin i *De*

Libero Arbitrio, tydelig legger til grunn en forståelse av viljen som selvstendig i forhold til så vel fornuft som sanselige begjær.¹⁵

Euodius-kriteriet sier imidlertid ikke noe om hvor de ulike handlingsalternativene må stamme fra for at viljen, idet den velger å forfølge et bestemt alternativ, skal kunne opprettholde sin frihet. Det er for eksempel ikke utelukket at et rasjonelt alternativ innebærer å følge det faktisk eksisterende lovverket i en stat, Guds påbud eller lover stammende fra menneskets medfødte rasjonelle konstitusjon. Dermed er det ikke utelukket at viljen bare kan velge mellom alternativer som har sitt opphav utenfor menneskets vilje. Det problematiske ved dette er at viljen således ikke konfronteres med alternativer som gjør det mulig for den å realisere sin frihet, gitt at viljens frihet består i at den kun er underlagt seg selv.¹⁶ Viljen må på et vis skape sine egne moralske lover og ikke bli pådyttet slike lover fra ytre instanser som statsautoriteter, Gud eller egen medfødt konstitusjon. Med andre ord sikter jeg mot å vise betydningen av den innflytelsesrike og appellerende ideen om autonomi. Jeg vil således vokte meg for betegnelsen «fri vilje», men heller benytte «fritt valg», for å beskrive et begrep som kun tilfredsstillende Glaukon- og Euodius-kriteriet. Med andre ord er både Glaukon- og Euodius-kriteriet samlet sett nødvendige, men ikke tilstrekkelige, betingelser for et plausibelt begrep om fri vilje. En viljekonsepsjon som kun tilfredsstillende Glaukon- og Euodius-kriteriet kan heller betegnes som «valgfrihet», da den slår fast at vi er kapable til å velge mellom fornuft og sanselighetens incentiver, enn «viljefrihet», da den ikke sier noe om at moralske forpliktelser må være konstruerte av viljen selv og ikke av andre faktorer.

For å komme på sporet av et plausibelt begrep om fri vilje, er det derfor nødvendig å tilføye et tilleggskriterium om at viljen selv, for å kunne opprettholde sin frihet, må være opphav til de moralske lovene den er underlagt:

«Rousseau-kriteriet»: Viljen må konfronteres med et alternativ for handling som har sitt opphav i viljen selv og som den kan realisere sin frihet gjennom.

¹⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xi.21.

¹⁶ Et annet problem med Euodius-kriteriet, og for den saks skyld Glaukon-kriteriet, er at det utelukker Gud og guddommelige vesener fra fellesskapet av vesener utstyrte med fri vilje, da det tilsier at det er nødvendig å ha sanselighet for å kunne ha en fri vilje. Dette er av underordnet betydning for avhandlingen som sådan, da jeg er opptatt av spørsmålet om hvorvidt *mennesket* kan tilskrives fri vilje.

Dette kriteriet åpner opp for at viljen kan realisere sin frihet, noe den gjør ved fritt å velge det alternativet som stammer fra seg selv, altså som den selv har skapt. Dersom viljen velger et alternativ som ikke stammer fra den selv, realiserer den ikke sin frihet; selv om vi fortsatt kan stilles til ansvar for våre handlinger, da de alle beror på frie valg, må viljen i slike tilfeller sies å velge sin ufrihet, det vil si å misbruke sin frihet. Den lar seg i realiteten bestemme av ytre faktorer og ikke av seg selv. Dette kriteriet er dermed nødvendig for å opprettholde skillet mellom valgfrihet og viljefrihet. Med «valgfrihet» menes at viljen ikke er determinert av noen av sine påvirkninger, men at den er i stand til fritt å velge hvilken påvirkning som skal fungere som bestemmelsesgrunn for handlingen. Med «viljefrihet» menes derimot at viljen ikke bare er i stand til å velge hvilken påvirkning som skal fungere som bestemmelsesgrunn, men at den er i stand til å følge lover som er konstruerte av viljen selv. Viljen er således kapabel til å forfølge formål som den selv har satt, og ikke henvist til kun å foreta valg i forhold til allerede foreliggende formål. Rousseau-kriteriet utvider således Glaukon- og Euodius-kriteriet med en understrekning av at viljen selv må være i stand til å konstruere moralske forpliktelser og adlyde disse dersom den skal opprettholde sin frihet. For øvrig er grunnen til at jeg kaller dette kriteriet «Rousseau-kriteriet» at Rousseau, som allerede nevnt, i sin politiske filosofi argumenterer for at en vilje er fri kun i den grad den står under lover konstruerte av viljen selv.¹⁷

Det springende punktet i dette kriteriet er egentlig hva som menes med «viljen selv». For å benytte kantiansk terminologi for å illustrere dette poenget, er det avgjørende om man med «vilje» her mener Wille eller Willkür. Dersom man mener Wille, som Kant identifiserer med praktisk fornuft, utelukkes riktignok alternativer fra ytre faktorer utenfor mennesket selv, som statsautoriteter og Guds vilje. Samtidig vil jeg mene at det utelukker alternativer fra sanseligheten, for selv om sanseligheten på sett og vis er noe indre i forhold til mennesket, er det slik at dens incentiver påvirkes av faktorer utenfra; det å følge sine tilbøyeligheter og følelser vil i siste instans innebære å følge alternativer som skriver seg fra ytre påvirkninger. Derimot utelukkes ikke fornuften, da denne er indre i mennesket, selv om den, som Euodius-kriteriet fastslår, er selvstendig og «ytre» i forhold til viljen, som i Euodius-kriteriet er å forstå som Willkür. Denne lesningen av «selvpålagte lover», som jeg vil kalle «moderat», harmonerer nok best med den faktiske posisjonen til Rousseau, da det er et poeng at hans frie, det vil si autonome, vilje er innskrenket av allmennviljen. Det er nettopp denne innskrenkningen som skiller den borgerlige friheten i samfunnstilstanden fra den lovløse friheten i naturtilstanden.

¹⁷ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.1.

Det at Wille innskrenker Willkürs valgfrihet på denne måten er således ikke å oppfatte som en oppheving av friheten, men Wille setter visse grenser for hva Willkür kan velge, da det er avgjørende at mine maksimer skal være universaliserbare og forenlige med alle andres frihet til å handle ut fra sine universaliserbare maksimer.

En mer radikal lesning av Rousseau-kriteriet, som jeg nok tror går ut over Rousseaus faktiske posisjon, handler om at man legger til grunn samme lesning av «viljen» i Rousseau-kriteriet som i Euodius-kriteriet, altså som Willkür og ikke Wille. Dermed vil alle alternativer som skriver seg fra vår rasjonalitet være utelukket, da Willkür nettopp er å oppfatte som den velgende funksjonen i viljen og således som en viljefunksjon som gjennom valg er kapabel til å konstruere lover gjennom valgene den foretar. Viljen er altså helt fri til å foreta valg og er ikke underlagt lover overhodet. Den avgjørende grunnen til at jeg skiller mellom en moderat og en radikal lesning av Rousseau-kriteriet vil ikke være klar før jeg kommer til kapittel 5 og, for det første, har utlagt distinksjonen mellom Wille og Willkür, og, for det andre, har diskutert forholdet mellom en realistisk og konstruktivistisk interpretasjon av moralloven hos Kant.

0.3 Metodologiske overveielser

I undertittelen på avhandlingen kaller jeg den, etter modell av Terence Irwins trebindsverk over etikkens historie,¹⁸ en historisk og kritisk studie. Det at den er «historisk» betyr at jeg bestreber meg på å oppnå en kontekstuell og historisk forståelse av hva hver enkelt filosof faktisk mente; det at den er «kritisk» betyr at jeg ikke bare nøyer meg med teksteksegese og «nøytrale» redegjørelser for teoriene om fri vilje som jeg behandler, men at jeg også feller en slags dom over dem. I det følgende vil jeg, med utgangspunkt i mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, gjennomføre en metodologisk diskusjon av hva dette betyr, hvilket innebærer en posisjonering i forhold til ulike fremgangsmåter for filosofihistoriske studier.

Mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje representerer kriterier som er stilt opp på bakgrunn av min forståelse av opphavet og utviklingen til dette begrepet gjennom filosofiens historie fra Aristoteles til Kant, samt den ledende litteraturen knyttet til denne utviklingen. Dette gjør at jeg skriver meg inn i en tradisjon i filosofihistorie hvor jeg foretar en vurdering av de ulike posisjonene i forhold til bestemte kriterier, og ikke bare nøytralt beskriver den ene

¹⁸ Terence Irwin (2007), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 1. Se også side 3.

posisjonen i forhold til den andre. Ulikheten mellom de to fremgangsmåtene er et viktig moment ved diskusjonen av fri vilje mellom Frede og Dihle. I sin artikkel «The History of Philosophy as a Discipline» argumenterer Frede for at vi må skille mellom to ulike filosofihistoriske fremgangsmåter.¹⁹ Den ene tilnærmingen er kjennetegnet av at man rekonstruerer og foretar en vurdering av filosofihistorien med utgangspunkt i bestemte kriterier eller teorier. En slik forsker skriver seg, slik Frede ser det, inn i en tradisjon som han kaller «daksografisk» og som stammer tilbake til 1700-tallet og egentlig helt til antikken og Diogenes Laertius (180-240 e. Kr.). Denne tradisjonen undersøker filosofiens historie ved at den leter etter posisjoner som tilfredsstillende bestemte normative kriterier for en god teori og som derfor fortsatt kan være adekvate og ha en form for gyldighet. Frede hevder at en slik tilnærming kan være kronologisk, men at den som regel ikke er det. I det hele tatt synes Frede å mene at en slik tilnærming på mange måter ikke fortjener betegnelsen «filosofihistorie», da den ikke studerer de ulike posisjonene som har avløst hverandre opp gjennom historien på en nøytral måte, men heller trer en vurdering ned over dem.²⁰ Den andre tilnærmingen består snarere i å forsøke en slik nøytral fremstilling hvor man utøver respekt for og anerkjennelse av enhver posisjon som har avløst hverandre. Denne tradisjonen, som Frede sier at han selv tilhører og som han mener virkelig fortjener betegnelsen «filosofihistorie» («history of philosophy in its own right»²¹), skriver seg tilbake til 1800-tallet og er karakterisert ved at den alltid går kronologisk frem: «What [in the 19th century] emerges is a discipline that, with the tools of the historian, tries to do no more, but also no less, than to reconstruct historically the development of philosophy. [...] [I]t does not itself take a philosophical position and tries to reconstruct the past as leading up to it».²² Der hvor den førstnevnte tilnærmingen søker å anvende kontemporære standarder og kriterier for å rekonstruere historien, søker sistnevnte heller å anvende de standarder og kriterier som gjaldt på tidspunktene hvor de respektive teoriene ble utformet.

Forskjellen mellom de to fremgangsmåtene danner, slik jeg ser det, bakteppet for Fredes kritikk av Dihle sin fremstilling av den frie viljens opphav og tidlige utvikling. I 1982 lanserte nemlig Dihle i verket *The Theory of Will in Classical Antiquity* tesen om at det først er hos Augustin

¹⁹ Michael Frede (1988), «The History of Philosophy as a Discipline», i: *Journal of Philosophy*, 85 (11), (side 666-672) side 666ff. Se også Irwin, op. cit., side 6ff., hvor Irwin distingverer mellom og posisjonerer seg i forhold til fire ulike filosofihistoriske fremgangsmåter. Fredes todeling er dog tilstrekkelig for posisjoneringen av mitt prosjekt.

²⁰ Frede, M., op. cit., side 668.

²¹ Frede, M., op. cit., side 668.

²² Frede, M., op. cit., side 667.

vi finner et plausibelt begrep om fri vilje.²³ Dihle gir altså sin støtte til Arendt, selv om han ikke eksplisitt refererer til henne i verket sitt. Ifølge Dihle var det den utbredte moralpsykologiske todelingen av sjelen i gresk tenkning som forhindret de klassiske filosofene fra å utvikle et viljebegrep. Grekerne oppfattet riktignok mennesket som et vesen som påvirkes både av rasjonalitet og sanselighet, men de synes å mangle et begrep om vilje som en selvstendig instans i mennesket som kan formidle og velge mellom disse påvirkningene.²⁴ Selv om det finnes tredelinger av sjelen hos så vel Platon som Aristoteles, holder de i stor grad fast ved kjernen i læren om to sjelsdeler,²⁵ da for eksempel den midtre delen av sjelen hos Platon, *thymos*, er karakterisert av at den følger fornuften, dersom den er rett oppdratt, eller begjæret, dersom den mangler rett oppdragelse. *Thymos* spiller således en *passiv* underordnet rolle i forhold til enten fornuften eller begjæret, og synes ikke selv å være i stand til å gjøre noe *aktivt* valg om hvilken av påvirkningene den vil følge.

Selv om Frede er enig med Dihle i at vi ikke finner et viljebegrep i klassisk gresk tenkning, utfordrer han Dihle sin tese angående Augustin som «viljebegrepets far» i verket *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* fra 2011. Frede mener nemlig at viljebegrepet snarere oppstår i den sene stoicismen, særlig hos Epiktet.²⁶ Denne debatten mellom Dihle og Frede er sentral i kapittel 2 nedenfor, men det finnes et moment ved den som er svært relevant for det som er anliggende her, altså metodologiske overveielser. For i innledningen til sitt verk refererer Frede direkte til Dihle og hevder at hans verk representerer en kritikk av Dihle sin posisjon og det spesifikke begrepet om fri vilje han legger til grunn:

By far the most substantial attempt to answer this question [When did the notion of free will arise?] was made by Albrecht Dihle in his Sather Lectures of 1974, which were published [...] in 1982 under the title *The Theory of Will in Classical Antiquity*. This book remains the most important contribution to the subject. One must admire the wide learning and insight which went into its writing. But, even if one does not dispose of the kind of learning Dihle does, one cannot help being struck by one fact about his account which pervasively shapes his book. It is an account which is focused on a highly specific notion of a free will. What Dihle attempts to lay bare and to shed light on is the origin of this particular notion of a free will. He calls it «our modern notion of will».²⁷

²³ Dihle, op. cit., side 45, 123, 135, 143f., 194n1.

²⁴ Jeg kommer nærmere tilbake til detaljene ved Dihles posisjon senere, nærmere bestemt i innledningene til kapittel 1, 2 og 3. Disse er av underordnet betydning for det poenget jeg tar opp her. Det samme gjelder detaljene i Fredes interpretasjon.

²⁵ Dihle, op. cit., side 26f., 54, 196n1.

²⁶ Frede, M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, side 44ff., 66ff.

²⁷ Frede, M., op. cit., side 5. Se også side 98.

Dihle refererer flere ganger til dette såkalte «moderne begrepet om vilje», men han gir ingen eksplisitt innledende definisjon av det.²⁸ Man er derfor avhengig av å dissekere ut hva han forstår med dette begrepet ved å se på de steder i verket hans hvor han eksplisitt benytter det. Det synes klart at han, i likhet med Arendt, mener at viljen må være en separat, distinkt og uavhengig instans («*separate, autonomous mental faculty*»)²⁹ i menneskets bevissthet («[w]ill, considered as *separate* from its intellectual or non intellectual context»)³⁰. Samtidig legger han til grunn at viljen representerer en evne til fritt valg («[t]he freedom [...] to choose the ends and means of action [...], to direct one's intention wherever one pleases»)³¹. Med andre ord synes Dihle å underforstå noe liknende som mitt Euodius-kriterium, men han understreker i langt klarere ordelag enn jeg at viljen må være separat og uavhengig i forhold til så vel fornuft som sanselige incentiver.³²

Slik Frede ser det, fremprovoserer dette såkalte «moderne begrepet om vilje», eller mer presist «moderne begrepet om *fri* vilje»,³³ to reaksjoner. For det første er det problematisk å hevde at det finnes en forståelse av fri vilje som alle i den moderne verden deler. Det er tilstrekkelig å

²⁸ Dihle, op. cit., side 20, 24.

²⁹ Arendt, op. cit., side 18, min uthevning. Se også side 104.

³⁰ Dihle, op. cit., side 20, min uthevning. Se også side 57, hvor Dihle beskriver viljen som «isolert» (*isolated*) fra så vel «instinkt» (*instinct*) eller «emosjoner» (*emotions*) som «fornuft» (*reason*), side 69f., hvor han i tillegg til «separat» (*separate*) benytter termen «uavhengig» (*independent*), og side 132, hvor han benytter termen «distinkt» (*distinct*). Se dessuten for eksempel side 230n107. Også Arendt understreker at et plausibelt viljebegrep, som hun først mener å finne hos Augustin, må være «a faculty *distinct* from desire and reason» (Arendt, op. cit., side 86, min uthevning), samtidig som det representerer «a *separate* faculty [of the mind]» (Arendt, op. cit., side 104, min uthevning). Se for øvrig Arendt, op. cit., side 18. I *Thinking* understreker hun at «viljen» (*Willing*), i likhet med de to andre mentale aktivitetene hos Arendt, nemlig «tenkning» (*Thinking*) og «dømmekraft» (*Judging*), er «autonom» (*autonomous*) (Arendt, H. (1978), «Thinking», i: *The Life of The Mind*. New York: Harcourt Publishing, side 70).

³¹ Dihle, op. cit., side 45. Arendt ser ut til å operere med et tilsvarende kriterium om valgfrihet: «The touchstone of a free act is always our awareness that we could also have left undone what we actually did – something not at all true of mere desire or of the appetites, where bodily needs, the necessities of the life process, or the sheer force of wanting something close at hand may override any considerations of either Will or Reason» (Arendt, «Willing», side 5). Viljen ser også ut til å kunne beskrives som en slags godkjennelse eller avvisning av sine påvirkninger (Arendt, op. cit., side 68).

³² Både Dihle og Arendt synes klart å underforstå Glaukon-kriteriet. Arendt gir nok aller tydeligst uttrykk for dette ved å hevde at viljen innehar en mellomposisjon mellom fornuften, på den ene siden, og begjæret, på den andre, samtidig som det kun er viljen som kan bevege oss til handling. Både fornuften og begjæret kan påvirke oss, men ingen av dem beveger oss til handling annet enn indirekte ved at viljen kan velge å følge dem (Arendt, op. cit., side 57. Se også hennes karakterisering av *prohairesis* («choice»), side 60, samt hennes bemerkninger om Augustins viljekonsepsjon som en instans mellom fornuft og begjær, side 88).

³³ Som Anthony A. Long bemerker i en fotnote til sin utgivelse av Fredes verk, er det egentlig ikke så mange henvisninger hos Dihle selv til at han med «will» i frasen «a modern notion of will» egentlig mener «free will». Dihle benytter heller uttrykk som «pure will», «sheer volition» eller «clear-cut notion of the will» (Se likevel Dihles bemerkning om dette, Dihle, op. cit., side 68). På slutten av kapitlet «The Greek View of Human Action I» (Dihle, op. cit., side 45) sier likevel Dihle at man ikke kan tale om fri vilje før man kommer til Augustin, hvilket klart legitimerer frasen «a modern notion of *free* will» i forbindelse med omtalen av Dihle (Frede, M., op. cit., side 182n4).

henvise til debatten om fri vilje innenfor analytisk filosofi for å vise berettigelsen av denne påstanden hos Frede. Dette er også grunnen til at jeg i innledningen, hvor jeg skisserte mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, søkte å anvende så generelle termer og språklige vendinger som mulig, slik at en tilfredsstillende av det enkelte kriterium ikke er avhengig av en bestemt terminologi og forståelseshorisont.³⁴ Ut fra Fredes kritikk av Dihle kan man kanskje kritisere ethvert forsøk, inkludert mitt eget, på å stille opp bestemte kriterier. Samtidig er det dog klart at man må legge visse forutsetninger til grunn for i det hele tatt å kunne undersøke når, hvordan og hvorfor det i filosofiens historie oppstår et begrep om fri vilje. Heller ikke Fredes egen påstand om at Epiktet er den første i filosofiens historie med et plausibelt begrep om fri vilje gir mening dersom man ikke går ut fra visse forutsetninger og kriterier. Frede stiller ikke eksplisitt opp noe kriterium, men det er klart at han må legge et kriterium som i hvert fall delvis sammenfaller med mitt Euodius-kriterium til grunn for å kunne påstå det han faktisk påstår. Frede innrømmer da også dette selv:

Now, though I do not presuppose a specific notion of a free will, let alone want to endorse or advocate some specific notion of it, I do rely on something like a general idea of a free will, something like a schema which any specific notion of a free will or any particular version of the notion of a free will, at least in antiquity, will fit into. [...] In having such a schema, we shall at least have a general idea of what we are looking for when we investigate the origins of the notion of a free will but without having to commit ourselves to any particular view, ancient or modern, as to what a free will really is.³⁵

Jeg er enig med Frede i denne påpekningen, men i motsetning til Frede har jeg altså valgt å stille opp eksplisitte kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje. Den (forhåpentligvis) avgjørende forskjellen på Dihle på den ene siden og Frede og meg selv på den andre, er at Dihle legger til grunn for spesifikke, snevre og ekskluderende kriterier som kun kan passe til bestemte teorier, mens vi derimot søker å legge til grunn generelle, åpne og inkluderende kriterier som

³⁴ Også Irwin betoner det problematiske med å operere med for bestemte kriterier, for i sin behandling av Aristoteles sin etikk, og etter å ha skissert «upartiskhet» (*impartiality*), «hensynet til andre» (*concern for others*), «ansvarlighet» (*responsibility*) og «viktigheten av moralske anliggender» (*importance – morality matters*) som kriterier for hva som karakteriserer en moralsk teori generelt, hevder han følgende: «Some critics doubt whether these conditions are sufficient for a conception of morality; some argue that we should also include a belief in distinctively moral obligations. Alternatively we might object that these conditions are too stringent; they may not seem necessary for an intuitive conception of morality that can be used to determine whether Aristotle recognizes moral virtues. If we insist on all these conditions, we may appear to presuppose the truth of a Kantian conception of morality; but it does not seem very surprising to discover that Aristotle has no conception of morality, if that means only that he is not a Kantian. One might also doubt whether Hume has a conception of the moral, if we apply Kantian criteria; for his idea of «personal merit» include both voluntary and non-voluntary traits, provided that they are useful or agreeable to the agent or to others. He argues that we should not make voluntariness a test for moral virtues» (Irwin, op. cit., side 202f.).

³⁵ Frede, M., op. cit., side 6f. Se for eksempel også side 56.

kan passe for et mangfold av teorier. Dihle hevder nemlig at det må ligge en forståelse av valgfrihet til grunn som tilsier at viljen må være uavhengig og separat fra så vel rasjonaliteten som sanseligheten, noe som ekskluderer for mye slik Frede ser det.³⁶ Jeg er enig i denne kritikken fra Frede mot Dihle da Dihles kriterier blir for ekskluderende, og jeg har altså forsøkt å ta høyde for dette i min oppstillingen av kriterier for et en plausibel konsepsjon om «fri vilje», kanskje særlig i forbindelse med Euodius-kriteriet hvor jeg bruker frasen «relativt selvstendig» og ikke bare sier «selvstendig». Grunnen til at jeg likevel har stilt opp bestemte kriterier og ikke bare nøyer meg med en generell skisse for hva som menes med fri vilje, slik Frede gjør, er at jeg på en eksplisitt og tydelig måte ønsker å demonstrere hvordan jeg mener viljebegrepet har oppstått og utviklet seg gjennom filosofiens historie fra den klassisk greske filosofien og fram til Kant. De tre kriteriene følger nemlig min tese i avhandlingen: Aristoteles sin «viljekonsepsjon» tilfredsstillter Glaukon-kriteiet; Augustins konsepsjon tilfredsstillter både Glaukon- og Euodius-kriteriet, mens Kant konsepsjon tilfredsstillter så vel Glaukon- som Euodius-kriteriet, samtidig som den representerer et interessant forsøk på å tilfredsstillte Rousseau-kriteriet.

På den andre siden kan man sikkert kritisere meg for at jeg egentlig legger enda strengere kriterier til grunn enn det Dihle gjør, da jeg ikke nøyer meg med Glaukon- og Euodius-kriteriet, men også lanserer Rousseau-kriteriet. Grunnen til at jeg gjør dette, er at jeg mener at så vel Dihle som Frede ikke skiller mellom valg- og viljefrihet, og at en viljekonsepsjon som ikke tilfredsstillter Rousseau-kriteriet, men bare Glaukon- og Euodius-kriteriet, kun kvalifiserer som et begrep om valgfrihet, ikke viljefrihet. Når jeg gir min støtte til Frede i debatten med Dihle, betyr det altså ikke at jeg er enig med ham i at det finnes et plausibelt begrep om fri vilje hos Epiktet, men heller at vi her finner et plausibelt begrep om valgfrihet. Tilsvarende som de to andre kriteriene, har jeg forsøkt å formulere Rousseau-kriteriet så åpent og inkluderende som mulig, samtidig som jeg med dette kriteriet tydelig understreker at de moralske forpliktelsene må ha sitt opphav i viljen selv, ikke i autoriteter utenfor menneskets vilje. Det finnes sikkert mange som er uenige med meg i dette, men dette skyldes, etter min mening, en manglende distingvering mellom valg- og viljefrihet. I hverdagspråket skiller vi ikke alltid så skarpt mellom valg- og viljefrihet, og det er nok mange, idet de hevder at de tror på eksistensen av fri vilje, som egentlig mener å gi uttrykk for at de tror at mennesket er i stand til å velge fritt mellom ulike alternativer, og at det således ikke er determinert av ytre autoriteter eller sin

³⁶ Dihle, op. cit., side 45, 123, 135, 143f., 194n1.

rasjonalitet og sanselighet. Like fullt skilles det i fagfilosofien mellom valgfrihet og viljefrihet,³⁷ da eksempelvis diskusjoner om våre moralske forpliktelsers opphav ville gi lite mening dersom et slikt skille ikke eksisterer. Kriteriene som Dihle og for så vidt også Frede legger til grunn, er således å oppfatte som kriterier for valgfrihet, ikke viljefrihet. Siden de begge taler om viljefrihet og ikke valgfrihet i sine interpretasjoner, bidrar de til å viske ut skillet mellom valgfrihet og viljefrihet, et skille jeg i kraft av mitt Rousseau-kriterium søker å opprettholde.

Den andre reaksjonen til Frede mot Dihles «moderne begrep om fri vilje», som ligger tett opp til den første reaksjonen, er at dette begrepet minner oss på at historien er full av forståelser av viljen som ikke harmonerer med den forståelsen Dihle legger til grunn. Dihle farer nemlig med en viss harelabb over viktige bidrag til viljebegrepets historie, da de har et for «intellektualistisk» preg og ikke er «voluntaristiske» nok.³⁸ Dette er nærmest selvsagt en stor svakhet sett fra en filosofihistoriker som Frede sitt perspektiv. Selv om det er lett å ha stor sympati med Frede på dette punktet, da det gir uttrykk for en grunnleggende respekt for og anerkjennelse av mer eller mindre alle posisjoner som har konkurrert og avløst hverandre opp gjennom historien, vil jeg likevel gi et visst forsvar for Dihle på dette punktet. For å kunne gjennomføre et studium av viljebegrepets opphav og utvikling er det, slik jeg har argumentert ovenfor og som for eksempel også Norwood Russel Hanson, dog i en noe annen kontekst, har lært oss,³⁹ nødvendig å legge visse forutsetninger til grunn. Dersom en teori åpenbart ikke passer med kriteriene man har stilt opp, må det kunne tillates å gi en noe mindre omfattende omtale av denne og heller legge vekten på teorier som bedre harmonerer med kriteriene. Samtidig må det kunne tillates å vektlegge teorier som legger kvalitativt nye momenter til vår forståelse av «fri vilje» og heller nedtone teorier som mer eller mindre bare viderefører en forutgående forståelse og diskusjon. Uenigheten mellom Frede og Dihle synes her å bunne i deres ulike tilnæringer til filosofiens historie. Frede sier, i eksplisitt opposisjon til Dihle, at hans fremstilling er ren historisk:

It seems to me that Dihle does indeed contribute a great deal to our understanding of the historical origins of a specific notion of a free will – one that is still quite widespread and that many may think captures the way we ought to conceive of the

³⁷ Et godt eksempel på et forsøk på etablering av denne og beslektede distinksjoner finnes hos Susanne Bobzien (Susanne Bobzien (1998), «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem», i: *Phronesis*, 43 (02), (side 133-175) side 133ff.

³⁸ Dihle, op. cit., side 61.

³⁹ Norwood Russel Hanson (1972), *Patterns of Discovery*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 4ff.

will as such. But my aim is completely different from Dihle's. I do not aim to elucidate the origins of some specific notion of free will which we might have, let alone a notion I myself favor. For I regard my inquiry as purely historical.⁴⁰

Med en historisk tilnærming er det mer relevant å gå detaljert inn på hver enkelt teori og således, for å gjøre prosjektet gjennomførbart, heller begrense tidshorisonten man undersøker. Jeg opplever vel at det er det Frede egentlig gjør, ettersom han i all hovedsak kun behandler perioden mellom Aristoteles og Augustin i sin interpretasjon. For et slikt prosjekt kan det være av avgjørende betydning for eksempel å fremstille alle nyanser ved de ulike stoiske teoriene, samt alle nyansene i de nyplatoniske, peripatetiske og tidlig kristne reaksjonene på disse teoriene. For et prosjekt som mitt eget, som riktignok har sitt tyngdepunkt i det historiske, men som samtidig er systematisk i den forstand at det forsøker å si noe om opphavet til og utviklingen av vår moderne viljekonsepsjon, er det først og fremst de bidragene som representerer noe kvalitativt nytt eller av andre grunner spiller en sentral rolle for fremveksten av denne konsepsjonen, som er avgjørende. De ulike nyansene stoikerne imellom er egentlig ikke så interessante, gitt at disse nyansene ikke har en så signifikant karakter at de representerer klare brudd med tidligere eller rivaliserende forståelser. Denne avhandlingen er klart preget av dette, for selv om jeg for eksempel spesifikt behandler Epiktets stoisme, er jeg heller lite opptatt av hvordan de andre stoikerne forholder seg til hans teori. Samtidig foretar jeg heller ikke noen veldig gjennomgripende interpretasjon av for eksempel Aquinas sin teori om fri vilje, for selv om den bidrar med en interessant forståelse av fri vilje til filosofiens historie, introduserer den trolig ikke vesentlig nye og alternative kriterier for fri vilje.

Jeg opplever det som vanskelig å akseptere Fredes posisjon i denne sammenhengen, selv om det selvsagt er et poeng at man ikke skal fremsette for bestemte kriterier og slik utelukke sentrale posisjoner i filosofihistorien. Det er da også grunnen til at jeg, som jeg var inne på ovenfor, søker å benytte så generelle termer som mulig i formuleringen av kriteriene. Det er likevel problematisk ikke å gå ut fra kriterier når man skriver filosofihistorie. Frede synes på den ene siden å mene at man egentlig ikke bedriver filosofihistorie når man tar utgangspunkt i kriterier, mens han på den andre side likevel går ut fra noen, riktignok implisitte og svært generelle, kriterier for å kunne velge ut filosofer og bestemme når man i filosofienes historie oppnådde et begrep om fri vilje. Mine kriterier er riktignok mer eksplisitt uttrykte enn Frede sine er, men jeg mener det er nødvendig å gå ut fra noen kriterier for i det hele tatt å kunne

⁴⁰ Frede, M., op. cit., side 6.

foreta utvalg av relevante filosofer og samtidig bestemme begrepets opphav. Tross i at det vil være et svært omfattende arbeid, er det er selvsagt mulig å beskrive enhver filosof på en relativt nøytral og kronologisk måte, men poenget mitt er at det selv da er nødvendig å forutsette visse kriterier for å i det hele tatt å kunne skille mellom filosofer og ikke-filosofer. Hvorfor skal man i en filosofihistorisk fremstilling for eksempel inkludere Platons Sokrates men ikke Xenofons, Augustin men ikke Paulus, Aquinas men ikke Dante, Kant men ikke Schiller, Hegel men ikke Marx, Nietzsche men ikke Dostojevskij, Freud men ikke Jung, Habermas men ikke Mead? Det finnes helt klart gradforskjeller i forhold til bestemtheten på kriteriene, for eksempel mellom Frede, Dihle og meg selv, men jeg vil mene at å skrive filosofihistorie helt uten eksplisitte eller implisitte kriterier («independently of our philosophical views, interests, and standards»⁴¹) representerer en umulighet.

Jeg vil også mene at det ikke er riktig av Frede å ekskludere meg og andre fra å bedrive filosofihistorie selv om vi går ut fra bestemte kriterier. En side ved saken er at jeg i avhandlingen går kronologisk frem. Samtidig kan man dog bebreide meg for at jeg er selektiv og hopper over en god del filosofer, for eksempel Aesara av Lucania, Bar Daisan av Edessa, Clement av Alexandria, Cicero, Johannes av Damaskus, Anselm av Canterbury, Calvin, Catherine av Siena, Suarez, Grotius, Hobbes, Cudworth, Shaftesbury, Hutcheson, Locke, Berkeley, Descartes, Leibniz, Clarke, Crusius, Price, Reid og Voltaire, som alle gjerne kunne ha fått innpass i en avhandling som denne, og som jeg, i hvert fall dersom man ser bort fra de begrensningene som gjelder for en doktorgradsavhandling, kunne ha behandlet på en nøytral og mer historisk måte. Slik sett har Frede et poeng med sin kritikk av Dihle, en kritikk som nok også rammer meg. Like fullt mener jeg at det ikke er rett av Frede å si at jeg og Dihle dermed ekskluderes fra fellesskapet av filosofihistorikere og slik kanskje må sies å benytte en systematisk heller enn en historisk tilnærming. Det er nok mer riktig å si at jeg, i likhet med Dihle, er mer systematisk orientert enn det Frede er, eller i hvert fall prøver å være, men samtidig mener jeg at jeg, igjen i likhet med Dihle, fremdeles tilhører den historiske siden av «skalaen». Jeg tror nemlig at alle filosofiske tilnærminger har elementer ved seg fra så vel den historiske som den systematiske fremgangsmåten og at de befinner seg ett eller annet sted på skalaen mellom ytterpunktene som består av det historiske og det systematiske. Jeg vil i hvert fall mene at selv om jeg går ut fra mine tre kriterier for fri vilje og slik foretar en vurdering av ulike posisjoner opp gjennom historien, er min tilnærming langt mer historisk enn systematisk. Siktemålet mitt er egentlig en

⁴¹ Frede, M., «The History of Philosophy as a Discipline», side 668.

dialektisk prosess hvor jeg, på den ene siden, benytter mine tre kriterier for å skille ut relevante teorier om fri vilje og foretar en vurdering av dem, samtidig som de historiske tekstene selv, på den andre siden, utfordrer mine tre kriterier. Eksempelvis gjør mitt Rousseau-kriterium det relevant å se på Kants viljekonsepsjon, men samtidig konfronteres jeg hos Kant, som jeg var inne på ovenfor, med et begrep om autonomi som bidrar til at jeg eksplisitt må skille mellom to ulike lesninger av frasen «viljen selv» i Rousseau-kriteriet.

Jeg har primært siktet på å gjennomføre en studie som riktignok er kritisk, men som samtidig har sitt tyngdepunkt i det historiske. Når det er sagt, er jeg selvsagt klar over at det finnes en rik tradisjon for systematiske og mer kontemporære behandlinger av spørsmålet om fri vilje. Dette er en tilnærming jeg mener å stå et stykke unna, selv om det også innenfor denne tradisjonen finnes rike diskusjoner av kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje. Noen viktige navn i denne tradisjonen er John M. Fischer, Harry G. Frankfurt, Peter van Inwagen, Robert Kane, Thomas Nagel, Derk Pereboom, Gilbert Ryle, Jean-Paul Sartre, Peter F. Strawson, Charles Taylor, Manuel Vargas og Gary Watson. Det ville føre altfor langt å gå detaljert inn på det store mangfoldet av posisjoner som finnes i denne debatten, og den faller egentlig også utenfor rammen av denne avhandlingen, da den langt på vei representerer en diskusjon av hva som menes med et plausibelt begrep om fri vilje i vår egen samtid, ikke en diskusjon som i særlig stor grad relaterer seg til filosofiens historie og søker en forståelse av begrepets opphav og historiske utvikling. Likevel vil jeg kort vise til at det finnes en parallell diskusjon av fri vilje innenfor denne tradisjonen, nærmere bestemt en uenighet mellom Frankfurt (f. 1929) og Sartre (1905-1980), vedrørende det for mitt prosjekt så sentrale Rousseau-kriteriet.⁴²

Frankfurts fremste kriterium for et begrep om fri vilje er at vi ut fra våre verdier er i stand til å reflektere over våre ønsker før vi eventuelt velger å bekrefte, utsette eller avstå fra dem gjennom handling. Han trekker et viktig skille mellom førsteordens- og andreordensønsker, noe som bidrar til å skille menneskene (*persons*) ut som art i forhold til andre dyr (*wantons*):

It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will. Human beings are not alone in having desires and motives [«first-order desires»], or in making choices. They share these things with the members of certain other species, some of whom even appear to

⁴² Se for øvrig en liknende oppfatning (i forhold til Frankfurts teori) hos Jörg Noller (Jörg Noller (2015), *Die Bestimmung des Willens: Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*. München: Karl Alber, side 88, 351ff. Noller benytter for øvrig Taylor og hans teori om «sterke» eller «radikale evalueringer» (*strong evaluations*) for å vise til forbindelser mellom moderne analytiske forståelser av fri vilje og måten man har omgått begrepet historisk (Noller, op. cit., side 97ff. 343f.).

engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call «second-order desires»[.]⁴³

Frankfurt skiller seg her fra tradisjonen fra Aristoteles til Kant, som er hovedfokus i denne avhandlingen, gjennom å tilkjenne høyerestående dyr del i «overveielse» (*deliberation*) og «beslutning» (*choice*).⁴⁴ Hovedpoenget for oss er imidlertid at Frankfurt fremhever at det er karakteristisk for mennesker (større barn, ungdommer, voksne, eldre) i forhold til små barn og dyr at de har evnen til andreordens- og ikke bare førsteordensønsker.⁴⁵ Førsteordensønsker er ønsker som umiddelbart melder seg for oss konfronterte med en bestemt situasjon, mens andreordensønsker er resultater av refleksjon over våre førsteordensønsker.⁴⁶ Eller for å si det på en annen måte, er mine førsteordensønsker ønsker om x, hvor x er et objekt eller en hendelse, mens våre andreordensønsker er ønsker om førsteordensønskene. For eksempel kan jeg i en bestemt situasjon både ha lyst på en sigar, som et førsteordensønske, og ikke ha lyst til å ha lyst på en sigar, som et andreordensønske, etter refleksjon over den sannsynlige sammenhengen mellom tobakksbruk og lungekreft. Mine andreordensønsker er således ønsker som jeg kan identifisere meg med og som gir uttrykk for min forståelse av hvem jeg er og ønsker å være, i denne sammenhengen en person uten lungekreft. Idet jeg handler ut fra slike ønsker, som jeg altså ut fra refleksjon kan identifisere meg med, uttrykker jeg, slik Frankfurt ser det, min frie vilje.⁴⁷ Det er viktig å skille mellom *viljefrihet* og *handlingsfrihet*, for jeg kan ha viljefrihet, hvilket vil si «freedom to will what one wants to will», samtidig som det kan finnes ytre hindringer som begrenser min handlingsfrihet, det vil si «freedom to do what one wants to do», slik at jeg ikke er i stand til å gi uttrykk for min frie vilje i handling.⁴⁸

Sartre går videre enn Frankfurt og understreker betydningen av eierskap til våre ønsker og verdier, hvilket vil si at det ikke bare er nok at vi er i stand til å reflektere og identifisere oss med ønsker og verdier, men våre ønsker og verdier må selv ha sitt opphav i våre valg om hva slags person vi er og ønsker å være. For Sartre har mennesket ikke noe iboende natur, «essens», men det kastes inn i tilværelsen uten en natur, «eksistens». Frasen «eksistensen går forut for essensen» har nærmest blitt et slagord for Sartres filosofi og eksistensialismen forøvrig. Som

⁴³ Harry Frankfurt (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person», i: *Journal of Philosophy*, 68 (01), (side 5-20) side 6.

⁴⁴ Frankfurt, op. cit., side 11.

⁴⁵ Frankfurt, op. cit., side 11, 17.

⁴⁶ Frankfurt, op. cit., side 7; Noller, op. cit., side 89.

⁴⁷ Frankfurt, op. cit., side 10f., 15, 17.

⁴⁸ Frankfurt, op. cit., side 14f.; Noller, op. cit., side 89f.

utleverte til verden er vi i stand til å gjøre radikale valg i moralsk relevante situasjoner og vi vil dermed danne oss en natur, en essens, med sine ønsker og verdier:

Hva betyr det så at eksistensen går forut for essensen? Det betyr at mennesket først eksisterer, er til, oppstår i verden, og at det definerer seg selv etterpå. Hvis mennesket, slik som eksistensialisten oppfatter det, ikke kan defineres, kommer det av at i begynnelsen er det ikke noe. Det blir ikke noe før etter hvert, og det blir slik som det gjør seg selv.⁴⁹

Vi må dermed regnes som opphavet til våre ønsker og verdier. Ikke engang vårt eget selv eksisterer før valget, men dette må bygges opp gjennom de valgene vi gjør. Jeg er enig med Sartre i at spørsmålet om opphavet til våre ønsker og verdier, og således til de forpliktelsene vi er underlagte i moralsk forstand, er av stor betydning for et begrep om fri vilje. Med Rousseau-kriteriet mener jeg nettopp at jeg har tatt høyde for dette ved å kreve at de moralske forpliktelsene ikke må komme fra noe utenfor vår vilje, det være seg heteronome pålegg utenfor mennesket eller menneskets egen fornuft, men at de må ha sitt opphav i oss selv, i vår egen vilje. Ut over dette diskuterer jeg ikke Frankfurt og Sartres posisjoner, da jeg ikke anser en slik diskusjon som hensiktsmessig i forhold til det formålet jeg har med avhandlingen, nemlig en filosofihistorisk gjennomgang av opphavet og den historiske utviklingen til begrepet «fri vilje» fra Aristoteles til Kant. Intensjonen med denne korte introduksjonen i debatten er bare å vise til at den på en måte kan relateres til mitt Rousseau-kriterium. Likevel vil jeg i avslutningen, hvor jeg gir noen antydninger om begrepets utvikling etter Kant, kort komme tilbake til Sartres posisjon.

Til tross for Fredes diskreditering av min og Dihles fremgangsmåte i forhold til å fremsette eksplisitte kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, vil jeg mene at min fremgangsmåte i avhandlingen langt på vei er historisk og eksegetisk. Grunnen til et slikt valg, er at jeg er av den oppfatningen at filosofi best studeres gjennom en nærlesning av de enkelte verkene på deres originalspråk og ut fra deres egne samtidige premisser, i det minste så langt dette lar seg gjøre. Etter min mening er det nemlig kun på denne måten man kan nærme seg å oppnå en ikke-anakronistisk forståelse av den aktuelle filosofiske teorien, altså en forståelse av hva filosofen faktisk hevdet, mens en oversettelse alltid innebærer en interpretasjon og således står et steg lengre unna den «opprinnelige» meningen. Nå kunne man selvsagt innvende mot meg at jeg ikke benytter premisser fra verkene egen samtid, men at jeg, med mine tre kriterier, nettopp

⁴⁹ Jean-Paul Sartre (1993), *Eksistensialisme er Humanisme*, oversatt av Carl Hambro. Oslo: Cappelen, side 10.

vurderer teoriene med min egen samtids premisser. Til dette er det likevel å si at jeg, til tross for mine kriterier, tilstreber en nøytral og objektiv vurdering av de enkelte teoriene, da jeg mener at de tre kriteriene representerer kriterier som har vokst ut av utviklingen i filosofiens historie gjennom den tidsperioden jeg undersøker, altså hovedsakelig fra den klassiske greske tenkningen og frem til Kant, ikke kriterier som primært tilhører det 21. århundret. Samtidig må jeg anerkjenne at dette ikke fjerner problemet, da jeg for eksempel benytter Rousseau-kriteriet i min vurdering av Aristoteles sin teori, altså et kriterium som vokste frem på 1700-tallet til å vurdere en teori som ble utformet omlag 2000 år tidligere. Jeg benytter riktignok så generelle formuleringer av de tre kriteriene som jeg har funnet at er mulige, slik at en viljekonsepsjon ikke er avhengig av å anvende en bestemt terminologi for å kunne tilfredsstille et kriterium; eksempelvis mener jeg altså at det ikke er nødvendig for en viljekonsepsjon at den inneholder begrepet «autonomi» for å kunne tilfredsstille Rousseau-kriteriet. Samtidig er det dog et faktum at det nok først er på 1700-tallet at et slikt kriterium vokste frem, antakeligvis sterkt influert av den historiske utviklingen rundt den franske revolusjonen og tankene om opplysning. En vurdering av en tidligere viljekonsepsjon med et slikt kriterium representerer derfor på sett og vis en anakronisme, men samtidig er en slik vurdering nødvendig for å kunne si noe om hvordan de filosofiske teoriene forholder seg til hverandre og hvordan den historiske utviklingen faktisk har vært.

Hva angår filosofihistoriske studier, finnes det, som jeg allerede har alludert til, et generelt skille mellom en *historisk* eller *kontekstuell* og en *systematisk* eller *analytisk* tilnærming. Den historiske tilnærmingen handler om å kontekstualisere teorier og tenkere for i best mulig forstand å kunne forstå teoriene på deres egne samtidige premisser. I slike studier står gjerne eksegetiske nærlesninger sentralt, samtidig som man bestreber seg på å rekonstruere tekstens språklige, kulturelle og historiske kontekst. Dessuten kan man finne at slike studier undersøker hvordan ulike tenkere faktisk forholder seg til hverandre, og, gitt den metodologiske tilnærmingen, er slike studier gjerne historiske og kronologiske. Den systematiske tilnærmingen fokuserer snarere på bestemte begreper eller posisjoner og vurderer deres gyldighet og aktualitet for dagens diskusjoner. Også i slike studier kan man finne undersøkelser av hvordan teorier forholder seg til hverandre, men fokuset er da mer tematisk og systematisk, og de har gjerne en ahistorisk og ikke-kronologisk karakter. Selv om jeg primært mener å kunne forsvare at avhandlingen min er historisk orientert, er det viktig å understreke at den ikke er historisk i snever forstand, da jeg først og fremst søker en forståelse av de *filosofisk* interessante poengene; mine historiske, kulturelle og filologiske bemerkninger begrenser seg således til

aspekter som er nødvendige for å kunne oppnå autentisk forståelse.⁵⁰ Som Roe Fremstedal viser til, er det få, om noen, historiske studier av filosofiens historie som er rent historiske, tilsvarende som det er få, om noen, analytiske studier som er rent systematiske.⁵¹ Min tilnærming kan nok i tråd med dette heller ikke beskrives som ren historisk, hvilket da også er grunnen til at jeg i undertittelen på avhandlingen kaller den «en historisk og kritisk studie». Som jeg gjentatte ganger har understreket, ligger det selvsagt en evaluering av filosofiens historie til grunn for min fremsetning av kriterier for et *plausibelt* begrep om fri vilje. Dessuten fokuserer jeg på et bestemt begrep hos de aktuelle tenkerne, nemlig det begrepet som kommer tettest opp til fri vilje, og bestreber meg ikke på en sammenlikning av Aristoteles, Augustin og Kants teorier i sin hele og fulle bredde. Endelig har en rekke mer systematiske arbeider influert min forståelse av Aristoteles, Augustin og Kant, og disse har forhåpentligvis fått sin rettkomne plass og kreditering i avhandlingen.

Som i det fleste andre disipliner hvor det er metodologiske kontroverser, for eksempel mellom kvalitative og kvantitative studier, har både en historisk og en systematisk tilnærming til filosofihistorien sin rettmessige plass og bidrar begge til en forståelse av fortidens tenkere og deres teorier. Styrken ved en historisk tilnærming er først og fremst dens historisitet og forsøk på autentisk forståelse av en tidligere forfatter og hans eller hennes verk, mens den fremste styrken ved en systematisk tilnærming er dens midler for å kunne vurdere en teoris gyldighet og aktualitet.⁵² Motsatt er den fremste svakheten ved en historisk tilnærming mangelen på midler for å kunne vurdere en teoris gyldighet og aktualitet, mens det er problemer knyttet til å oppnå en ikke-anakronistisk forståelse av en tidligere forfatter og hans eller hennes verk som er den største svakheten med en systematisk tilnærming. Fremstedal hevder derfor følgende: «Whereas the contextualist [«the historical historian»] has difficulties with explaining why historical research is important and relevant to our society, the analytic [systematic] historian is prone to anachronism and tends to adopt a Whig perspective on history».⁵³ For å kompensere for de to fremgangsmåtenes respektive svakheter, skulle man derfor ideelt sett benyttet begge tilnærminger samtidig og påvist på hvilke måter de sammenfaller og eventuelt divergerer. Et slikt studium fremstår dessverre for omfattende og komplisert innenfor rammen av dette prosjektet, og i det minste må denne avhandlingen leses som en anerkjennelse av at et slikt

⁵⁰ Roe Fremstedal (2014), *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*. Basingstoke/ New York: Palgrave Macmillan, side 9.

⁵¹ Fremstedal, op. cit., side 13.

⁵² Fremstedal, op. cit., side 5.

⁵³ Fremstedal, op. cit., side 12f.

studium, gitt de kriteriene som ligger til grunn for en doktorgradsavhandling, er umulig å gjennomføre.

I avhandlingen forsøker jeg, på den ene siden, å forstå verkene på deres egne historiske og premisser, særlig ved at jeg baserer meg på lesing av verkene på deres originalspråk.⁵⁴ Alle sitater fra de historiske filosofene jeg behandler er angitt på norsk i hovedteksten, men den sentrale terminologien som introduseres og benyttes i sitatene settes inn i klammeparenteser på originalspråket, det være seg, gresk, latin, tysk eller fransk. På den andre siden er min måte å forstå et eldre verk alltid til en viss grad bundet av min tids forståelseshorisont, da det aldri er mulig å se bort fra min egen horisont og fullstendig hensette meg i en tidligere tid og forfatters horisont. Dette er særlig tydelig i forbindelse med de kriteriene jeg fremsetter; å vurdere for eksempel Aristoteles sin «viljekonsepsjon» ut fra Rousseau-kriteriet, altså et kriterium som først ble fremsett rundt 2000 år etter hans død, representerer en åpenbar anakronisme. Samtidig mener jeg, som nevnt, at jeg ikke er helt rettferdig mot Rousseau ettersom jeg kaller den radikale, og ikke bare den moderate, lesningen av mitt tredje kriterium for et plausibelt begrep om fri vilje for en variant av Rousseau-kriteriet, noe det neppe er grunnlag for å gjøre historisk. Det er således en spenning mellom at jeg, på den ene siden, søker å være historisk korrekt, mens jeg, på den andre siden, foretar en vurdering av disse posisjonene ut fra kriterier som i hovedsak var ukjente for de aktuelle tenkerne. Det er åpenbart mulig å kritisere meg for dette, men som jeg har argumentert for ovenfor, mener jeg samtidig at det ikke er mulig å foreta en analyse av hvordan et begrep har vokst frem og hvordan ulike forståelser har avløst hverandre uten å forutsette visse kriterier, et visst «sted å se fra». Samtidig mener jeg at jeg finner støtte for en slik fremgangsmåte hos Irwin:

To treat past philosophers as though they were contemporaries engaged in a debate would be hopelessly un-historical if we pretend that the task of understanding them is the same as the task of understanding one of our contemporaries or that they should be judged by the standards we apply to our contemporaries. If we are to understand what they are saying, or how it bears on what other people are saying, we have to reflect on what they are trying to say, within the assumptions and options available to them. We ought not to focus on the ways in which they have failed to profit from

⁵⁴ Selv om ledende normative etiske teorier som dydsetikk, pliktetikk og utilitarisme pretenderer å være universalistiske, er det ingen tvil om at slike teorier samtidig er underkastet historiske, sosiale, kulturelle og språklige betingelser, noe også Irwin betoner: «Perhaps [...] all we can reasonably expect of moral philosophy is the articulation of the views of a particular society or culture. The philosopher may introduce general principles, but these principles lack the sort of non-historical content that would make them a basis for criticizing one or another historical embodiment of the virtues. On this view, Aristotle's treatment of the virtues will remind us that moral theories are historically conditioned, and that it is foolish to look for a non-historical point of view from which we can try to criticize the Aristotelian conception of the virtues in contrast to some other conception» (Irwin, op. cit., side 206).

reflection on the later theories that were unknown to them. Our task is to look for the best statement we can find in their essential points, and of their bearing on points raised by later philosophers. In speaking of «best statement» and «essential points» we have to rely on philosophical judgment. That is why historians of philosophy cannot do without philosophy, if they try to discuss constructive mutual criticism. Nor can they do without specifically historical study, if they try to grasp what philosophers have to say to one another across historical divisions.⁵⁵

Selv om man i en *filosofihistorisk* studie bestreber seg på en *historisk* og kontekstuell forståelse av en filosofisk tekst fra tidligere tider, vil man samtidig alltid være avhengig av å foreta visse *filosofiske* og kritiske avveininger. Avhandlingen representerer nemlig et utvalg av filosofer og tekster foretatt ut fra de kriteriene jeg ut fra min forståelseshorisont, min interpretasjon av filosofiens historie, har fremsatt for hva som representerer et plausibelt begrep om fri vilje. Dette gir avhandlingen et visst subjektivt tilsnitt, men en slik subjektivitet er, slik jeg ser det, umulig å unngå. Dessuten vil det uten tvil gjøre en forskjell dersom to filosofihistorikere skriver hver sin avhandling om fri vilje, men hvor den ene, i likhet med meg selv, tror på eksistensen av den frie viljen, mens den andre benekter dens eksistens. Kanskje vil begge for eksempel vektlegge Kants teori, men førstnevnte vil trolig vektlegge *Kritikk av den Praktiske Fornuft* og teorien om moralloven som den frie viljens *ratio cognoscendi* sterkere enn *Kritikk av den Rene Fornuft* og Kants slutninger om fri vilje ut fra «Tredje Antinomi», mens sistnevnte trolig vil gjøre motsatt vektlegging. Idealet om objektivitet skal og bør henge høyt, men det perspektiv man interpreterer filosofiens historie ut ifra vil alltid allerede være heftet med subjektivitet.

Med dette mener jeg at vi er klare til å ta fatt på vår intellektuelle reise. God fornøyelse!

⁵⁵ Irwin, op. cit., side 9.

KAPITTEL 1: SOKRATES, PLATON, ARISTOTELES

Ifølge Arendt finner vi ikke et plausibelt begrep om fri vilje i klassisk gresk tenkning: «[T]he faculty of the Will was unknown to Greek antiquity and was discovered as a result of experinece about which we hear next to nothing before the first century of the Christian era».¹ Dette betyr imidlertid ikke at det innenfor denne tenkningen ikke finnes visse ansatser til et viljebegrep, og da særlig hos Aristoteles. Arendt anerkjenner dette ved å kalle Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep «a kind of forerunner of the Will».² *Prohairesis* representerer nemlig en instans mellom fornuft og begjær: «Choice is a median faculty, inserted, as it were, into the earlier dichotomy of reason and desire, and its main function is to mediate between them».³ Samtidig hevder han, i motsetning til Sokrates og Platon, at «karaktersvakhet» (*akrasia*) er mulig: «Aristotle admits the Platonic notion that reason gives commands (*keleuei*) because it knows what one should pursue and what one should avoid, but he denies that these commands are necessarily obeyed».⁴

Jeg er enig med Arendt i dette, for på tross av at Aristoteles anerkjenner at det kan være en konflikt mellom fornuft og begjær hos den ikke-dydlige aktøren, og videre at det ikke nødvendigvis er slik at en aktør adlyder sin innsikt, kan han ikke sies å ha utviklet et plausibelt begrep om fri vilje. Hovedgrunnen min for å hevde det, er at hans «viljekonsepsjon» ikke tilfredsstillende Euodius-kriteriet; en aktør synes aldri å stå i en situasjon hvor vedkommende må velge mellom enten å følge sin rasjonelle eller animalske streben. «Karakterstyrke» (*enkrateia*) er nemlig kjennetegnet av at aktøren følger fornuften og handler på tvers av sanseligheten, mens «karaktersvakhet» (*akrasia*) innebærer det motsatte. Begge aktører har en streben mot noe annet, men vedkommende synes aldri å stå i en reell og fri valgsituasjon mellom sin rasjonelle og animalske streben. Aristoteles har riktignok et begrep om valg eller beslutning, nemlig *prohairesis*, men dette er karakterisert ved at det følger fornuften; den karaktersvake handler således *mot* sin beslutning idet han eller hun følger den sanselige streben i stedet for den rasjonelle, det er ikke slik at vedkommende er fri til å *velge* å følge den sanselige streben

¹ Arendt, «Willing», side 3. Se også side 5f., 57; Arendt, «Thinking», side 97, 214; Terence Irwin (1992), «Who Discovered the Will?», i: *Ethics*, 06, (side 453-473) side 453; William David Ross (1923), *Aristotle*. London: Routledge, side 199; René Antoine Gauthier & Jean Yves Jolif (1959), *L'Ethique à Nicomaque*. Paris: Louvain, side 218; Alasdair MacIntyre (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Paris: Notre Dame University Press, side 111; Neal W. Gilbert (1963), «The Concept of the Will in Early Latin Philosophy», i: *Journal of the History of Philosophy*, 01 (01), (side 17-35) side 17; Christoph Horn (1996), «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», i: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (01/02), (side 113-132) side 113, 119; John E. Hare (2009), *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell, side 56f., 93.

² Arendt, «Willing», side 6. Se også side 14, 55, 62.

³ Arendt, op. cit., side 60.

⁴ Arendt, op. cit., side 57.

fremfor den rasjonelle. Aristoteles legger riktignok stor vekt på frihet, men ingen av de tre måtene han snakker om «frihet» eller «frivillighet» (*eleutheria*) på, synes å svare til et begrep om valg- eller viljefrihet.

Aristoteles utvikler begrepene om karakterstyrke og karaktersvakhet i kontrast til Sokrates sin tenkning, da han mener å finne at Sokrates benekter muligheten for karaktersvakhet hos moralske aktører. Denne intellektualismen hos Sokrates kommer klarest til uttrykk i Platons dialog *Protagoras*. Sokrates pretenderer her å vise at dyd er å forstå som kunnskap, da alle dyder må sies å bunne i denne intellektuelle dyden. Er man først dydig, det vil si at man har rett kunnskap, vil man alltid følge fornuften, aldri sitt begjær. Hos Sokrates vil jeg derfor mene at det ikke finnes noen ansats til et viljebegrep. Platon videreutvikler Sokrates sin tese i sitt eget filosofiske system, kanskje særlig gjennom sitt moralpsykologiske skille mellom sjelsdelene fornuft, temperament og begjær. Denne inndelingen representerer riktignok i utgangspunktet et steg bort fra Sokrates, idet Sokrates identifiserer sjelen med fornuften og ikke tillater irrasjonelle sjelsdeler. Etter min mening bidrar denne inndelingen primært til å presisere Sokrates sin posisjon. Ifølge Platon er det temperamentet (*thymos*) som innehar rollen som en formidlende instans i sjelen mellom fornuft og begjær. Likevel kan ikke Platon sies å ha utviklet en viljekonsepsjon som tilfredsstiller Euodius-kriteriet, siden *thymos*, i likhet med Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep, ikke involverer et reelt og fritt valg mellom fornuften og begjæret. Snarere er det slik at *thymos*, gitt riktig oppdragelse, karakteriseres av å følge fornuften, mens det følger begjæret i mangel av sådan. Dette tydeliggjøres gjennom den såkalte «hestespannanalogien» i *Faidros*, hvor den hvite hesten, temperamentet, er karakterisert av at det følger kusken, fornuften. Platon må således sies å følge Sokrates i benektelsen av muligheten for karaktersvakhet, da den som vet det rette, nødvendigvis vil ha et temperament som følger fornuften og således vil gjøre det rette. Samtidig er jeg dog av den oppfatningen at Platon problematiserer Sokrates sin intellektualisme, da han, gjennom innføringen av 15 år med praktisk erfaring i lederutdanningen i idealstaten, ser ut til å mene at det er behov for noe mer enn teoretisk kunnskap blant lederne i Kallipolis for å kunne lede staten og handle rett.

Så vel Arendts som mine egne konklusjoner i dette kapitlet synes å harmonere med Dihle og Frede, det vil si at vi alle er enige om et negativt svar på spørsmålet om det finnes et plausibelt begrep om fri vilje i klassisk gresk tenkning. Dihle gir riktignok en behandling av Sokrates og Platon hvor han stort sett vektlegger andre dialoger (*Charmides*, *Gorgias*, *Timaios*, *Lovene*) enn de jeg særlig gjør bruk av (*Protagoras*, *Menon*, *Faidros*, *Staten*), men konklusjonene våres

synes å være sammenfallende. Dihles poeng er nemlig at Platon, som den greske tenkningen for øvrig, det være seg innen så vel filosofi og rettslære som tragedie- og eposdikning, ser på mennesket som en del av det store harmoniske og «guddommelige» kosmos.⁵ Denne antakelsen bidro, slik Dihle ser det, til at grekerne ikke utviklet et plausibelt begrep om fri vilje:

[O]ne can easily see that the concept of will has no place in [the] ideas [of Greek moral philosophy]. Kant's remark about good will as the only factor in human life which is unconditionally praiseworthy makes no sense whatever in Greek ethical thought. All speculation on moral values which had ever been made in Greece presupposed the view that only true knowledge leads to right conduct. Different and even contradictory conceptions of reality were put forward in the history of Greek philosophy, but there was hardly ever disagreement about the principle that only rational understanding of reality leads to a good life or moral perfection. And if a man fails in his efforts because the result has been influenced by forces beyond his control, the rectitude of his moral calculation fully accounts for the moral value of his deed.⁶

Moral for Platon handler nemlig om standarder for hvordan mennesket må tilpasse sin levemåte til sin plassering i kosmos, noe som innebærer å følge fornuften og ikke begjæret.⁷ Det finnes riktignok også en midtre del av sjelen hos Platon, altså *thymos*, men denne synes ikke å ha noe selvstendig funksjon, men beskrives snarere i termer av enten fornuft eller begjær alt ettersom den er oppdratt riktig eller ei.⁸ Selv om Platon opererer med denne tredje delen av sjelen, er den ikke nødvendig for å beskrive menneskets handlemåte, da det mennesket som har har en fornuft preget av visdom, kan beskrives i termer av fornuften og dennes kontroll over «temperamentet» (*thymos*), mens det motsatte gjelder dersom fornuften ikke har rett kunnskap og sjelen således mangler et veloppdratt temperament. Dyd er slik å forstå som at fornuften innehar en «dominerende» (*superior*) rolle i forhold til begjæret, mens last er det motsatte.⁹

Også når det gjelder Aristoteles og hans *prohairesis*-begrep synes Dihle å stå for en tilsvarende interpretasjon som min egen. Dihle viser til at Aristoteles klarere enn Platon skiller mellom teoretisk og praktisk kunnskap, mellom natur og moral, slik at sammenhengen mellom menneskets plassering i kosmos og dets moral ikke er like tett som hos Platon og tradisjonen forøvrig.¹⁰ Dette fører imidlertid ikke til at han opererer med en annen «viljekonsepsjon». Om *prohairesis* sier nemlig Dihle følgende:

⁵ Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, side 36f., 47.

⁶ Dihle, op. cit., side 37f. Se også side 38, 71f.

⁷ Dihle, op. cit., side 37.

⁸ Dihle, op. cit., side 26f.

⁹ Dihle, op. cit., side 54.

¹⁰ Dihle, op. cit., side 55, 59f.

Προαίρεσις, which comes very close to our concept of will, clearly refers to the choice which the intellect makes out of several possible objectives of action. Προαίρεσις – literally «predilection» or «preference» - denotes the act of intellectual perception rather than intention itself, the general direction with action takes, or the strength of the impulse towards action. Only the impulse to action which results from emotion, passion, or instinct can be described in words that not connote, at the same time, the perception of the aim.¹¹

Som jeg vil ta til orde for nedenfor, mener jeg at «preferanse» kan være en bedre oversettelse av *prohairesis* hos Aristoteles enn «valg» eller «valgevne», et synspunkt som jeg finner klar støtte for hos Dihle i dette sitatet.¹² Samtidig understreker Dihle at mennesket inngår i en større sammenheng hvor det avgjørende er å finne de rette «midlene» for å nå målet (*ta pros to telos*), ikke velge målet selv (*to telos*). Med andre ord handler vi alltid under «det godes synsvinkel» (*the guise of the good/ sub ratione boni*), det vil si at vi alltid er innstilt på lykken og det gode liv. Etikens hovedanliggende består således i å finne de beste «midlene» for å kunne oppnå dette målet. Denne antakelsen, som er fremherskende helt til Scotus, bidrar til å hindre så vel Aristoteles som de øvrige antikke greske og romerske filosofer fra å kunne lansere et begrep om vilje hvor viljen er forpliktet til å handle på bestemte måter uavhengig av hensynet til lykkestreben. «Valg» for Aristoteles vil egentlig si å følge fornuften, det vil si å ha en valgevne som er på fornuftens side i en eventuell kamp mot begjæret. Fornuften er nemlig alltid innstilt på å handle godt, altså på en måte som fremmer lykken, og de «valg» vi eventuelt måtte kunne sies å gjøre, består i å velge eller foretrekke noe blant de «midlene» som bidrar til målet. Som Christoph Horn påpeker, er Dihles poeng at de greske filosofene slik ikke tilfredsstillende har skilt mellom «handlingsmotiv» (*Handlungsmotiv*) og «avgjørelsesakt» (*Entscheidungsakt*):¹³ Det å ha et rasjonelt handlingsmotiv synes nemlig for grekerne å være identisk med at vi allerede har valgt dette alternativet; det er ikke slik at det først foreligger rasjonelle og irrasjonelle handlingsmotiver som vi så, på en uavhengig måte, velger mellom. Grunnet denne «intellektualistiske» koblingen til fornuften, forhindret både begrepet «valgevne» (*prohairesis*) og begrepet «begjær» (*boulesis*), som går forut for valg, Aristoteles og øvrige klassisk greske filosofer fra å lansere et viljebegrep: «The Greeks had no word which could become the philosophical term of pure will, since words like βούλησις or προαίρεσις had important intellectualistic connotations, especially in philosophical or scientific terminology».¹⁴

¹¹ Dihle, op. cit., side 21. Denne uttalelsen om *prohairesis* kommer riktignok som en del av en innledende utlegning av Homer og Hesiod og ikke i forbindelse med Dihles eksplisitte behandling av Aristoteles, men den presenteres på en måte som gjør den relevant for all gresk tenkning i antikken. Dessuten sier Dihle senere at Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep bare klargjør de tradisjonelle oppfatningene (Dihle, op. cit., side 56f.).

¹² Også Arendt gir sin støtte til denne oversettelsen (Arendt, op. cit., side 15, 60, 61).

¹³ Horn, op. cit., side 114, 115.

¹⁴ Dihle, op. cit., side 143.

På dette punktet synes det i det store og hele å være enighet mellom Dihle og Frede. For som Frede påpeker, er det å handle dydig for Aristoteles synonymt med å handle ut fra beslutning, og det å handle ut fra beslutning er videre synonymt med å handle ut fra fornuft.¹⁵ Det å handle umoralsk er slik mer å handle på tvers av vår beslutning (og fornuft), ikke et fritt valg om å følge tilbøyelighetene i stedet for fornuften. Den karaktersvake har egentlig alltid allerede tatt en beslutning om å følge det rette ut fra fornuften, men vedkommende klarer ikke å leve opp til denne beslutningen. Karaktersvakhet er således mer å oppfatte som at vi har neglisjert habitueringen av vår animalske streben enn at vi fritt velger tilbøyelighetene fremfor fornuften. Frede peker eksplisitt på dette:

What in Aristotle's view explains that one is acting against one's own beliefs is not a choice which causes the action. It is, rather, a long story about how in the past one has failed to submit oneself to the training, practice, exercise, discipline, and reflection which would ensure that one's nonrational desires are reasonable, that one acts for reasons, rather than on impulse, and hence that, if there is a conflict, one follows reason.¹⁶

Min vurdering av de klassisk greske viljekonsepsjoner sammenfaller altså med Arendt, Dihle og Frede, da også jeg mener at vi ikke finner et plausibelt begrep om fri vilje i den greske antikken. Grunnen til at jeg likevel gir antikken en så omfattende behandling, er at de «viljekonsepsjonene» vi faktisk finner, representerer starten på utviklingen av et begrep om fri vilje. For eksempel er det nettopp en videreutvikling av *prohairesis*-begrepet hos Aristoteles som gjør at Epiktet, i det minste slik Frede ser det, utvikler filosofihistoriens første begrep om fri vilje. Dermed er et grundig studium av situasjonen før et slik begrep ble etablert, avgjørende for å forstå hvordan og hvorfor begrepet faktisk oppstod og utviklet seg i filosofiens historie. Dessuten finnes det en interpretasjon, nemlig interpretasjonen til Terence Irwin, som går mot strømmen og hevder at vi, med utgangspunkt i Aquinas sin interpretasjon av Aristoteles, kan hevde at det allerede hos Aristoteles foreligger et viljebegrep. Irwins interpretasjon av Aristoteles er dog så nært knyttet opp til kjernebegreper i den aristoteliske etikken, som *boulesis* og *hekousion*, at jeg velger å behandle den etter gjennomgangen av Aristoteles (kapittel 1.3.6).

Jeg vil her – som i avhandlingen for øvrig – gå kronologisk frem, og innleder derfor kapitlet med en behandling av Sokrates sin intellektualisme (kapittel 1.1) og utviklingen av denne i Platons forfatterskap (kapittel 1.2). Som nevnt, vil jeg argumentere for det ikke finnes ansatser

¹⁵ Frede, M., op. cit., side 50.

¹⁶ Frede, M., op. cit., side 23f.

til et viljebegrep hos Sokrates, men at det kanskje finnes noen slike hos Platon, selv om han i det store og hele følger sitt filosofiske forbilde. Denne framstillingen vil tjene som nødvendig bakgrunn og kontrast til det som i resten av kapitlet er mitt hovedanliggende, nemlig en interpretasjon av Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep og hans syn på karakterstyrke, karaktersvakhet og frivillighet (kapittel 1.3). Til slutt gir jeg en kort oppsummering av hvilke konklusjoner vi kan trekke med hensyn til spørsmålet om det foreligger et begrep om fri vilje i klassisk gresk filosofi (kapittel 1.4).

1.1 Sokrates

Sokrates er kjent for å forfekte så vel læren om at innsikt med nødvendighet genererer dydig handling (intellektualisme), som læren om at dydig handling med nødvendighet genererer lykke og det gode liv (eudaimonisme).¹⁷ Eudaimonismen, det vil altså si overgangen fra handling til lykke, som forsvarer i *Euthydemos* og *Apologien*,¹⁸ er ikke relevant for vårt vedkommende; den diskuterer riktignok sistebegrunnelsen for hvorfor vi skal handle moralsk, nemlig lykke (*eudaimonia*), og hvordan vi skal gå frem for å oppnå den, nemlig å handle dydig,¹⁹ men ut over dette, har den ikke noe å tilføre Sokrates sin «viljekonsepsjon».²⁰ Intellektualismen, det vil altså

¹⁷ Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 14.

¹⁸ Platon, *Euthydemos*, 278d-282d, 292b-293a; Platon, *Apologien*, 30b. I *Charmides* understreker Sokrates at den som har dyden besindighet er lykkelig (Platon, *Charmides*, 175b-176a); i den sokratiske bok 1 av *Staten* forsvarer Sokrates tesen om at rettferdighet nødvendigvis genererer lykke, mens urettferdighet har motsatt virkning (Platon, *Staten*, 345a-b, 347e, 352d-354a). Se for øvrig Platon, *Gorgias*, 597d-e; Platon, *Symposion*, 204e-205a; Platon, *7. Brev*, 335d.

¹⁹ Paul Woodruff (2016, vinter), «Plato's Shorter Ethical Works», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-20) avsnitt 6.

²⁰ Sokrates sin eudaimonisme er en forløper for Aristoteles sin i den forstand at også Aristoteles forsvarer en posisjon hvor lykken utgjør det høyeste gode, det for hvis skyld vi ikke søker noe annet. I motsetning til Aristoteles er Sokrates dog gjennomgående klar på at ytre omstendigheter, som for eksempel fattigdom og kroniske sykdommer, ikke på noen måte kan forhindre at den som handler rett oppnår «hell og lykke» (*eutykhia*) (Platon, *Euthydemos*, 279c-282d; Platon, *Apologien*, 30b-d, 36c, 41c-d; Platon, *Kriton*, 48b; Platon, *Charmides*, 173d, 174b-c; Platon, *Lysis*, 219e-220b). Den dydige er riktignok, i motsetning til den lastefulle, i stand til å forvalte eksterne goder, eksempelvis økonomiske midler, på en god måte, men slike eksterne goder er altså ikke konstituenten av det gode liv og lykken selv (Platon, *Euthydemos*, 280b-281e; Pseudo-Platon, *Eryxias*, 403b; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 412d-e, 415d). I noen berømte passasjer i *Gorgias* heter det at det er bedre å lide urett enn å gjøre urett (Platon, *Gorgias*, 469b-c, 473a, 479e, 482b, 508b-c, 509c, 527b. Se også Platon, *Kriton*, 49a-e; Platon, *7. Brev*, 325a, 335a; Aristoteles, *Retorikken*, 1364a20-21; Epiktet, *Diskurser*, IV.i.122-123), og, dersom man har gjort noe galt, er det verre å unngå straff enn å lide straff (Platon, *Gorgias*, 472d-473b, 479e, 482b, 509b). Dersom jeg handler urett, er jeg ute av stand til å oppnå et lykkelig og godt liv, men hvis jeg derimot bare utsettes for urett og ellers bestreber meg på å handle rett og opptre besindig, vil jeg kunne oppnå lykken (Platon, *Gorgias*, 470c-471a, 471d, 505b-507c). Det samme gjelder dersom jeg har gjort noe galt, for det er bedre å få sin straff og gjenopprette rettferdigheten enn å unngå å få straff for det man har gjort. Kun dersom rettferdigheten gjenoprettes og «sykdommen» slik forsvinner fra sjelen, er vi i stand til å bli lykkelige (Platon, *Gorgias*, 477a-479e). Det filosofiske livet, hvor man søker etter visdom, regnes som en mer velegnet livsform enn et politisk aktivt liv i forhold til å leve godt og dydig (Platon, *Gorgias*, 500c-d). Sokrates er dog, slik Irwin riktig påpeker, uklar på hvorvidt dydene har en ren instrumentell funksjon i forhold til lykken, altså at de er midler som bidrar til å oppnå målet om lykke, et mål som består i noe mer enn å leve i samsvar med dydene, eller om de er konstituenten av

si overgangen fra innsikt til handling, fremstår derimot som svært relevant for oss, da den direkte angår «viljekonsepsjonen» til Sokrates. Det er særlig i *Protagoras* at Sokrates forsvarer læren om at dersom jeg vet det rette, og således har innsikt, vil jeg med nødvendighet også handle dydig. Jeg vil i det følgende gjennomgående presentere intellektualismen som Sokrates sin tese, ikke som Platons. Det er to grunner til dette valget, som innbyrdes henger tett sammen. Den første grunnen er at Aristoteles i *Nikomakiske Etikk* eksplisitt hevder at det er Sokrates sin oppfatning at karaktersvakhet ikke finnes.²¹ I denne sammenhengen nevnes ikke Platon, noe som etter mitt syn kan bære bud om at Platon ikke har vært av samme oppfatning som sitt filosofiske forbilde. Den andre grunnen til at jeg kun tilskriver intellektualismen til Sokrates, er at jeg mener at Platon ikke fullt ut kan sies å underskrive på den i *Staten*, siden han her viser at teoretisk kunnskap alene ikke er tilstrekkelig for de som skal bli ledere i Kallipolis.

Valget mitt harmonerer dessuten godt med klassifiseringen av *Protagoras* som en tidlig «sokratisk» dialog, det vil si en dialog hvor Platon bestreber seg på å videreformidle Sokrates sin lære, uten å tilføre denne noe særlig nytt og selvstendig bidrag.²² En indikasjon på at denne klassifiseringen stemmer, er at man ikke finner noe henvisning til læren om formene i *Protagoras*, et kriterium vi kjenner fra Aristoteles for å kunne skjelne mellom Sokrates og Platon sine lærer.²³ Jeg vil dog gjøre bruk av noen av de andre sokratiske dialogene, i særdeleshet *Menon*, da denne dialogen diskuterer det samme hovedspørsmålet som *Protagoras*. Også når det gjelder *Menon* vil jeg behandle de tesene som fremsettes der som Sokrates sine teser, ikke som Platons. Dette valget er nok mer kontroversielt enn tilfellet er med *Protagoras*, da *Menon* med all sannsynlighet er en senere dialog, og gjerne hevdes å være en «overgangsdialog» mellom de sokratiske og platonske. Det finnes muligens også en henvisning til læren om formene i denne dialogen, ettersom Platon benytter termen «form» (*eidos*) et bestemt sted i dialogen.²⁴ Etter min mening representerer denne begrepsbruken en tilfredighet, da Platons lære om formene og den tilhørende terminologi neppe kan sies å være fullt utviklet i *Menon*.²⁵ Uansett er det faktum at det samme spørsmålet drøftes i *Menon* som i *Protagoras*

lykken selv, slik at lykken i seg selv består i virksomhet i samsvar med dyd (Irwin, op. cit., side 27; Terence Irwin (1995), *Plato's Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 89).

²¹ Aristoteles, EN, 1145b21-28.

²² Leonard Brandwood (1976), *A Word Index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son, side xvii; Irwin, *Plato's Ethics*, side 11ff.

²³ Aristoteles, *Metafysikken*, 987a32-b14, 1078b12-1079a4, 1086a37-b11.

²⁴ Platon, *Menon*, 72c-d.

²⁵ Det samme ser for øvrig ut til å være tilfelle i *Gorgias*, som i likhet med *Menon* gjerne hevdes å være en «overgangsdialog» mellom de sokratiske og platonske. Platon benytter også her «form» (*eidos*) i en bestemt passasje uten at han synes å ha utviklet en «lære om formene», i hvert fall ikke fullt ut (Platon, *Gorgias*, 503e). En liknende «tilfeldig» bruk av «form» (*eidos*) finnes i *Euthyfron* (Platon, *Euthyfron*, 6d-e).

av større viktighet for meg og mitt prosjekt enn en problematisering av hvorvidt Platon i *Menon*, i motsetning til *Protagoras*, er i ferd med å utvikle sin egen selvstendige filosofi.

Det overordnede spørsmålet som drøftes i *Protagoras*, og som også tas opp til drøftelse i *Menon*, er spørsmålet om hvorvidt dyd kan læres. Det er dog bare en mindre del av drøftelsen av dette spørsmålet som er relevant for vår del. Sofisten Protagoras,²⁶ som sammen med Sokrates er de to protagonistene i dialogen, foretar nemlig en utlegning av det han kaller «den politiske dyden». Ettersom den unge Hippokrates ivrer etter å bli elev hos Protagoras, ber Sokrates Protagoras å utrede hva den sofistiske undervisningsvirksomhet, som altså Hippokrates vil bli utsatt for, består i:

[**Protagoras:**] Når Hippokrates kommer til meg, så vil ikke det samme skje med ham som hadde skjedd om han hadde kommet til noen av de andre sofistene. De mishandler nemlig ungdommene. Ikke før er de sluppet vekk fra skolefagene, så blir de drevet tilbake til dem igjen og kastet ut i fagundervisning, idet de lærer regning og astronomi, geometri og musikk [...], men hos meg, derimot, vil han ikke få undervisning i annet enn det som han var kommet for. Denne lære dreier seg om å oppnå *et veloverveid skjønn* [εὖβουλία] både hva angår private forhold – som hvordan man best kan forvalte sitt eget hus og hjem – og hva angår statens forhold – som hvordan man myndigst kan ta hånd om staten både ved å handle og tale.

[**Sokrates:**] Forstår jeg deg nå rett? [...]. Det virker nemlig som om du forsøker å beskrive *den politiske kunst* [τὴν πολιτικὴν τέχνην] for meg, og at du har tatt på deg å skape gode politikere.

[**Protagoras:**] Ja, Sokrates [...], det er da også dette løfte jeg utlover!²⁷

Den politiske dyden, som forstås som en slags «ferdighet» (*tekhne*), kan læres ifølge Protagoras, mens Sokrates derimot hevder at den ikke kan læres.²⁸ Dette fører dem inn i en lengre diskusjon av hva den politiske dyden består i, men relevant for oss er bare at denne

²⁶ Protagoras er berømt for sin *homo-mensura tese*: «Menneske er målestokken for alle ting, for de ting som er til, på at de er til, og for de ting som ikke er til, på at de ikke er til». Denne tesen er imidlertid ikke oppe til diskusjon i *Protagoras*, men drøftes først inngående i *Theaitetos* (Platon, *Theaitetos* 152a-183c. I *Lovene* finner vi tesen om at det snarere er Gud som er alle tings målestokk (Platon, *Lovene*, 716c)). Det er i det hele tatt ukjent hvorvidt de posisjonene som Platon tilskriver karakteren Protagoras i *Protagoras*, for eksempel det hedonistiske synet på lykke, kan tilskrives den historiske Protagoras.

²⁷ Platon, *Protagoras*, 318d-319a, mine uthevninger. Se forøvrig også den sjettede definisjonen av sofisten i *Sofisten*, hvor sofisten defineres som en person som er kapabel til å rense sjelen og således oppdra den til dyd (Platon, *Sofisten*, 231b). Se også Pseudo-Platon, *Theages*, 123c-126a.

²⁸ Platon, *Protagoras*, 319d. Et viktig argument fra Sokrates er at fremragende utøvere av politisk dyd riktignok har bestrebet seg på å lære sine barn alle andre dyder, men ikke den politiske dyden. For eksempel sørget den kjente general og politiker Perikles (495-429 f. Kr.) for å gi sine barn en god utdannelse, men bestrebet seg ikke på å videreformidle sine foretreffelige politiske karakteregenskaper til dem (Platon, *Protagoras*, 319e-320b). Også i *Menon* understreker Sokrates dette, men her viser han ikke bare til Perikles, men også til hærføreren og politikeren Themistokles (524-459 f. Kr.), hærføreren Aristides (530-468 f. Kr.) og politikeren (ikke historikeren) Thukydides (400-tallet) (Platon, *Menon*, 93b-94e. Se også Platon, *Laches*, 179a-b; Platon, *Alkibiades I*, 118d-119a; Platon, *Gorgias*, 503b-d, 515c-517c; Pseudo-Platon, *Om Dyd*, 376c-378c; Pseudo-Platon, *Theages*, 126a-d; Aristoteles, EN, 1180b29-1181a12).

diskusjonen munner ut i en drøftelse av hvorvidt det bare finnes én dyd eller et mangfold av dyder. Ifølge Protagoras finnes det bare én dyd, den politiske dyden, mens alle andre dyder kun er deler av denne. Også Sokrates forfekter en form for enhet mellom dydene siden han mener at dersom man først har del i én dyd, har man samtidig del i alle dyder. Protagoras går ikke like langt, ettersom han, til tross for at alle dyder går opp i den politiske dyden, mener at det er mulig å være modig og samtidig mangle dyden rettferdighet. Dessuten kan dyder i prinsippet komme i konflikt med hverandre, noe Sokrates holder for umulig.²⁹

Protagoras hevder først at et ansikt er en passende metafor for at rettferdighet, fromhet, mot og visdom er innbyrdes forskjellige samtidig som de alle er deler av den politisk dyden; ansiktet, den politiske dyden, utgjør i seg selv en enhet, men består likevel av ulike deler, de andre dydene, som hver har sine egne oppgaver, som nese, ører, øyne og munn. Dette står i motsetning til en gullbarre, som også er en enhet, men hvor hver del er innbyrdes like. Sokrates polemiserer mot Protagoras sin ansiktsmetafor ved å peke på at rettferdighet og fromhet ikke er forskjellige, eller i hvert fall ikke helt forskjellige. En dyd kan nemlig bare ha én motsetning og ikke flere,³⁰ og motsetningen til rettferdighet er ikke fromhet, men urettferdighet, tilsvarende som motsetningen til fromhet ikke er rettferdighet, men ikke-fromhet. Det som blir gjort på motsatt måte blir også utført av motsatte grunner, det vil si at den som handler rettferdig, gjør dette ut fra grunner som er rettferdige, mens den som handler urettferdig, gjør dette ut fra urettferdige grunner.³¹ Rettferdighet og fromhet er ikke motsetninger, men de synes snarere å ha noe til felles, da det er slik at rettferdigheten er from, eller i det minste svært lik fromhet, og vice versa.³² Det samme er tilfellet med besindighet og visdom, da den som handler sindig også handler vist. Sokrates kan derfor foreløpig konkludere med berettigelsen av sin teori om dydenes enhet: «[Sokrates:] Må ikke i så fall besinnelse [ἡ σωφροσύνη] og rettferdighet [ἡ σοφία] være ett? Og tidligere ble det også klart for oss at rettferdighet [ἡ δικαιοσύνη] og fromhet [ἡ ὁσιότης] så å si er det samme».³³ Som Irwin påpeker, argumenterer Sokrates her og

²⁹ Det er Protagoras sin oppfatning som er i overenstemmelse med den allmenne oppfatningen, slik denne oppfatningen beskrives i *Protagoras*; i *Statsmannen* finner vi dog den motsatte beskrivelsen, nemlig at det er Sokrates sin oppfatning om at dyder ikke kan komme i konflikt med hverandre som er utbredt (Platon, *Statsmannen*, 306a-c; Irwin, op. cit., side 339f.).

³⁰ Platon, *Protagoras*, 332c.

³¹ Platon, *Protagoras*, 332d-e.

³² Platon, *Protagoras*, 331b.

³³ Platon, *Protagoras*, 333b. Også i *Menon* finner vi at Sokrates forsvarer teorien om dydenes enhet, se Platon, *Menon*, 72c-d. Se for øvrig også Platon, *Gorgias*, 507b-c; Platon, *Faidon*, 68c; Pseudo-Platon, *Epinomis*, 977c-d; Aristoteles, EN, 1116b4-5; Aristoteles, EE, 1230a7-8; Pseudo-Aristoteles, MM, 1190b28-32. Både i *Laches* og *Charmides* kommer det til uttrykk at spesifikke dyder, det være seg henholdsvis mot og besindighet, er uttrykk for kunnskap (Platon, *Laches*, 194d-195a, 198a, 199d-e; Platon, *Charmides*, 164e-165a); i *Euthyfron* finner vi tesen

ellers i *Protagoras*, for «tesen om dydenes enhet» (*The Unity Thesis*) og ikke bare for «tesen om dydenes gjensidighet» (*The Reciprocity Thesis*), da poenget til Sokrates er at alle dyder grunnleggende sett går opp i dyden visdom, ikke bare at dydene resiprøkt forutsetter hverandre.³⁴ Denne tesen er viktig ikke bare for at all dyd således betraktes som kunnskap og dermed noe som trolig kan læres, hvilket jo er hovedspørsmålet i dialogen, men også for vårt formål, nemlig undersøkelsen av Sokrates sin benektelse av muligheten for karaktersvakhet. For dersom man er i besittelse av innsikt er man også nødvendigvis i besittelse av rettferdighet, mot, måtehold og fromhet, da disse går opp i kunnskap og ikke representerer noe mer og annerledes. Derfor er en gullbarre en mer treffende metafor for relasjonen mellom dydene enn et ansikt.

Gjennom sin kjente dialektiske metode for utspørring (*elenkhos*) ber Sokrates Protagoras om ytterligere å klargjøre sin oppfatning av hvorvidt visdom, besinnelse, mot, rettferdighet og fromhet er ulike navn på én og samme dyd eller om det heller er tale om fem ulike dyder med hvert sitt virksomhetsområde. I sitt svar er det tydelig at Protagoras forlater tesen om at den adekvate metaforen for relasjonen mellom disse dydene er et ansikt bestående av nese, ører, øyne og munn, altså som innbyrdes ulike deler av en helhet, og at han nå går langt i retning av gullbarremetaforen:

[**Protagoras:**] [A]lle disse er deler av dyden, og [...] fire av dem ligner svært på hverandre, mens *mot* [ἡ ἀνδρεία] derimot er vesentlig forskjellig fra samtlige av de andre. At jeg har rett i dette, vil du forstå av følgende: Blant menneskene vil du nemlig finne mange som er svært så urettferdige og ufromme og udisiplinerte og uvitende, men blant de aller ypperste hva mot angår.³⁵

Protagoras ser altså ut til å vakle mellom ansikts- og gullbarremetaforen, som egentlig betyr en usikkerhet i forhold til om det i bunn og grunn bare finnes én dyd eller et mangfold av dyder, hvor riktignok alle utgjør bestanddeler i den politiske dyden. Det siste alternativet gjør det mulig

om at fromhet er del av rettferdigheten (Platon, *Euthyfron*, 11e-12d); i *Axiochos* pekes det på en nødvendig forbindelse mellom fromhet og lykke (Pseudo-Platon, *Axiochos*, 372a); i *Om Rettferdighet* defineres rettferdighet som visdom (Pseudo-Platon, *Om Rettferdighet*, 375c). Dydene kan ikke komme i konflikt med hverandre hos Sokrates, da det, i et system hvor alle dyder er former for kunnskap, grunnleggende sett bare finnes én dyd, visdom (Irwin, op. cit., side 62, 80).

³⁴ Irwin, op. cit., 79f. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 14, 20f.; Woodruff, op. cit., avsnitt 7; John M. Cooper (1999), «The Unity of Virtue», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 76-117). New Jersey: Princeton University Press, side 78ff.

³⁵ Platon, *Protagoras*, 349d. Tilsvarende argumenterer Kallikles i *Gorgias* for at det er et rimelig stort sammenfall mellom de ulike dydene, da de styrende er både vise, rettferdige, og modige. Men også hos Kallikles finnes det en «unntaksdyd», da han tar til orde for at de styrende ikke må være besindige, men snarere tøylesløse (Platon, *Gorgias*, 491b-492e).

å være i besittelse av én eller flere dyder, men samtidig mangle andre, hvilket jo nettopp er det Protagoras tar til orde for i den aktuelle passasjen i forhold til mot. Sokrates viser derfor til at det er de kyndige innenfor et bestemt fag som med rette kalles modige, noe da også Protagoras må innrømme. For eksempel er det bare de som er dyktige i dykkerfaget som kan kalles modige når de kaster seg ned i brønner for å utforske dem, samtidig som det kun er de som er kyndige i ridekunst som kan kalles modige i kamp fra hesteryggen. Det finnes riktignok også ukyndige personer som framstår som dristige fra hesteryggen i kamp, men det vil ikke være en adekvat anvendelse av «mot» å kalle slike mennesker modige. De er snarere forrykte eller dumdristige. Derfor må mot være en form for kunnskap og således utgjøre en enhet sammen med visdom, besinnelse, rettferdighet og fromhet.

For å overbevise Protagoras om at denne konklusjonen er riktig, går Sokrates det som kan fortone seg som en omvei, men det er samtidig denne omveien som introduserer hans intellektualisme. Han stiller nemlig spørsmål ved om det gode og det behagelige livet er det samme, og tilsvarende om det dårlige og det ubehagelige livet.³⁶ Den allminnelige oppfatningen angående hva det er som får mennesker til å handle, innebærer, slik Sokrates ser det, en form for hedonistisk moralpsykologi:

[Sokrates:] De fleste [mennesker] påakter overhodet ikke at [...] [erkjennelsen (ἐπιστήμη)] skulle være noe [...] [sterkt, ledende og styrende], men tvert imot tror de ofte – selv i de tilfeller hvor erkjennelse er iboende i mennesket – at det er noe annet enn erkjennelse som styrer mennesket, snart affekt, snart lyst, snart sorg, noen ganger erotikk, ofte også frykt. De forestiller seg åpenbart at erkjennelsen er lik en slave som på markedet av alle slags krefter blir halt og trukket i, snart hit, snart dit.³⁷

Innsikt er den fremste av de styrende kreftene i menneskets indre.³⁸ Det er kunnskap om hva som er godt for oss som får oss til å velge det behagelige, og dermed også gode, livet, mens det er mangel på slik kunnskap som gjør at vi velger det ubehagelige, og dermed også dårlige, livet. Det behagelige er målet (*telos*) for menneskelivet i den forstand at det behagelige er identisk med lykken.³⁹ Alle mennesker handler nemlig ut fra en overbevisning om at det livet de velger å leve, er det livet som i størst mulig grad fører til behag og i minst mulig ubehag. Identifiseringen av det gode med det behagelige er, som Irwin påpeker, reduktiv i den forstand at vi anser noe som godt fordi det er behagelig, mens vi ikke anser noe som behagelig fordi det

³⁶ Platon, *Protagoras*, 351c.

³⁷ Platon, *Protagoras*, 352b-c. Se for eksempel også Horn, op. cit., side 120.

³⁸ Platon, *Protagoras*, 352c.

³⁹ Platon, *Protagoras*, 354b; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 48.

er godt; med andre ord lar det gode seg redusere til det behagelige slik at det behagelige har en mer grunnleggende status enn det gode.⁴⁰ Det gode har riktignok primat fremfor det behagelige hva motivasjon angår, da vi motiveres til å gjøre noe moralsk godt fordi det er godt, ikke fordi det er behagelig. Det gode bestemmes likevel ved det som er behagelig.⁴¹

Det kan riktignok være slik at handlinger umiddelbart fører til smerter og lidelser, men at de likevel må beskrives som goder fordi de på sikt fører med seg lyst og behag. Motsatt kan også handlinger som medfører umiddelbart behag og lyst måtte beskrives som onder fordi de på sikt fører med seg smerter og lidelser. Sokrates sin fremstilling av dette får i det hele tatt en klar «utilitaristisk» slagside:

[Sokrates:] Gjør da som en mann med forstand på veiing, legg sammen alle lyster og alle sorger hver for seg, både det nært forestående og det fjerntliggende, plasser det på vekten, og si så hvilken av dem det er mest av. For dersom du avveier lyst mot lyst, må du alltid velge det som er større, og det som det er mer av, men veier du derimot lidelser mot lidelser, så må du velge det som er minst, og det som det er færrest av. Dersom du veier lyst mot lidelse, uansett om det blir en overvekt av lyst i forhold til lidelse, uansett om det fjerntliggende veier opp det nært forestående eller omvendt, så skal du handle ved å ta hensyn til alle disse omstendigheter. Men om det blir en overvekt av lidelse i forhold til lyst, så skal du ikke velge handlingen.⁴²

«Utilitarismen» som Sokrates her forfekter synes å ligge nærmere regelutilitarisme à la Richard Brandt (1910-1997) og John Harsanyi (1920-2000) enn handlingsutilitarisme à la Jeremy Bentham (1748-1832) og John Stuart Mill (1806-1873). For selv om ikke handlingsutilitarismen nødvendigvis utelukker at man kan ta langsiktige nytelser i betraktning, da disse kan harmonere med det beste alternativet i den aktuelle situasjonen og dermed bidra til å forsterke dette alternativets status av å være best, er det i regelutilitarismen avgjørende å betrakte hvilke handlingsregler som på lengre sikt vil ha de beste konsekvensene, ikke bare de beste konsekvensene i den aktuelle handlingssituasjonen. Sokrates sammenlikner dog, i likhet med Bentham, kunsten å måle de ulike handlingsalternativenes grad av lyst og ulyst med regnekunst.⁴³

⁴⁰ Irwin, op. cit., side 35, 71; Irwin, *Plato's Ethics*, side 82.

⁴¹ Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 34; Irwin, *Plato's Ethics*, side 82f.

⁴² Platon, *Protagoras*, 356a-c. Se også Platon, *Gorgias*, 499e.

⁴³ Platon, *Protagoras*, 357a. Platon utsetter en nærmere redegjørelse av hva dette betyr til «senere» (Platon, *Protagoras*, 357b), et løfte han, etter mitt syn, først innfrir i *Statsmannen*. Her skiller han mellom metoden hvor man måler noe i forhold til dets motsetning, for eksempel hurtighet i forhold til treghet, på den ene siden, og metoden hvor man snarere måler noe i forhold til middelmålet («det rette mål»), for eksempel gjerrighet i forhold til gavmildhet, på den andre (Platon, *Statsmannen*, 283c-284e. Se for eksempel også Platon, *Lovene*, 653b-c; Irwin, *Plato's Ethics*, side 325f.). Sistnevnte metode synes å være den beste i forhold til lyst og smerte, en posisjon som på mange måter peker i retning av Aristoteles sin lære om midten (Dorothea Frede (2017, vinter), «Plato's Ethics: An Overview», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5) avsnitt 5.2).

Det avgjørende for Sokrates i *Protagoras* er å vise til at vi ikke, nærmest impulsivt, velger å handle på en måte som gjør at vår handling fører til behag og lyst, men at dette er et veloverveid valg i lys av kunnskap om konsekvensene av våre handlinger. Sokrates er tydeligvis av den oppfatningen at det er umulig å velge å handle ondt dersom vi har kunnskap om at handlingen er ond, samt at det finnes andre handlinger som er goder og dermed riktige å utføre: «[I]ngen hengir seg frivillig til det onde [τὰ κακὰ], heller ikke til det som han tror er ondt. Det ligger åpenbart ikke i menneskets natur å ville sikte seg inn mot det han tror er ondt, til forkleinelse for det gode [τῶν ἀγαθῶν]». ⁴⁴ Med denne påstanden kan Sokrates betraktes som talsperson for posisjonen om at vi alltid handler «under det godes synsvinkel» (*the guise of the good/ sub razione boni*), en posisjon som manifesterer seg i tradisjonen i det minste frem til Scotus, som jeg kommer tilbake til i kapittel 4 nedenfor. Avgjørende for oss her er at denne posisjonen hos Sokrates gjør det umulig for det mennesket som har tilegnet seg innsikt å handle umoralsk. Denne posisjonen, som står i klar motsetning til den allmenne oppfatningen av saken, ⁴⁵ kalles Sokrates sin intellektualisme: Dersom vi vet det rette, gjør vi det rette. Det finnes riktignok mennesker som handler feil, men deres handlemåte skyldes da uvitenhet og mangel på kunnskap:

[Sokrates:] [N]år noen feiler i valget [τὴν αἵρεσιν] mellom lyst [τῶν ἡδονῶν] og smerte [τῶν λυπῶν] – det vil altså si goder og onder – så feiler de på grunn av mangel på viten, og ikke bare av viten, men også av mangel på [...] å kunne måle. Dere vet vel også selv at den forfeilede handling uten viten gjøres av uvitenhet. Således er det å la seg overvinne av lystfølelsen den største uvitenhet[.] ⁴⁶

Sokrates benekter altså at begjæret kan overstyre fornuften hos et praktisk vist menneske. Ingenting er nemlig sterkere enn erkjennelsen, og denne må alltid innrømmes primat fremfor lystene og driftene. Det å handle moralsk godt er «frivillig» (*hekon*), mens all umoral er å betrakte som «ufrivillig» (*ahekon*). Den som velger rett handling er i besittelse av rett kunnskap. Vedkommende «mestrer seg selv» i eventuell kamp mot lyster og drifter, og må således sies å være i besittelse av visdom. Forklaringen på at noen likevel handler umoralsk, er at de ikke er i besittelse av innsikt; i situasjoner hvor man velger mellom ulike alternativer, fremstår gjerne alternativer som umiddelbart innebærer stor nytelse, men som på lengre sikt er dårligere enn de andre alternativene, som mer lystbetonte enn de virkelig er. Et eksempel er at det kan være

⁴⁴ Platon, *Protagoras*, 358c-d. Se også 345d-e, 352d; Platon, *Gorgias*, 509e; Platon, *Apologien*, 25d-26a; Woodruff, op. cit., avsnitt 9.

⁴⁵ Platon, *Protagoras*, 352a-c.

⁴⁶ Platon, *Protagoras*, 357d-e. Se også Pseudo-Platon, *Om Rettferdighet*, 374a, 375c-d; Woodruff, op. cit., avsnitt 9; Frede, D., op. cit., avsnitt 2.1.

forbundet med nytelse å utsette forberedelser til eksamen og heller ta en tur på byen sammen med venner, men på lengre sikt vil antakelig eksamensforberedelser og for eksempel utsiktene til å få drømmejobben være forbundet med større nytelse. Vi velger slik et lite gode som på sikt medfører et større onde,⁴⁷ og forklaringen på dette er altså manglende kunnskap og evne til å kalkulere graden av nytelse forbundet med de ulike alternativene.⁴⁸ Den som handler slik, handler dermed motsatt av hva han egentlig ønsker i kraft av å være et rasjonelt vesen.⁴⁹

Som Irwin påpeker, mener Sokrates at den allmenne oppfatningen av saken, hvor karaktersvakhet fremstår som et mulig alternativ, er feilaktig. Denne oppfatningen kan fremstilles på følgende måte: «A chooses y rather than x, knowing that x is better than y, but overcome by the goodness of y».⁵⁰ Siden hedonisme, slik Sokrates fremstiller det, representerer den allmenne oppfatningen av det gode, er denne tesen absurd, da det nettopp er slik at handlingsalternativ x er bedre og medfører større nytelse enn y. Dersom vi har adekvat kunnskap om de ulike handlingsalternativene, vil en hedonist følgelig alltid velge alternativ x. Den allmenne oppfatningen er dermed inkonsistent, da hedonisme, i hvert fall den form for «ukvalifisert» hedonisme som vi finner i *Protagoras*,⁵¹ ikke lar seg kombinere med muligheten for karaktersvakhet. Følgelig er det slik at den som vet det rette, det vil si den som vet hva som er det gode og dermed hva som medfører størst nytelse, også vil gjøre det rette; det at man velger et alternativ som medfører mindre nytelse enn et annet, skyldes mangel på adekvat kunnskap om handlingsalternativene. Vedkommende har bare (feilaktig) antakelse, ikke (ufeilbarlig) viten, om hva som er det beste alternativet. Som Irwin sier, er følgende en adekvat formulering av posisjonen: «A chooses y over x, knowing that x is better than y overall, because A believes that y is better than x overall».⁵² Eneste utvei fra å havne i denne konklusjonen synes å være å benekte hedonisme, for så lenge man identifiserer det gode med det som fører til nytelse og samtidig fremholder at det som er bedre enn noe annet også er mer nytelsesfullt,

⁴⁷ Platon, *Protagoras*, 355e.

⁴⁸ Som John M. Cooper viser til, er det antakelig slik at Sokrates i det store og hele også forsvarer denne posisjonen i *Gorgias*. I denne dialogen kan han riktignok se ut til å åpne opp for muligheten av karaktersvakhet, da vi ved å tilfredsstille mindre begjær fremfor større, kan bli blind for de større begjærene. Dermed velger vi et mindre men umiddelbart tilfredsstillende gode fremfor et på lengre sikt større gode. Likevel er det slik at med en gang vi oppnår en forståelse av at de mindre godene har en slik «blindende» effekt på oss, vil vi slutte å tilfredsstille de mindre begjærene, i hvert fall i utstrakt grad (John M. Cooper (1982), «The Gorgias and Irwin's Socrates», i: *Review of Metaphysics*, 35 (03), (side 577-587) side 580ff.).

⁴⁹ Dihle, op. cit., side 39, 186f.n90.

⁵⁰ Irwin, *Plato's Ethics*, side 83; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 43f.; Platon, *Protagoras*, 355d.

⁵¹ Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 47f.

⁵² Irwin, *Plato's Ethics*, side 84. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 42.

synes karaktersvakhet umulig. Hedonisme representerer dog, ifølge både Sokrates og Protagoras, uomtvistelig den alminnelige oppfatningen av det gode.

Det er bemerkelsesverdig at Sokrates ser ut til å argumentere for hedonisme og således gi sin støtte til den alminnelige oppfatningen av det gode.⁵³ Det finnes ingen indikasjoner i *Protagoras* som skulle tilsi at han er uenig i en hedonistisk forståelse av det gode, snarere synes han, i hvert fall indirekte gjennom de spørsmål han stiller Protagoras, å hevde dens berettigelse. Etter at Protagoras har samtykket i at det finnes både mennesker som lever et godt liv og de som lever et dårlig liv, samt i at et godt liv ikke består av et liv som er fylt av sorg og smerte, spør nemlig Sokrates:

[Sokrates:] Hva så med den som lever et behagelig liv [ἡδέως βιοῦς] like til det siste, mener du ikke at denne har levd vel?

[Protagoras:] Jovisst [...].

[Sokrates:] Altså er et behagelig liv [ἡδέως ζῆν] godt og et ubehagelig liv dårlig?

[Protagoras:] Så sant det som gjør livet behagelig [...] dreier seg om goder!⁵⁴

Det er ikke noe i den påfølgende dialogen som skulle tilsi at Sokrates ikke samstemmer i konklusjonen i denne passasjen om at det gode livet er identisk med det behagelig.⁵⁵ I andre dialoger, særlig de platoniske, finner vi imidlertid teser som vanskelig lar seg forene med hedonisme. Det finnes heller ikke andre tekststeder i *corpus platonicum* hvor Sokrates ser ut til å akseptere hedonisme. Tvert imot tar han for eksempel i *Gorgias* sterk avstand fra den hedonismen som Kallikles forfekter.⁵⁶ Det har derfor, slik Irwin påpeker, vært vanlig å interpretere Sokrates sin argumentasjon for hedonisme i *Protagoras* som *ad hominem*, da han

⁵³ Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 34; Irwin, *Plato's Ethics*, side 85ff.

⁵⁴ Platon, *Protagoras*, 351b-c.

⁵⁵ Se for eksempel Woodruff, op. cit., avsnitt 20. Som Frede advarer, er det, siden Platons verk i like stor grad er skjønnlitterære mesteverk som filosofiske tekster, vanskelig å konkludere med hva som egentlig er Sokrates (Platon) sin posisjon både her og i hele *corpus platonicum* for øvrig. Dette er særlig vanskelig å avgjøre i tilfeller hvor et standpunkt ser ut til å hvile på et argument som i andre dialoger avvises, hvilket er tilfellet med intellektualismen som i *Protagoras* altså hviler på hedonisme, en posisjon Sokrates (Platon) avviser for eksempel i *Gorgias*. Frede sier nemlig følgende: «Now if we look at the arguments of the dialogues a curious problem arises. Sometimes we are confident that an argument we are dealing with is Plato's argument, i. e. an argument Plato himself endorses. By this I mean an argument whose premises and conclusion Plato accepts and whose premisses, he thinks, constitute a reason, perhaps even a conclusive reason, for accepting the conclusion. But there are other arguments where we are in doubt as to whether Plato endorses them. The arguments may be inconclusive or even fallacious, and we have reasons for thinking that Plato must have known that they are inconclusive or fallacious. Or the arguments rest on assumptions which we think Plato would reject. Thus the argument in the *Protagoras* that nobody does wrong knowingly is made to rest on the assumption that pleasure is the good, an assumption, we are inclined to think, Plato would reject. Hence we have some doubt, to say the least, whether Plato endorses this argument» (Michael Frede (1992), «Plato's Arguments and the Dialogue Form», i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 201-219). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 202f.).

⁵⁶ Platon, *Gorgias*, 492d-495b, 499c-500a.

benytter den for å underbygge tesen om at karaktersvakhet er umulig, men ellers ikke forsvarer den.⁵⁷ Jeg er enig med Irwin i at det ut fra de sokratiske dialogene ikke er grunnlag for å tillegge Sokrates verken et hedonistisk eller ikke-hedonistisk syn på lykke.⁵⁸ Like fullt virker nok et ikke-hedonistisk syn mer sannsynlig. Et viktig argument for dette er at Sokrates klart distanserer seg fra Kallikles sin hedonisme i *Gorgias*.⁵⁹ Dessuten harmonerer en ikke-hedonistisk forståelse av det gode langt bedre med argumentasjonen i de platonske dialogene, ikke minst fremstillingen i *Staten* av at det livet hvor man streber etter å leve dydig i samsvar med innsikten i formene, er å foretrekke fremfor et liv hvor man konsentrerer seg om de dennesidige tingene og nytelsene i dette livet.⁶⁰ Jeg oppfatter følgelig Platon og trolig også Sokrates dit hen at de ville ha gitt sin støtte til Aristoteles sin ikke-hedonistiske forståelse av lykke; lykke for Aristoteles innebærer riktignok behag og nytelse, men en slik definisjon er ikke uttømmende, da både det å utvikle og å handle i overenstemmelse med dydene ofte kan involvere smerter. Lykken er dog et liv i samsvar med dydene. Det kan selvsagt argumenteres for at Sokrates ville ha innvendt overfor meg at dersom man kalkulerer filosofen («visdoms- og sannhetselskeren») og filodoksen («menings- og tilsynekomstelskeren») sine liv, ville man finne at filosofens liv er mer nytelsesfullt. Dette vil i så måte bero på at man ikke identifiserer nytelse som fysisk velbehag og på «Benthamsk» vis kalkulerer de ulike handlingsalternativene rent kvantitativt, men at man på «Millsk» vis åpner opp for nytelser knyttet til intellektuelle sysler og mer kvalitative forskjeller.

Alt i alt er det vanskelig å konkludere i forhold til spørsmålet om den historiske Sokrates forfekter hedonisme eller ei, for selv om vi aksepterer inndelingen av Platons forfatterskap i sokratiske og platonske dialoger, finner den klareste argumentasjonen mot hedonisme sted i *Gorgias*, som gjerne regnes som en overgangsdiallog mellom de sokratiske og platonske. For å underbygge tesen om at det er mer sannsynlig at Sokrates sin posisjon i *Gorgias* heller enn hans posisjon i *Protagoras*, representerer hans egentlige posisjon, er det mest nærliggende å vise til teser i de platonske dialogene, som for eksempel *Staten*. Det finnes dog også enkelte passasjer i de sokratiske dialogene som man kan vise til, som for eksempel den berømte tesen i *Apologien* om at et utforskende liv ikke er verdt å leve for et menneske.⁶¹ Dersom man aksepterer dette,

⁵⁷ Irwin, *Plato's Ethics*, side 86, 111.

⁵⁸ Irwin, op. cit., side 91f.

⁵⁹ Platon, *Gorgias*, 495e-499b. Også i *Filebos*, som dog regnes som en platonsk dialog, tar Sokrates avstand fra hedonisme, da det beste livet innebærer et fravær av så vel smerter som nytelser (Platon, *Filebos*, 43a-50e).

⁶⁰ Platon, *Staten*, 475d-480a.

⁶¹ Platon, *Apologien*, 38a. Se også Platon, *Symposion*, 211d.

samtidig som man innrømmer at et utforskende liv innebærer mer anstrengelse og slit enn et utforskende, synes det urimelig å tillegge Sokrates en hedonistisk forståelse av det gode. Min konklusjon er derfor at det riktignok er mulig at den historiske Sokrates aksepterte hedonisme, men jeg har vanskelig for å se at Platon, gjennom sitt talerør Sokrates, aksepterer denne posisjonen i *Gorgias* og *Staten*. Gitt at den historiske Sokrates faktisk forsvarte hedonisme, er hedonisme således et punkt som skiller Platon fra sitt filosofiske forbilde. Det er dog vanskelig å felle en endelig dom over dette.

Irwin viser til at mange har ment at hedonisme for Sokrates er en tilstrekkelig betingelse for hans argumentasjon for at karaktersvakhet er umulig, men at det ikke er en nødvendig betingelse.⁶² Med andre ord lar tesen om umuligheten av karaktersvakhet seg forsvare uavhengig av hedonismetesen. Irwins posisjon er dog at hedonisme er en nødvendig betingelse,⁶³ noe jeg er uenig i. For også i *Menon* forsvaret Sokrates sin intellektualisme, men i denne dialogen gjør han ikke dette ved å akseptere hedonisme. Det finnes derfor gode grunner for å mene at hedonisme riktignok er en tilstrekkelig betingelse for tesen om at karaktersvakhet er umulig, slik Sokrates viser i *Protagoras*, men at det ikke er en nødvendig betingelse, slik Sokrates viser i *Menon*. Jeg vil av denne grunn gjøre et sveip innom argumentasjonen i *Menon*, før jeg til slutt kommer tilbake til *Protagoras* og vurderer Sokrates sin «viljekonsepsjon» i forhold til mine tre kriterier.

I *Menon* drøftes altså samme spørsmål som i *Protagoras*, nemlig spørsmålet om dyd kan læres. Etter mislykkede forsøk på å definere hva dyd er,⁶⁴ enes de to protagonistene, Sokrates og Menon,⁶⁵ en elev av sofisten Gorgias, om at de ikke evner å finne en adekvat definisjon. De velger derfor heller å drøfte spørsmålet om dyd kan læres. Denne diskusjonen ender opp med spørsmålet om dyd er kunnskap eller ikke, for hvis dyd er kunnskap, kan den læres, men hvis den ikke er kunnskap, kan den ikke læres. I motsetning til laster, er dyder noe godt, og derfor er det avgjørende å avklare om det er en forbindelse mellom godhet og kunnskap, altså enten om alt det gode må sies å være kunnskap, eller om det finnes noe godt som ikke er kunnskap. Det gode er også noe som er nyttig, slik at dersom vi er gode, er vi også nyttige. Sunnhet,

⁶² Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 42ff., 58ff.; Irwin, *Plato's Ethics*, side 86.

⁶³ Irwin, *Plato's Ethics*, side 86ff.

⁶⁴ Platon, *Menon*, 73c, 77b.

⁶⁵ Se for eksempel Platon, *Menon*, 70b, 71c, 95c, 96d. Etter min mening gjør det ikke stor forskjell om Sokrates samtaler med Protagoras eller Menon, og begge framstår egentlig som relativt sympatiske og respekterte samtalepartnere i de to dialogene, i det minste sammenliknet med Thrasymachos i første bok av *Staten*, Kallikles i *Gorgias* og Hippias i *Hippias maior*.

skjønnhet og rikdom er som regel eksempler på goder som er nyttige for oss, men de kan også være onder og skade oss, dersom vi ikke bruker dem riktig. Det som kjennetegner den riktige bruken av dem, altså når de er goder for oss, er at anvendelsen av dem er styrt av fornuften. Det samme er tilfellet med dyder som mot, sindighet og rettferdighet, nemlig at de er nyttige for oss dersom fornuften har styringen i vår anvendelse av dem, men at de skader oss dersom fornuften ikke spiller denne rollen. Dette er for eksempel tilfellet med motet, som anvendes riktig dersom fornuften styrer det og bidrar til en adekvat forståelse av situasjonen vi står i, men dersom motet ikke ledsages av fornuften, slår det over i dristighet eller eventuelt feighet. Dermed kan Sokrates og Menon slå fast at det er en tett forbindelse mellom dyd og kunnskap:

Sokrates: Kort sagt så ender alt det som sjelen [τῆς ψυχῆς] går i gang med og tar på seg, i lykke [εὐδαιμονίαν] hvis forståelse [φρονήσεως] har ledelsen, men i det motsatte hvis uforstand [ἀφροσύνης] har det.

Menon: Kanskje.

Sokrates: Hvis altså dyd [ἀρετῆ] er noe som hører til sjelen, og den nødvendigvis er gagnlig [ὠφελίμω], så må den være forståelse ettersom alt det som angår sjelen, i seg selv hverken er gagnlig eller skadelig [βλαβερὰ], men blir skadelig og gagnlig om forståelse eller uforstand føyes til. Ifølge dette argumentet, og gitt at dyden er gagnlig, må dyd være en slags forståelse.

Menon: Jeg tror det.

Sokrates: Og dessuten er også de andre tingene vi nettopp nevnte – rikdom og den slags – noen ganger gode, men andre ganger skadelige. Er det ikke slik at sjelen gjør disse tingene gavnlige ved å ha ledelsen og bruke dem riktig, men skadelige ved ikke å bruke dem riktig, på samme måte som forståelsen gjorde det som angår sjelen gagnlig ved å ha ledelsen over det andre sjelelige, og uforstanden gjorde det skadelig?

Menon: Jovisst.

Sokrates: Og det som har forstand, leder på riktig måte, mens det som mangler forstand leder på feil måte?

Menon: Slik er det.

Sokrates: Generelt kan man si det slik at for mennesket er alle andre ting avhengig av sjelen, og de ting som angår sjelen selv, er avhengig av forståelse om de skal være gode. Dette argumentet vil gjøre forståelse til det gavnlige. Og vi hevder at dyden er gagnlig?

Menon: Javisst.

Sokrates: Altså hevder vi at forståelse er dyd, enten hele eller en del.

Menon: Jeg tror det du sier, er riktig, Sokrates.⁶⁶

Dyd synes slik å kunne beskrives som kunnskap i en eller annen forstand.⁶⁷ Det er dog, slik Irwin påpeker, noe uklart hvordan dette skal forstås.⁶⁸ For på denne ene siden kan man interpretere det som at en fullgod definisjon av mot er at det er kunnskap. Denne konklusjonen

⁶⁶ Platon, *Menon*, 88c-89a.

⁶⁷ I motsetning til i *Protagoras*, fremhever Sokrates i *Menon* at det ikke nødvendigvis er slik at kunnskap er nødvendig for å kunne handle rett, men at det er tilstrekkelig med sann oppfatning, det vil si en riktig oppfatning av hvordan man skal handle som er resultat av at vedkommende har blitt overtalt, og ikke overbevist, til å innta oppfatningen (Platon, *Menon*, 97b-98c. Se også Platon, *Symposion*, 202a). Sann oppfatning er slik like nyttig for den som besitter den som kunnskap er, skjønt den mangler begrunnelse, samt den fasthet, stabilitet og sikkerhet som kjennetegner (ekte) kunnskap om dyd.

⁶⁸ Irwin, op. cit., side 137f.

er den som ligger nærmest beskrivelsen i *Protagoras*, hvor samtlige kardinaldyder ble beskrevet som visdom. Det kan dog, slik som Sokrates argumenterer i *Menon*, se ut som om det finnes en form for mot, eller i hvert fall en del av mot, som ikke er visdom, da han taler om at motet enten kan være kombinert med visdom eller ikke være det. Den mest nærliggende interpretasjonen av dette er at det «motet» som ikke er kombinert med visdom egentlig ikke kan beskrives som «mot», men heller med betegnelser som «dumdristighet» eller «feighet». Det vil si at både mot, dumdristighet og feighet kan beskrives som en slags holdning vi har overfor en bestemt faretruende situasjon, men kun i den grad holdningen er kombinert med visdom kan den beskrives som mot, altså som en dyd; dersom den ikke er kombinert med visdom, beskrives den som «dumdristighet» eller «feighet», altså som last. Dersom denne interpretasjonen er riktig, kan Sokrates sin tese fra *Protagoras* om at mot kan beskrives som visdom opprettholdes, da det ikke finnes mot som ikke samtidig er visdom. Like fullt er ikke Sokrates sin argumentasjon entydig og det er, som Irwin påpeker, mulig at Sokrates her egentlig mener å gi uttrykk for å ville «reopen the question about what virtue is, and especially about how far it can be identified with knowledge». ⁶⁹

For å vende tilbake til argumentasjonen i *Protagoras*, argumenterer Sokrates avslutningsvis for at alle våre dyder forbindes i dyden visdom. Dermed finnes det strengt tatt bare denne ene dyden. For det å handle godt innebærer alltid å være i stand til å kalkulere hvilket handlingsalternativ som innebærer størst nytelse. Selve evnen til kalkulering garanterer rett handling, og rett handling er alltid handling i samsvar med dydene. Dydene er således identiske med vår kunnskap og evne til å kalkulere. For å handle rett må vi være i besittelse av rett kunnskap om konsekvensene av handlingen, men dersom vi først har slik kunnskap, kan vi aldri velge å handle på andre måter. Moralsk dyd forutsetter slik kunnskap om det rette mål. Siden Protagoras stilte seg tvilende til om motet kan betegnes som kunnskap, benytter Sokrates denne dyden i framstillingen av sitt poeng: Feighet og dumdristighet skyldes uvitenhet, mens motet bestemmes som visdom, siden det er kjennetegnet av riktig kunnskap hos aktøren om konsekvensene av handlingen. Den modige føler frykt når det er på sin plass å føle frykt, den feige føler derimot frykt også når dette ikke er på sin plass, mens den dumdristige ikke føler frykt selv når det er på sin plass. Den feige og den dumdristige er dermed karakterisert av en mangel på adekvat kunnskap og situasjonsforståelse, mens den modige er i besittelse av dette. Gullbarremetaforen er følgelig mer passende enn ansiktsmetaforen.

⁶⁹ Irwin, op. cit., side 139.

Både *Protagoras* og *Menon* synes å ende i *apori* i forhold til spørsmålet om hvorvidt dyd kan læres.⁷⁰ For oss er det derimot viktigere at begge dialoger ender i den konklusjonen at alle dyder går opp i dyden visdom, slik at det i siste instans bare finnes én dyd og ikke et mangfold av dyder. For eksempel er dyden mot kunnskap, og dersom vi er i besittelse av visdom, er vi med nødvendighet også i besittelse av mot. Det er således ikke mulig for meg å handle umoralsk, altså lastefullt, dersom jeg er i besittelse av visdom, det være seg å handle feigt eller dumdrstig. Dersom jeg handler feigt eller dumdrstig skyldes dette mangel på kunnskap heller enn at jeg velger å la mitt begjær styre min atferd i stedet for min rasjonelle streben. En vesentlig grunn til at Sokrates inntar denne posisjonen, er nok at han, som Pseudo-Aristoteles bemerker, mener at sjelen ikke er noe annet og mer enn fornuft.⁷¹ Fornuftens dyd er visdom, mens alle de andre dydene representerer visdom i dets ulike satenger. Den som derfor vet det rette, vil nødvendigvis også handle rett, det vil si modig, fromt, besindig, rettferdig og vist. Som vi skal se nedenfor, er det nettopp ved å innføre en mer omfattende moralpsykologi at Platon presiserer, men også problematiserer, Sokrates sin intellektualisme.

Det finnes dog en bestemt passasje i de sokratiske dialogene hvor Sokrates selv kan sies å problematisere intellektualismen. I *Hippias minor* hevder nemlig Sokrates at den som vet det rette, ikke bare er best egnet til å gjøre det rette og gode, men også det urette og onde.⁷² Grunnen til dette, er at den som har kunnskap vil være bedre i stand til for eksempel å lyve enn en som ikke har kunnskap, nettopp fordi han vet svaret og således ikke står i fare for å påtreffe det riktige svaret på slump idet han lyver. Samtidig vil folk ha større tiltro til utsagn, det være seg sanne eller falske, fra personer med kunnskap enn fra personer uten. Med tesen om at den som vet det rette også er i bedre stand til å gjøre det urette enn den som ikke er i besittelse av rett kunnskap, slår Sokrates på sett og vis beina under den antatte «kausalkonklusjonen» mellom kunnskap og dyd. Dermed åpner han samtidig dørene for å kunne anta et begrep om vilje og innrømme at det det kan være en motstrid mellom fornuften og sanseligheten; det han egentlig ser ut til å hevde gjennom hele dialogen er at den som befinner seg på det som Aristoteles kaller det karaktersvake nivået, den som handler urett til tross for kunnskap om det rette, er å foretrekke fremfor den som befinner seg på det hemningsløse nivået, den som handler urett fordi han mangler kunnskap om det rette. Men tesen om at det ikke er noe nødvendig sammenheng mellom kunnskap og dyd, som framkommer helt på slutten av dialogen, utvikles

⁷⁰ Platon, *Protagoras*, 360e-362a; Platon, *Menon*, 99e-100a.

⁷¹ Pseudo-Aristoteles, MM, 1182a15-23.

⁷² Platon, *Hippias minor*, 375d-376b.

ikke i særlig grad og må sies å forbli underutviklet hos Sokrates. Sokrates innrømmer sågar i siste replikk i dialogen at han ikke tror på den: «**Sokrates:** Jeg kan heller ikke selv være enig i dette, Hippias. Men dette følger faktisk av vår utredning. Imidlertid [...] vakler jeg stadig frem og tilbake og mener aldri det samme hva angår dette spørsmål.»⁷³ Selv om det kanskje kan være fristende, er det lite som tyder på at man kan ta disse utsagn til inntekt for at Sokrates opererer med et begrep om viljefrihet eller i det minste valgfrihet. De andre dialogene benekter jo muligheten for at en vis aktør kan velge å handle umoralsk. Samtidig mangler Sokrates også i denne dialogen en moralpsykologi hvor det skilles ut en egen instans som formidler mellom rasjonalitet og sanselighet og som således kunne kvalifisere som et viljebegrep.

Konklusjonen angående Sokrates er at han ikke opererer med et plausibelt viljebegrep. I forhold til Glaukon-kriteriet kan han ikke sies å operere med en moralpsykologi hvor viljen befinner seg mellom fornuft og begjær, rasjonalitet og sanselighet. For Sokrates er sjelen synonym med fornuften. Riktignok vil han mene at det finnes begjær og sanselighet, men disse inkluderes ikke i sjelen. Han er heller aldri inne på tanken om at det kan være noen mellomliggende instans mellom rasjonalitet og sanselighet eller at fornuften har en «utøvende» eller «understøttende» del, slik vi straks skal se at vi finner hos Platon og Aristoteles. I og med at det ikke eksisterer noen «formidlende» instans mellom fornuft og begjær, kan Sokrates heller ikke sies å tilfredsstille Euodius-kriteriet, da dette nettopp krever en slik instans som samtidig er i stand til å foreta valg mellom sine påvirkninger. Både i *Protagoras* og *Menon* gjør han seg, som vi har sett, til talsperson for den posisjon at den som vet det rette, gjør det rette. Det å handle feil skyldes uvitenhet og ignoranse; «ingen gjør det onde frivillig» (*oudeis hekon hamartanei*) som Atheneren sier i *Lovene*.⁷⁴ Like fullt, i *Hippias minor* finnes det, som vi nettopp har sett, tilsynelatende en viss åpning for et begrep om valgfrihet, da en vis aktør ser ut til å kunne være kapabel til å handle umoralsk. Det mangler dog en moralpsykologi hos Sokrates, selv i denne dialogen, hvor han opererer med en formidlende instans mellom rasjonalitet og sanselighet. Sokrates sin «viljekonsepsjon» tilfredsstiller slik ikke Euodius-kriteriet. Heller ikke kan denne sies å tilfredsstille Rousseau-kriteriet, da det gode skriver seg fra den medfødte menneskenaturen i en eller annen forstand og ikke representerer noe som er konstruert av en menneskelig vilje på noen måte. I *Euthyfron* argumenterer riktignok Sokrates i forbindelse med det kjente dilemmaet for at det finnes objektive moralske sannheter uavhengig av Guds vilje,

⁷³ Platon, *Hippias minor*, 376b-c.

⁷⁴ Platon, *Lovene*, 860d.

men disse sannhetene skriver seg fra menneskenaturen og er ikke noe vi har produsert selv.⁷⁵ Sokrates går dog ikke så langt som Platon i å tilskrive disse sannhetene status av å være former tilhørende en egen intelligibel virkelighet.

1.2 Platon

Platon ser ut til å følge Sokrates både i intellektualismen og eudaimonismen. I forhold til eudaimonismen⁷⁶ viser Platon i *Staten* til at et liv i overensstemmelse med moralske dyder, særlig rettferdighet, vil være velegnet for å oppnå lykke.⁷⁷ Rettferdighet er ikke bare et autotelisk gode, da det er godt i seg selv å være rettferdig, men det er også et heterotelisk gode, i kraft av at det bidrar til frembringelsen av lykke: «Just people are the happiest because only in them does reason rule as to produce the pleasure that each part of the soul seeks when it is performing its own appropriate role».⁷⁸ En aristokrat, det vil si en styrer i Kallipolis, hevdes jo sågar å være hele 729 ganger lykkeligere enn en tyrann.⁷⁹ Den rettferdige vet også å håndtere eksterne goder som rikdom og helse på en god og rettferdig måte, og for ham er slike goder «egentlige goder»; for den urettferdige, som er ute av stand til å håndtere eksterne goder, er de derimot «egentlig onder» som bare bidrar til å gjøre ham enda mer urettferdig.⁸⁰ Den rettferdige kan, som Irwin påpeker, slik sies å mangle noe dersom han mangler bestemte eksterne goder, da det kan hindre ham fra å utøve rettferdighet, men etter min mening kan vedkommende likevel

⁷⁵ Platon, *Euthyfron*, 10a-e.

⁷⁶ Det er særlig i *Filebos* at Platon forsvarer eudaimonismen. De to protagonistene i dialogen, Sokrates og Protark, en elev av hedonisten Filebos, diskuterer nemlig hva slags liv som vil være best egnet til å oppnå lykke. Protark fremholder at et liv i nytelse (*hedone*) er det beste, mens Sokrates derimot forfekter et liv i samsvar med fornuften (*fronesis*) (Platon, *Filebos*, 11b). Ifølge Sokrates (Platon) vil et nytelsesliv ikke kunne kvalifisere som det beste livet, da et slik liv er noe vi deler med andre dyr og ikke noe som særpreger mennesket. Alle nytelser er ikke onde i seg selv, enkelte later sågar til å være gode (Platon, *Filebos*, 13a-c. Se likevel 20e-22b, 27d, 60a-61b, 67a, hvor det egentlig ser ut til at alle nytelser er onde. Se for øvrig Irwin, *Platos's Ethics*, sid 319ff.), men nytelsene hever oss ikke over andre dyr. Siden det er fornuften som særpreger mennesket i forhold til andre dyr, står et liv i samsvar med denne høyere i kurs. Likevel er et rent fornuftsliv noe vi mennesker ikke fullt ut evner å leve, da vi, i kraft av å være mennesker, er utstyrte med en sanselighet og således har en rekke dennesidige preferanser og behov. Derfor konkluderer Platon (Sokrates) med at et liv som består av en kombinasjon av de to nevnte livene, men som samtidig er styrt av fornuften og står det rene fornuftsliv nærmere enn nytelseslivet, er det aller beste alternativet (Platon, *Filebos*, 21d-22b, 67a). Platon viderefører slik Sokrates sin eudaimonisme, selv om han, som jeg har vært inne på ovenfor, tar avstand fra hedonismen. Samtidig introduserer han diskusjonen av ulike liv og deres egnethet for å oppnå lykke i forhold til menneskets funksjon (*ergon*), noe vi finner igjen hos Aristoteles og som jeg vil gi en mer utfyllende redegjørelse for i kapittel 1.3.1 nedenfor.

⁷⁷ Platon, *Staten*, 353e-354a. Se også Platon, *Lovene*, 662e-663a, 663d, 664b-c, 716d-e, 734d-e.

⁷⁸ Julia Annas (1981), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 313; Platon, *Staten*, 357a-358a, 580b-c, 583a, 586d-587b, 588e-589c, 612a-614a. Skillet mellom autoteliske og heteroteliske goder er også sentralt i *Gorgias* (Platon, *Gorgias*, 467c-d). I tiende bok av *Staten* viser Platon at rettferdighet ikke bare er et heterotelisk gode i det jordiske livet, men også med hensyn til livet etter døden (Platon, *Staten*, 614a-621d. Se også Platon, *Gorgias*, 523a-527a; Platon, *Faidon*, 107c-115a). Det er forøvrig ikke bare tale om at rettferdighet bidrar til lykke hos den handlende aktøren (Platon, *Kriton*, 47d-48a; Platon, *Apologien*, 41c-d), men også til lykke for andre (Platon, *Kriton*, 53a-54b).

⁷⁹ Platon, *Staten*, 587e. Tallfestingen representerer nok en spøk fra Platons side (Frede, D., op. cit., avsnitt 3.2).

⁸⁰ Platon, *Lovene*, 661b-662a, 742d-743c.

ikke sies å være mindre rettferdig.⁸¹ Platon identifiserer nemlig ikke rettferdighet med noe eksternt i forhold til den moralske aktøren, slik for eksempel hans samtalepartnere i begynnelsen av første bok av *Staten*, Kefalos og Polemarchos, gjør. Rettferdigheten er, tilsvarende som hos Sokrates, uavhengig av eksterne goder, og for eksempel kan både den fattige og den syke være rettferdige. Heller ikke handler rettferdighet om å etterleve eksterne leveregler, men snarere om en intern «harmoni» (*harmonia*) i sjelen og om rett kunnskap.

I utgangspunktet undersøker de tre protagonistene i *Staten*, nemlig Sokrates, Glaukon og Aidemantos, hva som karakteriserer det rettferdige individet, men dialogen slår snart over i en omfattende drøftelse av den rettferdige stats karakteristikk.⁸² Grunnen til dette, er at rettferdigheten på det statlige nivået vil være enklere å få øye på, da staten er en større «organisme» enn det enkelte individ. Samtidig er det slik at rettferdigheten i staten, slik Platon ser det, korresponderer med rettferdigheten i individet. Forbindelsen mellom de to nivåene demonstreres også ved at statens «karakter», dets «styreform», bestemmes av hva slags individer det er som styrer i staten, samtidig som den sjelsdel og den karakteregenskapen som er dominerende i hvert enkelt individ er bestemmende for hvilken klasse i staten vedkommende skal tilhøre.⁸³

⁸¹ Irwin, op. cit., side 192f. I bok 2-10 av *Staten* ser ikke Platon ut til å forsvare tesen om at rettferdighet er tilstrekkelig for å oppnå lykke («the sufficiency thesis»), men kun den noe mindre radikale tesen om at et rettferdig liv er mer lykkelig enn et liv som leves urettferdig («the comparative thesis»). Sistnevnte mulighet åpner for at den rettferdige ikke er lykkelig selv om vedkommende er lykkeligere enn den urettferdige; begge kan for eksempel være ulykkelige, men den rettferdige i mindre grad enn den urettferdige. I denne sammenhengen kan det være av betydning at den rettferdige mangler bestemte eksterne goder, kanskje spesielt at vedkommende ikke lever i et samfunn som er egnet for å oppnå lykke. Kallipolis er ment å skulle være et lykkelig samfunn (Platon, *Staten*, 420b-c), men dette er samtidig forenlig med at bestemte grupper i samfunnet ikke er lykkelige (Platon, *Staten*, 420b, 466a, 500d, 519c-520e, 540b, 612a). I første bok forsvarer Platon imidlertid «the sufficiency thesis» (Platon, *Staten*, 345a-b, 347e, 352d-354a. Se også Platon, *Lovene*, 660e; Irwin, op. cit., side 59, 199, 249, 346).

⁸² Platon, *Staten*, 368e-369a. Platon vender igjen blikket mot individet i fjerde bok i forbindelse med oppdelingen av sjelen (Platon, *Staten*, 434d-435c). I bok 8 og 9, som omhandler degenereringen fra aristokratiet i Kallipolis til timokratiet, oligarkiet, demokratiet og tyranniet, vendes blikket dels mot staten og dels mot individet (Platon, *Staten*, 545b). I *Sofisten* fremheves derimot den motsatte metoden, hvor først det minste eller «enkle», sportsfiskeren, undersøkes før man vender blikket mot det «større» og «mer kompliserte», sofisten (Platon, *Sofisten*, 218c-d).

⁸³ Platon, *Staten*, 435e-436a, 544d-e. Som Julia Annas viser til, er tesen om en korrespondanse mellom stat og individ langt fra uproblematisk. For selv om vi taler både om en rettferdig stat og et rettferdig individ er det, i det minste i moderne tid med vårt differensierte «Gesellschaft», ikke opplagt at vi bruker termen «rettferdighet» i samme betydning i de to tilfellene. Dette synes derimot å være opplagt for Platon innenfor hans udifferensierte «Gemeinschaft», for når han lar Sokrates si at det er «mer» rettferdighet i staten enn i individet (Platon, *Staten*, 368e, 435a), impliserer dette at det er mer av den *samme* form for rettferdighet i staten enn i individet (Annas, op. cit., side 72f. Se også side 146ff., 305).

Platon fastslår at staten oppstår fordi menneskene, på grunn av sine mangfoldige behov (*endeia*, *khreia*), trenger hverandre.⁸⁴ For å dekke de ulike behovene innenfor en gruppe mennesker, lønner det seg med arbeidsdeling og spesialisering innenfor fellesskapet, slik at noen, nemlig de som er best egnet til det, tar seg av styringen av staten, andre står for forsvaret av den, mens atter andre besørger produksjonen. Den ideelle staten skal i tråd med dette bestå av tre klasser: «styrere» (*arkhontes/ fylakes panteleis*), «forsvarere» (*epikouroi*) og «produsenter» (*demos/ polloi*).⁸⁵ Mennesker er ulike av natur, og, med indirekte referanse til Hesiods fremstilling av de ulike menneskeslektene i *Arbeid og Dager*, hevder Platon metaforisk at det henholdsvis finnes mennesker av gull, noen av sølv, og atter andre av jern og kobber:

[Sokrates:] Alle dere borgere i staten er brødre, sier vi historiefortellere, men guden blandet gull i da han skapte dem av dere som er egnet til å styre – derfor er de mest verd. Da han skapte hjelperne, blandet han i sølv; da han skapte jorddyrkere og andre arbeidere, jern og kobber.⁸⁶

Styrerne er karakterisert av visdomsstreben (*filosofoi*), forsvarerne ærestreben (*filotimoi*) og produsentene streben etter materielle goder (*filokhrematoi*).⁸⁷

Etter å ha funnet at den ideelle staten består av disse tre klassene, vender Platon i tråd med sin analogi mellom individ og stat, blikket fra staten tilbake til det enkelte individet og dets sjel. I motsetning til Sokrates, som i *Protagoras* altså tar til orde for at sjelen utelukkende består av fornuft, mener Platon at menneskets sjel består av tre deler: «fornuft» (*to logistikon/ to philosophon*), «temperament» (*to thymoeides/ to philonikon*) og «begjær» (*to epithymetikon/ to philokhrematon*).⁸⁸ Platon gir to fremstillinger av denne moralpsykologien. Den ene finnes i den umiddelbart påfølgende teoretiske diskusjonen i *Staten*, den andre i en rik og vakker analogi

⁸⁴ Platon, *Staten*, 369b-c. Se også Platon, *Lovene*, 680d-681c.

⁸⁵ Platon, *Staten*, 369c-374e, 414b.

⁸⁶ Platon, *Staten*, 415a. Se også 546e-547a.

⁸⁷ Platon, *Staten*, 581c.

⁸⁸ Platon, *Staten*, 436a-b, 439d, 441a, 580d-581a. Se også Platon, *Timaios*, 69b-72b; Platon, *Sofisten*, 228a; John M. Cooper (1999), «Plato's Theory of Human Motivation», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 118-137). New Jersey: Princeton University Press, side 118ff. I tiende bok av *Staten* kan det dog late som om Platon kun skiller mellom to deler av sjelen, en rasjonell og ikke-rasjonell (Platon, *Staten*, 603e-604d). Det samme synes å være tilfellet i *Lovene*, da Platon her kun betrakter lyst og smerte, som begge må sies å tilhøre begjæret, som den fornuftsløse delen av sjelen (Platon, *Lovene*, 644c, 726a). - Etter min mening er *Lovene* ment som et verk hvor Platon i større grad enn i *Staten* bestreber seg på å gi konkrete anbefalinger til politiske vedtak og innretninger, da han har gjort seg mange erfaringer om dette gjennom sine tre opphold i Syrakus. Det er med andre ord ikke så mye tale om en revisjon av *Staten*, hvor den ideelle, «ikke-realiserbare», staten skisseres, men snarere forslag tilpasset en mer konkret, «realiserbar», politisk virkelighet (Platon, *Staten*, 301d-e; Platon, *Lovene*, 875c-d. Se også Platon, *6. Brev*, 322e; Platon, *7. Brev*, 325c-326a, 334c; Pseudo-Platon, *Epinomis*, 974b-c).

i *Faidros*. Før jeg går videre med den teoretiske diskusjonen i *Staten*, vil jeg gi en kort fremstilling av analogien i *Faidros*.

I *Faidros* sammenlikner Platon (Sokrates) sjelens tre deler med et hestespann bestående av en hvit hest, en sort hest og en vognkusk. Det er i sin andre tale at Sokrates gjør dette:

Sokrates: La sjelen være lignet med den sammenvoksede kraft av et bevinget hestespann med vognstyrer. Gudenes hester og vognstyrere er alle selv edle og av edel byrd; for øvrig er forholdet blandet. *Vår* styrmann fører et tvespann, og av *våre* hester er den ene edel og skjønn av vesen og byrd, den annen motsatt i begge henseender. Så *vår* form for vognstyring er nødvendigvis vanskelig og besværlig.⁸⁹

Det å ha «sjel» (*psykhe*) for Platon innebærer at man lever og er i stand til å bevege seg selv, mens leger som er avhengig av påvirkning utenfra for bevegelse, mangler sjel.⁹⁰ Med andre ord har for eksempel ikke en stein sjel, mens mennesker og andre dyr er besjelet. Samtidig finnes det ulike nivåer av sjel, for som vi ser av den siterte passasjen, skiller Platon mellom menneskelige og guddommelige sjeler. Guddommelige sjeler er fullkomment gode og kan således aldri handle ondt, mens menneskelige sjeler kun er potensielt gode og således kapable til ondskap. Det som skiller gode fra onde menneskelige sjeler er at de gode har blitt oppdratt riktig, mens de onde mangler rett oppdragelse. Da en menneskelig sjel bare er potensielt god, utgjør et hestespann bestående av en hvit og god hest, en sort og ond hest, samt en vognkusk, en adekvat metafor for den. En guddommelig sjel er derimot ren fornuft, hvilket vil si at både den hvite og den sorte hesten skiller menneskene fra gudene. Likevel er det nok primært den sorte hesten som gjør oss forskjellige, ettersom den hvite hesten, i det minste potensielt, er trent opp til å følge kuskens, altså fornuftens, anvisninger. Dette gjelder dog ikke den sorte hesten: «[Det menneskelige hestespannet] drar med besværlighet. For den hest som har del i det onde, tynger ned, bøyer av og trykker den vognstyrer mot jorden som ikke har oppdratt den godt. Her påhviler sjelen det høyeste slit og den ytterste kamp».⁹¹

Platon gir en rik og vakker fremstilling av de to hestene:

Sokrates: Den hest som er i skjønn forfatning, er rett av statur og velproporsjonert, med høy nakke, krummet muleparti, lys let og svarte øyne; den elsker ære – sammen med besindighet og blygsel – er en venn av sann formodning og drives uten slag ved tilrop og resonnerende ord alene. Den andre derimot er skakk og plump og vilkårlig

⁸⁹ Platon, *Faidros*, 246a-b.

⁹⁰ Platon, *Faidros*, 245e. Se også Platon, *Staten*, 353d; Platon, *Faidon*, 105c-d.

⁹¹ Platon, *Faidros*, 247b.

føyet sammen, med hård nakke, kort hals og stumpneset oppsyn, svart med lyse øyne, blodunderløpen, en frekhetens og skrytets venn, håret rundt ørene, døv; for pisk og sporer viker den bare såvidt.⁹²

De to hestene beskrives altså som motstridende drifter i den menneskelige sjelen, hvor den ene hesten er lydlig overfor vognkusken mens den andre er ulydig og streber imot. Det er også tydelig at kommandoene kommer fra vognkusken, da han i dette sitatet tilskrives «tilrop og resonnerende ord». Vognkuskens oppgave med å styre dette hestespannet fortøner seg besværlig:

Sokrates: Når nå vognstyreren får den elskedes åsyn å se, oppglødes hele hans sjel ved sansningen, og han fylles av tilskyndelsens lengselsfulle pirren. Den ene – den lydige – hest tøyles, nå som alltid, av sin blygsel; den holder tilbake og styrer ikke løs på sin elskede. Den annen derimot vører hverken sporer eller pisk lenger, men galopperer vilt av sted, slik at spannkameraten og vognstyreren med geråder i allehånde vanskeligheter.⁹³

Platon knytter helt klart en sammenheng mellom hestespannanalogien og den tredelte sjelen: «**Sokrates:** La oss holde fast ved den tredeling av sjelen som vi foretok i begynnelsen av vår beretning – to av delene i hesters skikkelse og den tredje i form av en vognstyrer.»⁹⁴ Umiddelbart etter denne passasjen retter han oppmerksomheten mot hestespannanalogien, men han sier aldri eksplisitt hvordan de tre delene av sjelen forholder seg til de tre delene av hestespannet. De beskrivelser Platon gir av de to hestene og av kusken, viser dog at fordelingen må være slik at den hvite hesten representerer temperamentet, den sorte hesten begjæret og vognkusken fornuften.

Kusken tilkjennes oppgaven med å styre hestespannet, og det er, som sagt, tydelig at den instansen vognkusken representerer har en kommanderende funksjon, da han styrer hestespannet ved «tilrop og resonnerende ord». Senere knytter Sokrates eksplisitt «sunn fornuft» til kusken:

Sokrates: Den elskedes hest [dvs. den sorte hesten] har derimot intet å si, men sydende av rastløst begjær omfavner og kysser den elskereren, sin aller kjæreste venn, og når de ligger sammen, klarer den ikke å avverge en full hengivelse fra sin side om elskereren skulle be om det. *Dog spannkameraten [dvs. den hvite hesten] og vognstyreren stritter imot av blygsel og sunn fornuft.*⁹⁵

⁹² Platon, *Faidros*, 253d-e.

⁹³ Platon, *Faidros*, 253e-254a.

⁹⁴ Platon, *Faidros*, 253c-d.

⁹⁵ Platon, *Faidros*, 256a, min utheving.

Kusken tilskrives også evnen til å erkjenne formene, for så snart han får øye på sin elskedes skjønnhet «bæres hans minne mot selve det Skjønne, som han atter ser stå ved besindighetens side på hellig, uberørt grunn».⁹⁶ Den hvite hesten er karakterisert ved at den enkelt følger vognkuskers kommandoer, da den «drives uten slag ved tilrop og resonnerende ord alene». Denne hesten hjelper også kusken i arbeidet med å disiplinere begjæret, for etter mange kamper mot kusken og den hvite hesten, oppgir den sorte hesten sin frekkhet og «følger [...] kuskens sindige råd».⁹⁷ Den sorte hesten selv er karakterisert ved at den strider imot vognkuskers kommandoer, for «for pisk og sporer viker den bare så vidt». Det er dog denne hesten som besørger fremdrift for hestespannet:

Sokrates: Den onde hest formelig nøder dem [vognkusken og den hvite hesten] til å søke den elskede og gjøre forestillinger hos ham om elskovs lyst. De to andre stritter først imot i irritasjon over det uhyrlige og usedelige i forlangendet. Men til slutt, da ondskapen ingen ende vil ta, gir de etter og går med på å gjøre som tvunget; fremover bærer det.⁹⁸

Den hvite og den sorte hesten er altså karakterisert ved at den ene enkelt og føyelig følger kusken mens den andre stritter imot. For idet kusken får øye på skjønnheten «rykker han uvilkårlig tilbake og nødsages herunder til å trekke så sterkt i tømmene at begge hestene må sette seg på lendene, den ene frivillig, medgjørlig som den er, den annen – den frekke – høyest uvillig».⁹⁹ Målet er at begjæret skal disiplineres og at hestespannet som helhet skal være karakterisert av harmoni, selvbeherskelse, ordnet vandel og visdomsbegjær.¹⁰⁰ Det er dog ikke gitt at sjelen lykkes i sin indre kamp for selvdisiplinering, for den sorte hesten kan få dominere hestespannet og slik henviser sjelen til «en plump og ufilosofisk livsførsel».¹⁰¹ Den disiplinerte sjelen fremstår som det største gode for mennesket, mens den sjelen som mangler disiplinering representerer det største onde.¹⁰²

Alle beskrivelsene av de tre hestespanndelene viser etter min mening at vognkusken representerer fornuften, den hvite hesten temperamentet og den sorte hesten begjæret. Dersom sjelen har blitt riktig oppdratt, er temperamentet karakterisert ved at det følger fornuften. Hvis oppdragelsen har vært mangelfull eller fraværende, danner temperamentet derimot felles side

⁹⁶ Platon, *Faidros*, 254b.

⁹⁷ Platon, *Faidros*, 254e.

⁹⁸ Platon, *Faidros*, 254a-b.

⁹⁹ Platon, *Faidros*, 254b-c.

¹⁰⁰ Platon, *Faidros*, 256a.

¹⁰¹ Platon, *Faidros*, 256b.

¹⁰² Platon, *Faidros*, 256a-257a.

med begjæret i dets kamp mot fornuften. Platon gir således en treffende beskrivelse av den konflikten som kan utarte seg hos en moralsk aktør, dog uten å operere med et begrep om fri vilje. At fordelingen mellom de tre sjelsdelene svarer til de tre sjelsdelene på den måten som jeg har angitt, samt at Platon ikke tyr til fri vilje, men snarer til moralsk oppdragelse eller mangel på slik, for å forklare forskjellen på den «karaktersterke», som følger fornuften, og den «karaktersvake», som følger begjæret, kommer klart til uttrykk i fjerde bok av *Staten*.

Som Pseudo-Aristoteles bemerker, tar Platon med sin tredeling av sjelen, som han ble inspirert til gjennom sin kontakt med pythagoreerne, et stort steg bort fra Sokrates sin konsepsjon av sjelen som utelukkende rasjonell.¹⁰³ For vårt anliggende er måten han skiller mellom de tre sjelsdelene i *Staten* svært interessant. Først skiller han, ved hjelp av sitt «kontrærsprinsipp»,¹⁰⁴ kun mellom to deler, fornuften og begjæret:

[**Sokrates:**] Vi kan altså med rette tale om to forskjellige deler av sjelen. Den del vi tenker med, kaller vi den fornuftige [λογιστικὸν] del av sjelen, men den delen vi elsker, sulter, tørster og føler alle andre slags begjær med, kaller vi den ufornuftige [ἀλόγιστόν] og begjærlige [ἐπιθυμητικόν], og den tar seg av alle slags sanselige tilfredsstillelser og lyster.

[**Glaukon:**] Ja, vi gjør ikke urett i å anta forholdet slik.

[**Sokrates:**] Hermed er altså disse to delene av vår sjel avgrenset og fastslått.¹⁰⁵

Siden en ting ikke kan handle på motsatte måter eller være i motsatte tilstander samtidig, er det klart at vi må skille mellom to sjelsdeler: Dels har vi fornuft, som vi tenker og lærer ved hjelp av og som vi også styrer sjelen med, og dels har vi begjær, som innbefatter følelser, sult og tørst, og trang til søvn og sex. Platon skiller således mellom en rasjonell og en ikke-rasjonell sjelsdel, selv om de to delene samtidig kan ha innvirkning på hverandre, ettersom begjæret kan adoptere de formålene som fornuften stiller opp som gode og slik utvikle et begjær etter disse.¹⁰⁶ Sokrates synes dog ikke å være tilfreds med denne todelingen av sjelen og stiller umiddelbart spørsmål ved om «temperamentet» (*thymos/ thymoeides*)¹⁰⁷ bør skilles ut som en tredje del eller

¹⁰³ Pseudo-Aristoteles, MM, 1182a23-26. I *Gorgias*, som regnes som en «overgangsdialog» mellom de sokratiske og platonske, ser Sokrates ut til å fremme en teori om en todelt sjel bestående av en rasjonell og en ikke-rasjonell sjelsdel (Platon, *Gorgias*, 493b, 505b). Av denne grunn identifiserer ikke Sokrates eksplisitt dyd med kunnskap i denne dialogen (Charles H. Kahn (1988), «On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*», i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 69-102) side 89f.; Irwin, op. cit., side 116, 223).

¹⁰⁴ Platon, *Staten*, 436b. Det er altså tale om et prinsipp for kontrære, ikke kontradiktoriske, motsetninger, og det sammenfaller således ikke med det mer kjente «kontradiksjonsprinsippet» hos Aristoteles (Aristoteles, *Metafysikken*, 1005b18-20. Se også 1061b33-1062a1).

¹⁰⁵ Platon, *Staten*, 439d-e.

¹⁰⁶ Irwin, op. cit., side 332.

¹⁰⁷ Det verserer ulike oppfatninger om hvordan denne termen skal oversettes til norsk, men som Eyjólfur Kjalar Emilsson antyder i en av sine noter til den norske oversettelsen av *Staten*, er trolig «temperament» det som kommer nærmest det Platon har ment (Eyjólfur Kjalar Emilsson (2001), «Noter», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 5, (side

om det skal innordnes under en av de to andre. Glaukon foreslår først at det skal innordnes under begjæret, men som Sokrates viser til, kan begjæret og temperamentet i mange tilfeller være i strid med hverandre, idet temperamentet (her oversatt med «vrede») kan danne felles sak med fornuften i fornuftens kamp mot begjæret: «[V]reden [kjemper] undertiden [...] med begjæret, som om disse var to helt forskjellige ting».¹⁰⁸ Således er det ikke primært det at sjeldelene er ulike som gjør at vi oppdager skillet mellom dem, men heller ved at de er, eller i hvert fall kan være, i konflikt med hverandre.¹⁰⁹ Dette var for eksempel tilfellet i historien om den berømte nekrofilen Leontius, som kom forbi noen lik på sin vei fra Pireus til Athen. Hans begjær («førsteordensønske») tilsa at han hadde lyst til å se på dem, men temperamentet utviste kraftig motvilje og samstemte med hans fornuft som tilsa at han ikke burde se på dem («andreordensønske»)¹¹⁰.

Spørsmålet som melder seg, er om temperamentet («vreden») skal innordnes under fornuften:

[Sokrates:] [V]reden [θυμοειδοῦς] [...] er [åpenbart] det motsatte av hva vi før antok. Vi trodde at den var et slags begjær [ἐπιθυμητικόν]. Men nå finner vi tvert imot noe helt annet, nemlig at den i sjelens kamp deltar på fornuftens [λογιστικόν] side.

[Glaukon:] Helt riktig.

[Sokrates:] Men er da vreden noe annet enn en slags fornuft? Blir det i tilfelle altså ikke tre, men bare to deler av sjelen [ψυχή], som etter sin natur er fornuftens hjelper hvis den da ikke er blitt ødelagt av forfeilet oppdragelse? Da blir det tre deler – akkurat som staten var sammensatt av tre klasser – den ervervende [χρηματιστικόν], den hjelpende [ἐπικουρητικόν], den styrende [βουλευτικόν].

[Glaukon:] Den må være en tredje del.

[Sokrates:] Ja, hvis vreden viser seg å være noe annet enn fornuften, slik som den har vist seg å være noe annet enn begjæret.

[Glaukon:] Men det er ikke vanskelig å påvise det. For allerede hos barn kan man jo merke at de straks etter fødselen er sinte nok, men fornuften får, så vidt jeg kan se, noen aldri og de fleste meget sent del i.

[Sokrates:] Riktig bemerket, ved Zeus!¹¹¹

399-415). Oslo: Vidarforlaget, side 401n49. Se også side 406n146.). Jeg har valgt denne oversettelsen, da den harmonerer best med de beskrivelser Platon gir av *thymos* (som jeg behandler i den påfølgende teksten), selv om jeg flere steder også bare beholder den greske termen. Den beste oversettelsen til engelsk synes å være «anger» (Se for eksempel Cooper, op. cit., side 130ff.). Oversettelsen av *thymos* med «vilje» er for meg, i lys av det argumentet jeg legger til grunn både i dette kapitlet og i avhandlingen for øvrig, som en anakronisme å regne.

¹⁰⁸ Platon, *Staten*, 440a.

¹⁰⁹ G. R. F. Ferrari (2007), «The Three Part Soul», i: G. R. F. Ferrari (red.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, (side 165-201). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 168.

¹¹⁰ Platon, *Staten*, 439e-440a; Hendrik Lorenz (2008), «The Analysis of the Soul in Plato's Republic», i: G. Santas (red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, (side 146-165). Oxford: Blackwell, side 151ff. Vi synes på denne måten ikke å være utleverte til våre begjær. Christine M. Korsgaard trekker dette så langt som til å si at vi egentlig kan tale om en «inkorporasjonstese» hos Platon (Platon, *Staten*, 437c), ettersom vi må gi vår tilslutning til begjær før vi handler ut fra dem (Christine M. Korsgaard (2009), *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 139. Se også Christine M. Korsgaard (2008), «The Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», i: *The Constitution of Agency*, (side 100-126). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 104f., 113f.

¹¹¹ Platon, *Staten*, 440e-441b.

Det er interessant at Platon (Sokrates) her antyder at det ikke er åpenbart at vi trenger å skille ut en tredje del.¹¹² For gitt riktig oppdragelse kan temperamentet synes å tilhøre fornuften, og, som dens hjelper, danner det felles front med fornuften mot begjæret. Det er nemlig utenkelig at temperamentet hos et menneske som har blitt oppdratt riktig ikke adlyder fornuften: «[Sokrates:] Det er som om to partier kjemper i hans sjel, og i denne kamp står vreden på fornuftens side. Men at vreden gjør felles sak med begjærene og handler mot fornuftens bud, det tror jeg hverken du vil påstå at du har erfart hos deg selv eller hos noen annen. [Glaukon:] Nei, ved Zeus, det har jeg ikke».¹¹³ Et rett oppdratt menneske føler ære ved å utføre gode handlinger og skam ved onde. På den andre siden, dersom ikke oppdragelsen har vært riktig, synes temperamentet å tilhøre begjæret, og, som dets hjelper, danner det felles front med begjæret mot fornuften. Som Julia Annas påpeker, ser temperamentet slik, i større grad enn begjæret, ut til å være noe som kan formes og utvikles gjennom undervisning.¹¹⁴ Det mennesket som har et temperament som harmonerer med fornuften og således har kontroll over begjæret, er *dydig* og har, som det heter i *Gorgias*, «sunnhet i sjelen»; det mennesket som derimot har et temperament som er alliert med begjæret og således har kontroll over fornuften, er *lastefullt* og har «sykdom i sjelen».¹¹⁵

Selv om Glaukon og Sokrates blir enige om at det er nødvendig å skille ut temperamentet som en tredje del, en del som streber etter ære, er det fortsatt tilfelle at det enten danner felles sak med fornuften eller med begjæret, alt etter hva slags form for oppdragelse det utsettes for.¹¹⁶

¹¹² Enkelte interpretasjoner tar da også til orde for at Platon ikke har til hensikt å skille ut en tredje del av sjelen ved siden av begjæret og fornuften (W. F. R. Hardie (1936), *A Study of Plato*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 142f.; T. Penner (1990), «Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will», i: *Canadian Journal of Philosophy*, 16, (side 35-74) side 44). Jeg kan, i likhet med flere andre fortolkere, vanskelig se at dette stemmer, da Sokrates og Glaukon i den siterte passasjen ovenfor eksplisitt tematiserer spørsmålet om hvor riktig det er å skille ut en tredje sjelsdel og enes om at det er riktig (H. W. B. Joseph (1935), *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 63ff.; Cooper, op. cit., side 130).

¹¹³ Platon, *Staten*, 440b. Se også 571b-572b; Platon, *Sofisten*, 229c-d; Horn, op. cit., side 120.

¹¹⁴ Annas, op. cit., side 127f.

¹¹⁵ Platon, *Gorgias*, 477d-479e, 504b, 506e-507a; Platon, *Sofisten*, 228b-e. Tilsvarende understreker Platon i *Kriton* at dyden rettferdighet er fordelaktig for sjelen, mens urettferdighet er skadelig (Platon, *Kriton*, 47d-48a). Se for øvrig også Platon, *Lovene*, 782d-e.

¹¹⁶ Det er bemerkelsesverdig at Sokrates, i sin første tale i *Faidros*, kun ser ut til å skille mellom to deler av sjelen, begjæret og fornuften (Platon, *Faidros*, 237d-e). I den første talen anerkjennes det at det kan være en konflikt mellom begjæret og fornuften, og dersom det er fornuften som får dominere sjelen, er den preget av dyden «besinnelse» (*sofrosyne*), men dersom begjæret dominerer, er den preget av lasten «hovmot» (*hybris*). En tredje sjelsdel, som altså står mellom fornuften og begjæret, innføres først i den andre talen. Etter å ha holdt sin første tale er Sokrates åpenbart misfornøyd (Platon, *Faidros*, 242b-d), og det er ikke umulig at det nettopp er todelingen av sjelen som framstår utilfredsstillende, og som således tvinger ham til å tilbakekalle denne talen og til å holde en ny. Den eksplisitte begrunnelsen for å tilbakekalle den første talen er at han, i tråd med påstanden fra Lysias sin tale, som Faidros har lest opp, hyller «ikke-elskeren» (*me erontos*) framfor «elskeren» (*erontos*). Etter å ha blitt grepet av sin «indre guddom» (*daimon*) som sier at så vel Lysias som han selv har tatt feil, pretenderer han å påvise det motsatte i sin andre tale (Platon, *Faidros*, 242b-243d). Ved å operere med en moralpsykologi hvor sjelen kun

Thymos tilfredsstillter således det jeg, nettopp på bakgrunn av denne passasjen, kaller Glaukon-kriteriet. Med hensyn til rasjonalitet og irrasjonalitet, synes *thymos* å innta en mellomposisjon, da det dels, gitt sitt slektskap med fornuften, synes å være rasjonelt, og dels, gitt sitt slektskap med begjæret, synes å være irrasjonelt. Som Annas sier: «[S]pirit shares features of both desire and reason – it motivates the person to feel, rather than think, but it is rational in that these feelings rest on certain kinds of reason and would not be felt in their absence».¹¹⁷ Sokrates sin bemerkning om at temperamentet er tilstede i barn uten at fornuften er det, gjør det egentlig rimelig å anta at temperamentet er en ren ikke-rasjonell del av sjelen, ikke en del som både tar del i det ikke-rasjonelle og rasjonelle. Det synes dog mer rimelig å tolke det som at mennesker fødes med et potensiale for fornuft og at temperamentet hos barn slik må sies å stå mellom begjæret og vår potensielle fornuft. Hos barn er riktignok temperamentet underlagt begjæret, men dette tjener bare som utgangspunkt for en dannelsesprosess som, etter at barnet har utviklet fornuft, har temperamentets løsrivelse fra begjæret og dets forening med fornuften som formål. Platon beskriver temperamentet som fornuftens «tjener og forbundsfelle»¹¹⁸ som «retter seg etter fornuften og [...] gjennomfører dennes beslutninger»,¹¹⁹ og en adekvat bestemmelse vil derfor kunne være at det representerer fornuftens forlengede arm i dennes kamp mot begjæret. Sammen med fornuften skal nemlig temperamentet «herske over begjæret»,¹²⁰ og, som Irwin bemerker, synes det å ha til felles med fornuften at det involverer en form for evaluering av våre begjær, og ikke bare representerer et rent nytelsesbegjær. For som vi nettopp så i forbindelse med historien om Leontius, kan vi skille mellom hans førsteordens- og andreordensbegjær. Til forskjell fra fornuften, er temperamentets motivasjon for å gjøre det rette, eventuelt unnlate å gjøre det urette, at bestemte handlinger henholdsvis er ære- eller skamfulle, ikke, slik tilfellet er med fornuften, at handlinger er gode eller onde.¹²¹

består av to deler, og ikke tre, evner ikke Sokrates å oppnå en adekvat forståelse av verken elskereren eller ikke-elskereren. Elskereren er nettopp den som lar sitt temperament styre av begjæret, noe som generelt vil tilsi en last, da han representerer avsindighet og vanvidd, ikke besindighet. Men det er tydelig at hva angår kjærlighet (*eros*), da særlig kjærlighet etter visdom, er ikke besindighet men avsindighet en dyd (Platon, *Faidros*, 244d-245c). Den beskrivelsen Platon gir av avsindighet og besindighet ville ikke være mulig uten innføringen av en tredje sjelsdel, da skillet mellom dem henholdsvis handler om at temperamentet blir styrt av begjæret eller av fornuften. Platon sier da også at det er behov for å avklare sjelens natur for adekvat å kunne bestemme elskereren og ikke-elskereren, avsindigheten og besindigheten (Platon, *Faidros*, 245c). Det er nettopp dette behovet som fører ham til hestespannanalogien og læren om de tre sjelsdelene i den andre talen. (Om Sokrates sin «indre guddom» (*daimon*), se Platon, *Alkibiades I*, 103a, 105d-e; Platon, *Euthyfron*, 3b; Platon, *Euthydemos*, 272e; Platon, *Staten*, 496c; Platon, *Apologien*, 31c-d, 40a-c, 41d; Platon, *Theaitetos*, 151a; Pseudo-Platon, *Theages*, 128d).

¹¹⁷ Annas, op. cit., side 140.

¹¹⁸ Platon, *Staten*, 441e.

¹¹⁹ Platon, *Staten*, 442b.

¹²⁰ Platon, *Staten*, 442a.

¹²¹ Irwin, op. cit., side 212ff.

Det som primært skiller den gode fra den onde er at vedkommende sitt temperament kjemper på fornuftens side i kampen mot begjæret, ikke motsatt. Grunnen til umoral og ondskap er mangel på kunnskap, da det at temperamentet tar parti med begjæret i dettes kamp mot fornuften skyldes fravær av innsikt. Dette momentet ved Platons etikk er kanskje best beskrevet av Atheneren i *Lovene*:

Atheneren: Dersom noen mener at noe er godt [ἀγαθόν] eller vakkert [καλόν], og så avskyr det istedet for å tiltrekkes av det og på den annen side tiltrekkes og gir plass for det han mener er umoralsk og ulovlig, så er dette misforhold mellom uvilje og lyst i forhold til en fornuftig oppfatning, det jeg vil kalle den ekstreme uvitenhet. Samtidig er dette den komplette uvitenhet fordi den berører den største delen av sjelen.¹²²

Atheneren nevner her ikke temperamentet eksplisitt, men det er antakeligvis misforholdet mellom fornuften og det temperamentet som tar parti med begjæret som han sikter til med frasen «misforhold mellom uvilje og lyst i forhold til en fornuftig oppfatning». For å benytte et aristotelisk begrep, skyldes «karaktersvakhet» mangel på kunnskap, for gitt at en person er i besittelse av rett kunnskap, er det utenkelig at han samtidig kan handle mot denne kunnskapen og utføre onde handlinger. Kunnskap er i det hele tatt det som binder de ulike dydene sammen, for dersom man har rett kunnskap, og således er vis, er man samtidig nødvendigvis i besittelse av alle de andre dydene. Som Annas påpeker, demonstrerer Platon slik at han er enig med Sokrates i at vi ikke kan tale om det som Aristoteles senere kaller «naturlig dyd», altså at vi fra naturens side for eksempel kan være rettferdige eller modige; all dyd skyldes kunnskap, og mangler man kunnskap, kan man på ingen måte sies å være dydig, men snarere lastefull.¹²³

Som Irwin påpeker, kan det nok også hos Platon finnes tilfeller av mennesker som befinner seg på det som Aristoteles kaller for det «lastefulle» nivået, det vil si tilfeller hvor fornuften mangler innsikt og, sammen med temperamentet, er underordnet begjæret.¹²⁴ I det hele tatt synes Platon å åpne opp for alle moralske nivåer som mennesker kan befinne seg på ifølge Aristoteles. For det første kan aktøren være preget av en indre harmoni mellom de tre sjelsdelene. Dette vil således være et tilfelle hvor ikke bare temperamentet, men også begjæret, samtstemmer med

¹²² Platon, *Lovene*, 689a. Se også 689b, 724b, 863c.

¹²³ Annas, op. cit., side 30f. Dette er i hvert fall en rimelig tolkning ut fra fremstillingen i *Staten*. I *Lovene* ser dog Platon ut til å kunne innrømme at en person kan være modig uten samtidig å være vis, besindig og rettferdig, skjønt en tilstand hvor alle de fire dydene er tilstede i en person langt er å foretrekke fremfor en tilstand hvor personen kun er i besittelse av mot (Platon, *Lovene*, 630a-b). Jeg tror dog ikke Platon her mener å distansere seg fra læren om dydenes enhet, da denne fortsatt spiller en viktig rolle i *Lovene*. Det er nok heller tilfelle at han åpner for muligheten av naturlig dyd. Jeg kommer tilbake til lærene om naturlig dyd og dydenes enhet i kapittel 1.3.2 nedenfor.

¹²⁴ Irwin, op. cit., side 245.

fornuften, og hvor sjelen som helhet ledes av fornuften. *Paideia*-delen av utdannelsessystemet i Kallipolis, som jeg kommer tilbake til nedenfor, har nettopp til hensikt å utvikle mennesker på en slik måte at både den begjærende sjelsdels nytelsesbegjær og temperamentets æresbegjær skal habitueres slik at det harmonerer med det moralsk rette. For kun på denne måten er man mottakelig for selv å erkjenne det moralsk rette med sin fornuft. Man kan således si at «idealmennesket» i Kallipolis er i en tilstand av indre harmoni, en harmoni på fornuftens premisser, noe som nettopp kjenntegner det «dydige» nivået hos Aristoteles. Den aktøren som derimot er preget av et temperament som kjemper på fornuftens side i kampen mot begjæret, og som således handler moralsk riktig, representerer, som allerede nevnt, Platons beskrivelse av den moralske aktøren i *Staten*. Likevel må vedkommende sies å være preget av en indre konflikt og befinne seg på det «karaktersterke» nivået. Den aktøren som er preget av et temperament som kjemper på begjærets side i kampen mot fornuften og som således handler moralsk feil, befinner seg følgelig på «det karaktersvake nivået». Og endelig finnes det, som nevnt, trolig åpning hos Platon for at mennesker kan befinne seg på det lastefulle nivået, hvor aktøren er i en tilstand av indre harmoni på begjærets premisser.

Platon betrakter sjelen som et organisk hele og det er avgjørende at de enkelte sjelsdelene skal være tilpasset hverandre og virke sammen på en harmonisk måte, til tross for at hver del tilkjennes sin helt bestemte oppgave. Når en sjelsdel fungerer på sitt beste ut fra sin særegne «funksjon» (*ergon*),¹²⁵ har den «dyd» (*arete*). Platon knytter dyden «visdom» (*sofia*) til fornuften, «mot» (*andreia*) til temperamentet, og «besindighet» (*sofrosyne*) til begjæret.¹²⁶ Selv om enhver menneskelig sjel er enhetlig og har alle de tre delene i seg, er det slik at hos noen mennesker er fornuften dominerende, hos andre temperamentet, og hos atter andre begjæret.¹²⁷ Det er dette som ligger til grunn for en tredeling av staten i styrere, forsvarere og produsenter. De to første klassene skal særlig utvikle den dyden som hører til sin klasse, det vil si at styrerne skal utvikle visdom og forsvarerne mot.¹²⁸ Med «besindighet» menes en type selvbeherskelse, men i motsetning til visdommen og motet, synes ikke besindigheten å være knyttet til en spesiell klasse i staten. Besindighet innebærer primært en aksept hos alle og enhver om at det er de med

¹²⁵ Platon, *Staten*, 353d-e; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 411d; Annas, op. cit., side 53f.

¹²⁶ Platon, *Staten*, 442c-d. Læren om de fire kardinaldydene finner vi for øvrig også i *Lovene* (Platon, *Lovene*, 631c-d, 654e-655a, 667a, 688a-b, 696b, 705d, 791c, 963c-964b, 965c-d. Se også Platon, *Symposion*, 196b-d; Platon, 7. *Brev*, 336a-b).

¹²⁷ Platon, *Staten*, 581c.

¹²⁸ Platon, *Staten*, 428c-429b. Se også Platon, *Lovene*, 689c-e, 690b-c.

best innsikt som skal styre.¹²⁹ Den fjerde kardinaldyden, «rettferdighet» (*dikaioσύνη*), sikter mot at enhver skal spesialisere seg og gjøre det som han eller hun er best egnet til.¹³⁰ Platons tanke er at dersom enhver spesialiserer seg innenfor et bestemt yrke og kun utfører dette, vil resultatet bli rettferdighet og harmoni mellom de tre samfunnsklassene; urettferdighet og disharmoni oppstår ved at man i staten gjensidig bytter på å utføre forskjellige yrker, og slik bidrar til å viske ut skillelinjene mellom de tre klassene. En rettferdig organisering av staten, som altså innebærer arbeidsdeling og spesialisering, vil medføre at den som helhet vil oppnå «lykke» (*eudaimonia*).¹³¹

Beskrivelsene av de fire dydene på det statlige nivået svarer, gitt analogien mellom stat og individ, til de ulike sjelsdelene hos individet.¹³² Generelt kan man si at Platon gjennom sin behandling av de fire dydene på det individuelle nivået viser at han distanserer seg fra Sokrates sin forståelse av dydene som rent rasjonelle. Det er nemlig kun visdommen som kan beskrives slik hos Platon, mens de tre andre kardinaldydene involverer ikke-rasjonelle komponenter. Sjelen skal utvise besindighet ved at alle dens deler anerkjenner at det er fornuften og dens hjelper, temperamentet, som skal styre, ikke begjæret.¹³³ I tråd med dette, presiserer Platon i *Gorgias* at «selvbeherskelse» (*enkrate heautou*) består i en slags kontroll med følelser og begjær.¹³⁴ Videre skal sjelen utvise rettferdighet ved at hver av dens deler utvikler dyd og forholder seg til sin særegne funksjon: «[**Sokrates:**] Å skape rettferdighet [δικαιοσύνην] vil [...] si å ordne forholdet mellom styrende og styrte deler i sjelen [ψυχῆ] i overensstemmelse med naturen [κατὰ φύσιν], å skape urettferdighet, derimot, å ordne forholdet mellom disse

¹²⁹ Platon, *Staten*, 431e-432b. Se også Platon, *Statsmannen*, 306e-307b; Platon, *Lovene*, 709e-710a; Platon, *Gorgias*, 491d-e; Platon, *Charmides*, 172d; Platon, *Faidon*, 68c; Platon, *Symposion*, 196c; Platon, *7. Brev*, 332d; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 411e-412a.

¹³⁰ Platon, *Staten*, 433a-b. Se også Platon, *Lovene*, 846e-847b; Platon, *Alkibiades I*, 127b-c; Platon, *Euthydemos*, 279b-c; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 411d-e. Som Annas viser til, er det ut fra skissen i *Protagoras*, som vi var inne på ovenfor, ikke helt uproblematisk å fastslå at antallet kardinaldyder hos Platon er fire. For i *Protagoras* ser det ut til at han opererer med fem, da «fromhet» (*eusebia/hosiotes*) kommer i tillegg til visdom, mot, måtehold og rettferdighet (Annas, op. cit., side 110f.) Likevel ser han ut til å mene at fromhet og rettferdighet er samme dyd eller i det minste svært like (Platon, *Protagoras*, 331b4-5; Cooper, «The Unity of Virtue», side 83ff.), noe han gjentar i *Euthyfron* i den forstand at fromhet hevdes å være en form for rettferdighet (Platon, *Euthyfron*, 11e-12d). Jeg kan dog ikke se at en inngående drøftelse av dette skulle ha noen videre betydning for det som er hovedanliggende i denne avhandlingen (Se for øvrig Frede, D., op. cit., avsnitt 3.1).

¹³¹ Platon, *Staten*, 420b-c, 519e-520a, 541a, 576e. Se også Platon, *Lovene*, 715d. Som Irwin påpeker, opererer Platon med fire kjennetegn på lykke: Lykken er (1) «fullstendig» (*teleion*) (Platon, *Filebos*, 20d), (2) «adekvat» (*hikanon*) (Platon, *Filebos*, 20d), (3) universelt attraktiv (Platon, *Filebos*, 20d; Platon, *Staten*, 505d-e), og (4) den mangler ingenting (Platon, *Filebos*, 20e-21a) (Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 91n28).

¹³² Platon, *Staten*, 443b-444a.

¹³³ Platon, *Staten*, 442c-d.

¹³⁴ Platon, *Gorgias*, 491d.

motsatte deler i strid med naturen [παρὰ φύσιν]». ¹³⁵ Rettferdighet er slik et autotelisk og ikke bare et heterotelisk gode, ¹³⁶ for den besørger en indre ro, orden og harmoni i det enkelte mennesket, mens urettferdighet derimot innbefatter uro, uorden og disharmoni. ¹³⁷ Rettferdigheten har slik ikke bare en instrumentell verdi i den forstand at den bidrar til å oppnå lykke og et godt liv, men også en ikke-instrumentell verdi i kraft av å være et gode i seg selv.

Et nærliggende, men anakronistisk, spørsmål er om Platon kan sies å følge Aristoteles i hans skille mellom den dydige og den karaktersterke aktøren. Som jeg var inne på ovenfor og som jeg også kommer tilbake til nedenfor i min behandling av Aristoteles, er både den dydige og den karaktersvake hos Aristoteles kjennetegnet av å handle rett, det vil si i tråd med sin rasjonalitet, men der hvor den dydige samtidig har en animalitet, det vil si følelser og tilbøyeligheter, som trekker i samme retning som fornuften og således er preget av en indre harmoni, er den karaktersvake derimot preget av disharmoni og en sanselighet som trekker i andre retninger enn fornuften. En indre harmoni synes nødvendig for å være moralsk god, og derfor regnes kun den dydige, men ikke den karaktersterke, som fullt ut moralsk. I sin beskrivelse av besindigheten kan Platon egentlig se ut til å mene at det er tilstrekkelig å følge fornuften, slik at den karaktersterke også kan regnes som fullt ut moralsk. For han beskriver nemlig besindighet som selvbeherskelse og en slags kontroll over nytelser og begjær. ¹³⁸ Slike beskrivelser synes å indikere at det ikke er nødvendig med en indre harmoni i sjelen for å bli regnet som moralsk, det vil si som besindig, men at det er tilstrekkelig at aktøren følger fornuften. Som Irwin påpeker, er det også mulig å finne liknende passasjer hva gjelder motet. ¹³⁹ Det som dog synes å gi et klart bilde av at det for Platon likevel ikke er tilstrekkelig å følge fornuften, men at det også kreves en indre harmoni, er hans beskrivelse av rettferdighet, da rettferdighet nettopp beskrives som en tilstand av indre harmoni. Platon forsvarer ikke læren om dydenes enhet, men mener likevel at de fire kardinaldydene forutsetter hverandre resiprokt,

¹³⁵ Platon, *Staten*, 444d. Se også 441d; John M. Cooper (1999), «The Psychology of Justice in Plato», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 138-149). New Jersey: Princeton University Press, side 138f.

¹³⁶ Platon, *Staten*, 357b-358a, 444e-445b; Annas, op. cit., side 168f. Se også Platon, *Alkibiades I*, 116c-e.

¹³⁷ Platon, *Staten*, 351c-352a, 442d-444e, 591b-d. Se også Platon, *Lovene*, 626e; Platon, *Gorgias*, 507d. Som Rachel G. K. Singpurwalla påpeker, er det ikke uproblematisk å identifisere rettferdigheten som en indre tilstand i en aktør og ikke som en relasjon mellom mennesker. Det vil nemlig alltid være en mulighet for at denne indre tilstanden ikke manifesterer seg i faktiske handlinger, slik at en person kan være i en tilstand av indre harmoni og således rettferdig med seg selv, men samtidig opptre urettferdig ovenfor andre mennesker (Rachel G. K. Singpurwalla (2008), «Plato's Defense of Justice in the *Republic*», i: G. Santas (red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, (side 263-282). Oxford: Blackwell, side 268f.).

¹³⁸ Platon, *Staten*, 430a-431a.

¹³⁹ Irwin, op. cit., side 228.

slik læren om dydenes gjensidig lærer oss.¹⁴⁰ Dette betyr at både fornuftens dyd, visdom, temperaments dyd, mot, og begjærets dyd, besindighet, forutsetter rettferdighet, og vice versa. Med andre ord forutsetter de tre dydene som forbundet med de tre sjelsdelene en indre harmoni mellom sjelsdelene. Det finnes også alternative beskrivelser av besindighet som synes å trekke Platon i denne retningen, da han beskriver besindighet både som «enighet»¹⁴¹ og som «vennskap»¹⁴² mellom de tre sjelsdelene. Samtidig etterlater Platons beskrivelse av visdom som fornuftens dyd og som en dyd som bidrar med rette moralske «instruksjoner» til de andre sjelsdelene,¹⁴³ inntrykket av at de ulike dydene forutsetter hverandre gjensidig. Endelig samsvarer også denne interpretasjonen bedre med Platons beskrivelser på det statlige plan, da det rettferdige samfunnet er kjennetegnet av en harmonisk tilstand mellom de tre samfunnsklassene, som hver for seg særlig bestreber seg på å utvikle og utøve sine spesifikke dyder. Platon ser følgelig ut til å følge Aristoteles i at det er nødvendig med en indre harmoni og at det ikke er tilstrekkelig å følge fornuften, for å kunne regnes som fullt ut moralsk.¹⁴⁴

For vårt anliggende er de to dydene jeg kun i beskjedne grad har behandlet hittil, nemlig visdom og mot, viktige, i og med at de sier noe om forholdet mellom fornuften og temperamentet. Fornuften skal altså utvikle visdom og således herske i sjelen, mens temperamentet skal utvikle mot og adlyde fornuften. Om dette sier Annas:

An individual is wise when reason rules, and makes decisions in the interest of the soul as a whole. He or she is brave when spirit has been made the ally of reason as a result of training that ensures not only recognition of what is right but the power to stick to that recognition and feel motivated to act in accordance with it.¹⁴⁵

Annas betoner her et interessant aspekt. For anakronistisk kan man hevde at Platon gjør seg til talsperson for den Humeanske tesen om at fornuften alene ikke er tilstrekkelig for å bevege et menneske til handling, men at det kun er følelser som er i stand til dette. Temperamentet må understøtte fornuften for at aktøren skal handle i tråd med fornuften, for selv om fornuften gir oss innsikt i hva som er god og riktig handling, forhindrer den på ingen måte aktøren i å handle feil moralsk dersom vedkommende har en sjel hvor temperamentet kjemper på begjærets side i kampen mot fornuften. Likevel mener Annas at Platon ikke samstemmer med Hume, siden han

¹⁴⁰ For en diskusjon av dette, se Irwin, *Plato's Ethics*, side 224ff.

¹⁴¹ Platon, *Staten*, 431d, 432a.

¹⁴² Platon, *Staten*, 442c-d.

¹⁴³ Platon, *Staten*, 442b-c; Irwin, op. cit., side 230.

¹⁴⁴ Irwin, op. cit., side 228f.

¹⁴⁵ Annas, op. cit., side 131f.; Platon, *Staten*, 442b-c.

tilkjenner fornuften et slags begjær, nemlig begjæret etter sannhet, slik at fornuften finner tilfredsstillende og glede i seg selv når den når sannheten.¹⁴⁶ Den er således ikke avhengig av følelser og begjær utenfra, slik tilfellet er hos Hume.¹⁴⁷

Jeg har dog vanskelig med å følge Annas i denne argumentasjonen, for selv om fornuften finner tilfredsstillende og glede ved å erkjenne sannheten, følger det ikke at vedkommende får tilsvarende tilfredsstillende av å handle i tråd med sannheten. På den ene siden er fornuften, som vi allerede har vært inne på, avhengig av understøttelse fra temperamentet for å være i stand til å handle rett. På den andre siden er også selve transformasjonen av teoretisk innsikt i det godes form til praktisk handling i tråd med denne innsikten langt fra uproblematisk. Platon ser egentlig ikke ut til å skille mellom et teoretisk eller kontemplativt forhold til det gode, på den ene siden, og et praktisk forhold til det, på den andre.¹⁴⁸ Dette har etter mitt syn to kontraintuitive implikasjoner. For det første er det kontraintuitivt at en person ikke kan være en fremragende teoretiker og samtidig en håpløs praktiker, og vice versa. Som Aristoteles lærer oss, går det et klart skille mellom teoretisk og praktisk fornuft, for selv om en person kan være fremragende i matematikk, kan vedkommende samtidig, i mangel av relevant livserfaring, være udugelig moralsk sett.¹⁴⁹ Antakeligvis kan man også hevde det motsatte, nemlig at en person, i kraft av sin relevante livserfaring, kan være fremragende moralsk men samtidig være håpløs i matematikk. Platon på sin side mener tvert imot at matematikk tjener som en propedeutisk disiplin til filosofien og at den således leder oss på veien mot rett innsikt, det være seg rett innsikt både av teoretisk og praktisk karakter.¹⁵⁰ Det er således ikke mulig samtidig å være en moralsk god og rettferdig aktør, på den ene siden, og en udugelig matematiker, på den andre. For det andre er det kontraintuitivt at den som har erkjent sannheten, det godes form, nødvendigvis også vil være i stand til å styre både seg selv, på det moralske planet, og staten, på det politiske. Platon kommer med enkelte bemerkninger om dette, men disse bemerkningene går mer i retning av at filosofene ikke nødvendigvis har lyst til å gå ned i hulen igjen for å styre over de andre og lede den kommende generasjonen bort fra skyggeverden i retning lyset. De har mer lyst til å bli værende ute i lyset, skjønt det er rimelig å tvinge dem til å gå ned igjen.¹⁵¹ Disse bemerkninger handler følgelig ikke om hvorvidt filosofene faktisk er i stand til å omsette

¹⁴⁶ Platon, *Staten*, 581b.

¹⁴⁷ Annas, op. cit., side 133ff.

¹⁴⁸ Annas, op. cit., side 260f.

¹⁴⁹ Annas, op. cit., side 265f.

¹⁵⁰ Platon, *Staten*, 523a, 525b-c, 527b, 528e-529a. Se også Aristoteles, *Metafysikken*, 987b15-18, 1028b19-21, 1076a18-22.

¹⁵¹ Platon, *Staten*, 519c-521b.

sin teoretiske innsikt til praktisk handling. I og med at Platon ikke skiller mellom teoretisk og praktisk fornuft, fremtrer ikke dette som et problem for ham. Den som har rett teoretisk innsikt har også kunnskap om hvordan hun praktisk skal handle i tråd med denne innsikten. Gitt at Platon deler Sokrates sin intellektualisme, vil hun også være ute av stand til å handle annerledes enn i tråd med denne innsikten.

Senere i sin interpretasjon behandler Annas riktignok Platons manglende skille mellom teoretisk og praktisk fornuft, hvor hun, gjennom å peke på de samme problemene som jeg har pekt på ovenfor, viser at denne mangelen ikke er uproblematisk.¹⁵² Likevel vil jeg mene at hun ikke tilstrekkelig tar høyde for dette i sin tese om at fornuften selv kan bevege mennesket til handling i kraft av at den er utstyrt med begjær etter sannhet. Samtidig har Annas dog et poeng, for det begjæret som temperamentet er karakterisert ved, er begjær etter ære, altså et begjær, som tilsvarende som begjærets begjær etter mat, drikke, søvn, sex og vinning, må kontrolleres av fornuften.¹⁵³ Fornuften skal altså inneha et kritisk funksjon til begjærene som karakteriserer temperamentet og begjæret, da den, i motsetning til de andre sjelsdelene, ikke bare har sitt eget beste, men også det beste for sjelen som helhet, for øyet.¹⁵⁴ Derfor er det problematisk å påstå at den samtidig er avhengig av understøttelse fra temperamentet for å være i stand til å handle i tråd med sin innsikt.

Den kritiske holdningen til fornuften er også betydningsfull, da den, slik Annas beskriver det, gjør det mulig for sjelen å foreta et valg om den vil forfølge det som begjærene til de andre sjelsdelene streber etter. Med andre ord ser Annas ut til å tilkjenne fornuften en tilsvarende funksjon som den senere inntar hos stoikerne, da vi ikke determineres til handling av våre følelser og begjær, men at vi med vår fornuft er kapable til å godkjenne våre følelser og begjær før vi handler ut fra dem. Hun påstår nemlig:

In a soul ruled by reason, it is not just a matter of the strongest desire winning out – something which happens in [...] unjust men [...]. Reason enables a person to make a critical and informed *decision*, rather than letting the strongest desire win the day. Because reason *chooses*, rather than mechanically following the strongest desire, we

¹⁵² Annas, op. cit., side 260ff. Se også side 310; Cooper, op. cit., side 141n8.

¹⁵³ Platon, *Staten*, 580e-581b. Som G. R. F. Ferrari påpeker, synes det å være en viss kontrast mellom fremstillingen av de tre sjelsdelene i bok 4, på den ene siden, hvor de utgjør ulike funksjonsaspekter ved sjelen, og bok 8 og 9, på den andre, hvor de primært representerer ulike drifter (Ferrari, op. cit., side 165f.).

¹⁵⁴ Annas, op. cit., side 135. Se også Irwin, op. cit., side 247f.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 83.

can see why later Plato will characterize the person ruled by reason as *free*, whereas the person ruled by another part of reason is unfree and passive.¹⁵⁵

Her mener jeg Annas gjør seg skyldig i en anakronisme, da det først er hos stoikerne vi finner at fornuften innehar en slik kritisk funksjon. Fornuften hos Platon foretar ikke noe valg i forhold til om aktøren skal følge sine begjær etter ære og vinning; forklaringen på hvorfor en aktør eventuelt følger sitt begjær etter ære i en situasjon hvor dette strider mot fornuften, ligger ikke i et valg vedkommende har utført, men snarere i manglende habituering av vedkommendes temperamanet. I den harmoniske sjelen, hvor alle sjelens deler har utviklet sine dyder, og hvor fornuften innehar lederrollen, vil en slik handlemåte være utelukket; heller ikke på dette fenomenet ligger forklaringen i et valg man gjør, men snarere i en habituering av temperamentet slik at det vanemessig innstilles til å følge fornuften. Utdannelsens moralske mål er, som Platon understreker i *Lovene*, å få elevene til adekvat å kunne skjelne mellom gode og onde ting og foredle sine medfødte følelser av lyst og ulyst slik at de føler lyst ved de førstnevnte tingene og ulyst ved de sistnevnte.¹⁵⁶

Annas adresserer også et annet problem ved Platons moralpsykologi.¹⁵⁷ På det statlige nivået skiller Platon klart mellom tre ulike mennesketyper, alt ettersom de er dominert av fornuft, temperament eller begjær. De eneste som er kapable til å erkjenne sannheten og som således skal styre staten i tråd med denne innsikten, er styrerne eller, ut fra den politiske skissen i *Lovene*, medlemmene av Det Natlige Råd. De to andre gruppene er, i kraft av å være besindige, henvist til å anerkjenne at det finnes andre som har bedre innsikt enn dem og som statsstyret følgelig må hensettes til.¹⁵⁸ Det er ikke helt enkelt å se i hvilken grad denne tesen, gitt analogien mellom stat og individ, lar seg overføre til det individplanet. Alle mennesker er i besittelse av både fornuft, temperament og begjær, og tesen skulle da være at temperamentet og begjæret må besinne seg og hensette styret av sjelen til fornuften. Problemet er dog at de mennesketyperne som på det statlige planet skal tilhøre forsvarer- og produsentklassen per definisjon ikke er kapable til å erkjenne sannheten med sin fornuft.¹⁵⁹ Dermed er det uklart om det egentlig kun er styrerne, den klart minste klassen i staten, som er kapable til å være vise og således de eneste som er i stand til å handle godt og rettfærdig. Det er ikke mulig å finne uttalelser hos Platon som

¹⁵⁵ Annas, op. cit., side 135.

¹⁵⁶ Platon, *Lovene*, 644c-d, 653a-c, 659c-d, 705d-e, 840c.

¹⁵⁷ Annas, op. cit., side 135ff; Se også Irwin, *Plato's Ethics*, side 350ff.

¹⁵⁸ Platon, *Staten*, 590c-d. I *Lovene* understreker Platon dog at lover som har sitt opphav i Det Natlige Råd ikke primært er ment å ha en «kommanderende og undertrykkende», men heller en «forklarende og oppdragende», funksjon (Platon, *Lovene*, 720c, 821a, 822e-823a, 859a; Irwin, op. cit., side 352).

¹⁵⁹ Se for eksempel Lorenz, op. cit., side 155; Singpurwalla, op. cit., side 274.

sier noe bestemt om dette, og det er et faktum at han, etter at han stilt opp læren om de tre klassene i staten, i all hovedsak har fokus på styrerne. En rimelig tolkning er derfor at menneskene i fosvarer- og produsentklassen også på individplan er avhengig av «forordninger» (*parangellein*) fra styrerne for å være i stand til å handle moralsk godt og rettferdig. Styrene ser således ut til å være de eneste som, med Annas sin betegnelse, er i stand til å være «selvmotiverte» til å handle moralsk godt og rettferdig.¹⁶⁰

Av disse grunner er det derfor kanskje legitimt, som Irwin påpeker, å tale om ulike «grader» av dyd, hvor det kun er styrene som er i stand til å være selvmotiverte («autonome») i moralsk forstand, det vil si at det kun er de som er i stand til «ekte» dyd, mens resten av befolkningen er avhengig av styrernes «instruksjoner» («heteronome»)¹⁶¹. Dessuten kan kanskje også en annen kantiansk distinksjon la seg anvende for å beskrive forholdet mellom styrerne, på den ene siden, og forsvarerne og produsentene på den andre; for der hvor styrernes handlinger har «moralitet» i den forstand at de motiveres til å handle godt (vist, modig, besindig, rettferdig) av deres innsikt i, og nytelse ved å følge, det gode, har forsvarerne og produsentenes handlinger kun «legalitet», da det henholdsvis er æren og nytelsen ved å handle godt som gjør at de faktisk handler godt, ikke innsikten i det gode selv. Innsikt synes slik å være en *nødvendig* betingelse for å handle rett, men det ser altså ut til at forsvarerne og produsentene er avhengige av å få overlevert den rette innsikten fra styrerne for å være i stand til å handle rett.

Platon ser dessuten ut til å underskrive på Sokrates sin tese om at rett innsikt er en *tilstrekkelig* betingelse for å handle rett. Han er dog ikke enig med Sokrates i at visdom impliserer de andre dydene, i og med at han åpner opp for ikke-rasjonelle sjelsdeler. Platon har nemlig, som Irwin påpeker, et bedre blikk for at de ikke-rasjonelle sjelsdeler må trenes på en måte som gjør at de samstemmer med det gode. Likevel følger han Sokrates, da de ikke-rasjonelle sjelsdelers samstemmethet med det gode synes å være en forutsetning for å være i stand til å erkjenne det gode. Som Irwin sier: «If we have knowledge, we must have a fixed and self-conscious awareness of the grounds for our correct beliefs, and we must be able to reject specious but misleading counterarguments. Plato suggests that to reject these, we must have the right affective training».¹⁶² Rekkfølgen på de ulike disiplinene i utdanningssystemet berettiger

¹⁶⁰ Annas, op. cit., side 136. Se også side 306, 331f.

¹⁶¹ Irwin, op. cit., side 234ff.

¹⁶² Irwin, op. cit., side 237. Se for eksempel også J. C. B. Gosling (1978), «Plato's Moral Theory», i: *Philosophical Books*, 19 (03), (side 97-105) side 101f.; T. Penner (1992), «Socrates in the Early Dialogues», i: R. Kraut (red.),

denne tesen, da det først er aktuelt med matematiske og filosofiske studier etter at man har gjennomgått *paideia*-utdannelsen i musikk og gymnastikk. Man må således ha oppnådd et stadium karakterisert av de ikke-rasjonelle sjelsdelers samstemthet med det gode, før man er skikket til studiet av høyere teoretiske vitenskaper. Tilegnelse av dydene besindighet og mot synes slik å være nødvendige betingelser for i neste omgang å være i stand til å tilegne seg dyden visdom. Samtidig er det først etter at man har tilegnet seg visdom at man genuint kan kalles modig og besindig, da det først er da man er i stand til selv å pålegge seg den rasjonelle «innstruksen» om hva som kvalifiserer som henholdsvis modig og besindig. Samtidig er et menneske, gjennom tilegnelsen av visdom, i en tilstand av harmoni mellom de tre sjelsdelene, da vedkommende nødvendigvis samtidig er både besindig og modig. Denne harmonien er nettopp rettferdigheten. Man kan derfor si at Platon er enig med Sokrates i at dydene resiprokt forutsetter hverandre (*The Reciprocity Thesis*), men han skiller seg samtidig fra Sokrates ved at de andre dydene, som altså involverer ikke-rasjonelle sjelsdeler, ikke går opp i dyden visdom (*The Unity Thesis*).¹⁶³ Således fremstår antakeligvis Protagoras sin ansiktsmetafor som bedre enn Sokrates sin gullbarremetafor for relasjonen mellom dydene for den Sokrates som taler i de platonske dialogene, i motsetning til i de sokratiske.

Det finnes dog en side ved Platons teori som likevel kanskje gjør det rimelig å tvile på at Platon fullt og helt underskrev på Sokrates sin intellektualisme. Som vi har sett, er sjelen avhengig av god oppdragelse for at temperamentet skal danne felles sak med fornuften i kampen mot begjæret. I tråd med dette, hevder Platon på det statlige nivået at utdanning er nøkkelen for å finne fram til hvilke mennesker som skal tilhøre de ulike klassene.¹⁶⁴ Til tross for at det er en klar tendens til at posisjoner går i arv,¹⁶⁵ skisserer han like fullt et omfattende utdannelsessystem gjennom hvilket de ulike klassene skal siles ut. Alle mennesker skal ved fylte 10 år påbegynne utdanning (*paideia*). Fra de er 10 til de blir 20 år skal de studere fagene gymnastikk (*gymnastike*) og musikk (*mousike*).¹⁶⁶ Intensjonen med denne undervisningen spesielt og utdanningen generelt er å utvikle elevene til harmoniske mennesker slik at deres ikke-rasjonelle sjelsdeler naturlig samstemmer med det moralsk gode.¹⁶⁷ Når elevene blir 20 år testes «styrken

Cambridge Companion to Plato, (side 121-169). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 127ff.; Joseph, op. cit., side 112.

¹⁶³ Irwin, op. cit., side 227ff.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 83f.; Cooper, «The Unity of Virtue», side 107ff.

¹⁶⁴ Platon, *Staten*, 415b-c, 423c-d.

¹⁶⁵ Platon, *Staten*, 415a-c.

¹⁶⁶ Platon, *Staten*, 376e, 403c, 521e; Platon, *Lovene*, 654b, 671e-673a, 795d, 796e, 812b, 813a-b; Platon, *Statsmannen*, 304a-b.

¹⁶⁷ Irwin, *Plato's Ethics*, side 223.

ved deres karakter»,¹⁶⁸ og mens de beste skal fortsette utdanningsløpet sitt, faller de svakeste fra. De som faller fra ved denne utsilingen blir produsenter, mens de som fortsetter utdannelsen skal studere matematikk (*mathematika*) fram til de blir 30 år.¹⁶⁹ Når de blir 30 år finner det sted nye tester, og de som faller fra ved denne utsilingen blir forsvarere. De beste fortsetter utdanningsløpet, og fram til de blir 35 år skal de studere filosofi (*dialektike*)¹⁷⁰ og slik oppnå innsikt i det godes form. Først da er elevene i stand til rasjonelt å erkjenne det moralsk gode, men den tidligere undervisningen har, som sagt, forberedt elevenes ikke-rasjonelle sjelsevner til å samtemme med den rasjonelle.¹⁷¹ Elevene vil slik være mottakelige for det moralsk gode på en helt annen måte enn om de ikke hadde vært forberedt gjennom den tidligere *paideia*-utdanningen. Utdanningsløpet er imidlertid ikke over, da elevene heretter skal ut i samfunnet for å ta del i den praktiske forvaltningen av staten i 15 år.¹⁷² Det er således filosofene (*filosofoi*), de som er kommet ut av hulen, som ved fylte 50 år skal ned igjen i hulen og styre staten, for som Platon sier i følgende meget berømte passasje:

[**Sokrates:**] Hvis ikke filosofene [*φιλόσοφοι*] blir konger [*βασιλεύουσιν*] i staten eller de som nå kalles konger og herrer blir virkelige filosofer, hvis ikke politisk makt og filosofi blir ett og det samme og alle de mange som forfølger det ene mål uten å tenke på det andre, blir strengt avvist, så er det ikke noen ende på elendigheten, kjære Glaukon, hverken for staten eller, skulle jeg tro, for den menneskelige slekt.¹⁷³

Av særlig interesse for mitt perspektiv er at det inngår 15 år med praktisk erfaring ved statsstyret. For dersom Platon fullt og helt underskrev på intellektualismen til Sokrates, hadde elevene vært klare til å overta statsstyret etter undervisningen i filosofi, altså når de er 35 år, ikke først når de er 50. Gjennom innføringen av den praktiske erfaringen bryter således Platon med intellektualismen, for han synes å mene at teoretisk skoling ikke er tilstrekkelig, men at det er nødvendig å lære å handle rett i praksis før man blir kompetent til å styre staten. Platon innser således nødvendigheten av at styrerne må lære å transformere sin teoretiske innsikt til praktisk handling. Dette peker helt klart mot Aristoteles og hans syn på hvordan de moralske dydene tilegnes. Samtidig viser det, etter min mening, at Platon åpner opp for muligheten for karaktersvakhet. Som jeg straks kommer tilbake til under omtalen av Aristoteles, hevder

¹⁶⁸ Platon, *Staten*, 413c-d.

¹⁶⁹ Platon, *Staten*, 522e, 526c, 527d, 528a-b, 530d; Platon, *Lovene*, 809c, 817e-818a; Pseudo-Platon, *Epinomis*, 976d-977d.

¹⁷⁰ Platon, *Staten*, 531e-532a, 582d; Platon, *7. Brev*, 340d.

¹⁷¹ Irwin, op. cit., side 223.

¹⁷² Platon, *Staten*, 539e-540a. I *Lovene* opererer Platon med andre aldersanvisninger (Platon, *Lovene*, 755a-b, 785b, 794c-d).

¹⁷³ Platon, *Staten*, 473c-d. Se også 487e, 499b-c, 501e, 503b; Platon, *7. Brev*, 326b.

Aristoteles eksplisitt i *Nikomakiske Etikk* at Sokrates mente at karaktersvakhet ikke finnes. Dette er jeg, gitt argumentasjonen ovenfor, enig i sett ut fra fremstillingene i *Protagoras* og *Menon*. Aristoteles nevner dog ikke Platon i denne sammenhengen. Nå kan denne utelatelsen selvsagt ha å gjøre med at Aristoteles generelt ikke alltid er like villig til å nevne Platon ved navn i sine verker, men heller velger omtaleformer som «våre venner» eller liknende. Samtidig er det dog slik at det gjennom utdannelsessystemets oppbygning i *Staten* finnes klare antydninger om at Platon bryter med Sokrates sin intellektualisme fra de sokratiske dialogene.

Med sin lære om formene pretenderer Platon å presisere Sokrates sin intellektualisme og kritikk av sofistene. Som kjent, stiller Platon opp et fundamentalt skille mellom formene på den ene siden og de sansbare tingene på den andre.¹⁷⁴ De forgjengelige og dennesidige tingene (*zoa*) er kun ufullstendige etterlikninger (*mimesis*) av de evige hinsidige formene (*arkhai*). Vi kan ikke gripe formene ved hjelp av våre sanser, men vi kan begripe dem ved hjelp av fornuften. Om de sansbare tingene kan vi kun oppnå «forestilling» (*pistis, doxa*), om formene derimot «innsikt» (*noesis, episteme*). Vi kan ikke ha innsikt om sansbare ting og vi kan ikke ha forestilling om formene: «[Sokrates:] Da nå det værende er gjenstand for innsikt [γνώστών], må det være noe annet som er gjenstand for forestilling [δοξαστόν]». ¹⁷⁵ De to epistemologiske «evnene» (*dynameis*) innsikt og forestilling vender seg således mot ulike ontologiske objekter, objekter som, i tråd med en dualistisk interpretasjon av *Staten*, befinner seg i ulike verdener, sanseverden og formenes verden. Hva angår de sansbare tingene gjelder Heraklits lære, da det fremste kjennetegnet ved dem er foranderlighet, mens det, hva angår formene, snarere er Parmenides sin lære som gjelder, da deres fremste kjennetegn er uforanderlighet.¹⁷⁶ Som Annas påpeker, bestemmer Platon med denne læren det gode og rettferdige som noe ytre, noe i naturen (*fysis*), som vi ved hjelp av fornuften er i stand til å erkjenne.¹⁷⁷ På den måten opponerer han mot den sofistiske relativismen som fremhevet de moralske standardenes status av menneskeskapte

¹⁷⁴ Platon, *Staten*, 476c-d, 493e-494a, 507a-b. Se også Platon, *Lovene*, 965b-c; Platon, *Parmenides*, 128e-130b; Platon, *Sofisten*, 248a, 266b-c; Platon, *Statsmannen*, 269d; Platon, *Faidon*, 65d, 74a, 75c-d, 76d, 78d-79a; Aristoteles, *Metafysikken*, 987a32-b10, 990b1-7, 1078b12-1079a4.

¹⁷⁵ Platon, *Staten*, 478b. Se også 476d, 477b, 478a, 479d-480a; Platon, *Faidon*, 79c-d; Platon, *Timaios*, 90a-c; Platon, *Gorgias*, 454d-e; Platon, *Kratylos*, 440a-b; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 414b-c. Det finnes dog passasjer i tiende bok som antyder at innsikt representerer en kunnskapsmessig forbedring av sann forestilling, noe som antyder at vi kan ha innsikt og forestilling om samme objekt (Platon, *Staten*, 601b-602b. Se også Platon, *Theaitetos*, 199e-201d; Platon, *Menon*, 97a-98d, Platon, *Parmenides*, 134a-e).

¹⁷⁶ Platon, *Staten*, 495a-b, 508d, 518e, 525b, 534a; Platon, *Faidon*, 78c-e; Platon, *Kratylos*, 439c-440d; Platon, *Symposion*, 211a-b.

¹⁷⁷ Annas, op. cit., side 7.

konvensjoner (*nomos*).¹⁷⁸ For både Sokrates og Platon finnes det objektive moralske sannheter som kan erkjennes ved hjelp av intellektet. På denne måten reetablerer de den tradisjonelle forestillingen om de moralske verdienes opphav, en forestilling som tydelig hadde blitt utfordret gjennom Protagoras sin *homo-mensura-tese*.¹⁷⁹ Denne reetableringen går dog, som vi har sett, samtidig ut over tradisjonen, i og med at Platon innfører en illustrerende moralpsykologi som langt overgår de tradisjonelle lærene om sjelen.¹⁸⁰ En implikasjon av dette er at Platon må sies å være en realist og ikke en konstruktivist i forhold til moralske verdier; verdiene forstås som noe som må tilkjennes objektiv eksistens og ikke som noe som er konstruerte av oss mennesker. Platon ser riktignok ut til å tilkjenne vår «praktiske fornuft» en større og mer aktiv rolle enn tilfellet er hos Sokrates.¹⁸¹ For mens Sokrates i *Protagoras* på hedonistisk vis tilkjenner fornuften evnen til å kalkulere hvilke handlingsalternativer som medfører størst grad av nytelse, synes Platon i *Staten* å tilkjenne fornuften evnen til å erkjenne det moralsk gode. Denne erkjennelse representerer dog en erkjennelse av ytre objekter i form av former («ideer»), og representerer således ikke noe som vi skaper selv.

Både hestespannanalogien i *Faidros* og oppdelingen av sjelen i *Staten* viser etter mitt syn at Platon i hovedsak samstemmer med Sokrates sin intellektualisme. For dersom man er oppdratt riktig og således i besittelse av rett kunnskap, er man også beriket med et temperament som understøtter fornuften. I motsatt tilfelle er man utstyrt med et temperament som danner felles front med begjæret i kampen mot fornuften. Dette viser at dersom jeg handler feil, ligger ikke forklaringen i at jeg i en valgsituasjon mellom fornuften og begjæret har valgt å følge begjæret, men den er snarere å finne i uvitenhet og feilaktig eller mangelfull opplæring.¹⁸² *Thymos* er således ikke å forstå som et viljebegrep, for selv om *thymos* på sett og vis befinner seg mellom fornuften og begjæret, og således tilfredsstillter Glaukon-kriteriet, inntar det aldri rollen som en velgende instans mellom sanselige og rasjonelle begjær. Snarere forholder det seg slik at temperamentet, gitt at det har blitt utsatt for god oppdragelse, danner felles side med fornuften og understøtter denne. Dersom det derimot har blitt offer for dårlig undervisning eller ikke har fått undervisning i det hele tatt, danner det felles side med begjæret og understøtter dette. I det første tilfellet har fornuften steget så langt i erkjennelsens hierarki at den kan sies å vite det rette

¹⁷⁸ Diskusjonen av forholdet mellom *fysis* og *nomos*, natur og konvensjon, er særlig fremtredende i *Kratylos* (Platon, *Kratylos*, 383a-384e, 387d, 390d-e, 428e-429a, 435d-e. Se også Platon, *Gorgias*, 482a-483d; Pseudo-Platon, *Minos*, 313a-317d).

¹⁷⁹ Platon, *Kratylos*, 385e-386a, 391c.

¹⁸⁰ Annas, op. cit., side 10.

¹⁸¹ Irwin, op. cit., side 247f., 288ff.

¹⁸² Platon, *Staten*, 443e-444a.

og er derfor også beriket med et temperament som understøtter den. Vedkommende handler derfor moralsk riktig. I det andre tilfellet har ikke fornuften fått den riktige undervisningen og kan ikke sies å vite det rette. Temperamentet danner derfor felles side med begjæret og vedkommende handler moralsk galt. Disse beskrivelsene representerer på mange måter fremragende beskrivelser av den konflikten som en moralsk aktør kan befinne seg i moralsk sett, men løsningen på slike konflikter er altså ikke en vilje som er i stand til å velge hvilket begjær, det være seg rasjonelt eller irrasjonelt, den vil legge til grunn for sin handling, men moral og umoral forklares snarere i termer av henholdsvis adekvat kunnskap og mangel på slik.¹⁸³ Platons «viljekonsepsjon» kan således ikke sies å tilfredsstillere Euodius-kriteriet.

Denne konsepsjonen synes heller ikke å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet, da Platon både i *Staten* og *Lovene* fremhever at det er de med best innsikt som skal styre. I motsetning til Kallipolis i *Staten* er Magnesia i *Lovene* lovregulert, men lovene har heller ikke her sitt opphav hos statsborgerne i sin alminnelighet, men snarere i Det Natlige Råd. Det finnes ingen steder i *corpus platonicum* som skulle tilsi at han mener det forholder seg annerledes på det etiske planet. De retningslinjer vi ved hjelp av fornuften pålegger oss i etisk forstand har sitt opphav i formenes verden, altså i en virkelighet hinsides vår sanselige, dennesidige virkelighet. Med andre ord er ikke de moralske lovene å betrakte som menneskelige konstruksjoner, men snarere som objekter som vi kan erkjenne ved hjelp av fornuften. Platon er dermed representant for moralsk realisme og hans «viljekonsepsjon» tilfredsstiller følgelig ikke Rousseau-kriteriet.

1.3 Aristoteles

Aristoteles sier seg verken enig i Sokrates sin intellektualisme eller eudaimonisme. Hovedvekten av omtalen av Aristoteles nedenfor angår hans kritikk av intellektualismen, men da denne vanskelig kan sees uavhengig av hans kritikk av eudaimonismen, samtidig som eudaimonismen beskriver sistebegrunnelsen for hvorfor vi skal opptre moralsk, innleder jeg med en kort gjennomgang av denne (kapittel 1.3.1). Min videre behandling av kritikken av intellektualismen faller i to deler, da den, for det første, angår forståelsen av dyd og læren om dydenes enhet (kapittel 1.3.2) og, for det andre, muligheten for karaktersvakhet (kapittel 1.3.3). Deretter stiller jeg spørsmål ved om det finnes et begrep om fri vilje hos Aristoteles, og også denne diskusjonen faller i to deler, da jeg dels undersøker hvorvidt begrepet «*prohairesis*» svarer til et viljebegrep (kapittel 1.3.4), og dels hvorvidt begrepet «*eleutheria*» svarer til et

¹⁸³ Se for eksempel Horn, op. cit., side 119f.

frihetsbegrep (kapittel 1.3.5). Til slutt trekker jeg konklusjoner vedrørende Aristoteles sin «viljekonsepsjon» ut fra mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje (kapittel 1.3.6).

1.3.1 Eudaimonisme og de tre formene for livsførsel

Alle moralske dyder har ifølge Aristoteles «det som er godt» (*agathos*) eller «det vakre» (*kalon*) som formål.¹⁸⁴ Rett handling er riktignok en nødvendig betingelse for lykke, men den er ikke tilstrekkelig, da det finnes ytre forhold som kan forhindre den dydige aktøren i å få del i lykken.¹⁸⁵ Det kan for eksempel dreie seg om kroniske sykdommer, fattigdom, barnløshet og et lite pent utseende.¹⁸⁶ Samtidig finnes det noen dyder, slik som generøsitet, som forutsetter en viss tilgang til ytre goder for at man skal kunne utøve dem,¹⁸⁷ og hvis mangel kan forhindre aktøren fra å omsette dyd i handling. Avgjørende for en adekvat forståelse av disse bemerkninger er, som Irwin påpeker, at Aristoteles i *Eudemiske Etikk* skiller mellom to ulike spørsmål, nemlig spørsmålet om hva som er de nødvendige betingelsene for å leve godt og spørsmålet om hva det gode liv består i.¹⁸⁸ For selv om eksempelvis intervalltrening og inntak av tran kan være nødvendige betingelser for god helse, er det ikke slik at de inngår som konstituenten av det å ha god helse; på samme måte finnes det betingelser som er nødvendige for å oppnå lykke, som for eksempel økonomiske midler og slaver, men som ikke utgjør konstituenten av lykken selv. Med andre ord må vi skille mellom goder som er nødvendige konstituenten av et godt liv, som god helse og venner, og goder som bare er instrumenter for å oppnå et slikt liv, som økonomiske midler og slaver. Det er dermed en viss avstand mellom Aristoteles, på den ene siden, og Sokrates og Platon, på den andre, både i forhold til spørsmålet om hva det gode livet består i, da det finnes visse goder som utgjør konstituenten av et godt liv ut over å være dydig, og i forhold til spørsmålet om betingelsene for et godt liv, da dydig

¹⁸⁴ Aristoteles, EN, 1094b14-15, 1095b5, 1099a17-18, b31-32, 1101b32, 1104b9-11, b30-1105a1, 1113b25, 1115b12-13, 1116b3, 31, 1117a8, b9, 13-14, 1119a18, b15-16, 1120a11, 23-24, 29, 1122b6-7, 1123a24-25, 1126b29, 1127b28, 1144a12; Aristoteles, EE, 1214a7-8, b6-7, 1229a2, 1230a26-33, 1248b36-37; Pseudo-Aristoteles, MM, 1190a29; Terence Irwin (2011), «Beauty and Morality in Aristotle», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 239-253). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 243; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 206n27; John M. Cooper (1999), «Reason, Moral Virtue and Moral Value», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 253-280). New Jersey: Princeton University Press, side 270ff.; Julia Annas (1996), «Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 237-258). Cambridge/ New York: Cambridge University Press., side 239ff.

¹⁸⁵ Aristoteles, EN, 1153b18-19.

¹⁸⁶ Aristoteles, EN, 1099a31-b8; Aristoteles, *Politikken*, 1332a19-25; Aristoteles, *Retorikken*, 1360b11-15. Se for øvrig også Platon, *Lovene*, 744d.

¹⁸⁷ Aristoteles, EN, 1178a24-34, 1179a1-9; Aristoteles, *Politikken*, 1253b24-25, 1323b40-1324a2.

¹⁸⁸ Aristoteles, EE, 1214b11-27; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 65ff.

handling alene ikke er tilstrekkelig for å oppnå et slikt liv.¹⁸⁹ Det overordnede for Aristoteles er uansett at «lykken» (*eudaimonia*), hvilket innebærer så vel det å «leve godt» (*eu zen*) som det å «handle godt» (*eu prattein*),¹⁹⁰ utgjør sistebegrunnelsen, «målet» (*telos*), for vår moralske atferd.¹⁹¹ Ved å handle dydig søker vi nettopp å virkeliggjøre lykken. Lykken er alltid noe vi velger «for sin egen skyld og aldri på grunn av noe annet».¹⁹² Andre goder, som ære, nytelse og fornuft, velger vi riktignok for sin egen skyld, men samtidig velger vi disse godene for noe annets skyld, nemlig lykken. Aristoteles ser med andre ord ut til å operere med et hierarki av goder hvor toppunktet utgjøres av lykken som et «selvtilstrekkelig» (*autarkes*), «sikkert» (*asfaleia*), «fullkomment» (*teleion*) og «høyeste» gode (*tagathon (kai to) ariston/ summum bonum*).¹⁹³

Ifølge Aristoteles foreligger det tre generelle alternativer for god livsførsel og han foretar en vurdering av disse i forhold til hvorvidt de er egnede til å føre til lykke. De tre livsformene er et liv i ren nytelse (*bios apolaustikos*), et liv i samsvar med de moralske dydene (*bios politikos*) og et rent teoretisk liv (*bios theoretikos*).¹⁹⁴ Et viktig premiss for Aristoteles er at et lykkelig liv er et liv i aktivitet, et liv hvor vi utvikler dydene ikke bare i forhold til nytelse, men også i

¹⁸⁹ Det synes i det hele tatt uklart hvorvidt Sokrates og Platon egentlig skiller mellom de to spørsmålene. Svaret de leverer synes i begge tilfeller å være dydig handling, altså at lykken består i å handle dydig, samtidig som dydig handling er en tilstrekkelig betingelse for lykke (Irwin, op. cit., side 66f.). Se for øvrig min diskusjon av «*ta pros to telos*» nedenfor.

¹⁹⁰ Aristoteles, EN, 1095a15-20, 1098b20-22; Aristoteles, EE, 1214a14-b6, 1215a4-5; Aristoteles, *Politikken*, 1280b39-1281a2, 1331b24-1332a7; Kathleen V. Wilkes (1980), «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 341-357). Los Angeles/ London: University of California Press, side 343.

¹⁹¹ Aristoteles, EN, 1094a18-19, 1097a22-23, b22-23; Aristoteles, EE, 1218b12; Robert B. Loudon (2015), «Aristotle and Kant on the Highest Good», i: J. Aufderheide & R. M. Bader (red.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, (side 112-128). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 114f.

¹⁹² Aristoteles, EN, 1097b1-3. Se også 1094a19-23, 1098a5-7, 1176b3-8; John L. Ackrill (1980), «Aristotle on Eudaimonia», i A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 15-33). Los Angeles/ London: University of California Press, side 20f. Jeg samstemmer med John McDowell i at denne tesen skal leses deskriptivt som et indikativ («lykken er det for hvis skyld alle mennesker *handler*») og ikke, slik Anthony Kenny argumenterer, normativt som et gerundiv («lykken er det for hvis skyld mennesket *bør handle*») (John McDowell (1980), «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 359-376). Los Angeles/ London: University of California Press; Anthony Kenny (1977), «Aristotle on Happiness», i: J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (red.), *Articles on Aristotle*, bind 2, (side 25-32). London: Duckworth. Dette henger tett sammen med at jeg nedenfor forsvarer en «utvidet» og «inkluderende» lesning av «*ta pros to telos*», ikke en «begrenset» og «dominant» lesning.

¹⁹³ Aristoteles, EN, 1094a19-23, 1097a34-b6, b15-21, 1176a35-b7, b31-32; Aristoteles, EE, 1217a22-23, 1219a32-34; Aristoteles, *Politikken*, 1331b39-40; Aristoteles, *Retorikken*, 1360b2-4, 1362b10; Pseudo-Aristoteles, MM, 1184a13-15; Platon, *Filebos*, 20d-21a.

¹⁹⁴ Aristoteles, EN, 1095b14-19. Se også Aristoteles, EE, 1214a30-35, 1215a32-b6, 1216a28-29, 1218b34-36; Aristoteles, *Politikken*, 1324a23-35, 1325a16-34; Pseudo-Aristoteles, MM, 1184b5-6; D. S. Hutchinson (1995), «Ethics», i: J. Barnes (red.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, (side 195-232). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 204f.

forhold til smerte.¹⁹⁵ Et liv i ren nytelse vil derfor ikke kunne frembringe genuin lykke og kan således ikke utgjøre det hele og fulle bildet av lykken, selv om nytelse riktignok kan være en viktig bestanddel av lykke.¹⁹⁶ Det å leve i ren nytelse er så vel dyrisk som slavisk og derfor egentlig ikke menneskelig.¹⁹⁷ De ulike moralske stadiene Aristoteles opererer med, og som jeg kommer nærmere tilbake til nedenfor, nemlig «dyd» (*arete*), «karakterstyrke» (*enkrateia*), «karaktersvakhet» (*akrasia*) og «hemningsløshet» (*akolasia*), forholder seg alle både til nytelse og smerte.¹⁹⁸ Et liv i nytelse er heller ikke et liv som leves i samsvar med menneskets «funksjon» (*ergon*), som vil si det som er «unik» (*idion*) med mennesker, nemlig fornuften; vi kan riktignok benytte fornuften til å kalkulere hvilke handlinger som best vil frembringe nytelse, men nytelsene i seg selv er ikke noe som særpreger mennesker i forhold til (andre) dyr.¹⁹⁹ Alle nytelser er på ingen måte onde i seg selv, enkelte er sågar nødvendige og gode,²⁰⁰ men det som eventuelt er ondt, er måten vi nyter dem på, enten ved at vi overdriver, underdriver eller nyter feil side ved dem.²⁰¹ Det er heller ikke mulig for oss mennesker å leve et liv kun i nytelse, da nytelser oppstår ved virksomheter og samtidig fullender disse.²⁰² På grunn av våre behov for hvile og avveksling, er ikke noe menneske i stand til å være i konstant virksomhet, og således er vi heller ikke fullt ut i stand til å leve et liv i ren nytelse.²⁰³ Nytelse er riktignok inkludert i lykken, da det beste livet også er det mest nytelsesfulle,²⁰⁴ men lykken er samtidig et videre begrep og kan ikke reduseres til nytelse slik hedonister hevder.

Det siste alternativet for moralsk livsførsel, *bios theoretikos*, synes heller ikke å være «menneskelig». På den ene siden ville et rent teoretisk liv, til sammenlikning med et liv i samsvar med de moralske dydene, riktignok være å foretrekke i forhold til å utgjøre et lykkelig liv: «Det som er særegent for den enkelte, er ifølge naturen det som er best for ham og som gir

¹⁹⁵ Aristoteles, EN, 1104b4-1105a17, 1109b1-5, 1113a31-33, 1120a26-27, 1172a16-26. Se også Platon, *Staten*, 401e-402a; Platon, *Lovene*, 653a-654d; Myles F. Burnyeat (1980), «Aristotle on Learning to be Good», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 69-92). Los Angeles/ London: University of California Press, side 77.

¹⁹⁶ Aristoteles, EN, 1099a15-31, 1153b14-19, 1177a23-27; Aristoteles, EE, 1220a34-39.

¹⁹⁷ Sarah Broadie (1991), *Ethics with Aristotle*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 24ff.

¹⁹⁸ Aristoteles, EN, 1147b20-23, 1150a9-16, 1152b4-7, 1153a27-35, 1172a23-26, 1176a15-29.

¹⁹⁹ Aristoteles, EN, 1152b20, 1153a30-31, 1177a7-9; Aristoteles, *Politikken*, 1280a32; Pseudo-Aristoteles, MM, 1205b29-37.

²⁰⁰ Aristoteles, EN, 1147b24-31, 1148a22-26, 1150a16-21, 1153a29-31, b4-7; Julia Annas (1980), «Aristotle on Pleasure and Goodness», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 285-299). Los Angeles/ London: University of California Press, side 285ff.

²⁰¹ Aristoteles, EN, 1150a16-25.

²⁰² Aristoteles, EN, 1174b14-1175a3, 18-22, 31-b2, 25-36, 1176a24-29.

²⁰³ Aristoteles, EN, 1175a4-11.

²⁰⁴ Aristoteles, EN, 1099a7-23; Dorothea Frede (2006), «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 255-275). Oxford: Blackwell, side 258f.

mest nytelse, og for mennesket er altså dette livet i overensstemmelse med fornuften, siden fornuften mer enn noe annet *er* mennesket. Et slikt liv er derfor også det lykkeligste [εὐδαιμονέστατος]». ²⁰⁵ På den andre siden ser et slikt kontinuerlig kontemplativt liv, særlig grunnet våre dennesidige behov for hvile, avveksling, venner og eksterne goder, ²⁰⁶ ut til å være uoppnåelig for oss mennesker. Grunnen til at et slikt liv ville ha vært å foretrekke, er – slik det sies i passasjen ovenfor – at det innebærer en sublimering av menneskets *ergon*, vår fornuft; ²⁰⁷ mens *bios politikos* involverer både rasjonell og sanselig streben i den forstand at fornuften skal ha kontrollen over følelsene, involverer *bios theoretikos* kun rasjonell streben. ²⁰⁸ Et slikt liv ville således ha bragt oss nærmere «Den Ubevegede Beveger» og dermed innebåret et mer fullkomment liv. ²⁰⁹ I tillegg er et slikt liv mulig å bedrive «selvstendig» (*autarkeia*), for mens den rettferdige er avhengig av andre for å kunne utøve sin dyd, er den vise i stand til å utøve sin dyd uavhengig av andre. ²¹⁰ Endelig er det også, i motsetning til *bios politikos*, et liv som det knyttes «fritid» (*scholē*) til. ²¹¹ Aristoteles understreker at vi skal utvikle våre intellektuelle dyder i så stor grad som mulig, ²¹² da det for slike dyders vedkommende ikke finnes noen «gyllen middelvei», men samtidig vil vi altså aldri være i stand til å leve et liv i totalt samsvar med disse dydene uavhengig av vår sanselige streben og dennes behov. Et liv i ren kontemplasjon synes slik å være forbeholdt guddommelige vesener. ²¹³ Mens *bios apolaustikos* befinner seg under

²⁰⁵ Aristoteles, EN, 1178a5-8. Se også 1095b14-1096a4, 1141a16-b8, 1143b33-1144a6, 1145a6-11, 1153b32 1177a12-18, b16-26, 1178b22-32, 1179a30-33; Aristoteles, EE, 1215b6-14, 1249b9-14; Aristoteles, *Politikken*, 1287a28-29.

²⁰⁶ Aristoteles, EN, 1177b26-32; C. D. C. Reeve (2006), «Aristotle on the Virtues of Thought», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 198-217). Oxford: Blackwell, side 212.

²⁰⁷ Thomas Nagel stiller spørsmål ved om det egentlig er riktig å si at det kun er fornuften som utgjør vår *ergon*, eller om det kanskje heller er kombinasjonen av fornuft og sanselighet, gitt at vår *ergon* består i det som særkjenner mennesket i forhold til andre vesener. For på samme måte som det er fornuften som skiller oss fra (andre) dyr, er det sanseligheten som skiller oss fra rene fornuftsvesener, altså «Den Ubevegede Beveger». Like fullt er det nok riktig, konkluderer Nagel, å si at det er fornuften alene som er vår *ergon*, da det er den som, på grunn av det innebygde funksjonshierarkiet hos Aristoteles, hever oss over (de andre) dyrene. Dette er da også grunnen til at Aristoteles verdsetter *bios theoretikos* over *bios politikos* (Thomas Nagel (1980), «Aristotle on Eudaimonia», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 7-14). Los Angeles/ London: University of California Press, side 9ff. Se også Gavin Lawrence (2006), «Human Good and Human Function», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 37-75). Oxford: Blackwell, side 54; Wilkes, op. cit., side 344f.). Som Kathleen V. Wilkes påpeker, er en slik rangering også naturlig ut fra sjelens hierarkiske struktur i *De Anima* (Wilkes, op. cit., side 345f.).

²⁰⁸ Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 151f.

²⁰⁹ Aristoteles, EN, 1178b9-24, 1179a23-32; Aristoteles, *De Anima*, 415a23-b7. Se også Platon, *Lovene*, 726a-727a; John M. Cooper (1999), «Contemplation and Happiness: A Reconsideration», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 212-236). New Jersey: Princeton University Press, side 229ff.

²¹⁰ Aristoteles, EN, 1177a28-b4.

²¹¹ Aristoteles, EN, 1177b4-26.

²¹² Aristoteles, EN; 1177b32-1178a2.

²¹³ Aristoteles, EN, 1178b21-23. Anthony A. Long understreker likheten mellom å leve et liv i ren kontemplasjon og å leve et «guddommelig» liv. Slik Long ser det, representerer et slikt liv en mulig vei til lykke, en vei som er bedre enn den alternative veien han skisserer, nemlig den som går gjennom et liv i samsvar med våre moralske og politiske dyder. Den veien som innebærer ren teoretisk kontemplasjon er dog ikke «menneskelig»: «One route,

menneskets nivå, ettersom det kun innebærer å følge vår sanselige streben som vi har til felles med dyr, er *bios theoretikos* over menneskets nivå, da det kun innebærer en sublimering av vår rasjonelle streben som vi har til felles med «Den ubevegede bevegelse».²¹⁴ Da Aristoteles ikke, i hvert fall ikke eksplisitt (se slutten av kapittel 1.3.4 nedenfor), vurderer muligheten for kombinasjoner av de tre livsformene, synes begge de nevnte alternativene å diskvalifiseres i forhold til å kunne utgjøre det best egnede livet for å oppnå lykke.

Dermed står det kun en type livsførsel tilbake, nemlig et liv i samsvar med våre moralske dyder. *Bios politikos* er, i motsetning til *bios apolaustikos* og *bios theoretikos*, kjennetegnet av å være «menneskelig»: «[D]et liv som leves i overensstemmelse med den andre form for dyd [moralisk dyd], er lykkelig på en sekundær måte [i forhold til *bios theoretikos*]. For de virksomheter som stemmer overens med denne dyd, er menneskelige [ἀνθρώπικαί]».²¹⁵ Sentralt for et slikt liv, som vi med Kathleen V. Wilkes kan kalle «life plan – approach»,²¹⁶ er at vi må utvikle de moralske dydene og leve livet vårt i samsvar med praktisk fornuft. Selv om ikke tilfeller av moralisk hell utelukkes, går, som Aristoteles på sokratisk og stoisk vis argumenterer i *Politikken*, den eneste veien til «ekte lykke» (*to makarion*) gjennom en utvikling av de indre sjelelige godene, dydene, ikke gjennom nytelse eller tilegnelse av ytre goder.²¹⁷ Karakteristisk for Aristoteles sin etikk er at mennesket ikke spontant utvikler dyd ut fra sin natur, men at det, qua *zoon politikon*,²¹⁸ er avhengig av god oppdragelse og tilvenning, ideelt sett gjennom en utvikling fra «husholdningen» (*oikos*), via «landsbyen» (*kome*) til «bystaten» (*polis*),²¹⁹ for å erverve de moralske dydene. På denne måten utvikler det en «moden» (*mature*) eller «andre natur» (*second nature*).²²⁰ En moralsk «dyd» (*arete*) kan generelt beskrives som en «holdning» (*hexis*) som vi har i kraft av vår «fornuft» (*logos*) overfor «følelse» (*pathe*), «streben» (*orexis*), «nytelse» (*hedone*) og «smerte» (*lype*), og denne holdning skal manifesteres i våre

constituted by the exercise of practical reason, morally virtuous activity, and adequate provision of external goods, is the specifically human way to achieve a godlike condition. The other route, constituted entirely by excellent contemplative activity, temporarily transcends ordinary human identity and is thus (unlike the other route) directly imitative of divinity (which involves nothing directly analogous to *phronesis* and moral virtue)» (Anthony A. Long (2011), «Aristotle on *Eudaimonia*, *Nous* and Divinity», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 92-113). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 95. Se også Sarah Broadie & Christopher Rowe (2002), *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 77f.).

²¹⁴ Aristoteles, *Metafysikken*, 1072b27-30; Platon, *Filebos*, 33b; Nagel, op. cit., side 12.

²¹⁵ Aristoteles, EN, 1178a9-10. Se også 1178a20-22; Aristoteles, *Politikken*, 1325b14-32.

²¹⁶ Wilkes, op. cit., side 341f.

²¹⁷ Aristoteles, *Politikken*, 1323a22-b36.

²¹⁸ Aristoteles, EN, 1097b9-12, 1157b19-24, 1169b16; Aristoteles, *Politikken*, 1253a2-3, 30, 1278b19.

²¹⁹ Aristoteles, *Politikken*, 1252a24-1253a18.

²²⁰ Irwin, op. cit., side 146f. I tråd med dette skiller Aristoteles i *De Anima* mellom et levende vesens primære og sekundære «virkelighet» (*entelekheia*) (Aristoteles, *De Anima*, 430a19-23, 431a1-4, b24-26).

«beslutninger» (*prohaireseis*) og «handlinger» (*praxeis*).²²¹ Et viktig poeng hos Aristoteles er altså at våre sanselige sjelsevner ikke nødvendigvis retter seg etter fornuften på denne måten. Det å ha sjel er synonymt med å ha liv ifølge Aristoteles, og det er klart at for eksempel et barn er besjelet og har liv, men det er ikke fullt ut menneske før det har aktualisert sine potensialer for dyd. Menneskets «første natur», som konstituert av potensiale for fornuft og sanselighet, utgjør bare utgangspunktet for en dannelsesprosess som har et samsvar mellom aktualisert fornuft og følelser som formål.²²² Det er nemlig ikke tilstrekkelig kun å lære teoretisk hva for eksempel rettferdighet består i, men man må også øve seg på å handle rettferdig for å kunne utvikle seg til en rettferdig person:

Dydene [...] får vi ved at vi først utøver dem, på samme måte som når det gjelder de andre formene for kunnen, for det vi må lære før vi kan gjøre det, det lærer vi ved at vi gjør det. Man blir for eksempel byggmester ved å bygge og sitarspiller ved å spille sitar; på samme måte blir vi rettferdige ved å handle rettferdig, og besindige og modige ved å handle besindig og modig.²²³

Det å tilegne seg dydene er på mange måter en samtidig og dialektisk prosess, hvor vi dels utvikler fornuft og dels følelser og sanselighet; det er ikke slik at vi først utvikler fornuft, før vi deretter habituerer følelser og sanselighet til å samsvare med fornuften. Aristoteles sin argumentasjon står her i motsetning til Sokrates, da det tydeligvis er mulig å lære dyd, skjønt denne foredlingen av vår sanselige streben er ikke et resultat av undervisning, men av moralsk relevant livserfaring.²²⁴ Gjennom en slik utvikling av en «andre natur» lærer vi «midten» (*to meson*) å kjenne. «Dyden» (*ethike arete*) er altså midelveien mellom to «laster» (*ethike kakiai*), én som representerer overdrivelse og én mangel. Dydene er således avhengig av riktig oppdragelse, noe som svarer til det vi så ovenfor i forbindelse med Platon, nemlig at *thymos* er avhengig av riktig oppdragelse for å danne felles side med fornuften i dennes kamp mot begjæret.

²²¹ Denne formuleringen skylder jeg Ketil Bonaunet. Se for øvrig L. Aryeh Kosman (1980), «Being Properly Affected: Virtue and Feelings in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 103-116). Los Angeles/ London: University of California Press, side 105ff.

²²² Denne formuleringen skylder jeg Ketil Bonaunet. Se for øvrig Burnyeat, op. cit., side 73f.; Kosman, op. cit., side 112.

²²³ Aristoteles, EN, 1103a31-b2. Se også 1103a19-26, 1105b5-11; Aristoteles, EE, 1220a37-b7; Aristoteles, *Politikken*, 1325b13-14; Pseudo-Aristoteles, MM, 1185b38-1186a8.

²²⁴ Pseudo-Aristoteles, MM, 1187a5-23.

1.3.2 Kritikk av Sokrates sin intellektualisme I: Dyd og dydenes enhet

Aristoteles sin vektlegging av utviklingen av dyd bringer meg over til hans argumentasjon mot Sokrates sin intellektualisme. Sentralt for Aristoteles er at det ikke er tilstrekkelig å oppnå kunnskap om det rette for å handle rett, men at vi, parallelt med utviklingen av fornuften, må habituere vår sanselige streben slik at denne bringes i samklang med fornuften. Dette henger sammen med Aristoteles sin moralpsykologi hvor menneske er en «substans» (*ousia*) bestående av «form» (*eidos*), som er dets «sjel» (*psyche*), og «stoff» (*hyle*), som er dets «legeme» (*soma*).²²⁵ Med «sjel» menes det som har «liv» (*zoe*).²²⁶ Alle «levende vesener» (*zoa*), det vil si planter, dyr og mennesker, altså vesener som selv er i stand til «bevegelse» (*kinesis*) og «forandring» (*alloiosis*), har liv og derfor sjel.²²⁷ Sjelens form må forklares som en «aktualisering» (*entelekheia/energeia*) av den iboende «potensialiteten» (*dynamis*) hos legemet, stoffet. En «plante» (*futon*) har sjel i kraft av at den har ernæringsevne, hvilket ikke bare innebærer at den er i stand til å ta til seg næring og vokse, men også at den er i stand til å formere seg.²²⁸ Et «dyr» (*therion*) har også ernæringsevne, men i tillegg har det persepsjonsevne, hvilket inkluderer evne til bevegelse og følelse.²²⁹ Et «menneske» (*anthropos*) har de samme sjelsevnene som dyr, men i kraft av evnen til fornuft står det over dyrene.²³⁰ En av Aristoteles sine definisjoner av mennesket er derfor at det er et *zoon logon ekhon*,²³¹ hvilket vil si et språklig og rasjonelt vesen. Alt dette betyr at mennesker og dyr tilhører samme «slekt» (*genus*), nemlig slekten «levende vesen», men de er ulike hva gjelder «art» (*species*). Som Frede viser til, mener Aristoteles, i likhet med Platon, at «fornuft» først og fremst består i evnen til å begrunne sine oppfatninger.²³² Det er denne evnen han frakjenner dyr, men samtidig tilkjenner ham dem evner som vi i dag gjerne vil assosiere med det å ha fornuft, som for eksempel evnen til å trekke visse slutninger ut fra erfaringer og evnen til forventninger. Liksom menneskets sjel skal herske over legemet, skal dets fornuft herske over begjæret innad i sjelen.²³³ Viktig i denne forbindelse er at mennesket, i motsetning til dyr, kan tilskrives rasjonell handling.²³⁴ I *Nikomakiske Etik* foretar Aristoteles noen videre distinksjoner av sjelen som han ikke er like tydelig på i *De Anima*, hvor han først skiller mellom

²²⁵ Aristoteles, *De Anima*, 412a6-10, b10-11, 413a2-6, 414a15-19.

²²⁶ Aristoteles, *De Anima*, 413a21-25, 431b20-22.

²²⁷ Aristoteles, *De Anima*, 412a14-21. Se også Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 411a.

²²⁸ Aristoteles, *De Anima*, 413a25-b1, b7-8, 414a33, 415a23-26, 432b9-11.

²²⁹ Aristoteles, *De Anima*, 413b1-7, 9, 23-25, 414b1-2, 15-16, 416b33-35.

²³⁰ Aristoteles, *De Anima*, 413b25-27, 414b17-19, 415a1-12, 427a17-19, 432a15-17, a29-b7. Se for eksempel også Aristoteles, EN, 1149b31-1150a8, 1170a16-17.

²³¹ Aristoteles, *Politikken*, 1253a10, 1332b3-6. Se også Aristoteles, *Metafysikken*, 980a21-b26.

²³² Aristoteles, EN, 1141a27-28; Frede, M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, side 50f.

²³³ Aristoteles, *Politikken*, 1254a34-b10; Platon, *Faidon*, 79e-80a.

²³⁴ Aristoteles, EN, 1139a18-20; Aristoteles, EE, 1222b18-30, 1224a26-30; Pseudo-Aristoteles, MM, 1187b8-10.

den «fornuftige» (*logos*) og den «fornuftsløse» (*alogos*) delen av menneskets sjel.²³⁵ Deretter deler han begge disse delene i to. Den fornuftige delen deles i en «vitenskapelig» (*to epistemonikon*) del, som omhandler det som ikke kan være annerledes og således ikke er gjenstand for beslutning, og en «deliberativ» (*to logistikon*) del, som omhandler det som kan være annerledes og som således er gjenstand for beslutning.²³⁶ På den andre siden deles den fornuftsløse delen i en del som kan lytte til adlyde fornuften, som Aristoteles kaller «temperament» (*thymos*), og en del som ikke kan lytte og adlyde fornuften, som han kaller «begjær» (*epithymia*).²³⁷

Siden det særegne ved menneskets sjel i forhold til dyr er at vi har fornuft, utgjør fornuften menneskets «funksjon» (*ergon*).²³⁸ Dyden er en «holdning» (*hexis*) som ikke bare bevirker en god tilstand hos den som besitter den, men den fører også til at vi utfører vår funksjon vel.²³⁹ Avgjørende for utviklingen av moralsk dyd er at vår sanselighet, som vi altså har felles med dyr, skal utvikles sammen med vår fornuft slik at det til slutt oppstår en samklang mellom vår sanselighet og utviklede rasjonalitet. For ved å aktualisere vårt potensiale for moralsk dyd får vår «streben» (*orexis*), «sansning» (*aisthesis*) og «følelser» (*pathe*) del i «fornuften» (*logos*) og retter seg etter den. Det ser dermed ut som at vår «animalske» sjelsdel, i motsetning til den «vegetative», er tilgjengelig for fornuften og kan rette seg etter denne: «Det som har med veksten [*φυτικὸν*] å gjøre, har overhodet ingenting til felles med fornuften [*λόγου*], mens det som begjærer [*ἐπιθυμητικὸν*], og i det hele tatt det som streber [*ὀρεκτικὸν*], på en måte er

²³⁵ Aristoteles, EN, 1102a27-34, 1139a4-5; Aristoteles, EE, 1219b26-35; Aristoteles, *Politikken*, 1260a5-7, 1333a16-18; Pseudo-Aristoteles, MM, 1196b12-15. Se forøvrig også Aristoteles, *De Anima*, 432b3-7, skjønt Tore Frosts norske oversettelse på dette punktet er misvisende, da han både her og ellers i oversettelsen oversetter «boulesisis» med «vilje» (mer om dette begrepet nedenfor). Dessuten oversetter han «thymos» med «livsmot», noe som er mindre graverende, min likevel misvisende, da Aristoteles først og fremst sikter til temperamentet, ikke til dyden mot («disiplinert temperament»).

²³⁶ Aristoteles, EN, 1139a5-15; Aristoteles, *Politikken*, 1333a24-27, 1334b17-20; Aristoteles, *De Anima*, 433a13-14; Pseudo-Aristoteles, MM, 1196b15-25, 1197a32-b10.

²³⁷ Aristoteles, EN, 1102a26-1103a3, 1111b10-16, 1116b23-1117a5; Aristoteles, EE, 1123a26-27, 1219b26-1220a3, 1225b21-26; Pseudo-Aristoteles, MM, 1185a14-39, 1187b37; Aristoteles, *De Anima*, 414b2, 432b5-6, 433a22-26; Aristoteles, *Politikken*, 1334b17-25; Aristoteles, *Retorikken*, 1369a1-4; Reeve, op. cit., side 198, 204; Giles Pearson (2011), «Aristotle and Scanlon on Desire and Motivation», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 96-117). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 115; Giles Pearson (2011), «Non-Rational Desire and Aristotle's Moral Psychology», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 144-169). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 144, 151, 158; John M. Cooper (1999), «Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 237-252). New Jersey: Princeton University Press, side 241; Cooper, «Reason, Moral Virtue and Moral Value», side 257, 266.

²³⁸ Aristoteles, EN, 1097b22-25, b34-1098a5, 1144a7-10.

²³⁹ Aristoteles, EN, 1106a15-24, 1139a15-17, 1144a6; Aristoteles, EE, 1218b37-1219a12, 33; Pseudo-Aristoteles, MM, 1184b27.

delaktig i fornuften, for så vidt som det lytter til og adlyder denne».²⁴⁰ Det er således gjennom «vane» (*ethos*) og «tilvenning» (*ethismos*) at vi utvikler moralske dyder, i motsetning til de intellektuelle dydene som for det meste har sitt opphav i undervisning.²⁴¹ Dyder er altså på ingen måte skjenket mennesket ved naturen, men det som faktisk er «medfødt», er potensiale eller «skikkethet» til å «tilegne oss dem og til å fullkommengjøre dem gjennom vanen [ἔθους]».²⁴² Hvert nye sjelsnivå transformerer det forutgående slik at den persiperende animalske sjelen forholder seg til ernæringsevnen på en ny måte, tilsvarende som den rasjonelle menneskelige sjelen på en ny måte forholder seg til persepsjonsevnen. Aristoteles forfekter således en naturalistisk forståelse av så vel dyd som lykke, da dyd, og dermed også lykke, består i å realisere det som allerede ligger som potensiale i vår natur.²⁴³ Distinksjonen mellom intellektuelle og moralske dyder går ut på at moralske dyder omhandler den rasjonelle strebenens holdning til den sanselige, mens intellektuelle dyder omhandler en sublimering av den rasjonelle strebenen.²⁴⁴

I kraft av på være en *praxis*-disiplin er den intellektuelle dyden *fronesis* særlig betydningsfull for etikken.²⁴⁵ *Fronesis* defineres av Aristoteles som «evnen til å overveie godt [βουλευσασθαι] angående det som er godt og tjenlig for [den kloke] – ikke i en bestemt henseende, som for eksempel det som bidrar til helse eller styrke, men med hensyn til det som bidrar til å leve vel i det hele tatt».²⁴⁶ Det er med andre ord en holdning som er orientert mot våre handlinger

²⁴⁰ Aristoteles, EN, 1102b29-32. Se også 1097b35-1098a7, 1102a33-b29, 1144a9-11; Aristoteles, EE, 1219b26-1220a3, b5-7, 1224a23-25; Pseudo-Aristoteles, MM, 1185a14-35, 1186b10-12.

²⁴¹ Aristoteles, EN, 1103a14-18, 1114a7-10, 1180a1, 25, 29; Gavin Lawrence (2011), «Acquiring Character: Becoming Grown-Ups», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 233-283). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 240ff., 244ff. Ifølge Lawrence kan vi skille mellom fire stadier i tilegnelsen av moralsk karakter: «Ur-Character», «Proto-Character», «Experiential Character» og «Proper-Character» (Lawrence, op. cit., side 278ff.).

²⁴² Aristoteles, EN, 1103a25-26. Se også Aristoteles, EE, 1220a37-1220b7.

²⁴³ Irwin, op. cit., side 4, 145ff.

²⁴⁴ Aristoteles, EN, 1103a3-18, 1138b18-25, 1139a3-8; Aristoteles, EE, 1220a4-13, 1221b27-34; Pseudo-Aristoteles, MM, 1185b1-12. Aristoteles distingverer for øvrig også mellom to typer intellektuelle dyder, nemlig de dydene hvis utgangspunkt (*arkhe*) er urokkelig sant, som han knytter til den vitenskapelige delen av fornuften, og de dydene hvis utgangspunkt beror på en beslutning og således kunne ha vært annerledes, som han knytter til den deliberative delen av fornuften. Eksempler på førstnevnte er «vitenskapelig forståelse» (*episteme*) og «visdom» (*sofia*), på sistnevnte «kunnen» (*tekhne*) og «klokskap» (*fronesis*) (Aristoteles, EN; 1139a6-9, 32; Pseudo-Aristoteles, MM, 1196b34-1197a2, 14-20, 24-29). Erkjennelsen av selve utgangspunktene er oppgaven til «fornuften» (*nous*) (Aristoteles, EN, 1141a3-8; Pseudo-Aristoteles, MM, 1197a20-23). Se også Richard Sorabji (1980), «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 201-219). Los Angeles/ London: University of California Press, side 210ff.

²⁴⁵ Aristoteles, *Metafysikken*, 981b25-982a4, 993b20-23. Se også Aristoteles, EN, 1094a4-6, 16-18, 1139a27-29, 1140b6-7.

²⁴⁶ Aristoteles, EN, 1140a26-28. Se for eksempel Sorabji, op. cit., side 205f.; Heda Segvic (2011), «Deliberation and Choice in Aristotle», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 159-185). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 175ff.

(*praxeis*) og hvor vi tar sikte på å handle godt (*eupraxia*), hvilket innebærer at vi har et sant begrep (*logos*) om hva som er «godt» (*kalos/ agathos*) og «dårlig» (*kakos/ aishros*) for mennesket.²⁴⁷ Denne dyden, som må ledsage våre moralske dyder, erverver vi gjennom moralsk relevant livserfaring og er i særdeleshet kjennetegnet av en sensitivitet overfor det som kreves i enkeltsituasjoner.²⁴⁸ Aristoteles sin nevnte «lære om midten» lærer oss at «middelveien» ikke er midten i forhold til «ting» eller «aritmetiske proporsjoner», men at den snarere er å forstå som midten «i forhold til oss» og i konkrete enkeltsituasjoner.²⁴⁹ Dermed kan vi ikke, ved hjelp av ett eller annet moralsk prinsipp, på forhånd vite hvilken handling som vil være rett i de enkelte situasjonene, men er snarere henvist til å ta det særegne ved den enkelte handlingskonteksten med i betraktning.²⁵⁰ Det kreves tid for å tilegne seg denne kasuistiske dyden, og derfor finner man ikke kloke mennesker i de unges rekker, selv om man kan finne både dyktige geometere og matematikere blant dem.²⁵¹ Å opparbeide seg erfaring er altså tidkrevende, men på den andre siden kan man ikke, når man først har tilegnet seg klokskapen, glemme den.²⁵²

²⁴⁷ Aristoteles, EN, 1140b5-7, 20-22; Platon, *Gorgias*, 474c-d.

²⁴⁸ Se særlig Aristoteles, EN, 1140a25-b30, 1141b8-23, 1142a24-26, b31; Aristoteles, EE, 1227b5-12; Aristoteles, *Politikken*, 1342b12-16, 29-33; Aristoteles, *Retorikken*, 1366b20; Richard Kraut (2017, sommer), «Aristotle's Ethics», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-10) avsnitt 5.2. Det dreier seg ikke bare om hva som kreves av handling, men også hva som er passende av følelser (Stephen Leighton (2011), «Inappropriate Desire», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 211-235). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 212).

²⁴⁹ Aristoteles, EN, 1106a24-b8, b21-22, 1107a31-33, 1109a22-24; Aristoteles, EE, 1222a22-31, 1234b6-13; Aristoteles, *De Anima*, 424a2; Pseudo-Aristoteles, MM, 1186b4-10. Se forøvrig også Platon, *Statsmannen*, 283e-284d; Platon, 8. *Brev*, 354e; Pseudo-Platon, *Elskerne*, 134d; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 411d. Doktrinen om midten er omstridt i kommentarlitteraturen, da for eksempel J. O. Urmson og H. J. Curzer fremholder at doktrinen er henholdsvis «sann» og «plausibel», samt at den må tilkjennes en sentral plass i Aristoteles sin etikk (Urmson, «Aristotle's Doctrine of the Mean»; H. J. Curzer (1996), «A Defence of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean», i: *Ancient Philosophy*, 16 (01), (side 129-138)), mens Rosalind Hursthouse derimot argumenterer for at den er «falsk» og ikke må tilskrives Aristoteles, i det minste ikke i en versjon som innebærer at dyden befinner seg i midten på en skala mellom to laster som ytterpunkter (Rosalind Hursthouse (1980), «A False Doctrine of the Mean», i: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, (side 57-72); Rosalind Hursthouse (2006), «The Central Doctrine of the Mean», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 96-115). Oxford: Blackwell).

²⁵⁰ Dette er motsetningen mellom det som kan kalles en aktør- eller dydsorientert etikk, på den ene siden, og en handlings- eller prinsipporientert etikk, på den andre. Det hevdes gjerne at dydsetikken har førstnevnte orientering, mens utilitarismen og pliktetikken har sistnevnte (Fredrik Nilsen (2009), *Kants Viljesorienterte Etikk*, Masteravhandling, Universitetet i Tromsø, side 11f.). Poenget med at Aristoteles ikke tar utgangspunkt i allerede foreliggende moralske prinsipper, men heller søker normer for rett handling baserte på moralsk praksis, har ført til at enkelte moderne aristotelikere, ekseplevis Mark LeBar, har benyttet hans etikk som utgangspunkt for en teori om moralsk konstruktivisme (Carla Bagnoli (2017, vinter), «Constructivism in Metaethics», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-7) avsnitt 4). I denne avhandlingen blir imidlertid konstruktivisme først et relevant tema i kapittel 5.3 om Kant, selv om LeBar kan ha rett i at det finnes visse ansatser til konstruktivisme hos Aristoteles.

²⁵¹ Aristoteles, EN, 1142a12-16. Se også Platon, *Lovene*, 718c-e; Hesiod, *Arbeid og Dager*, 289-292.

²⁵² Aristoteles, EN, 1140b28-30; Platon, 7. *Brev*, 344d-e.

Når det gjelder spørsmålet om dydenes enhet eller gjensidighet synes Aristoteles å være av den oppfatningen at ikke alle dyder er former for visdom og bunner i denne ene dyden, men snarere at klokskap er en nødvendig bestanddel for enhver dyd. Sokrates hadde derfor dels riktig og dels feil med sin teori om dydenes enhet: «Han [Sokrates] tok feil da han trodde at alle dydene var former for klokskap [φρονήσεις], men han hadde rett når han sa at de ikke kunne forekomme uten klokskap».²⁵³ Herav følger et skille mellom «naturlig dyd» (*fysika arete*) og «egentlig dyd» (*kuria arete*),²⁵⁴ for det kan være at et menneske av natur er rettferdig og modig, altså at det av natur er dydig, men at det ikke er dydig i egentlig forstand; dette mennesket har enda ikke fullt ut utviklet klokskapen, noe som tilegnes gjennom erfaring og vane og som det kreves tid for å utvikle. Holdningen skal ikke bare være *i overensstemmelse med* klokskapen, men den skal være en holdning *ifølge* klokskapen. Enhver dyd må således ledsages av klokskap og være bestemt av denne. Aristoteles bryter dermed egentlig ikke med Sokrates sin lære, men den forstås på en annen måte da ikke alle dyder går opp i viten, slik som hos Sokrates, men snarere at enhver dyd må ledsages og bestemmes av klokskapen: «Sokrates mente [...] at alle dyder [ἀρετὰς] var former for fornuft [λόγους], for han trodde de alle var viten [ἐπιστήμας], mens vi tror de er ifølge fornuften [μετὰ λόγου]».²⁵⁵ Gjensidigheten mellom dydene gjelder dog bare for egentlig dyd, ikke for naturlig, da vi, som sagt, fra naturens side kan være berikket med en rettferdig og besindig «karakter» (*ethos*) uten at denne er ledsaget av klokskapen, det vil si egentlig dyd:

Den samme person er [...] ikke fra naturens side like velutstyrt med alle dyder og altså kan han allerede ha én uten ennå å ha fått en annen. Dette er riktignok mulig når det gjelder de naturlige dyder [φυσικὰς ἀρετὰς], men når det gjelder de dyder som gjør at en mann kalles ubetinget god, er dette ikke mulig, for hvor den ene dyd – klokskapen [φρονήσει] – foreligger, forekommer de alle.²⁵⁶

Dersom jeg er i besittelse av en (egentlig) dyd, er jeg således nødvendigvis også i besittelse av de andre dydene. Et viktig skille her går nok mellom det John M. Cooper kaller «streng» og «bred» versjon av læren om dydenes enhet.²⁵⁷ Forskjellen er at mens en forsvarer av den strenge dydenes enhet, for eksempel Sokrates, hevder at alle dydene lar seg redusere til én, hevder en

²⁵³ Aristoteles, EN, 1144b20-22. Se også 1178a16-19; Aristoteles, EE, 1246a36-b1, b33-36; Pseudo-Aristoteles, MM, 1182a20-23; Aristoteles, *Retorikken*, 1357b11-14.

²⁵⁴ Aristoteles, EN, 1144b3-4, 14-17; Aristoteles, EE, 1234a24-34; Pseudo-Aristoteles, MM, 1197b37-1198a10.

²⁵⁵ Aristoteles, EN, 1144b29-31. Se også Aristoteles, EE, 1248a8-16.

²⁵⁶ Aristoteles, EN, 1144b33-1145a2. Se også 1146a8-9; Pseudo-Aristoteles, MM, 1207b22-26. Aristoteles synes dessuten å være av den oppfatningen at dydene ikke kan komme i konflikt med hverandre (Pseudo-Aristoteles, MM, 1199b35-1200a11).

²⁵⁷ Cooper, «The Unity of Virtue», side 76ff.

forsvarer av den brede dydenes enhet, for eksempel Aristoteles, at dydene ikke lar seg redusere til én, men at de likevel innehas samlet. Jeg tror Coopers distinksjon fanger opp forskjellen mellom Sokrates og Aristoteles på en god måte. Aristoteles skiller seg ikke vesentlig fra Sokrates angående læren om relasjonen mellom dydene, skjønt han dog gir teorien en noe annen utforming ved å påpeke at alle dyder må være ledsaget av klokskap for å bli betegnet som ekte. Det primære problemet med Sokrates sin posisjon, slik Aristoteles med sitt skille mellom teoretisk og praktisk fornuft ser det, er at han har overdrevet betydningen av teoretisk kunnskap i etikken.²⁵⁸ I likhet med min konklusjon om Platon ovenfor, vil jeg av de anførte grunnene og med Irwins terminologi konkludere med at Aristoteles samstemmer med Sokrates i tesen om at dydene resiprokt forutsetter hverandre (*The Reciprocity Thesis*), men at han samtidig bestrider Sokrates sin tese om at alle dyder går opp i dyden visdom (*The Unity Thesis*).²⁵⁹

1.3.3 Kritikk av Sokrates sin intellektualisme II: Karaktersvakhet

Relevant i forbindelse med Aristoteles sin argumentasjon mot Sokrates og Platons intellektualisme er at han innleder syvende bok av *Nikomakiske Etikk* med å stille opp et hierarki over seks moralske stadier: (1) Det guddommelig-heroiske nivået, (2) dyd / besindighet, (3) karakterstyrke, (4) karaktersvakhet, (5) last/ hemningsløshet og (6) det animalske nivået.²⁶⁰ De seks nivåene handler alle om forholdet mellom fornuft, på den ene siden, og følelser og begjær, på den andre. Det øverste nivået, det guddommelig-heroiske nivået, synes mer eller mindre å være forbeholdt guder i kraft av at de mangler følelser og begjær og utelukkende besitter fornuft. Det nederste nivået, det animalske nivået, synes å være forbeholdt dyr i kraft av at de mangler fornuft og utelukkende besitter følelser og begjær.²⁶¹ De fire nivåene mellom disse er derimot nivåer som mennesker kan befinne seg på i moralsk forstand, da de er forbeholdt vesener som både har rasjonell og sanselig streben. Det øverste menneskelige nivået er nivået av dyd, hvor fornuften er kjennetegnet av å ha innsikt og streber etter det rette formålet, og hvor den sanselige streben *vil* det samme, det vil si at den streber i samme retning som fornuften. For å være moralsk, altså dydig, er det således ikke tilstrekkelig at vi bare handler rett, men vi må også *ville* handle rett, det vil si at handlingen må springe ut av en dydig karakter:

²⁵⁸ Aristoteles, EE, 1216b3-10; Pseudo-Aristoteles, MM, 1182a15-30, 1183b8-11; Irwin, op. cit., side 75.

²⁵⁹ Irwin, op. cit., side 21, 208; Cooper, op. cit., side 107ff.; Hallvard Fossheim (2011), «Justice in the *Nicomachean Ethics* book V», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 254-275). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 258f.

²⁶⁰ Aristoteles, EN, 1145a15-28. Se også 1099a10-21, 1102b14-28, 1119a11-20, 1142b33, 1144a34-b1, 1146a10-12, 1151b34-1152a7; Pseudo-Aristoteles, MM, 1200a35-b24; Irwin, op. cit., side 154f.; Hutchinson, op. cit., side 214ff.; J. O. Urmson (1988), *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, side 89. Se også Urmsons oversiktelige skjema over de ulike nivåene (Urmson, «Aristotle's Doctrine of the Mean», side 163f.).

²⁶¹ Se også Aristoteles, *Politikken*, 1254b23-24.

[D]et som oppstår i overensstemmelse med dydene, må ikke bare selv ha en viss beskaffenhet for å være utført rettferdig [δικαίως] og besindig [σωφρόνως]; også den handlende må idet han handler være av en viss beskaffenhet: For det første må han vite hva han gjør, for det andre må han beslutte seg til det og beslutte seg til det for dets egen skyld, og for det tredje må handlingen skje ut fra en fast og urokkelig karakter.²⁶²

En «fast og urokkelig karakter» er kjennetegnet av en indre harmoni mellom den rasjonelle og sanselige streben, og selv om både fornuften og følelsene er sentrale i vårt moralske liv, er denne harmonien en harmoni på fornuftens premisser. For «liksom et barn skal leve i henhold til sine foresattes instruksjoner, slik skal også den begjærende sjelsdel [ἐπιθυμητικὸν] være i henhold til fornuften [κατὰ τὸν λόγον]». ²⁶³ I kraft av å ha tilegnet oss dyd, er vi disponerte for bestemte moralske handlemåter, men en slik disposisjon innebærer videre ikke bare at fornuften har erkjent hva som er rett handling og streber etter rett formål, men også at følelsene er bragt i samstemthet med fornuften. For Aristoteles er det avgjørende at vi fortsatt skal la vår fornuft styre vår handlemåte selv om vi har habituert vår sanselige streben slik at den helt og fullt samstemmer med den rasjonelle. Vi vil riktignok mangle alternativer ettersom rasjonaliteten og sanseligheten drar oss i samme retning, men rasjonaliteten må være overordnet da det kun er fornuften som for eksempel kan veilede oss i forhold til det rette tidspunktet for å utføre en dydig handling eller den rette måten å utføre en slik handling på. Dorothea Frede peker i denne sammenhengen på at Aristoteles skiller lag med Kant, i og med at den avgjørende motivasjonsforskjell hos Kant går mellom å handle «av plikt» (*aus Pflicht*) og ikke «av tilbøyelighet» (*aus Neigung*), og altså kun «i overensstemmelse med plikt», gitt at vi har habituert vår sanselighet slik at den samstemmer med vår rasjonalitet; hos Aristoteles består derimot den avgjørende forskjell i at vi riktignok skal handle «med tilbøyelighet» (*with inclination*), men dog ikke «på grunn av tilbøyelighet» (*because of inclination*).²⁶⁴ Det er således ikke tilstrekkelig å handle moralsk godt, men man må også handle moralsk godt på den måten den dydige personen handler, altså på grunn av rasjonalitet, ikke sanselighet.²⁶⁵

Aristoteles kan i sine beskrivelser av de enkelte dydene sies å være noe ambivalent i forhold til hvorvidt mangel på indre harmoni «diskrediterer» aktøren fra å være moralsk. Det synes å være

²⁶² Aristoteles, EN, 1105a29-35. Se også 1144a14-19; Aristoteles, EE, 1227b6-12.

²⁶³ Aristoteles, EN, 1119b14-16. Se for eksempel også Pseudo-Aristoteles, MM, 1208a9-12.

²⁶⁴ Frede, D., op. cit., side 261.

²⁶⁵ Aristoteles, EN, 1105b7-9, 1116a11-15; Susan Sauvé Meyer (2006), «Aristotle on the Voluntary», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 137-157). Oxford: Blackwell, side 140. Skillet mellom rasjonalitet og sanselighet kan dog være noe overdrevet slik jeg fremstiller det her. Aristoteles skiller ikke nødvendigvis nøyte mellom dem i forhold til hva som er motivet for handlingen, da rasjonalitet og sanselighet sammen bestemmer handlingen (Aristoteles, EN, 1139a31-35; Meyer, op. cit., side 145).

en viss diskrepans mellom den besindige, som skal være preget av indre harmoni,²⁶⁶ og den modige, som også skal tilstrebe slik harmoni, men som i bestemte situasjoner ikke vil falle i «verdi» selv om han er preget av indre konflikt. Dette synes særlig å være tilfellet der hvor det å være modig innebærer å sette livet på spill eller risikere alvorlig skade.²⁶⁷ Beskrivelser av slike tilfeller har fått enkelte kommentatorer til å tvile på om Aristoteles mente at det dydige nivåets totale samsvar mellom rasjonell og animalsk streben er mulig å oppnå, slik at Aristoteles eventuelt bare fremsatte det som et uoppnåelig ideal.²⁶⁸ Irwin opererer dog med et klargjørende skille mellom «ekstrem» og «moderat» harmoni hos den dydige aktøren, og jeg er enig med ham i at det er mest nærliggende å tillegge Aristoteles moderat harmoni.²⁶⁹ Ekstrem harmoni vil for eksempel innebære at en person som blir fornærmet av noen ikke skal føle noe som helst slags hevnlyst, men at hans begjær helt og fullt skal samstemme med hans rasjonalitet som tilsier at han ikke skal ta hevn. Moderat harmoni vil derimot si at aktøren kan føle på hevnlyst, men at denne ikke på noen måte må være så sterk at den fremstår som en slags alternativ handlemåte til den rasjonelle for aktøren, slik tilfellet nettopp er hos den karaktersterke. I en situasjon hvor jeg fornærmes, er det vanskelig å se for seg at jeg er mer dydig dersom jeg ikke føler noe som helst slags hevnlyst, enn dersom jeg har en hevnlyst som enkelt kan kontrolleres av min fornuft. Det samme vil, som Irwin påpeker, være tilfelle dersom jeg har gjort en triviell avtale med ei venninne, for eksempel hjelpe henne med å reparere sykkelen hennes, men hvor det plutselig oppstår en situasjon hvor jeg må hjelpe noen i nød og således ikke er i stand til å holde avtalen. I denne situasjonen ville jeg ikke være mer dydig dersom jeg følte at jeg fullt og helt skulle hjelpe dem som er i nød, enn dersom jeg samtidig følte en viss utilfredssthet ved ikke å være i stand til å hjelpe mi venninne med sykkelen.

I motsetning til det dydige nivåets indre harmoni mellom rasjonell og sanselig streben, er det karaktersterke²⁷⁰ nivået kjennetegnet av en indre konflikt hvor fornuften har innsikt i det som

²⁶⁶ Aristoteles, EN, 1119a11-20, b13-17, 1146a10-17.

²⁶⁷ Aristoteles, EN, 1115b11-17, 1117b7-10; Aristoteles, EE, 1128b39-1129a7.

²⁶⁸ Se for eksempel Nicholas White (2002), *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 225; John McDowell (1998), «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», i: *Mind, Value and Reality*, (side 77-94). Cambridge, MA: Harvard University Press, side 92.

²⁶⁹ Irwin, op. cit., side 157f.

²⁷⁰ I og med at Aristoteles ikke opererer med et begrep om vilje, er det problematisk å oversette «*enkrateia*» og «*akrasia*» med henholdsvis «viljestyrke» og «viljesvakhet». Jeg har derfor valgt å holde meg til henholdsvis «karakterstyrke» og «karaktersvakhet», da det er disse termene som benyttes i Øyvind Rabbås og Anfinn Stigens norske oversettelse av *Nikomakiske Etikk*. Heller ikke denne oversettelsen er tilfredsstillende, da det egentlig kun er den dydige, og altså verken den karaktersterke eller den karaktersvake, som kan sies å ha moralsk karakter. Jeg har derfor ofte valgt å beholde de greske termene. Se for øvrig Amélie Oksenberg Rorty (1980), «Akrasia and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 267-284). Los Angeles/ London: University of California Press, side 283n1.

er rett og streber etter rett formål, men hvor den sanselige strebenen (enda²⁷¹) ikke samsvarer med den rasjonelle.²⁷² Den karaktersterke aktøren (*enkrates*) handler altså i tråd med den rasjonelle strebenen og på tvers av den sanselige, men kan likevel ikke karakteriseres som «besindig» og «rettferdig», da hans sanselighet ikke streber i samme retning som den rasjonelle. Dette viser, som John L. Ackrill påpeker, at det hos Aristoteles, tilsvarende som hos Kant, går et viktig skille mellom *hva* en aktør gjør, på den ene siden, og *hvorfor* han gjør det, på den andre; den dydige og den karaktersterke handler identisk, men den indre motivasjonen hos dem er ulik.²⁷³ På det neste nivået, det karaktersvake, dreier det seg derimot om at aktøren handler motsatt konfrontert med den samme indre konflikten mellom rasjonell og sanselig streben. Den karaktersvake aktøren (*akrates*) er altså kjennetegnet av at han har rett innsikt og streben etter rett formål, men at han likevel handler feil i moralsk forstand. På det nederste nivået, nivået av last, dreier det seg igjen om indre harmoni, men i motsetning til det dydige nivået hvor harmonien er en harmoni på fornuftens premisser, er harmonien på det lastefulle nivået en harmoni på følelsene og tilbøyelighetenes premisser.²⁷⁴ Den lastefulle aktøren (*afron*) er derfor den som handler i tråd med sine følelser og tilbøyeligheter og samtidig, i kraft av sin fornuft, mener at det riktige er å følge sin sanselige streben. Med andre ord mangler den lastefulle innsikt i det rette og streber mot feil formål. Grunnen til dette er feil i «oppdragelsen» (*paideia*) og «tilvenningen» (*ethismos*), noe som selsvagt kan ha individuelle forklaringer, men også mer overordnede forklaringer i form av en kultur som trener mennesker i feil retning. Irwin benytter distinksjonen mellom det han kaller *lokal* og *global* kontroll for å illustrere forskjellen på den lastefulle og dydige.²⁷⁵ Den lastefulle har lokal kontroll i den forstand at han med sin fornuft er i stand til å fatte en beslutning i forhold til sin sanselighet, men beslutningen er feilaktig, siden fornuften mangler global kontroll og ikke er i stand til å styre sjelen som helhet, men er underlegen i forhold til følelsene. I motsetning til dette, er fornuften hos den dydige karakterisert av å ha så vel lokal som global kontroll over følelsene.

²⁷¹ I tråd med Burnyeat oppfatter jeg de ulike nivåene Aristoteles skisserer, som stadier i den moralske utviklingen og ikke kun nivåer mennesker befinner seg på gjennom hele livet, skjønt det åpenbart er slik at mange mennesker ikke når helt opp til det øverste, dydige, nivået (Burnyeat, op. cit., side 83ff.).

²⁷² Irwin, op. cit., side 166.

²⁷³ John L. Ackrill (1980), «Aristotle on Action», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 93-101). Los Angeles/ London: University of California Press, side 94f.

²⁷⁴ I niende bok av *Nikomakiske Etikk* kan Aristoteles kanskje se ut til å operere med enda et menneskelig nivå under det lastefulle, nemlig det vi kunne kalle det «dårlige» (*to mokhtheros*) nivået, hvor mennesket er i evig konflikt med seg og hater seg selv både for utførte handlinger i fortid og fæle ting man vet man kommer til å gjøre i fremtiden (Aristoteles, EN, 1166b12-25. Se også Aristoteles, EE, 1221b21). Takk til professor Halvard Fossheim for å ha henvist meg til denne passasjen. Se for øvrig Irwin, op. cit., side 188.

²⁷⁵ Irwin, op. cit., side 188, 196.

For oss er det viktigste nivået i Aristoteles sin klassifisering det karaktersvake,²⁷⁶ da Aristoteles med dette nivået synes å anerkjenne at det er mulig å ha innsikt i det rette, men samtidig handle feil i moralsk forstand: «[D]et er klart at før han befinner seg i følelsenes vold, tror den karaktersvake [ἀκρατεύόμενος] ikke at han bør handle som han gjør».²⁷⁷ Dette strider klart mot Sokrates sin intellektualisme, noe Aristoteles eksplisitt påpeker:

Nå kunne man spørre hvordan en som har den riktige oppfatning, kan være karaktersvak [ἀκρατεύεται]. Noen sier at dette ikke er mulig hvis han har viten. For det ville være merkelig, mente for eksempel Sokrates, om man hadde viten i seg, men at noe annet skulle kunne beherske den og slepe den med seg som en slave. Sokrates var jo overhodet motstander av denne redegjørelsen, ut fra den oppfatning at karaktersvakhet ikke finnes. For ingen som har forstått sitt beste, handler imot det annet enn av uvitenhet, mente han. Men denne redegjørelsen strider åpenbart mot sakens kjennsgjerninger.²⁷⁸

Her bekreftes det vi har funnet ovenfor i kapitlet om Sokrates, nemlig at Sokrates, slik vi kjenner hans posisjon fra *Protagoras*, er av den oppfatningen at rett kunnskap er en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for rett handling; dersom en person handler feil, skyldes det at han mangler rett kunnskap, ikke at han har valgt å handle umoralsk til tross for rett kunnskap. Aristoteles deler tydeligvis oppfatningen om at rett kunnskap er en nødvendig betingelse for rett handling, da vi er avhengig av å vite det rette for å kunne gjøre det rette, men hans kritikk av Sokrates er at rett kunnskap alene ikke er en tilstrekkelig betingelse for rett handling. Målet i etikken spesielt og i de praktiske disiplinene generelt er ikke bare å vite hva det gode og rettferdige er, men å bli i stand til faktisk å handle godt og rettferdig. Det som derfor må komme i tillegg til tilegnelse av rett kunnskap, er habituering av den sanselige streben slik at denne bringes i samklang med den rasjonelle.²⁷⁹ Vektleggingen av habituering understrekes også gjennom den vekt Aristoteles, i likhet med Platon, tillegger utdanning (*paideia*) i sin politiske

²⁷⁶ Se for eksempel Irwin, op. cit., side 184f.

²⁷⁷ Aristoteles, EN, 1145b30-31. Se også 1102b13-28, 1111b13-16, 1145b13-14, 1166b6-8, 1168b34-1169a1, 1169a15-18; Aristoteles, EE, 1224a30-36; Pseudo-Aristoteles, MM, 1200b25-33; Aristoteles, *De Anima*, 443b5-8, 434a12-15. Det siktes her til det som Aristoteles benevner «karaktersvakhet i vid betydning», det vil si at en person gjennomgående er karaktersvak. «Karaktersvakhet i snever betydning» består derimot i at en person bare i visse henseender er karaktersvak, for eksempel i forhold til penger, vinning, ære eller raseri (Aristoteles, EN, 1147b20-22, 31-35, 1148b5-14, b34-1149a4, 16-20; Pseudo-Aristoteles, MM, 1202a36-b4.).

²⁷⁸ Aristoteles, EN, 1145b21-28. Se også 1147b13-17; Aristoteles, EE, 1216b3-25; Pseudo-Aristoteles, MM, 1182a15-23, 1183b8-18, 1198a10-14, 1200b25-32.

²⁷⁹ Aristoteles, EN, 1104a23-b16, Aristoteles, EE, 1220a34-38, 1221b27-1222a5. Se for eksempel Sorabji, op. cit., side 214ff.; Iakovos Vasiliou (2011), «Aristotle, Agents and Actions», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 170-190). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 170. Som Iakovos Vasiliou understreker, er det ikke helt klart om Aristoteles gir dydene eller handlingene forrang, altså om vi blir dydige gjennom å utføre dydige handlinger eller om det å handle dydig forutsetter at vi allerede har ervervet dyd. Det siste alternativet vil innebære at den personen som er i ferd med å habituere dyd og som handler moralsk riktig, ikke kan sies å handle dydig, til tross for at hans handling er identisk med en dydig persons handling (Vasiliou, op. cit., side 171ff.).

filosofi.²⁸⁰ For eksempel understreker Aristoteles at man må ha lært å adlyde før man selv er i stand til å styre og få andre til å adlyde.²⁸¹ Det ser ut til at Aristoteles nærmest betrakter habitueringen av vår sanselige streben som en del av klokskapen, for som han påpeker, er det umulig at samme person samtidig er både klok og karaktersvak.²⁸² Aristoteles sitt begrep «klokskap» er således videre enn Sokrates sitt begrep «viten». Hvis det er slik at det først er den som er klok som egentlig kan sies å vite det rette, og videre at den kloke ikke kan handle moralsk galt, ser det egentlig ut til at Aristoteles samstemmer med Sokrates i at den som vet det rette gjør det rette. I sin tidlige og for oss tapte dialog, *Propetikus*, synes Aristoteles å ha adoptert en platonsk moralpsykologi og ser det følgelig som umulig at den midtre delen av sjelen, antakeligvis gitt at den har blitt oppdratt riktig, ikke er i stand til å handle annerledes enn det som fornuften tilsier: «En del av sjelen er fornuften. Denne er den naturlige styrer og dommer over ting som vedkommmer oss. Naturen til den andre delen av sjelen består i å følge den og underordne seg dens styre».²⁸³ Forskjellen til Sokrates sin intellektualisme er således ikke nødvendigvis så stor, og er eventuelt å finne i at Aristoteles inkluderer habitueringen av den sanselige streben som et nødvendig innslag i tilegnelsen av klokskap og moralske dyder. Aristoteles antyder da også eksplisitt at avstanden mellom ham og Sokrates ikke er så stor.²⁸⁴

Devin Henry hjelper oss dog med å komme på sporet av forskjellen mellom Aristoteles og Sokrates. For å forstå hva som ligger i Aristoteles sitt begrep om karaktersvakhet, skiller Henry mellom to former for kunnskap hos den moralske aktøren.²⁸⁵ I tilfeller av det som han kaller «kvalifisert kunnskap» har aktøren en adekvat forståelse av hva som er rett og er i stand til å ta informerte moralske beslutninger, men vedkommende har kun potensielt evnen til å anvende denne kapasiteten i konkrete situasjoner. Aktøren har slik kun det som Aristoteles kaller «første-aktualitets kunnskap» (*entelekheia he prote*). I tilfeller hvor aktøren derimot har «ukvalifisert

²⁸⁰ Aristoteles, *Politikken*, 1263b36-38, 1310a12-35, 1337a12-33, 1338a31-b4; Platon, *Lovene*, 641b-c, 643b-644b. I den versjonen av *Politikken* som vi har fått oss overlevert, er det primært den fysiske fostringen (Aristoteles, *Politikken*, 1338b4-1339a10) og opplæringen i musikk (Aristoteles, *Politikken*, 1339a10-1342b34) Aristoteles beskriver, men i de tapte delene av verket er det sannsynlig at han har behandlet utdanning i vitenskapelige og filosofiske emner.

²⁸¹ Aristoteles, *Politikken*, 1277b3-16, 1332b41-1333a6.

²⁸² Aristoteles, EN, 1146a5-8, 1152a6-8; Pseudo-Aristoteles, MM, 1204a5-13.

²⁸³ Sitert fra Werner Jaeger (1962), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 249, min oversettelse. Se også Arendt, op. cit., side 58.

²⁸⁴ Aristoteles, EN, 1147b13-17; Kraut, «Aristotle's Ethics», avsnitt 7.

²⁸⁵ Devin Henry (2002), «Aristotle on Pleasure and the Worst Form of *Akrasia*», i: *Ethical Theory and Moral Practice*, 05 (03), (side 255-270), side 260; Aristoteles, EN, 1146b31-35, 1147b9-12, 1150b19-28, 1151a1-5, 1152a18-19; Aristoteles, *De Anima*, 412a10-11, 23-28. Se også A. W. Price (2006), «*Acrasia and Self Control*», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 234-254). Oxford: Blackwell, side 244f.; Anthony Kenny (1979), *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth, side 161.

kunnskap» har han den samme kunnskapen som aktøren med «kvalifisert kunnskap», men er samtidig faktisk i stand til å anvende denne kunnskapen i konkrete situasjoner. Det viktige med denne distinksjonen, er at den videre gjør oss i stand til skille mellom to former for karaktersvakhet, nemlig det Henry kaller for «*drunk-akrasia*» og «*genuine akrasia*».²⁸⁶ Drunk-akrasia er, som betegnelsen tilsier, karaktersvakhet som skyldes alkoholpåvirkning, men tjener samtidig som en samlebetegnelse for alle former for karaktersvakhet som skyldes at aktøren ikke var med sine «fulle fem» da han handlet.²⁸⁷ Aktøren er i besittelse av ukvalifisert kunnskap om det rette, men på grunn av bestemte ytre betingelser, eksempelvis inntak av alkohol, er denne kunnskapen midlertidig bare kvalifisert, da han for øyeblikket ikke evner å gjøre bruk av den i konkrete situasjoner. Vedkommende kan derfor betegnes som «*pleasureaholic*».²⁸⁸ Ifølge Henry lykkes Aristoteles med å forklare denne formen for karaktersvakhet innenfor rammen av syvende bok av *Nikomakiske Etikk*, da den kan forklares med midlertidig mangel på evnen til å tilpasse generell kunnskap til konkrete situasjoner, altså mangel på ukvalifisert kunnskap.²⁸⁹ For å bli karaktersterk eller dydig igjen må aktøren bli «*edru*», det vil si gjenvinne sin ukvalifiserte kunnskap.

Genuin akrasia lar seg derimot ikke forklare innenfor rammen av syvende bok. Denne formen for akrasia er karaktersvakhet hvor aktøren handler feil uten at dette skyldes bestemte ytre omstendigheter. Vedkommende vet hva som er rett, men handler likevel feil. Det er nok egentlig først og fremst denne formen for akrasia som står i motsetning til Sokrates, da Sokrates trolig ikke har utelukket tilfeller av drunk-akrasia.²⁹⁰ For å forklare tilfeller av genuin akrasia, må vi, ifølge Henry, benytte oss av Aristoteles sin teori om nytelse, men da den «positive» fremstillingen av denne følelsen i tiende bok av *Nikomakiske Etikk*, og ikke den «negative» fremstillingen vi finner i syvende bok. Som nevnt ovenfor, er ikke Aristoteles av den oppfatningen at alle følelser, nytelser og tilbøyeligheter er onde og negative, men noen av dem

²⁸⁶ Henry, op. cit., side 260. Også A. W. Price skiller mellom disse typene *akrasia*, men i stedet for «*drunk-akrasia*» benytter han «*soft akrasia*» eller «*weakness in judgment*», mens han benytter «*hard akrasia*» eller «*weakness in execution*» i stedet for «*genuine akrasia*» (Price, op. cit., side 235. Se også Kenny, op. cit., side 63; Broadie, *Ethics with Aristotle*, side 269f.). Også David Charles skiller mellom to hovedformer av akrasia, «*the impetuous*» og «*the weak*», men skiller samtidig også mellom to former av førstnevnte akrasia, nemlig «*the melancholic impetuous*» og «*the swift impetuous*» (David Charles (2011), «*Akrasia: The Rest of the Story?*», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 187-209). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 187ff., 189ff., 194ff.). Også hos Kraut finnes en inndeling av ulike former for *akrasia* (Kraut, op. cit., avsnitt 7).

²⁸⁷ Henry, op. cit., side 256; Aristoteles, EN, 1047a13, 1146b31-34. Se også Price, op. cit., side 242.

²⁸⁸ Henry, op. cit., side 260.

²⁸⁹ Aristoteles, EN, 1147b6-20.

²⁹⁰ Se for eksempel Platon, *Protagoras*, 358d.

kan sågar være gode og positive for oss. Vi kan derfor skille mellom «onde» eller «fiendtlige» nytelser (*allogriai hedonai*, «alien pleasures»), på den ene siden, og «gode» eller «vennlige» nytelser (*oikeiai hedonai*, «proper pleasures»), på den andre.²⁹¹ De gode nytelsene er de som fremmer helse og velvære,²⁹² mens de onde er de som trekker oss i lastefulle retninger.²⁹³ Den karaktersvake står, som Henry påpeker, på sett og vis mellom den karaktersterke og den hemningsløse. På den ene siden er vedkommende kognitivt på tilsvarende nivå som den karaktersterke, da han er i besittelse av ukvalifisert kunnskap om det moralsk rette. På den andre siden er han på det «praktiske» planet på tilsvarende nivå som den hemningsløse, da han følger sine følelser og tilbøyeligheter og handler moralsk feil. Viktig for Henry er Aristoteles sin «Humeanske» tese om at det som egentlig får oss til å handle er følelser, ikke fornuft:

Utgangspunktet [ἀρχή] for handling [πράξις] er en beslutning [προαίρεσις] – det vil si hvorfra bevegelsen utgår, ikke det for hvis skyld handlingen utføres – og utgangspunktet for en beslutning er vår streben og vårt begrep om hvorfor det gjøres. Derfor kan en beslutning ikke finne sted uten fornuft og tenkning eller uten moralsk holdning, for det å gjøre godt, eller det motsatte, i handling er ikke mulig uten tenkning og karakter. *Tenkning som sådan beveger ingenting*, men bare den tenkning som retter seg mot et mål og er praktisk.²⁹⁴

Tesen om at fornuften ikke beveger oss til handling står i motsetning til Sokrates, Platon og egentlig mye av den greske tenkningen for øvrig, hvor skillet mellom teoretisk fornuft (*nous theoretikos*) og praktisk fornuft (*nous praktikos*) ikke er like klart som det er hos Aristoteles.²⁹⁵ Henry forstår denne tesen i lys av følgende passasje fra tiende bok, hvor er avgjørende for Aristoteles at det er lettere for oss å handle riktig hvis vi samtidig har en emosjonell drift i oss til denne handlingen:

Nå er tankens og sansenes virksomheter forskjellige i form seg imellom og også innbyrdes, og det er også de nytelser [ήδοναι] som fullender dem. Dette viser seg også i det forhold at hver av nytelsene er knyttet sammen med den virksomhet den fullender, *for virksomhetene forsterkes av den tilhørende nytelse*. For de som utøver sin virksomhet med nytelse, bedømmer sine ting bedre og utarbeider dem mer nøyaktig, for eksempel er det de som gleder seg over å drive med geometri, som blir geometere og som forstår seg best på geometri, og likeså er det de som er glad i musikk

²⁹¹ Aristoteles, EN, 1175b25-29.

²⁹² Aristoteles, EN, 1114a15.

²⁹³ Aristoteles, EN, 1154a15-16. Som Amélie Oksenberg Rorty argumenterer for, er det nettopp de fiendtlige nytelsene som Aristoteles presenterer i syvende bok av *Nikomakiske Etikk* som villeder den karaktersvake og reduserer hans ukvalifiserte kunnskap til bare å være kvalifiseret, noe som forklarer hvordan vedkommende er kapabel til å handle moralsk galt til tross for adekvat tilegnet kunnskap (Rorty, op. cit., side 277ff.). I motsetning til Henry, synes Rorty slik å mene at genuin karaktersvakhet lar seg forklare innenfor rammene av syvende bok.

²⁹⁴ Aristoteles, EN, 1139a31-35, min utheving. Se for øvrig Aristoteles, *De Anima*, 432b26-433a3, a10-32; Aristoteles, *Retorikken*, 1378a22.

²⁹⁵ Dihle, op. cit., side 54ff.; Arendt, op. cit., side 57f.

eller i å bygge hus og så videre, som hengir seg til sitt behørig virke – fordi de har glede av det.²⁹⁶

Hovedbudskapet til Aristoteles er derfor, slik Henry ser det, at vi har lettere for å handle riktig dersom vi samtidig føler nytelse og glede ved det. Grunnen til at den karaktersterke gjør det rette, er at vedkommende finner nytelse og glede ved å gjøre dette.²⁹⁷ Vedkommende er riktignok ikke på det dydige, besindige, nivået, da han samtidig har andre følelser som trekker ham i umoralsk retning, men poenget er at vedkommende har et mangfold av følelser og i det minste noen følelser som gjør at han finner glede og nytelse ved å gjøre det rette. Det er således internt på det emosjonelle planet, og strengt tatt ikke mellom det rasjonelle og det emosjonelle planet, at den vesentlige indre konflikten melder seg hos den karaktersterke. Henrys løsning på karaktersvakhet består derfor i å vise til at den karaktersvake riktignok også kan ha et mangfold av følelser, men at han ikke er i besittelse av de positive følelsene som gjør at vedkommende føler glede og nytelse ved å følge det som moralen fordrer: «[T]he reason the genuinely akratic man acts as he knows he should not is that he is not prevented from following his appetite by an internal conflict that the desire for the proper pleasure of temperance would create if he could experience it».²⁹⁸ Det er således på grunn av manglende indre drift i form av «positive» nytelser som gjør at den som er genuint karaktersvak handler feil. Hos den karaktersvake er det ganske enkelt ikke noe indre konflikt internt på det emosjonelle planet, tilsvarende som det er hos den karaktersterke.²⁹⁹ For mens den karaktersterke har en emosjonell natur hvor det er en indre konflikt og samtidig hvor vedkommende, på grunn av habitueringen han har gjennomgått, rent vanemessig er innstilt på å følge «fornuftens diktater» (*orthos logos*), mangler den karaktersvake denne indre konflikten og er derfor heller vanemessig innstilt på å følge «begjæret» (*epithymia*) og «temperamentet» (*thymos*).³⁰⁰

Henrys interpretasjon av genuin akrasia har den styrken at den på en klar og tydelig måte skiller mellom den karaktersterke og karaktersvake, og for så vidt også hva som skiller disse nivåene fra det dydige og lastefulle. En videre styrke er at Henry ikke forklarer karakterstyrke og karaktersvakhet ved å vise til at de skyldes et valg om å følge fornuften og ikke de «fiendtlige» nytelsene, på den ene siden, og å følge de «fiendtlige» nytelsene og ikke fornuften, på den

²⁹⁶ Aristoteles, EN, 1175a27-36, min utheving. Se også 1175b2-14.

²⁹⁷ Aristoteles, EN, 1104b5, 1153a35; Aristoteles, EE, 1224b15-16.

²⁹⁸ Henry, op. cit., side 266. Se også Aristoteles, EN, 1095a9-10; Aristoteles, EE, 1224b16-17, 1225b25; Aristoteles, *De Anima*, 433a1-4.

²⁹⁹ Henry, op. cit., side 257.

³⁰⁰ Henry, op. cit., side 259; Aristoteles, EN, 1103b31-34, 1114b29, 1138b20, 1144b21-28; Pearson, «Non-Rational Desire and Aristotle's Moral Psychology», side 144, 151.

andre. Man er ganske enkelt vanemessig innstilt på å handle på bestemte måter, og det som den karaktersvake derfor kan klandres for, er at han ikke har habituert sin sanselige streben på en slik måte at den enten helt, som hos den dydige, eller delvis, som hos den karaktersterke, samstemmer med den rasjonelle. Samtidig har han ikke utviklet glede og nytelse ved å handle rett.³⁰¹

Byron J. Stoyles har dog kommet med noen viktige kritiske merknader til Henry, selv om han i det store og hele pretenderer å forsvare Henrys interpretasjon.³⁰² En sentral presisering fra Stoyles handler om at det som skiller den karaktersterke fra den karaktersvake er at han føler *tilstrekkelig* med nytelse ved å handle slik fornuften fordrer. Følgende passasje i *Nikomakiske Etikk* kan tyde på at en slik interpretasjon har noe for seg:

[D]et finnes en som på grunn av sin følelse blir revet med i strid [med] den rette fornuft, en som følelsen behersker i den grad at han ikke handler i overensstemmelse med den rette fornuft, men ikke i den grad at han er overbevist om at han tøylessløst bør følge slike nytelser. Dette er den karaktersvake [ὁ ἀκρατής].³⁰³

Her ser vi at Aristoteles taler om at følelser kan beherske en aktør «i den grad» at han handler mot fornuften. Det samme vil trolig være tilfellet hos den karaktersterke, nemlig at han har følelser «i den grad» at han handler i tråd med fornuften. Med andre ord er det slik at den karaktersterke må finne *tilstrekkelig* med nytelse ved å handle rett for faktisk å handle rett. Passasjen er dog ikke entydig, og som Stoyles understreker, finnes det egentlig ikke noen bestemte passasjer hos Aristoteles som klart og entydig demonstrerer riktigheten av hans interpretasjon. Aristoteles er dog i *De Anima* inne på tanken om at nytelser kan stå imot nytelser hos en aktør, og at det kan dreie seg om nytelser som trekker i fornuftens moralske retning, på den ene siden, og sanselige nytelser som trekker i umoralsk retning, på den andre.³⁰⁴ En rimelig interpretasjon av denne påstanden er, etter mitt syn, at aktøren handler i tråd med fornuften dersom nytelsene ved denne handlingen er tilstrekkelige, og motsatt hvis så ikke er tilfellet. Dessuten er det slik at «ønske» (*boulesis*) ser ut til å representere et begjær som uttrykker fornuften, det vil si at det er et «begjær» som stammer fra og understøtter fornuften i dens eventuelle kamp mot sanselige begjær og tilbøyeligheter. Dermed er det forskjellig fra så vel «temperamentet» (*thymos*) som «begjæret» (*epithymia*), da begge disse, som nevnt, er

³⁰¹ Aristoteles, EN, 1104b4-13, 1172a22-24, 1179b30.

³⁰² Byron J. Stoyles (2007), «Aristotle, Akrasia and the Place of Desire in Moral Reasoning», i: *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, (side 195-207) side 196ff.

³⁰³ Aristoteles, EN, 1151a20-25.

³⁰⁴ Aristoteles, *De Anima*, 433a23-27, b5-12, 434a13-17. Se også Aristoteles, EN, 1175a10-b24.

fornuftsløse.³⁰⁵ Aristoteles peker nemlig på at dersom noen beslutter seg til å gjøre noe som ikke er riktig, kan vedkommende umulig sies genuint å ønske seg dette: «De som mener at det som ønskes [τὸ βουλευτὸν] er et gode, må [...] innrømme at det den ønsker som ikke beslutter seg til det riktige, ikke er det som ønskes».³⁰⁶ Dermed er det kanskje nettopp ønsket Aristoteles har i tankene når han hevder at nytelser kan stå imot nytelser, altså at det kan finne sted en konflikt innad på det emosjonelle planet. I sin argumentasjon benytter da også Stoyles dette poenget for å forsvare Henrys interpretasjon av genuin karaktersvakhet hos Aristoteles.

Stoyles sin presisering er viktig, for det kan ut fra Henrys interpretasjon virke som at dersom en aktør bare har en eller annen drift mot fornuftens fordring, vil han også følge denne driften og samtidig benekte alle andre nytelser han måtte ha, nytelser som trekker ham i umoralsk retning. Som Stoyles selv sier: «Henry has, perhaps, overstated his case here – it is not clear that we need to assume that the akratic man lacks all desire for the proper pleasures of temperance. It could be that his desire is simply outweighed by the desire for bodily pleasures».³⁰⁷ Jeg er enig i denne presiseringen til Stoyles, men den annullerer likevel på ingen måte det sentrale ved Henrys interpretasjon, da det som den karaktersvake kan klandres for, er at han ikke har habituert sin sanselige streben slik at denne bringes i samklang med fornuften, samtidig som han ikke har utviklet tilstrekkelig nytelse ved å følge fornuftens fordringer. For aktøren kan *ikke* klandres for at han mangler kunnskap, da hans kunnskap er ukvalifisert og ikke står noe tilbake for kunnskapen til den dydige: «What the genuinely akratic man lacks [...] is not correct knowledge but correct desire».³⁰⁸

Et viktig spørsmål om karaktersvakhet er om den karaktersvake egentlig må sies å handle mot bedre vitende idet han handler moralsk klanderverdig. Karaktersvakhet synes fremfor alt å skyldes en feilaktig subsumering av enkelttilfellet under det allmenne, for den karaktersvake har, for å gjøre bruk av Aristoteles sin logiske terminologi, allmenn kunnskap om det rette (det generelle premisset, «overpremisset»), men han mangler relevant forståelse av den spesifikke

³⁰⁵ Aristoteles, EN, 1111a24-26, b12-13; Aristoteles, EE, 1225b27; Aristoteles, *De Anima*, 432b5-6, 433a23-26; Aristoteles, *Retorikken*, 1369a1-4; Pearson, op. cit., side 144.

³⁰⁶ Aristoteles, EN, 1113a16-18. Se også Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 413c. «Beslutning» (*prohairesis*) må for øvrig også skilles fra «antakelse» (*doxa*), da antakelse er noe vi kan ha om alt, samtidig som den tar predikatene «sann» og «falsk», mens beslutning derimot tar predikatene «god» og «dårlig» (Aristoteles, EN, 1111b31-1112a13; Aristoteles, EE, 1125b37-1126a17; Pseudo-Aristoteles, MM, 1189a16-22). Jeg kommer tilbake til en inngående diskusjon av *prohairesis*-begrepet i underkapittel 1.3.4.

³⁰⁷ Stoyles, op. cit., side 199. Se også side 200f.

³⁰⁸ Henry, op. cit., side 268.

situasjonen han står i (det partikulære premisset, «underpremisset»)³⁰⁹ Selv om den karaktersvake ut fra et allment og et spesifikt premiss logisk gyldig utleder en konklusjon, som i denne sammenhengen vil si en konkret handling, har han ingen garanti for konklusjonens riktighet («sannhet»), da det spesifikke premisset kan være feil («usant») eller ikke tatt hensyn til. Pseudo-Aristoteles eksemplifiserer dette i *Magna Moralia* ved hjelp av følgende syllogisme:

Overpremiss: Jeg kan kurere alle mennesker som lider av feber.

Underpremiss: Dette menneske lider av feber.

Konklusjon: Jeg kan kurere dette mennesket.³¹⁰

Det overordnede målet for legeyrke er å kurere sykdommene som pasientene har, et mål som er fiksert og som det ikke overveies og tas beslutninger om (se underkapittel 1.3.4 nedenfor). Syllogismen angår således «midlene til målet» (*ta pros to telos*), ikke «målet selv» (*to telos*). Eksempelet viser hvordan en dydig person vil resonnerer og faktisk handle, men det kan også bidra til å forklare karaktersvakhet. For som lege kan jeg være i besittelse av kunnskap om at jeg kan kurere alle mennesker med feberlidelser, men at jeg ikke vet om min pasient lider av feber og at jeg således forblir uvitende om at jeg er i stand til å kurere ham eller henne. Dette eksempelet er ekvivalent med hva som er tilfelle hos den karaktersvake; den karaktersvake synes nemlig å være i besittelse av rett kunnskap, men hans kunnskap er ikke tilpasset spesifikke situasjoner og kan således bare betegnes som kvalifisert.³¹¹

Som Paula Gottlieb fremholder, er det avgjørende at mellomtermen i en praktisk syllogisme refererer til den handlendes karakter.³¹² En syllogisme vil vise hvordan en bestemt type moralsk aktør, nemlig en som er i besittelse av den relevante dyden, eksempelvis rettferdighet, samt relevant kunnskap om situasjonen han eller hun befinner seg i og hvilke formål som bør etterstrebes, ledes til å utføre en bestemt rettferdig handling. Pseudo-Aristoteles eksemplifisering er kanskje ikke det beste eksempelet på syllogisme som har disse kjennetegnene, da den primært viser til «teknisk ferdighet» (*tekhne*), ikke til «praktisk visdom» (*formesis*), hos den moralske aktøren, samtidig som mellomtermen består av et faktum i forhold

³⁰⁹ Aristoteles, EN, 1146b36-1147a4, a25-27, b10-13; Aristoteles, *De Anima*, 434a17-21; Pseudo-Aristoteles, MM, 1201b24-38.

³¹⁰ Pseudo-Aristoteles, MM, 1201b27-29.

³¹¹ Pseudo-Aristoteles, MM, 1201b4-23. Se forøvrig skillet mellom generelle (*topoi*) og spesielle (*idia*) argumentasjonsmønstre i *Retorikken* (Aristoteles, *Retorikken*, 1358a15-20).

³¹² Paula Gottlieb (2006), «The Practical Syllogism», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 218-233). Oxford: Blackwell, side 226ff.

til en bestemt pasient og ikke et karaktertrekk ved den handlende.³¹³ Et bedre eksempel ville være følgende:

Overpremiss: Alle rettfedige mennesker bør argumentere for en rimelig fordeling av goder og byrder i samfunnet.

Underpremiss: Trine er et rettferdig menneske (og dette er et tidspunkt hvor det er rett å argumentere for en fordeling av goder og byrder).

Konklusjon: Trine bør argumentere for en rimelig fordeling av goder og byrder i samfunnet.

Underpremisset inneholder referanse til et bestemt karaktertrekk ved Trine, nemlig besittelse av dyden rettferdighet, mens overpremisset sier noe om hvordan en person som er i besittelse av denne dyden bør handle, samt hvilket formål som bør etterstrebtes, nemlig et rettferdig samfunn preget av en rimelig fordeling av goder og byrder. Det som kjennetegner den karaktersvake er at han eller hun kan være i besittelse av rett kunnskap om situasjonen og hvilke formål som bør etterstrebtes, samt hva som kreves av en rettferdig aktør, men hans eller hennes manglende besittelse av dyden rettferdighet, som egentlig vil si mangel på karakter, gjør at vedkommende handler moralsk feil. Karaktersvakhet kan dog også ha andre forklaringer, som søvn, galskap eller alkoholpåvirkning.³¹⁴ Den kan også skyldes «overilethet» (*propeteia*) eller «kraftløshet» (*astheneia*), for det kan være at man har «overveid vel» (*euboulia*), men at man på grunn av følelser er overilet og ikke beslutter seg til det man har overveid seg frem til, eller at man ledes av sine følelser på grunn av mangel på overveielse.³¹⁵ Slike mennesker venter altså ikke på fornuften og dennes rasjonelle overveielser før de handler, men lar seg heller lede av sitt «temperament» (*thymos*) og «forestillinger» (*fantasia*) som har sitt opphav i våre animalske sjelsevner.³¹⁶ Alt dette leder Aristoteles til å innta posisjonen om at den karaktersvake egentlig ikke handler mot bedre vitende, men at det snarere er slik at vedkommende mangler relevant kunnskap om den spesifikke situasjonen han eller hun står i, eller at det er andre forhold enn selve kunnskapen om det rette som forårsaker ugjerningen. For som Pseudo-Aristoteles sier i

³¹³ Kenny, op. cit., side 113, 147, 158.

³¹⁴ Aristoteles, EN, 1147a14, 1148b25-34; Pseudo-Aristoteles, MM, 1201b38-1202a8.

³¹⁵ Aristoteles, EN, 1150b19-22, 1152a17-24, 28-33; Pseudo-Aristoteles, MM, 1203a30-34. Se for eksempel også Segvic, op. cit., side 167, Kraut, op. cit., avsnitt 7.

³¹⁶ Frede, M., op. cit., side 52.

Magna Moralia, utfører «ingen mennesker frivillig [ἐκὼν] [...] onde handlinger [τα κακὰ] vel vitende om at de er onde».³¹⁷

Som Stoyles med rette understreker, er den karaktersvakheten som Aristoteles beskriver ved hjelp av praktiske syllogismer det som Henry kaller «drunk akrasia».³¹⁸ Disse syllogismene forklarer på en illustrerende måte denne formen for karaktersvakhet, da det som gjør at aktøren handler feil, er midlertidig mangel på ukvalifisert kunnskap slik at han ikke evner å tilpasse sin generelle kunnskap (det universelle premisset) til spesifikke situasjoner (det partikulære premisset). Problemet er dog at disse syllogismene ikke forklarer genuin akrasia, altså det at aktøren kan handle feil selv om han er i besittelse av ukvalifisert kunnskap. Særlig problematisk er det at Aristoteles hevder at konklusjonen i en praktisk syllogisme er en konkret handling, ikke en moralsk forskrift.³¹⁹ Dermed kan man lese de praktiske syllogismene slik at Aristoteles, i likhet med Sokrates, egentlig ikke tillater tilfeller av genuin akrasia, da en aktør med ukvalifisert kunnskap om det rette med nødvendighet også må handle rett:

The problem is that, if the conclusion of practical reasoning is action [...] and not simply a normative judgement or moral prescription [...], then there is no room for genuinely akratic behavior: putting the major and minor premises together will simply result in right action.³²⁰

Stoyles foreslår imidlertid å løse dette problemet ved å si at Aristoteles teori om praktiske syllogismer er ufullstendig, da den ikke tar høyde for nytelser og den nevnte «Humeanske»³²¹

³¹⁷ Pseudo-Aristoteles, MM, 1188a30, min oversettelse.

³¹⁸ Stoyles, op. cit., side 202ff.

³¹⁹ Aristoteles, EN, 1147a29-31. Se for eksempel også Price, op. cit., side 240; David Wiggins (1980), «Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 241-265). Los Angeles/ London: University of California Press, side 248.

³²⁰ Stoyles, op. cit., side 203.

³²¹ Som Stoyles understreker, kan det være misvisende å kalle denne tesen «Humeansk» (Stoyles, op. cit., side 204f. Se også Reeve, op. cit., side 214ff.; A. W. Price (2011), «Aristotle and the Ends of Deliberation», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 135-158). Oxford/ New York: Oxford University Press., side 135f.), for Hume fremhever riktignok at det er følelser og ikke fornuft som beveger oss til handling, men samtidig benekter han for muligheten av karaktersvakhet. Det er nemlig meningsløst for Hume å snakke om at følelsene kan komme i konflikt med fornuften idet vi overveier hva vi skal gjøre i moralske situasjoner. Fornuften kan ikke bevege oss til handling, men kan kun spille en rolle i forhold til å kalkulere hvilke handlinger som best vil bidra til at vi får realisert mål vi har satt oss, mål som i seg selv har sitt opphav i vårt følelsesliv. Stoyles har nok rett i denne påpekningen, da Aristoteles ikke synes å mene at fornuften kun fungerer som følelsenes tjenestepike (bortsett fra på det hemningsløse nivået), samtidig som han opererer med ulike former for nytelser, dels nytelser som harmonerer med moralen og nok egentlig kan sies å ha sitt opphav i fornuften, og dels nytelser som stammer fra sanseligheten og som gjerne strider mot moralen og fornuften: «Given Aristotle's insistence that there are intellectual or deliberate desires that can initiate action, he would not have accepted Hume's view [that] reason plays no role in determining our course of action beyond that of identifying the means for achieving our desired ends» (Stoyles, op. cit., side 205). Aristoteles står derfor kanskje nærmere Kant enn Hume. For også Kant følger, som kjent, Hume i tesen om at det kun er følelser som kan bevege oss til handling. Det er nemlig ikke fornuften, men snarere vår følelse av aktelse for moralloven, som motiverer oss til å

tesen. En mulighet for å løse dette problemet, som Stoyles ikke aksepterer, men som vi blant annet finner hos Anthony Kenny, er å hevde at praktiske syllogismer heller må forstås slik at konklusjonen er en forskrift for handling, ikke en konkret handling.³²² Tanken til Kenny er at det kun på denne måten blir forståelig hvordan Aristoteles kan åpne for muligheten for genuin akrasia. Den karaktersvake vil da nemlig kunne være i besittelse av ukvalifisert kunnskap om det rette og være i stand til å utlede forskrifter for handling gjennom praktiske syllogismer, samtidig som vedkommende handler feil i mangel av tilstrekkelig med nytelse forbundet med det å handle rett og i tråd med fornuften. Denne interpretasjonen er for så vidt tiltalende, da den egentlig er eneste mulighet man har for å kunne opprettholde et meningsfullt skille mellom Aristoteles og Sokrates hva angår karaktersvakhet og praktiske syllogismer, altså at Aristoteles i motsetning til Sokrates tillater tilfeller av genuin akrasia. En utfordring er dog at det ikke finnes noen konkrete passasjer hos Aristoteles for å kunne underbygge den, men at den snarere innebærer at Aristoteles sin egen fremstilling av praktiske syllogismer er feilaktig, da vi må benekte at konklusjonen i en praktisk syllogisme er en handling og heller hevde at den er en moralsk forskrift.

Stoyles sin løsning består imidlertid i å fremheve at dyder har flere aspekter, nemlig et kognitivt, et emosjonelt og et disposisjonelt aspekt, men at de praktiske syllogismene, slik at Aristoteles presenterer dem, kun gir en fremstilling av det rent kognitive aspektet. Forklaringen på karaktersvakhet ligger derfor heller på det emosjonelle eller disposisjonelle planet: «The akratic man does choose correctly, but his choice, in the form of a deliberate desire, lacks sufficient force to overcome his appetite for pleasure».³²³ Som Stoyles viser til, finnes det flere interpretasjoner som har forsøkt å inkludere de emosjonelle og disposisjonelle aspektene ved dyder i de praktiske syllogismene. Dette gjelder for eksempel Elisabeth Anscombe, David Wiggins og John McDowell.³²⁴ Stoyles gir sin støtte til slike interpretasjonsforsøk, og styrken ved disse interpretasjoner er at de fastholder at konklusjonen i de praktiske syllogismene er handlinger, da det rent kognitivt også hos den genuint karaktersvake forholder seg slik at han

handle moralsk. Siden aktelsen egentlig må sies å stamme fra fornuften, i motsetning til våre andre følelser som stammer fra sanseligheten, vil det for Kant gi mening å si at følelsene kan stå imot fornuften. Kant vil således, i motsetning til Hume, tillate karaktersvakhet, eller bedre: viljesvakhet, og det er nok derfor rimelig å si at Aristoteles er mer Kantianer enn Humeaner på dette punktet. Jeg kommer inngående tilbake til viljekonsepsjonen hos Kant i kapittel 5.

³²² Kenny, op. cit., side 147ff.

³²³ Stoyles, op. cit., side 205.

³²⁴ G. E. M. Anscombe (1963), *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press; David Wiggins (1980), «Deliberation and Practical Reason», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 221-240). Los Angeles/London: University of California Press; John McDowell (1979), «Virtue and Reason», i: *Monist*, 62 (03), (side 331-350).

ved hjelp av syllogismene utleder riktig handling. Samtidig må man dog akseptere at den fremstillingen Aristoteles faktisk gir av syllogismene er ufullstendig, da de bare fremstiller det kognitive aspektet ved dydene: «[Aristotle's] presentation of [practical] syllogism is incomplete insofar as it includes no mention of desire».³²⁵ Forklaringen på hvorfor den genuint karaktersvake handler feil, ligger dermed heller på det emosjonelle og disposisjonelle planet, da vedkommende mangler tilstrekkelig med nytelse i forhold til å følge fornuftens fordringer.

Henry og Stoyles sine interpretasjoner synes å medføre riktighet, da de harmonerer godt med Aristoteles sin «Humeanske» tese, samtidig som de gjør Aristoteles sin kritikk av Sokrates med hensyn til genuin *akrasia* meningsfull. Karaktersvakhet for Aristoteles skyldes mangel på nytelser som understøtter fornuften, ikke mangel på kunnskap slik tilfellet er hos Sokrates og (antakeligvis) Platon. Det er altså ikke, slik vi har sett gjennom diskusjonen av de praktiske syllogismene, snakk om en kognitiv svikt hos den som er karaktersvak i genuin forstand, slik tilfellet er hos den «drunk-akratiske» aktøren. Den karaktersvake kan heller ikke klandres for at han aktivt har valgt å følge sin sanselige streben på bekostning av den rasjonelle, selv om vedkommende nok kan klandres for å ha formet sin karakter i feil retning. Dette er svært viktig for fortsettelsen, for, som jeg kommer tilbake til i neste underkapittel, benekter Aristoteles at karaktersvakhet skyldes et vi tar en beslutning om å følge begjæret og ikke fornuften.

Før jeg vender oppmerksomheten mot Aristoteles sitt begrep om beslutning, vil jeg kort kommentere et ekstra moment i forhold til den siterte passasjen fra *Nikomakiske Etikk* ovenfor hvor Aristoteles eksplisitt distanserer seg fra Sokrates sin intellektualisme. Det er nemlig påfallende at Aristoteles sier at intellektualismen er en posisjon som tilskrives Sokrates og at han ikke nevner Platon i denne sammenhengen. Dette kan, etter mitt syn, skyldes minst tre forhold. For det første kan det være at Aristoteles mener at Platon fullt og helt underskrev på intellektualismen og at han på dette punktet, i motsetning til for eksempel teorien om allmennbegrepenes status, bare videreførte Sokrates sin posisjon.³²⁶ En indikasjon på dette er riktig er, som Irwin påpeker, at Aristoteles i sine verk gjerne gjør oppmerksom på det dersom han finner at Platon står for et alternativt syn i forhold til Sokrates.³²⁷ For det annet kan det være at han mener at Platon *ikke* underskrev på intellektualismen, men at han var av en annen oppfatning. Min utlegning av Platons posisjon ovenfor i lys av den praktiske delen av

³²⁵ Stoyles, op. cit., side 206.

³²⁶ Aristoteles, *Metafysikken*, 987a32-b14, 1078b12-1079a4, 1086a37-b11.

³²⁷ Irwin, *Plato's Ethics*, side 8; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 70.

lederutdanningen i idealstaten, harmonerer med denne muligheten. Aristoteles taler da også om «Platon» i forbindelse med sin utlegning og kritikk av *Staten i Politikken*, så vi vet at «*Staten-Platon*» var en størrelse han forholdt seg til. Et problem med denne muligheten er dog at det er underlig at Aristoteles i sin redegjørelse for de ulike posisjonene, ikke tar med at Platon, for ham Filosofen med stor F, står for en alternativ posisjon i forhold til Sokrates. Mot dette kan man kanskje si at man ikke kan forvente samme grad av nøyaktighet og fullstendighet i esoteriske tekster som i eksoteriske. Dette henger også sammen med den tredje mulige interpretasjonen av passasjen, nemlig at Aristoteles med sin referanse til Sokrates ikke sikter til den faktiske filosofen Sokrates men snarere til protagonisten Sokrates i Platons *Protagoras*. Som William Fitzgerald har gjort oppmerksom på, bruker Aristoteles gjerne bestemt artikkel i forbindelse med omtaler av karakterer i Platons dialoger,³²⁸ noe han ikke gjør når han henviser til den historiske Sokrates.³²⁹ I den aktuelle passasjen benytter ikke Aristoteles bestemt artikkel, noe som kan tyde på at han henspiller på den historiske Sokrates, men denne testen er langt fra vannrett.³³⁰ Det forblir derfor uklart om han sikter til den historiske Sokrates eller til protagonisten i Platons *Protagoras*. Alt i alt er jeg av den oppfatningen at man ikke kan felle en endelig dom over Platons posisjon ut fra Aristoteles sine bemerkninger. I *Magna Moralia* skiller riktignok Pseudo-Aristoteles mellom Sokrates og Platons etikk, men også ut fra denne skissen forblir det uklart hvorvidt peripatetikerne anså Platon som intellektualist.³³¹ Hovedsaken nå er imidlertid Aristoteles sin kritikk av Sokrates og spørsmålet om han gjennom denne kritikken kan sies å introdusere et viljebegrep. Det nærmeste han kommer et slikt begrep er utvilsomt hans begrep om beslutning.

1.3.4 Prohairesis

Det viktigste begrepet hos Aristoteles i forhold til spørsmålet om hvorvidt han kan sies å operere med et viljebegrep, er hans begrep om beslutning (*prohairesis*).³³² Aristoteles mener at dydene innebærer en slags beslutning, noe han gir uttrykk for i sin berømte definisjon av «dyd» i *Nikomakiske Etikk*: «Dyd [ἀρετή] er [...] en holdning [ἔξις] som har med våre *beslutninger*

³²⁸ Se for eksempel Aristoteles, *Politikken*, 1342a32-33.

³²⁹ William Fitzgerald (2003), *Selection from the Nicomachean Ethics of Aristotle (1850)*. Montana: Kessinger Publishing.

³³⁰ Alexander Nehamas (1992), «Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates», i: *Arion*, 02, (side 157-186), side 169ff.

³³¹ Pseudo-Aristoteles, *MM*, 1152a15-29.

³³² Se for eksempel Horn, op. cit., side 123. I tråd med Rabbås og Stigens norske oversettelse av *Nikomaksike Etikk*, samt Irwin oversettelse til engelsk (*decision*), benytter jeg «beslutning» som oversettelse av *prohairesis*. Som Irwin påpeker, bør man unngå oversettelsen «valg» (*choice*), da Aristoteles tydelig mener at det er en forskjell mellom «beslutning» (*prohairesis*) og «valg» (*hairesis*) (Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 117n6). Aristoteles benytter stundom sistnevnte begrep, men det utgjør ikke noe sentralt begrep i hans etikk.

[προαιρετική] å gjøre, som holder seg til middelveien i forhold til oss, bestemt av fornuften, nemlig den som den kloke [ὁ φρόνιμος] ville bestemme den ved. Det er en middelvei [μεσότης] mellom to laster, den ene som skyldes for mye, den andre som skyldes for lite».³³³ Dyd er således en «holdning som fatter beslutninger» (*hexis prohairetike*).³³⁴ Beslutning tilkommer kun mennesker, mer korrekt mennesker som har levd en stund, da Aristoteles eksplisitt sier at verken barn eller dyr har del i beslutning.³³⁵ Grunnen til dette, er at karakter er en forutsetning for beslutning, og siden så vel barn som dyr mangler karakter, har de heller ikke del i beslutning. Med andre ord synes beslutning å være noe som vi, parallelt med kultivering av vår karakter, tilegner oss gjennom habituering og som vi ikke blir født med, selv om vi fødes med potensiale for å utvikle beslutning likeledes som potensialet for å utvikle karakter. Beslutning er heller ikke å forstå som begjær eller temperament, i og med at både barn og fornuftløse dyr har del i begjær og temperament, men ikke i beslutning. Det at beslutning ikke er å oppfatte som begjær, viser seg også ved at begjær har med det behagelige og ubehagelige å gjøre, mens beslutning ikke omhandler slike ting. Endelig kan begjær heller ikke stå i motsetning til begjær tilsvarende som beslutning er kjennetegnet av å kunne stå i motsetning til begjær, noe som nettopp er tilfellet hos den karaktersvake og karaktersterke. Derfor er det ikke riktig å karakterisere beslutning verken som begjær eller temperament.³³⁶ Fornuftsløse dyr og barn, samt voksne som ikke har blitt oppdratt riktig, lever «ifølge følelsen» (*kata pathos*), mens voksne som har fått riktig oppdragelse lever «ifølge beslutningen» (*kata prohairesin*).³³⁷

Dette bringer meg over til den mest interessante påpekningen Aristoteles har om *prohairesis* i forhold til temaet for denne avhandlingen. For Aristoteles hevder at karaktersvakhet ikke bunner i beslutning, men at det heller er slik at den karaktersvake er kjennetegnet ved at han følger begjæret og således handler på tvers av beslutning.³³⁸ Den karaktersterke gjør derimot det motsatte: «[D]en karaktersvake [ὁ ἀκρατής] [handler] ifølge sitt begjær ἐπιθυμῶν, men ikke ifølge en beslutning [προαιρούμενος δ' οὐ], mens [...] den karaktersterke [ὁ ἐγκρατής] handler

³³³ Aristoteles, EN, 1106b36-1107a3, min utheving. Se også Aristoteles, *Retorikken*, 1366a34-b1; Segvic, op. cit., side 162f.

³³⁴ Aristoteles, EN, 1106a3-4, b36, 1111b5-6, 1134a1-2; Aristoteles, EE, 1222a31, 1227b2-9, 1234a23-25.

³³⁵ Aristoteles, EN, 1100a8-9, 1111b8-10, 1139a19-20; Aristoteles, EE, 1224a23-30, 1225b25-32, 1226b21-25; Aristoteles, *Fysikken*, 197b1-8, 255a5-10; Irwin, op. cit., side 178; Terence Irwin (1980), «Reason and Responsibility in Aristotle», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 117-155). Los Angeles/London: University of California Press, side 126ff.

³³⁶ Aristoteles, EN, 1111b11-19; Aristoteles, EE, 1223a28-b29; Pseudo-Aristoteles, MM, 1189a1-5.

³³⁷ Aristoteles, EN, 1144b14-16; Lawrence, op. cit., side 236f.

³³⁸ G. E. M. Anscombe (1965), «Thoughts and Action in Aristotle», i: R. Bambrough (red.), *New Essays in Plato and Aristotle*, (side 143-158). London: Humanities Press, side 153f.; Wiggins, «Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire», side 252f.

ifølge en beslutning [προαιρούμενος], ikke ifølge sitt begjær [ἐπιθυμῶν δ' οὔ]». ³³⁹ Med andre ord handler den karaktersvake i tråd med sitt begjær og på tvers av sin beslutning om å følge fornuften, mens den karaktersterke handler i tråd med sin beslutning om å følge fornuften og på tvers av sitt begjær. På denne måten skiller den karaktersvake seg videre fra den lastefulle, for den lastefulle er kjennetegnet av at han handler i tråd med beslutning, en beslutning som dog er moralsk feil grunnet mangel på innsikt og streben mot rett formål. ³⁴⁰ Denne passasjen viser således tydelig at Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep på ingen måte er å oppfatte som et begrep om fri vilje, hvis man med «fri vilje» blant annet mener en instans som er i stand til fritt å velge mellom å følge fornuften eller begjæret. I den grad det er tale om et «valg», er dette et valg vi gjør gjennom å tilegne oss dydene, for vi velger da et liv i samsvar med fornuften, ikke begjæret. Vi kan således kanskje si at vi foretar valg i forhold til hvordan vi generelt vil leve vårt liv, altså et valg for livet som sådan; når det gjelder enkelthandlinger, foretar vi ikke noe valg, men dersom vi er vanemessig innstilt på å handle i tråd med begjær, og dermed på tvers av fornuft, handler vi også på tvers av beslutning. ³⁴¹ Aristoteles tilfredsstillter på denne måten Glaukon-kriteriet, da *prohairesis* på en måte befinner seg mellom fornuft og begjær; *prohairesis* er riktignok ikke noe formidlende instans mellom sanselighet og rasjonalitet, men like fullt kan man si at beslutningen befinner seg mellom disse, da den er karakterisert av enten å følge rasjonaliteten, dersom oppdragelsen har vært riktig, eller sanseligheten, hvis oppdragelsen har vært feil eller fraværende. Denne «viljekonsepsjonen» kan imidlertid ikke sies å tilfredsstillte Euodius-kriteriet, da det ikke er slik at den karaktersvake fritt *velger* å følge sanseligheten, likeledes som den karaktersterke ikke fritt *velger* å følge rasjonaliteten.

Aristoteles sitt begrep om beslutning synes ikke å innebære et valg mellom fornuft og tilbøyeligheter, men det synes heller å utgjøre fornuftens «forlengede arm» i den forstand at det alltid «velger» fornuften og strider mot tilbøyelighetene i den grad disse strider mot fornuften. For som Aristoteles sier, er det slik at «beslutning [προαίρεσις] opptrer sammen med fornuft [λόγου] og tenkning [διανοία]». ³⁴² Den greske termen «*prohairesis*» som jeg her, i tråd med Anfinn Stigen og Øyvind Rabbås sin norske oversettelse av *Nikomakiske Etikk*, oversetter med «beslutning», kan mer direkte oversettes med «det som er foretrukket (*haireo*) på forhånd

³³⁹ Aristoteles, EN, 1111b14-16, mine uthevninger. Se også Aristoteles, EE, 1223a37-b18; Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 412b, 416a. I tråd med bemerkningen i *Nikomakiske Etikk* kan Aristoteles i *Poetikken* synes å mene at *prohairesis* representerer en slags iboende tilbøyelighet til å følge det gode (Aristoteles, *Poetikken*, 1454a16-22). Takk til professor Synnøve des Bouvrie for å ha gjort meg oppmerksom på sistnevnte passasje.

³⁴⁰ Aristoteles, EN, 1150a20-25, 1151a17; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 155, 174.

³⁴¹ Kosman, op. cit., side 113ff.

³⁴² Aristoteles, EN, 1112a16-17.

(*pro*)». Et sted antyder sågar Aristoteles selv at han benytter termen i denne «opprinnelige» betydningen.³⁴³ Idet vi står overfor en situasjon hvor vår rasjonelle streben streber i en retning og den sanselige i en annen, er vår «beslutning» på forhånd innstilt å følge den rasjonelle. Eller, for å utrykke det mer Heideggersk, er det slik at valget «alltid allerede» foreligger.

Beslutning angår de samme tingene som overveielse (*bouleusis*), i kraft av at den angår ting som er «opp til oss» (*ef'hemin*),³⁴⁴ samtidig som man ikke treffer beslutning over selve «målet» (*to telos*) for våre handlinger, men bare om de beste «midlene for å oppnå målet» (*ta pros to telos*).³⁴⁵ Beslutning kan derfor, hvilket Aristoteles eksplisitt påpeker, beskrives som rasjonell streben etter det formålet (*heneka tinos*) som vi etter overveielse streber etter: «Siden det man beslutter seg til [τοῦ προαιρετοῦ] altså er det man etter overveielse streber etter blant de ting som er opp til en [ἐφ' ἡμῖν], vil også beslutningen være overlagt streben [βουλευτικὴ ὄρεξις] etter noe som er opp til en. For når vi har besluttet noe etter å ha overveiet, stemmer vår streben overens med vår beslutning».³⁴⁶ Mens «streben» eller «ønske» (*boulesis*) er det som går forut og ligger til grunn for «overveielse» (*bouleusis*), er overveielse på sin side det som går forut og ligger til grunn for «beslutning» (*prohairesis*). Videre ligger vår beslutning til grunn for vår «handling» (*praxis*), mens vår handling igjen er ment å skulle tilveiebringe «lykke» (*eudaimonia*). I seg selv representerer derfor ikke «overveielse» et strebensbegrep, ettersom man nettopp overveier ulike former for streben og enda ikke har besluttet hvilke midler som best fører til målet. På den andre siden representerer «beslutning» et strebensbegrep, da man på bakgrunn av overveielse har besluttet hvilke midler som best bidrar til å realisere lykken og

³⁴³ Aristoteles, EN, 1112a17. Se også Pseudo-Platon, *Definisjoner*, 413b; Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam*, IX, q15. Dihle peker på det samme idet han finner at *prohairesis* alltid forholder seg til noe som allerede er gitt, noe som allerede eksisterer (Dihle, op. cit., side 69). Med andre ord baserer *prohairesis* seg alltid på fortiden, det vil ikke bare si at ens beslutning, som angår fremtiden, er basert på fortiden, på det som allerede foreligger, men også at beslutningen egentlig allerede er tatt i fortiden. Dette henger nok sammen med den i antikken allment aksepterte sykliske historieoppfatningen, noe så vel Arendt som Dihle betoner (Arendt, op. cit., side 11ff.; Dihle, op. cit., side 69).

³⁴⁴ Aristoteles, EN, 1112a31-33, b31-33, 1140a32-33, 1141b9-14; Aristoteles, EE, 1226a5-7, 26-28, b14-18; Pseudo-Aristoteles, MM, 1187b17-20, 1189b6-9; Reeve, op. cit., side 205.

³⁴⁵ Se for eksempel Arendt, op. cit., side 60ff.; Dihle, op. cit., side 21. Jeg kommer tilbake til en diskusjon av betydningen av «*ta pros to telos*» nedenfor, hvor jeg bestreber meg på å forsvare tolkningen av begrepet som jeg her legger til grunn. Hovedspørsmålet i denne diskusjonen er, i L. H. G. Greenwoods terminologi, om «midler» skal forstås som «produktive» midler, det vil si dersom jeg utøver dydige handlinger, vil jeg bli lykkelig (dydig handling er ikke inkludert i lykken), eller som «konstitutive» midler, det vil si at jeg er lykkelig idet jeg utøver dydige handlinger (dydig handling er inkludert i lykken) (L. H. G. Greenwood (1909), *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VI*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 46f.; Kenny, op. cit., side 149; McDowell, «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», side 262).

³⁴⁶ Aristoteles, EN, 1113a9-13.

således streber etter disse.³⁴⁷ Aristoteles omtaler da også beslutning som «overveid streben» (*dianoetike orexis*) eller «intellektuelt begjær» (*orektikos nous*).³⁴⁸ Dette er en klar indikasjon på at beslutning er å oppfatte som fornuftsstreben, ikke som et valg mellom å følge fornuft eller sanselige begjær, hos Aristoteles. Dette er også Fredes oppfatning, da han oppfatter beslutning (*prohairesis*) som en form for streben (*boulesis*): «The reason why [Aristotle] distinguishes willing [*boulesis*] and choosing [*prohairesis*] is not that willing and choosing are altogether different but that choosing is a very special form of willing».³⁴⁹

Vi synes å være avhengig av *god* oppdragelse for at beslutningen skal understøtte fornuften, da for eksempel den hemningsløse har besluttet seg til å følge begjærene. Den hemningsløse er nemlig karakterisert ved at han «av overbevisning og etter beslutning gjør og etterstreber det som er behagelig».³⁵⁰ Den karaktersvake har på sin side rett kunnskap og er dermed karakterisert av å ha besluttet seg til det rette. Av denne grunn må man vokte seg for å sette likhetstegn mellom den hemningsløse, som har besluttet feil, og den karaktersvake som har besluttet riktig; den hemningsløse er nemlig lastefull og vet ikke bedre, mens den karaktersvake nettopp er karaktersvak og vet bedre. Som Aristoteles eksplisitt sier, strider «karaktersvakhet [...] imot beslutningen [*παρὰ προαίρεσιν*], mens last er i overensstemmelse med beslutningen [*κατὰ προαίρεσίν*]».³⁵¹ Den karaktersvake og den hemningsløse handler altså likt, men de skiller seg fra hverandre gjennom deres beslutninger. Som Henry påpeker, skiller den karaktersvake seg fra den hemningsløse ved at vedkommende i kraft av sin beslutning er i besittelse av kunnskap både om *hva* som er dydig, nemlig middeelveien mellom to laster, og *hvorfor* dette er dydig, da en slik livsførsel både er god i seg selv og i forhold til å fremme lykken.³⁵² I tiende bok av *Nikomakiske Etikk* sier Aristoteles at det kan strides om det er beslutningene eller

³⁴⁷ Aristoteles, EN, 1139a22-26, b5-6; Aristoteles, EE, 1226b7-9; Pseudo-Aristoteles, MM, 1189a828-32. Det er dog mulig at man kan fatte rette beslutninger uten at disse er resultat av faktiske overveielser (Aristoteles, EN, 1117a20).

³⁴⁸ Aristoteles, EN, 1139b4-5. Se også Aristoteles, EN, 1113a10-11, 1139a23; Aristoteles, EE, 1226b7-9, 16-20; Segvic, op. cit., side 176f.; Broadie, op. cit., side 220. Otfried Höffe karakteriserer av disse grunner Aristoteles sin etikk som en «strebensetikk», hvilket innebærer en handlingsteoretisk forskjell i forhold til Kants «viljesetikk». Menneskelig handling henger nemlig essensielt sammen med streben, og nettopp av denne grunn blir lykken, slik Höffe ser det, det øverste og ytterste formålet hos Aristoteles. I motsetning til dette, tar Kant utgangspunkt i viljen, og av denne grunn blir selvlovgivning det overordnede (Otfried Höffe (2006), «Ausblick: Aristoteles oder Kant - Wider eine Plane Alternative», i: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, (side 277-304). Berlin: Akademie Verlag, side 296f. Se også Otfried Höffe (1994), *Immanuel Kant*, oversatt av Marshall Farrier. New York: State University of New York Press, side 158).

³⁴⁹ Frede, M., op. cit., side 26f. Se for eksempel også Irwin, op. cit., side 206.

³⁵⁰ Aristoteles, EN, 1146a32-33. Se også 1148a16-17, 1150a16-22, b29-30.

³⁵¹ Aristoteles, EN, 1151a7-8. Se også 1146b22-23, 1151a12-28, 1152a4-24; Aristoteles, EE, 1224b17-22; Pseudo-Aristoteles, MM, 1202a38-1203a5, a13-15, b24-1204a4.

³⁵² Henry, op. cit., side 259.

handlingene som er avgjørende for dyden,³⁵³ men ut fra dette resonnementet, hvor den karaktersvake står høyere i hierarkiet enn den hemningsløse, ser det ut til at det er beslutningene og ikke handlingene som spiller førstefiolin hva angår moralsk status.³⁵⁴ På tilsvarende vis må man også skille mellom den besindige og den karaktersterke, for selv om begge har besluttet riktig og handler riktig, er sistnevnte ikke dydig siden han har en sanselig streben som ikke samstemmer med den rasjonelle.³⁵⁵ Likheten til Platons «temperament» (*thymos*) er påfallende, ettersom temperamentet hos Platon er karakterisert ved at det understøtter fornuften i den grad det har blitt oppdratt riktig, tilsvarende som beslutningen understøtter fornuften gitt riktig oppdragelse hos Aristoteles. Som nevnt opererer Aristoteles selv med et begrep om temperament (*thymos*), og også hos Aristoteles ser det ut til at temperamentet karakteriseres ved at det til en viss grad lytter til fornuften og kan bli behersket av denne.³⁵⁶

Beslutning må videre skilles fra ønske (*boulesis*), for i likhet med overveielse handler ikke beslutning om selve «målet» (*to telos*) for våre handlinger, slik ønsket gjør, men snarere om de «midler som fører til målet» (*ta pros to telos*).³⁵⁷ Målet for våre handlinger, «lykke» (*eudaimonia*), ligger nemlig fast; vi verken overveier eller beslutter i forhold til lykken som målet for våre handlinger,³⁵⁸ men vi overveier og beslutter snarere om de beste midler for å oppnå lykken. Ønsket har derimot med selve målet for våre handlinger å gjøre,³⁵⁹ samtidig som det kan dreie seg om det som ikke, i hvert fall ikke utelukkende, er opp til oss. Som Frede påpeker, er *boulesis* hos Aristoteles å forstå som et slags fornuftsbegjær.³⁶⁰ Det representerer med andre ord et ønske om å oppnå det som fornuften har fastsatt som et gode. I den grad man skulle mene at *boulesis* representerer Aristoteles sitt begrep om vilje, slik Frede antyder, er det klart at dette begrepet på ingen måte skulle kunne tilfredsstille Euodius-kriteriet, da det er et ønske som stammer fra fornuften og ønsker det som fornuften bestemmer som et gode, ikke en instans uavhengig av fornuften som er i stand til å velge fritt mellom fornuften og begjæret. Da

³⁵³ Aristoteles, EN, 1178a34-b1; Aristoteles, EE, 1228a12-18.

³⁵⁴ Aristoteles, EN, 1111b5-7, 1146a31-b2, 1151a12-28, 1152a3-5; Aristoteles, EE, 1228a2-4; Aristoteles, *Retorikken*, 1417a15.

³⁵⁵ Aristoteles, EN, 1146a10-16. Se også 1102b26-28, 1151b32-1152a3; Pseudo-Aristoteles, MM, 1203b12-24.

³⁵⁶ Aristoteles, EN, 1149a24-b3.

³⁵⁷ Aristoteles, EN, 1111b27-28, 1112b11-16, 33-34, 1113a13-14, b3-4, 1142b32-33, 1145a5-6; Aristoteles, EE, 1226a7-17, b10-14, 1227a5-13, b23-33; Pseudo-Aristoteles, MM, 1189a5-12, 25-27, 1190a2-7; Aristoteles, *Retorikken*, 1362a18-19. I *Topikken* beskrives for øvrig *boulesis* som «begjær uten smerte» (Aristoteles, *Topikken*, 1465a36-b6).

³⁵⁸ Aristoteles, EN, 1112b12, 33-34.

³⁵⁹ Aristoteles, EN, 1111b27-31, 1113a15; Aristoteles, EE, 1225b32-38, 1226a8, Aristoteles, *Retorikken*, 1369a2-7.

³⁶⁰ Frede, M., op. cit., side 20; Irwin, op. cit., side 174.

det selv er et produkt av fornuften, deltar ønsket, tilsvarende som beslutningen, alltid på fornuftens side i dens eventuelle kamp mot begjæret. Frede mener for øvrig at Aristoteles sin forståelse av ønske radikalt skiller seg fra vår forståelse og representerer noe som vi egentlig ikke lengre har noe adekvat begrep for: «In Plato and Aristotle [*boulesis*] refers to a highly specific form of wanting and desiring, in fact, a form of wanting which we no longer recognize or for which we tend to have no place in our conceptual scheme».³⁶¹ Berettigelsen av denne påstanden ville krevd en inngående undersøkelse av hva en moderne forståelse av «ønske» består i, noe som det ikke er rom for å gjøre i denne avhandlingen. Vi kan dog slå fast at ønske, gitt at dette skulle svare til Aristoteles sitt begrep om vilje, distanserer seg sterkt fra en moderne forståelse av viljens valgfrihet.

Den nevnte forskjellen mellom overveielse og beslutning, på den ene siden, og ønske, på den andre, er interessant hva angår muligheten for et viljebegrep i Aristoteles sin etikk. Som Ketil Bonaunet påpeker, var kommentarlitteraturen fra 1880 og fram til omtrent 1975 dominert av en «begrenset», «monolitisk», «dominant» eller «ekskluderende» interpretasjon av overveielse og beslutning, da disse ble hevdet kun å omfatte «midlene som fører til målet» (*ta pros to telos*), ikke «målet» (*to telos*) selv. Grunnen til betegnelser som «dominant» og «monolitisk» er at lykken i betydningen teoretisk kontemplasjon dominerer eller er enerådende i forhold til å utgjøre menneskelivets ytterste formål, til fortrenghet for andre formål som vi har. Ut fra en slik tolkning, som vi for eksempel finner hos John Burnet, William Keith Chambers Guthrie, L. H. G. Greenwood og Anthony Kenny,³⁶² er ikke lykken, målet for våre handlinger, gjenstand for overveielse og beslutning. I kommentarlitteraturen fra 1975 og fremover har imidlertid flere kommentatorer gjort seg til talspersoner for en «utvidet», «pluralistisk» eller «inkluderende» interpretasjon hvor vi også kan overveie og treffe beslutninger om lykken. Ut fra en slik tolkning, som vi blant annet finner hos John Lloyd Ackrill, W. F. R. Hardie, David Wiggins, John McDowell, John M. Cooper og Terence Irwin,³⁶³ kan «midler til formålet» innbefatte

³⁶¹ Frede, M., op. cit., side 20.

³⁶² John Burnet (1900), *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, side 130n.; William K. C. Guthrie (1981), *A History of Greek Philosophy, VI: Aristotle. An Encounter*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 351n; Greenwood, op. cit., side 46f.; Anthony Kenny (1978), *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Clarendon Press; Anthony Kenny (1993), *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press. Se for øvrig Norman O. Dahl (2011), «Contemplation and *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 66-91). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 68; Anthony A. Long (2011), «Aristotle on *Eudaimonia*, *Nous* and Divinity», i J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 92-113). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 92ff.; Bonaunet, op. cit., side 99n3.

³⁶³ Ackrill, «Aristotle on *Eudaimonia*», side 29ff.; W. F. R. Hardie (1980), *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, side 256; Wiggins, «Deliberation and Practical Reason», side 225; John M. Cooper (1975),

komponenter av formålet, slik at også selve formålet velges på bakgrunn av overveielse. I neste omgang kan vi derfor også overveie og treffe beslutninger om hvilke formål som konstituerer det ytterste formålet, lykken.³⁶⁴ Dette skyldes særlig Aristoteles sin understrekning av at den dydige velger å være dydig for dydens egen skyld (*heneka*), ikke (bare) på grunn av noe annet.³⁶⁵ På bakgrunn av en gjennomgang av sentrale passasjer i *Nikomakiske Etikk* som angår overveielse, beslutning og klokskap,³⁶⁶ advarer imidlertid Bonaunet mot en slik utvidet interpretasjon, da den strengt tatt må sies å innebære en anakronisme. For ved en slik interpretasjon importerer man «til klassisk gresk filosofi begreper om autonomi og fri beslutning som i realiteten ble utviklet under seinere stadier i etikkens historie, delvis hos middelalderens aristotelikere, og dernest i moderne filosofi».³⁶⁷ En utvidet interpretasjon åpner dermed for at individer kan gestalte sine liv og realisere sin lykke på ulike måter, noe som er et avgjørende trekk ved moderne etisk teori, for eksempel hos Kant, men som det ikke er grunnlag for å tilskrive Aristoteles.³⁶⁸ For dette ville, som Bonaunet understreker, forutsette

et begrep om den praktiske fornufts selvstendighet og uavhengighet i forhold til vår etiske habituering som bygger på et sterkere frihetsbegrep enn hva Aristoteles opererer, eller kan operere, med, siden det ifølge hans konsepsjon er besittelsen av etisk dygd eller en god karakter, *ethike arete*, eller eventuelt mangel på dette, som er avgjørende for hvilke formål vi har og verdsetter.³⁶⁹

Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 10ff.; Cooper, «Contemplation and Happiness: A Reconsideration», side 220ff.; John McDowell (1996), «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 19-35). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 24ff.; Irwin, op. cit., side 171f., 188; Terence Irwin (1975), «Aristotle on Reason, Desire and Virtue», i: *Journal of Philosophy*, 72 (17), (side 567-578) side 571, 575; Terence Irwin (1978), «First Principles in Aristotle's Ethics», i: *Midwest Studies in Ethics*, 03 (01), (side 252-272) side 256; Terence Irwin (1996), «Kant's Critique of Eudaemonism», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 63-101). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 73, 88; Terence Irwin (1980), «Book Reviews: *The Aristotelian Ethics* (Anthony Kenny), *Aristotle's Theory of the Will* (Anthony Kenny)», i: *The Journal of Philosophy*, 77, (side 338-354) side 344. Se forøvrig Bonaunet, op. cit., side 100n10; Susan Sauvé Meyer (2011), «Living for the Sake of an Ultimate End», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 47-65). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 48; Segvic, op. cit., side 168ff.

³⁶⁴ Bonaunet, op. cit., side 86.

³⁶⁵ Aristoteles, EN, 1105a32, 1144a19; Meyer, op. cit., side 51f., 54ff.

³⁶⁶ Aristoteles, EN, 1112b15-20, 31-34, 1140a25-32, 1142b27-33, 1144a7-9, 1145a5-6, 1151a15-19. Som et supplement til Bonaunets argumentasjon for at overveielse (og beslutning) ikke handler om målet for handlingene, men om de beste midlene for å oppnå målet, kan nevnes at det synes å være en strukturellhet mellom måten Aristoteles beskriver overveielse og beslutning i sin etikk, på den ene siden, og måten han beskriver de såkalte «politiske rådstalene» i sin retorikk, på den andre. For heller ikke i slike taler rådslår taleren om selve målet (*to telos*) for politisk utvikling, nemlig lykken, men snarere om de beste midlene for å oppnå målet (*ta pros to telos*), det som er opp til oss (*ef'hemin*) (Aristoteles, *Retorikken*, 1359a35-b1, 1362a18-20).

³⁶⁷ Bonaunet, op. cit., side 88.

³⁶⁸ Bonaunet, op. cit., side 97.

³⁶⁹ Bonaunet, op. cit., side 99. Se også Nilsen, op. cit., side 62.

Jeg er enig med Bonaunet i den grad han her mener å si at Aristoteles ikke tilfredsstillt verken Euodius-kriteriet eller Rousseau-kriteriet, da vi ikke finner et begrep om valgfrihet hos ham, det vil si et frihetsbegrep som gjør det mulig for oss uavhengig og fritt å velge våre formål og verdier. Vi er aldri frie til å kunne foreta slike valg hos Aristoteles, da det som er avgjørende i forhold til hvilke formål vi besitter og verdsetter heller er i hvilken grad vi besitter moralsk dyd og karakter. Vi beslutter oss nemlig for handlinger på bakgrunn av vår karakter, og følgelig er vi avhengige av rett streben og karakter for å overveie og handle rett. Rett streben og praktisk visdom kan vi ikke ha før vi har ervervet dyd.³⁷⁰ Vi velger slik ikke våre formål og verdier, men vi erverver våre dyder nettopp i lys av allerede foreliggende formål og verdier.

Jeg er dog ikke enig med Bonaunet i at denne lesningen ekskluderer en inkluderende interpretasjon, for som Ackrill påpeker, er det et viktig poeng for Aristoteles at våre *praxis*-handlinger, i motsetning til våre *poiesis*-handlinger, har sitt mål i seg selv og ikke i noe annet.³⁷¹ Vi velger nemlig dydige handlinger for deres egen skyld, ikke på grunn av noe annet.³⁷² Et lykkelig liv defineres eksplisitt som et liv i aktivitet («sjelens virksomhet i henhold til dyd»),³⁷³ et liv som leves i overenstemmelse med de moralske dydene, og på denne måten må disse dydene sies å være inkluderte i selve målet, lykken. Videre synes også de intellektuelle dydene å være inkluderte. Vi bringes nemlig i retning av våre etiske «førsteprinsipper» (*arkhai*) ved hjelp av «dialektikk» (*dialektike*) med utgangspunkt i «allmenne oppfatninger» (*endoxa*) om det gode. Disse generaliseringer fungerer imidlertid som prolegomena for vår «intuitive fornuft» (*nous*) sin erkjennelse av førsteprinsippene.³⁷⁴ Dessuten spiller jo, som tidligere nevnt,

³⁷⁰ Bonaunet, op. cit., side 92.

³⁷¹ Ackrill, op. cit., side 18ff. Ackrill vektlegger særlig Aristoteles sin siste setning i første kapittel i første bok av *Nikomaksike Etikk*, hvor Aristoteles understreker at det ikke gjør noen «forskjell om det er virksomhetene selv som er handlingenes mål, eller om det er noe annet utover dem, slik tilfellet er med de former for viten [klokskap, kunnen] vi nettopp har nevnt» (Aristoteles, EN, 1094a16-18). Se også Ackrill, «Aristotle on Action», side 93f.

³⁷² Aristoteles, EN, 1105a31, 1144a19; Sorabji, op. cit., side 202; Wiggins, op. cit., side 224.

³⁷³ Aristoteles, EN, 1098a17-18. Se også 1098a5-17, b31-1099a7, 1099b27-28, 1102a5-6, 1169b29-31, 1176b1-2, 28, 1177a10-12; Aristoteles, EE, 1219a34-38; Aristoteles, *Politikken*, 1328a38-39, 1332a8-10; Pseudo-Aristoteles, MM, 1184b28-38, 1204a27-28.

³⁷⁴ Aristoteles, EN, 1143a32-b5. I demonstrativ vitenskap erkjenner vi førsteprinsipper (*arkhai*) ved hjelp av vår «intuitive fornuft» (*nous*) (Aristoteles, *Analytica Priora*, 68b27; Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 72a18-24, b18-25, 88a14-17, 100b5-17; Irwin, «First Principles in Aristotle's Ethics», side 254), men som Irwin understreker, er det ikke slik at vi griper disse prinsippene uten en forutgående undersøkelse (Aristoteles, *Analytica Priora*, 46a17-27, Aristoteles, *Topikken*, 101a34-b4; Irwin, op. cit., side 254f.). Det samme er etter min mening tilfellet i forbindelse med etikk og praktisk filosofi, for det er gjennom dialektikk med utgangspunkt i allment utbredte oppfatninger (*endoxa*) at vi erkjenner, eller i det minste bringes i retning av, etiske førsteprinsipper (Aristoteles, EN, 1095a28-b8, 1145b2-7; Aristoteles, EE, 1216a16-40; Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 84b19-24, Aristoteles, *Fysikken*, 184a16-23; Aristoteles, *Metafysikken*, 1029a3-12, Aristoteles, *Topikken*, 100b21-23, 101a36-b4, 141b15-22; Aristoteles, *Retorikken*, 1355a15-18; Richard Kraut (2006), «How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 76-95). Oxford: Blackwell, side 77ff., 91). Likevel kan ikke våre verdier og formål sies å være menneskapte, for på

den intellektuelle dyden *fronesis* en avgjørende rolle i våre moralske liv. Alt dette viser at også våre intellektuelle dyder er inkluderte i et lykkelig liv, hvilket vil si at våre moralske dyder ikke gir en uttømmende beskrivelse av dette livet. Lykken består slik i en kombinasjon av *bios theoretikos* og *bios politikos*. Dessuten understreker Aristoteles at nytelse er inkludert i lykken, da nytelse er forbundet med utøvelse og fullbyrdelse av en aktivitet.³⁷⁵ Lykken er dog ikke, på hedonistisk vis, identisk med nytelse.³⁷⁶ Våre moralske dyder er konstituenten av det lykkelige og gode livet, men lykken er samtidig noe «mer» enn å leve i samsvar med disse dydene, da den inkluderer intellektuelle dyder så vel som nytelse. Dermed kan man kanskje si at elementer av *bios apolaustikos* også er inkluderte i lykken.³⁷⁷ Bonaunet må således sies å lese «*ta pros to telos*» for instrumentelt i termer av «middel» og «mål», og dermed for lite «inkluderende».

bakgrunn av en slik dialektisk undersøkelse, er det nettopp vår «intuitive fornuft» som bidrar til at vi erkjenner førsteprikkene (Aristoteles, EN, 1141a7-8, 1143a32-b5; Long, op. cit., side 110. Denne interpretasjon synes å stride mot Irwins oppfatning (Irwin, op. cit., side 256, 260, 266n8), men samsvare med Coopers interpretasjon (Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, side 19ff., 59, 64, 71)). I forbindelse med fornuftens intuitive erkjennelse av «de siste ting» (*ton eskhaton*), det vil si det allmenne, spiller såkalte induktive slutninger (*epagoge*) en sentral rolle. Denne erkjennelsen er basert på erfaring av enkelttilfeller (*partikularia*), og fra disse enkelttilfellene kan vi gjennom induksjon og abstraksjon nærme oss det allmenne (*universalia*) (Aristoteles, EN, 1139b29-31; Aristoteles, *Metafysikken*, 992b29-33; Bonaunet, op. cit., side 95; Reeve, op. cit., side 200). Fornuftens intuitive erkjennelse må slik i praktisk henseende være ledsaget av en dialektisk undersøkelse (Aristoteles, EN, 1151a15-19).

³⁷⁵ Aristoteles, EN, 1152b4-8, 1153a9-15, 1174b31-33, 1175a12-17, b32-35, 1176a15-29; Christopher Shields (2011), «Perfecting Pleasures: The Metaphysics of Pleasure in *Nicomachean Ethics X*», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 191-210). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 202ff..

³⁷⁶ Aristoteles, EN, 1099a7-21, 1172b26-35; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 169. Som Dorothea Frede påpeker, er nytelse riktignok «et gode» (*a good*) for Aristoteles, i og med at nytelse er inkludert i lykken, men nytelse er ikke «det øverste gode» (*the good*), da lykken er noe mer enn nytelse: «[B]ecause morally good pleasure is part of the corresponding action, pleasure and the activity of the soul are no longer rival candidates for the *summum bonum*; they are, in a way, mutual complements» (Frede, D., op. cit., side 260. Se også side 273f.).

³⁷⁷ I tråd med dette understreker Ackrill at visdom (*sofia*) ikke representerer en uttømmende beskrivelse av *eudaimonia*, men at lykken også inkluderer utøvelsen av våre moralske dyder. En «monolitisk» interpretasjon av *eudaimonia*, hvor lykken kun hevdes å bestå i teoretisk visdom, medfører således ikke riktighet (Ackrill, «Aristotle on *Eudaimonia*», side 31f.). Susan Sauvé Meyer støtter Ackrill i at det beste livet består av en kombinasjon av teoretisk kontemplasjon og praktisk utøvelse av de moralske dydene (Meyer, op. cit., side 59ff.), samtidig som hun fastholder at det ytterste målet for et godt menneskeliv er et liv i *theoria*: «Aristotle [...] takes [clearly] our commitment to the ultimate value of *theoria* to regulate our pursuit of practical activity in the *second sense*. Even though, being human, we are incapable of engaging in *theoria* uninterruptedly throughout our lives, he enjoins us to engage in this activity insofar as we are able. This is to say that our ultimate commitment to *theoria* should determine when and whether we will engage in practical activity» (Meyer, op. cit., side 61). Norman O. Dahl skiller mellom ytterligere kombinasjoner av det teoretiske og det praktiske livet, alternativer hvor man distingverer mellom «primær *eudaimonia*», som er et liv i ren teoretisk kontemplasjon, eventuelt, slik Norman selv argumenterer for, en kombinasjon av teoretisk kontemplasjon og et liv ut fra moralske dyder, og «sekundær *eudaimonia*», som er et liv ut fra våre moralske dyder; jeg ser det dog som lite hensiktsmessig å gå inn i en lengre drøfting av disse alternativene i denne sammenhengen, da det vesentlige for å få frem mine poeng, er å vise til at det lykkeligste livet består i en kombinasjon av praktisk og teoretisk liv, ikke hvordan denne kombinasjonen detaljert er innrettet (Dahl, op. cit., side 68ff., 82, 85f. Se også Broadie & Rowe, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, side 79f.; Lawrence, «Human Good and Human Function», side 59ff., 63f.; Wilkes, op. cit., side 351ff.; Amélie Oksenberg Rorty (1980), «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 377-394). Los Angeles/ London: University of California Press, side 391f.).

En relatert diskusjon i kommentarlitteraturen til diskusjonen mellom en eksklusiv og en inklusiv intepretasjon av *eudaimonia* er diskusjonen mellom Sarah Broadie og Richard Kraut i forhold til lykken som «The Grand End». Denne diskusjonen fortjener også en kort kommentar, da den er relevant for vurderingen av Aristoteles sin «viljekonsepsjon» i forhold til Rousseau-kriteriet, samtidig som den viser at Aristoteles helt klart mener at vi moralsk sett alltid handler «under det godes synsvinkel» (*the guise of the good/ sub ratione boni*). Diskusjonen mellom Broadie og Kraut dreier seg dog ikke om hva som skal inkluderes i lykken og det gode livet, men snarere om lykken, det være seg en monolitisk eller inkludrende konsepsjon, alltid utgjør sistebegrunnelsen for den praktiske fornuft til å handle moralsk. I boken *Ethics with Aristotle* tar nemlig Broadie til orde for en interpretasjon hvor «den vise» (*fronimos*) kan velge å handle på måter hvor andre hensyn enn lykken er avgjørende for hans eller hennes handlemåte.³⁷⁸ Kraut avviser Broadies interpretasjon på det sterkeste i sin etter hvert så berømte bokanmeldelse av Broadies bok med tittelen «In defence of the Grand End».³⁷⁹ Uten å gå inn i alle detaljene i denne diskusjonen vil jeg gi min støtte til Kraut sin oppfatning, Det finnes riktignok visse deontologiske aspekter i Aristoteles sin dydsetikk ved at det i utgangspunktet er forbudt med skadefryd, tyveri, voldtekt, mord og det å praktisere hor.³⁸⁰ Men begrunnelsen for disse forbudene er, så vidt jeg forstår, at de er uforenlig med lykken, og de har således ikke noen selvstendig moralsk begrunnelse uavhengig av lykken. Det overordnede for Aristoteles er teleologi hvor lykken utgjør det ytterste formålet for alt annet. Dermed er den praktisk vise alltid innstilt på det gode i sin moralske atferd, med andre ord handler han eller hun alltid «under det godes synsvinkel». Det finnes slik i utgangspunktet heller ikke noe skille mellom moralske og prudensielle hensyn, da det gode alltid er forbundet med det som fremmer lykke, og aldri har noen annen selvstendig begrunnelse. Det er dog mulig at dyd i enkelte tilfeller kan kreve at vi på en ikke-instrumentell måte tar hensyn til andre mennesker, men samtidig er motivasjonen vår for å gjøre dette hensynet til lykke. Aristoteles understreker jo, som vi har sett, at vi aldri overveier og fatter beslutninger i forhold til om lykken skal være formålet vi streber etter eller ikke, da dette nettopp må sies å stå fast *a priori*. Dermed kan det aldri være tale om at Aristoteles åpner for at viljen kan være selvlovgivende og pålegge seg sine egne moralske lover. Viljen

³⁷⁸ Broadie, *Ethics with Aristotle*, side 198ff., 232ff.; Richard Kraut (1993), «In Defence of the Grand End», i: *Ethics*, 02, (side 361-374) side 362f. Se for eksempel også Broadie & Rowe, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, side 359; Price, op. cit., side 146f., 153ff. I ærlighetens navn synes Broadies primære poeng å være at vi ikke alltid er oss eksplisitt bevisste og retter vårt fokus på lykken som formålet for vår handling, ikke at vi av og til moralsk skal handle på andre måter enn de som fører til lykke (Broadie, *Ethics with Aristotle*, side 236f.).

³⁷⁹ Kraut, op. cit., side 364ff.

³⁸⁰ Aristoteles, EN, 1107a8-12. Broadie understreker riktignok at det ikke er legitimt å ta Aristoteles til inntekt for deontologi (Broadie, *Ethics with Aristotle*, side 210).

kan slik ikke være opphavet til våre formål og verdier, slik Rousseau-kriteriet krever. Som vi skal se senere, er det først når vi kommer til Scotus (kapittel 4) at vi finner et skille mellom moralske og prudensielle hensyn, noe som åpner opp for at det kan være moralsk godt og riktig å handle annerledes enn på måter som frembringer lykke. Dette baner igjen veien for Kant (kapittel 5) sitt skille mellom kategoriske og (pragmatisk) hypotetiske imperativer.

Konklusjonen min vedrørende *prohairesis*-begrepet til Aristoteles er at det riktignok tilfredsstillende Glaukon-kriteriet, da beslutningen på en eller annen måte befinner seg mellom vår rasjonelle og sanselige streben. Konsepsjonen tilfredsstillende dog verken Euodius-kriteriet, da vi ikke fritt kan velge mellom våre ulike strebner, eller Rousseau-kriteriet, da vi ikke tilskrives evnen til å overveie og treffe beslutninger om våre formål og verdier. Våre formål og verdier beror nemlig dypest sett på en dialektisk undersøkelse av våre allmenne oppfatninger og en påfølgende intuitiv erkjennelse av etiske førsteprinsipper. Dermed kan vi ikke regnes som disse formål og verdiers opphavspersoner. Aristoteles må slik, i likhet med Platon, regnes som en realist med hensyn til moralske verdier og formål, selv om han, i motsetning til Platon, ikke tillegger disse verdiene status av former tilhørende en egen metafysisk realitet.³⁸¹ Plausible begreper om «valgfrihet» og «autonomi», som tilfredsstillende så vel Euodius- som Rousseau-kriteriet, tilhører nemlig, slik Bonaunet eksplisitt gjør oppmerksom på, «seinere stadier i etikkens historie».³⁸² Før vi forlater Aristoteles er det derfor naturlig å se nærmere på hvilke forståelser av frihet som han faktisk opererer med i sin etikk.

1.3.5 Frivillighet og ansvar

I *Nikomakiske Etikk* kan Aristoteles sies å operere med tre ulike begreper om frihet. For det første er vi «medansvarlige for vår karakter», noe som tilsier at vi er frie til eventuelt å neglisjere habitueringen av vår sanselige streben. Etter min mening er det i sammenheng med de allerede anførte bemerkningene om beslutning, overveielse og ønske at vi må forstå Aristoteles sin insistering på at vi «på en måte» (*pos*) er «medansvarlige» (*sunaitioi*) for vår karakter. Grunnen til denne insisteringen, er at vi som moralske aktører er ansvarlige for utviklingen av dydene og således habitueringen av vår moralske karakter:

Siden målet [τοῦ τέλους] altså er det man ønsker [βουλητοῦ], mens det som bidrar til målene [πρὸς τὸ τέλος] er det vi overveier [βουλευτῶν] og treffer beslutninger

³⁸¹ Som Fossheim påpeker, er Aristoteles å forstå som realist i forhold til etiske dyder (Fossheim, op. cit., side 257. Se særlig Aristoteles, EN, 1106b32-33).

³⁸² Bonaunet, op. cit., side 99.

[προαιρετῶν] om, må de handlinger [πράξεις] som gjelder disse ting, utføres i overensstemmelse med en beslutning [κατὰ προαίρεσιν] og være frivillige [ἐκούσιοι]. Men også dydenes virksomheter gjelder disse ting, derfor er dyd noe som er opp til oss [ἐφ' ἡμῖν], og last likeså.³⁸³

Vi synes ikke å være ansvarlige for å ha følelser og tilbøyeligheter, ettersom disse er medfødte. Dette har betydning for Aristoteles sin klassifisering av en «dyd» (*arete*) som en «holdning» (*hexis*) og ikke som verken en «følelse» (*pathos*) eller «evne» (*dynamis*).³⁸⁴ Dydene ikke er følelser siden følelsene, i motsetning til dydene (og lastene), ikke er gjenstand for «beslutning» (*prohairesis*) og således ikke noe vi roses eller bebreides for å ha. Samtidig er ikke dydene evner siden evnene til å ha følelser, i motsetning til dydene (og lastene), er medfødte og ikke tillærte. Dydene oppstår verken «i overensstemmelse med naturen» (*kata fysin*) eller «mot naturen» (*para fysin*), men er noe vi tilegner oss gjennom habituering.³⁸⁵ I denne sammenhengen er det relevant at Aristoteles i *Historia Animalium* lanserer sin teori om «forsinket besjeling» som kan interpreteres som hans teori om fosterutvikling.³⁸⁶ Det befruktende egget er de første dagene av et svangerskap på nivå av en plante, da det er i stand til å ta til seg næring og vokse. Etterhvert utvikler fosteret følelser og tilbøyeligheter i likhet med dyr, før det endelig utvikler fornuft og således avanserer opp til nivået av menneske. Mennesket er således, i motsetning til hva Platon mente, ikke født med fornuft, men den ikke-rasjonelle sjelen vi er født med, har den egenskapen at den ved stadige sanseerfaringer over tid kan etablere en slags fornuft. Gjennom å gjøre erfaringer etableres nemlig evnen til begreper, en evne som gjør oss i stand til å skille fenomener fra hverandre, samtidig som begrepene selv er konstitutive for erkjennelsen av fenomenene.³⁸⁷

Det sentrale ved denne teorien er at vi er født både med begjær og tilbøyeligheter, på den ene siden, og potensiale for å utvikle fornuft, på den andre. Det er således ikke «opp til oss» verken å ha sanselige eller rasjonell streben.³⁸⁸ Vi er altså ikke ansvarlige for å ha en sanselighet, tilsvarende som vi ikke er ansvarlige for å ha en rasjonalitet.³⁸⁹ Dermed kan verken vår sanselighet eller vår rasjonalitet være gjenstand for ros eller bebreidelse; det vi dog er ansvarlige

³⁸³ Aristoteles, EN, 1113b2-7. Se også Aristoteles, EE, 1223a4-20.

³⁸⁴ Aristoteles, EN, 1105b19-1106a14; Aristoteles, EE, 1220b11-20; Pseudo-Aristoteles, MM, 1186a8-27; Aristoteles, *Metafysikken*, 1025a6-13; Dihle, op. cit., side 56, 64; Irwin, op. cit., side 168.

³⁸⁵ Kosman, op. cit., side 111.

³⁸⁶ Aristoteles, *Historia Animalium*, 583b2-26.

³⁸⁷ Frede, M. op. cit., side 34.

³⁸⁸ Se for eksempel Aristoteles, *Politikken*, 1334b23-25.

³⁸⁹ Aristoteles, EE, 1224a23-30, b27-32.

og kan roses eller bebreides for, er måten vi utvikler vår rasjonalitet og sanselighet på.³⁹⁰ Den hemningsløse kan bebreides for ikke å ha utviklet verken sin rasjonelle eller sanselige streben tilstrekkelig, da vedkommende mangler innsikt og totalt lar seg dominere av sin sanselige streben, samtidig som hans sanselighet streber i en annen retning enn den rette moralske. Den karaktersvake kan på sin side bebreides for (enda) ikke å ha bragt sin sanselige og rasjonelle streben i samsvar med hverandre, i tillegg til at vedkommende lar sin sanselighet dominere over rasjonaliteten. Den karaktersterke kan likeledes bebreides for (enda) ikke å ha bragt sin sanselige og rasjonelle streben i samsvar med hverandre. Det eneste nivået hvor den moralske aktøren er ubebredelig er det dydige nivået, da han har rasjonell streben mot det rette moralske og samtidig har habituert sin sanselighet slik at den samstemmer med rasjonaliteten.³⁹¹ Som moralske aktører er vi således medansvarlige for vår karakter, for selv om vi ikke er ansvarlige for å ha verken følelser eller fornuft, er vi medansvarlige for vår karakter i den forstand at vi er ansvarlige for habitueringen av den i retning av dyd eller last.³⁹² Det er med andre ord slik at det ville være mulig for oss å utvikle vår karakter annerledes enn det vi faktisk har gjort, og nettopp derfor kan vi holdes ansvarlige for vår karakter.³⁹³

³⁹⁰ Som Meyer advarer, er det ikke riktig å si at vi fullt ut er ansvarlige for vår habituering av dydene, da denne habitueringen er avhengig av ytre forhold som for eksempel at vi omgås gode erfarne mennesker som lærer oss god moral og at vi lever i et samfunn med gode lover, lover som fastsetter betingelsene for en god oppdragelse (*paideia*): «The fortunate young people in the audience are, in Aristotle's view, no more responsible for having a correct general outlook on right and wrong at this state of their moral development than the person raised in a den of thieves is responsible for having a mistaken one» (Meyer, «Aristotle on the Voluntary», side 155. Se også side 156). På denne måten henger etikken nært sammen med politikken hos Aristoteles, da politikken regulerer de ytre betingelser for at vi skal utvikle dyd, mens etikken begrenser seg til de indre betingelsene. Av denne grunn avslutter da også Aristoteles *Nikomakiske Etikk* med en slags programerklæring for *Politikken* (Aristoteles, EN, 1179a34-1181b23). Som Malcom Schofield imidlertid bemerker, er det også i starten av *Nikomaksike Etikk* klart at det er en nær sammenheng mellom etikk og politikk (Malcolm Schofield (2006), «Aristotle's Political Ethics», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 305-322). Oxford: Blackwell, side 305ff. Se særlig Aristoteles, EN, 1094b7-10).

³⁹¹ Vi kan, som jeg var inne på ovenfor, skille mellom naturlig og egentlig dyd, og selv om en person kan være født besindig og modig, er det ikke slik at han regnes som dydig, da vedkommende først må utvikle klokskap for å kunne tilkjennes denne betegnelsen. Også dette poenget viser at vi ikke fullt ut er ansvarlige for vår karakter, da det kan hende at vi fra naturens side er skjenket enkelte (naturlige) dyder eller laster (Aristoteles, EN, 1144b4-7).

³⁹² Vi er således ansvarlige for besittelsen av dyden, men som Meyer understreker, er grunnen til ros og bebreidelse egentlig ikke bestittelsen av dyden eller lasten, men snarere måten dyden eller lasten kommer til uttrykk på i våre handlinger (Meyer, op. cit., side 138f.). Grunnen til at en dyd roses, er nettopp at den treffer midten og ikke ytterpunktene, mens en last klandres fordi den treffer ytterpunktene og ikke midten (Aristoteles, EN, 1106b25-28, 1108a14-16). Således er det ikke dydene i seg selv, men heller måten de uttøves på, de «beslutninger» (*prohairesis*) de disponerer oss til å foreta, som er grunnlaget for ros og bebreidelse (Aristoteles, EN, 1101b14-16; Aristoteles, EE, 1219b8-9; Meyer, op. cit., side 139). Meyer bruker forøvrig dette poenget til å argumentere for at det primære hos Aristoteles er å fastslå at vi er ansvarlige for våre handlinger, ikke våre karakterer (Se særlig Meyer, op. cit, side 153f.).

³⁹³ Det er dermed, slik Pierre Destrée gjør oppmerksom på, naturlig på intepretere Aristoteles som en representant for inkompatibalisme, da en inkompatibalist, i motsetning til en kompatibalist, mener at det er en forutsetning for ansvarstilskrivelse at vi på et gitt tidspunkt var i stand til å handle annerledes enn det vi faktisk gjorde (Pierre Destrée (2011), «Aristotle on Responsibility for One's Character», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 285-318). Oxford/ New York: Oxford University Press, side

Som Aristoteles sier i den siterte passasjen ovenfor, representerer dydens «virksomhet», (*energeia*), likeledes som dyden (*arete*) selv, noe som er «opp til oss». Det synes slik å være opp til oss å handle både edelt og skammelig, på den ene siden, og å være god eller slett med hensyn til dydene, på den andre: «Hvis det således er opp til oss å handle både edelt og skammelig, og likeledes å ikke handle slik, og dette var hva det betydde å være god eller slett, så er det opp til oss [ἐφ' ἡμῖν] å være rettskafne eller dårlige».³⁹⁴ Våre slette moralske handlinger er således «frivillige» (*eleutheria*), likeledes som de gode.³⁹⁵ Som Frede understreker, er det dog avgjørende å holde fast ved hva det egentlig vil si at noe er opp til oss. Når Aristoteles sier at noe er opp til oss, betyr dette at vi er kapable til å velge å utføre handlingen. Universet er ikke gjennomgående deterministisk,³⁹⁶ så for at handlingen skal bli utført, må vi beslutte oss for å gjøre det. Det er med andre ord, som Susan Sauvé Meyer påpeker, slik at Aristoteles tilkjenner aktøren kausalitet heller enn frihet, for det han sikter til med begrepet «opp til oss» er at mennesket er nødvendig, og således ansvarlig, for at handlingen finner sted, ikke primært at mennesket er fritt i betydningen ikke underlagt naturkausalitet; handlinger er ikke kontingente fordi mennesket er fritt, men mennesket er fritt fordi handlinger er kontingente.³⁹⁷ La oss si at jeg står i en situasjon hvor jeg har inngått et løfte om å spandere middag på mi gode venninne Silje, men hvor mitt begjær heller tilsier at jeg vil bruke pengene mine til noe annet. Fornuften ber meg om å holde mitt løfte, og det er åpenbart opp til meg hvorvidt løftet blir holdt eller ikke. Jeg bryter så løftet, hvilket innebærer at handlingen ikke blir utført. Forklaringen på min handlingsunnlattelse beror imidlertid ikke på en beslutning om å la være å utføre handlingen, men den er heller å finne i min neglisjering av den moralske habitueringen slik at jeg heller følger mitt begjær enn min fornuft: «[I]f something is up to us, we can choose to do it. We can also fail to choose to do it. But to fail to choose to do it, given

286ff.). Men som Irwin gjør oppmerksom på, finnes det ikke noen diskusjon av kompatibalisme (eller inkompatibalisme) i *corpus aristotelicum* (Irwin, op. cit., side 263).

³⁹⁴ Aristoteles, EN, 1113b12-14. Se også 1114a11-22.

³⁹⁵ Aristoteles, EN, 1113b16, 1114a16-25. M. Frede advarer for øvrig mot å oversette *eleutheria* og *hekontes* som «frivillighet» og «frivillig», da en slik oversettelse synes å innbefatte at aktøren har fattet en beslutning om å handle slik han gjør, selv i tilfeller hvor vedkommende handler mot fornuften. For, som Frede helt riktig understreker, handler distinksjonen mellom *hekontes* og *akontes* henholdsvis om en distinksjon mellom det vi kan og det vi ikke kan holdes ansvarlige for, ikke om det vi henholdsvis selv har besluttet og det vi ikke har besluttet oss til å gjøre (Frede, M., op. cit., side 25f. Se også Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, side 27). En oversettelse med «frivillig» og «ufrivillig», en tradisjon som skriver seg helt tilbake til Cicero, kan således representere en feilaktig projisering av en senere forståelse av menneskets bevissthet enn den vi finner hos Aristoteles. For å unngå anakronistiske lesninger, foreslår Irwin «intensjonal» og «ikke intensjonal» som oversettelser (Irwin, op. cit., side 162). Da lite av mitt argument i denne avhandlingen avhenger av en korrekt oversettelse av de nevnte begrepene, har jeg valgt å benytte oversettelsene som vi finner i den norske utgaven av *Nikomakiske Etikk*, og som samtidig er i tråd med den tradisjonelle oversettelsen.

³⁹⁶ Aristoteles, EN, 1112a18-26, 1139a6-14; Aristoteles, EE, 1222b41-42, 1223a5-6.

³⁹⁷ Meyer, op. cit., side 138. Se også Susan Sauvé Meyer (1993), *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford: Blackwell.

Aristotle's notion of choice, is not the same as choosing not to do it». ³⁹⁸ Det at noe er opp til meg innebærer således at det er opp til meg om handlingen blir utført, men ikke at det er fritt fram for min beslutning å velge å la være å utføre handlingen. Idet jeg unnlater å holde løftet, feiler jeg i å beslutte å innfri løftet heller enn at jeg beslutter meg for ikke å innfri løftet. Når vi kommer til stoicismen og Epiktet, skal vi se at også de vektlegger begrepet «opp til oss» (*ef'hemin*), men hvor dette mer forståes i retning av at jeg er kapabel til å treffe en beslutning om å utføre en handling eller ikke, det vil si at jeg alltid, selv i tilfeller hvor handler mot fornuften, beslutter meg til å handle slik jeg gjør.

Den andre betydningen av frihet som Aristoteles opererer med, er frihet i betydningen «utvungethet». Det som er «tvunget» (*akontes*) er det som ikke har sitt «utgangspunkt» (*arkhe*) i den moralske aktøren men i noe utenfor ham, ³⁹⁹ altså noe som ikke har sitt utspring i den enkeltes indre «impuls» (*horme*) ⁴⁰⁰ og som aktøren ikke har «kontroll» (*kurios*) over. ⁴⁰¹ Aristoteles sine klareste eksempler er at vi blir tatt av vinden eller at vi blir ført bort av mennesker som behersker oss. Den som derimot handler «frivillig» (*hekontes*), velger selv å utføre handlingen på handlingstidspunktet: «[D]et utgangspunkt [*ἡ ἀρχή*] som setter organismens deler i bevegelse er ved slike handlinger i [den moralske aktøren] selv, og de handlinger hvor utgangspunktet ligger i personen selv, er det også opp til ham å utføre eller la være». ⁴⁰² Følgelig må alle frivillige handlinger ha sin opprinnelse i overveielse og beslutning, for i slike tilfeller ligger alltid utgangspunktet for handling i den handlende selv. ⁴⁰³ Andre eksempler er mindre klare og fremstår som en blanding av frivillighet og ufrivillighet. Et eksempel kan være at jeg blir beordret av en tyrann til å utføre bestemte handlinger og hvor tyrannen truer med å drepe min kone og mine barn dersom jeg ikke utfører dem. Det kan også dreie seg om at jeg på et skip under uvær kaster noen over bord for å berge meg selv og resten av mannskapet. Disse handlingene er egentlig både ufrivillige, da jeg av «tvang» (*ananke/ bia*) må handle for å unngå uønskede konsekvenser, og frivillige, da jeg rent fysisk er i stand til å avstå fra å utføre dem, i motsetning til eksempelet hvor jeg blir tatt av vinden. Vi må av disse grunner skille mellom «å gjøre noe som er dårlig» (*doing a thing that is in fact wrong*) og «å

³⁹⁸ Frede, M, op. cit., side 29, 97.

³⁹⁹ Aristoteles, EN, 1109b35-1110a3, b2-4, 16-17; Aristoteles, EE, 1224a10-17, b8-9; Pseudo-Aristoteles, MM, 1187b34-36, 1188b7-12, 25-28; Aristoteles, *Metafysikken*, 1015a26-28.

⁴⁰⁰ Aristoteles, EE, 1223a23-28, 1224a4-5, 18-25, b7-15.

⁴⁰¹ Aristoteles, EN, 1114a2-3; Aristoteles, EE, 1223a6-7.

⁴⁰² Aristoteles, EN, 1110a15-18. Se også 1111a22-24, 1113b19-21, 1114a18-19; Aristoteles, EE, 1223a2-9; Pseudo-Aristoteles, MM, 1187a7-24.

⁴⁰³ Pseudo-Aristoteles, MM, 1189b1-3.

handle dårlig» (*doing-wrong*), for det kan tenkes at vi tvinges til å gjøre noe dårlig av faktorer utenfor oss selv, noe som fratår oss for ansvar, mens det å handle dårlig vil si at vi selv behersker utgangspunktet og slik kan stilles til ansvar for vår handlemåte.⁴⁰⁴

Når det gjelder handlinger på bakgrunn av våre følelser og begjær, er det riktignok slik at vi ufrivillig påvirkes utenfra av våre følelser og begjær, men det å velge å forfølge dem i faktisk handling, uansett hvor sterke de er, synes derimot å være frivillig:

Men om noen skulle si om det som er behagelig [τὰ ἡδέα] og edelt [τὰ καλὰ], at det er tvunget – siden disse ting jo tvinger oss utenfra – så vil alle handlinger være tvunget for ham. Det er jo for disse tings skyld alle gjør alt, og de som handler under tvang og ufrivillig, gjør det med smerte, mens de som gjør noe fordi det er behagelig og edelt, gjør det med glede. Det er latterlig å legge skylden på de ytre omstendigheter og ikke på seg selv fordi man lett lar seg friste av slike ting, og å gjøre seg selv ansvarlig for edle handlinger, men de behagelige ting ansvarlige for de skammelige.⁴⁰⁵

Med andre ord er vi like ansvarlige for våre «onde» («skammelige») som for våre «gode» («edle») handlinger. Aristoteles peker med dette på at vi ikke er determinerte av våre følelser og begjær, men at vi bare affiseres av dem. Dette synes også å ha betydning for muligheten for ros og bebreidelse, for kun den som handler frivillig, og ikke tvunget, altså kun den som selv behersket utgangspunktet for sin handling, kan være gjenstand for slik moralsk evaluering.⁴⁰⁶ Aristoteles forutsetter slik at vedkommende var kapabel til å handle annerledes enn han faktisk gjorde, for en betingelse for ros og bebreidelse er at det ville ha vært mulig å handle annerledes; man verken roser eller bebreider en moralsk aktør for handlinger hvor vedkommende var determinert til å handle på bestemte måter. Aristoteles er slik av den oppfatningen at det må foreligge minst to ulike handlingsalternativer for at en handling skal kunne være frivillig, noe som skiller ham fra moderne versjoner av kompatibilisme. Den viktigste implikasjonen er imidlertid at vi ikke er determinerte av våre følelser og begjær, og at vi således er stand til å kunne rose eller bebreide en person for å handle ut fra følelser og begjær.

Det synes nærliggende å interpretere det at vi ikke er determinerte av våre følelser og begjær, men at vi bare affiseres av dem, som at det å handle ut fra følelser og begjær alltid beror på en

⁴⁰⁴ Ackrill, «Aristotle on Action», side 95f. Se også Michael Pakaluk (2011), «Mixed Actions and Double Effect», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 211-231). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 214ff., 220ff.

⁴⁰⁵ Aristoteles, EN, 1110b10-16. Se også 1111a24-25, 37-b3, 1135a23-30; Aristoteles, EE, 1224b9-17.

⁴⁰⁶ Aristoteles, EN, 1109b30-35, 1110a15-17, b4, 1111a23, 1112b31-32, 1113b17-21, 1135a15-23; Aristoteles, EE, 1222b15-20, 28-29, 1223a9-18, 1224b15, 1228a9-17; Pseudo-Aristoteles, MM, 1186b34-1187a4, 1187a19-21, b14-16, 1188a17-23.

beslutning om å handle slik. En kantiansk lesning av disse passasjene ville, i lys av Kants såkalte «inkorporasjonstese» i *Religionskriftet*, helt klart tillegge Aristoteles en sådan posisjon. Men svært viktig for min tese er at Aristoteles selv ikke trekker denne konklusjonen, men snarere hevder at den karaktersvake, som altså er kjennetegnet av å følge sin sanselighet til tross for rasjonalitetens innsikt i det rette, handler *mot* beslutning.⁴⁰⁷ På grunn av manglende habituering av følelser og begjær, er vi konfronterte med en indre konflikt mellom disse og fornuften, og det å handle mot fornuften er samtidig å handle *mot* beslutning. Karaktersvakhet og karakterstyrke representerer stadier i tilegnelsen av moralsk dyd, ikke primært nivåer som mennesker befinner seg på gjennom et helt liv. Vår beslutning følger vår karakter, og forklaringen på karaktersvakhet er dermed at vedkommende (enda) ikke har utviklet sin moralske karakter i den grad at den har fått kontrollen over beslutningen. Vedkommende kan, i likhet med Aristoteles sin generelt negative karakteristikk av kvinner, sies å mangle den nødvendige «autoritet» (*kuria*) for å kunne omsette sin rette beslutning i faktisk handling.⁴⁰⁸ Dette forholder seg motsatt hos den som er på det karaktersterke stadiet, skjønt han enda ikke har utviklet sin sanselige streben slik at den samstemmer med den rasjonelle. Også hos den dydige og hemningsløse følger beslutningen av karakteren, da den dydige har en karakter, og derfor også en beslutning, som følger fornuften, samtidig som han har en sanselige streben som samstemmer med denne, mens den hemningsløse har en karakter, og derfor også en beslutning, som følger begjæret, samtidig som han har en rasjonell streben som samstemmer med denne.

Frede hevder at det ikke synes å være slik at den moralske aktøren hos Aristoteles med sin fornuft må «bekrefte» sine følelser før vedkommende handler, det vil si at jeg for eksempel må bekrefte min følelse av anger før jeg i konkret handling forteller mi venninne at jeg angrer på min handlemåte overfor henne. Hos Aristoteles synes det å være tilstrekkelig at jeg har den aktuelle følelse for at jeg faktisk utfører min handling; det er ikke nødvendig med bekreftelse fra fornuften på at jeg virkelig vil handle ut fra min følelse. Jeg er riktignok ikke utlevert til mine følelser, da det kan være tilfelle at fornuften «griper inn» og bestemmer at jeg ikke vil

⁴⁰⁷ Irwin antyder en tilsvarende interpretasjon, for slik han ser det, er det ingen grunn til å tillegge Aristoteles moderne begreper om ansvarlighet, frihet og vilje: «Does [the] concern with what is in our power show that Aristotle is concerned with responsibility and freedom? We might answer No, on the ground that questions about responsibility involve questions about freedom, and freedom involves the will; for we might argue that we are responsible for our choice and free to choose only in so far as our will is able to choose between different desires, and we are not compelled to follow one or another desire. If we connect freedom with responsibility, we will say that agents are justly held responsible in so far as they have this freedom, depending on a capacity of their will. If, then, Aristotle has no concept of the will, he apparently cannot be concerned with freedom or responsibility, and his remarks about what is in our power or up to us do not express a concern with responsibility» (Irwin, op. cit., side 164; Se også Irwin, «Reason and Responsibility in Aristotle», side 142f.

⁴⁰⁸ Aristoteles, *Politikken*, 1254b13-16, 1259a40-b4, 1260a7-14.

handle ut fra denne følelsen. Med andre ord er det ikke utelukket at fornuften både kan bekrefte og avkrefte at jeg vil forfølge mine følelser i konkret handling. Men det avgjørende punktet er at det i mange tilfeller ikke er slik. Jeg tror Frede har rett i denne påpekningen, særlig ut fra hensynet til at den karaktersvake og den karaktersterke jo ikke – som vi var inne på ovenfor – ser ut til å stå i noen reell valgsituasjon mellom rasjonell og sanselig streben. Den karaktersvake handler ganske enkelt ut fra sitt begjær grunnet manglende habituering, mens den karaktersterke derimot handler ut fra fornuften: «One acts either on a rational desire, a willing, or on a nonrational desire, an appetite. In the case of conflict, there is not a further instance which would adjudicate or resolve the matter».⁴⁰⁹ Den karaktersvake er ikke utlevert til sitt begjær, da det er mulig å avansere opp til det karaktersterke nivået. Enn så lenge befinner imidlertid vedkommende seg på et nivå som forhindrer ham fra å følge fornuften og ikke sitt begjær, i den grad det er en konflikt mellom de to drivkreftene for handling. Vedkommende handler altså mot sin beslutning om å handle i tråd med fornuften; det er ikke tilfellet at han fatter en beslutning om å handle i tråd med begjæret og mot fornuften: «[R]eason is not made to appear in two roles, first as presenting its own case and then as adjusting the conflict by making a decision or choice. How the conflict gets resolved is a matter of what happened in the past, perhaps the distant past».⁴¹⁰ Heller ikke den karaktersterke fatter noen beslutning om å følge fornuften, men vedkommende handler ganske enkelt ut fra sin rasjonelle streben grunnet sin gode karakter og moralske habituering.⁴¹¹ Når vi kommer til Epiktet i neste kapittel, skal vi finne en teori som tilsier at vi alltid må bekrefte eller avkrefte våre følelser før vi handler. Den vesentlige begrunnelsen for dette ligger i at sjelen for stoikerne grunnleggende sett kun er fornuft og ikke oppdelt i sjelsdeler med ulike begjær, slik tilfellet er hos både Platon og Aristoteles tross deres ulike beskrivelser at de enkelte sjelsdelene. Det er nettopp dette som er hovedpunktet i Fredes argumentasjon for at det først er i den sene stoicismen, og altså ikke i klassisk gresk filosofi, at vi finner et plausibelt begrep om fri vilje i filosofiens historie.

Det ser altså ut til at beslutningen følger karakteren, slik at den karakteren en person besitter – eller eventuelt mangler – bestemmer hans beslutning.⁴¹² Hos den karaktersvake er karakteren enda ikke fullt utviklet, slik at beslutningen ikke bestemmes av fornuften tilsvarende som den gjør på de høyere stadiene, altså hos den karaktersterke og den dydige. For å benytte Aristoteles

⁴⁰⁹ Frede, M., op. cit., side 24.

⁴¹⁰ Frede, M., op. cit., side 24.

⁴¹¹ Frede, M., op. cit., side 25f.

⁴¹² Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 167.

sine egne metaforer, opptrer den karaktersvake som om han er beruset, syk, gal, sover eller deltar i et skuespill.⁴¹³ Det som for oss, kanskje særlig i lys av Sartres teori om radikal frihet, fremstår som et naturlig spørsmål, er om tilegnelsen av karakter igjen beror på en beslutning, et radikalt valg, om å utvikle vår karakter i moralsk retning. Hva kom først, karakteren eller beslutningen? Dette synes imidlertid ikke å fremstå som et naturlig spørsmål for Aristoteles, noe som nok skyldes at hans moralpsykologi avviker fra vår. For Aristoteles er fornuft og begjær primært å forstå som strebensbegreper, det vil si at de representerer to former for streben som hos den karaktersvake og den karaktersterke går i ulike retninger. Dessuten må nok Aristoteles sies å mangle et adekvat begrep om plikt, altså en slags fornuftens kommando som kan gå i motsatt retning av den sanselige streben.⁴¹⁴ Nettopp dette kan være en viktig grunn til at han også mangler et plausibelt begrep om vilje, altså en instans i mennesket som kan velge mellom våre ulike drivkrefter for handling. Aristoteles tilfredsstillter slik ikke, som jeg allerede har vært inne på, Euodius-kriteriet. Han tilfredsstillter heller ikke Rousseau-kriteriet, for selv om vi erverver vår karakter ut fra formål og verdier, kommer egentlig ikke Aristoteles inn på spørsmålet om hva som er formålene og verdienes opphav. Vår erkjennelse av universelle formål tar riktignok sitt utgangspunkt i en dialektisk undersøkelse av allmenne oppfatninger, men i siste instans skyldes den vår «fornuft» (*nous*).⁴¹⁵ Det er her tale om en «intuitiv» erkjennelse av formål og verdier som allerede er fastlagt og på ingen måte noe vi selv er opphavspersoner til gjennom radikale valg.

Et poeng angående forholdet mellom Aristoteles og Kant, er at Aristoteles synes å mene at det på et gitt punkt ikke er mulig å forbedre seg moralsk, det vil si å snu forholdet mellom fornuften, på den ene siden, og følelsene og begjæret, på den andre. For når man først har habituert sin

⁴¹³ Aristoteles, EN, 1147a10-24, 1148b24-30, 1150b29-1151a5, 1152a15-16.

⁴¹⁴ Som Robert Stern påpeker, kan man spekulere over hva det er som gjør at Aristoteles har en annen oppfatning av hva som kjennetegner den moralske aktøren enn det Kant har. En mulighet er at Aristoteles nettopp mangler et begrep om forpliktelse; en annen mulighet er at hans eudaimonisme tilsier at alle våre begjær og tilbøyeligheter vil være innstilte på lykken, samtidig som fornuften fordrer oss til å handle på den måten som fører til lykke. Det vil således alltid være et sammenfall mellom rasjonell og sanselig streben hos den dydige aktøren hos Aristoteles, mens Kant derimot, idet han avviser eudaimonisme og sågar hevder at moralen kan gå på tvers lykken, er henvist til å mene at et sammenfall mellom fornuft og tilbøyeligheter har en mer tilfeldig karakter (Stern, *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*, side 243f.). Stern viser også til Kants utsagn om at grekerne manglet et begrep om hellighet, da dette først kom inn med kristendommen, noe som skal kunne forklare at Aristoteles ikke skilte mellom et hellig («hellig vilje») og et menneskelig nivå («menneskelig vilje») (Kant, VE, 29:604). Dette er etter min mening en problematisk påstand, da Aristoteles jo nettopp hevder at det finnes et «guddommelig-heroisk» nivå over de fire menneskelige nivåene i det hierarkiet han stiller opp i begynnelsen av syvende bok i *Nikomakiske Etikk*. En ytterligere drøfting av hva som er motivasjonen til henholdsvis Aristoteles og Kant for hvorfor de inntar et ulikt syn på den moralske aktøren, faller dog utenfor rammene av denne avhandlingen.

⁴¹⁵ Aristoteles, EN, 1141a3-8. Se også 1143a25-b5; Pseudo-Aristoteles, MM, 1197a20-23; Cooper, op. cit., side 59, 64, 71; Kenny, op. cit., side 152.

sanselighet og rasjonalitet feilaktig og for eksempel blitt urettferdig eller hemningsløs, synes man ikke å være i stand til å «overvinne» denne og utvikle den i moralsk, det være seg rettferdig og besindig, retning. Aristoteles sier nemlig: «[F]ra først av [var] det mulig for den urettferdige og hemningsløse ikke å bli slik, og derfor er de slik frivillig [ἐκόντες]. Men når de først har blitt slik, er det ikke lengre mulig for dem å være på noen annen måte». ⁴¹⁶ Det synes derfor som om man kun har én mulighet for å utvikle seg i moralsk retning, og dersom man misbruker denne og utvikler seg feil, finnes det ingen vei tilbake. Hva angår våre holdninger, ser vi ut til kun å ha kontroll over begynnelsen, i kontrast til våre handlinger som vi har kontroll over fra begynnelse til slutt. Holdninger og handlinger er således ikke frie på samme måte: «[H]andlingene [τῶν πράξεων] behersker vi fra begynnelse [ἀρχῆς] til slutt [τέλους] om vi kjenner de enkelte kjensgjerninger, men når det gjelder våre holdninger, behersker vi bare begynnelsen, mens hvordan utviklingen går i hvert enkelt tilfelle, liksom ved sykdommer, ikke er kjent». ⁴¹⁷ Den urettferdige og den hemningsløse er riktignok ansvarlige for sine holdninger, siden de en gang hadde kontroll over måten de utviklet holdningene sine på, men i sin nåværende tilstand synes de ikke å være i stand til å endre seg i moralsk riktig retning. Dette står i klar motsetning til Kant som mener at det for den onde er mulig å utvikle seg til god gjennom å snu underordningsforholdet mellom begjæret og tilbøyelighetene, på den ene siden, og fornuften, på den andre. Dette kommer jeg tilbake til så vel i kapittel 3 om Augustin som i kapittel 5 om Kant, for det finnes en liknende teori hos Augustin som den vi finner hos Kant.

Den tredje betydningen av frihet hos Aristoteles er frihet i betydningen «viten», det vil si at man handler med viten. Det å handle uvitende er nemlig synonymt med å handle ufrivillig. ⁴¹⁸ Aristoteles skiller mellom de som handler av uvitenhet og som ikke angre og er lei seg for det de har gjort, og de som handler tilsvarende men som faktisk angre og er lei seg. I begge tilfeller synes imidlertid den handlende å handle ufrivillig. En for oss mer interessant distinksjon går mellom de som «handler uvitende» («through/ because of error», *di'agnoian*) og de som «gjør noe uvitende» («in error», *agnoian*). ⁴¹⁹ Den førstnevnte har nemlig besluttet seg til å handle, men mangler innsikt i hva det betyr at han handler slik han gjør, mens sistnevnte nettopp er uvitende om at han faktisk handler. Eksempler på sistnevnte er fulle eller rasende personer som – for å uttrykke det hverdagslig – «handler uten å tenke». Den som derimot handler av uvitenhet

⁴¹⁶ Aristoteles, EN, 1114a19-22. Se også 1150a22, b32-33; Irwin, «Reason and Responsibility in Aristotle», side 141.

⁴¹⁷ Aristoteles, EN, 1114b31-1115a3.

⁴¹⁸ Aristoteles, EN, 1110b18-19; Aristoteles, EE, 1224a5-7, 1225a37-b11.

⁴¹⁹ Aristoteles, EN, 1110b25. Se for eksempel også Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 186f.

er fullt klar over at han handler, men han mangler relevant innsikt i hva handlingen egentlig innebærer. Aristoteles presiserer dette ved å si at vedkommende ikke er uvitende verken om hva han skal velge eller om det allmenne, men derimot om «enkeltilfellet, det vil si forholdene omkring handlingen og hva den dreier seg om».⁴²⁰ Han regner også detaljert opp årsaker til at man kan være uvitende om enkeltilfellene, hvor han blant annet nevner omstendighetene handlingen skjer under eller formålet med den. Det overordnede poenget er uansett at vedkommende således handler uvitende; vi kan, idet den slette har handlet feil, ikke bebreide ham for selve handlingen, men vi kan eventuelt bebreide ham for å ha neglisjert sitt studium av relevante enkeltilfeller gjennom sin moralske habituering. Det å handle med viten synes slik å innebære en viten om de enkelte omstendighetene ved handlingen, og kun i slike tilfeller kan vi sies å handle frivillig.

På bakgrunn av redegjørelsen for så vel frihet som «utvungethet» og frihet som «viten» trekker derfor Aristoteles den konklusjonen at det frivillige er å forstå som «det som har sitt utgangspunkt [ἡ ἀρχή] i den handlende selv, og slik at han har viten om de enkelte omstendigheter ved handlingen».⁴²¹ Ingen av begrepene svarer slik til noen form for valgfrihet, noe heller ikke begrepet «opp til oss» gjør hos Aristoteles til forskjell fra måten stoikerne benytter dette begrepet. Aristoteles sin motivasjon for å innføre disse begrepene i sin teori, synes nemlig overordnet å være å trekke en grense mellom det vi kan holdes ansvarlige for, nemlig det som er utvunget og utført med viten, og det som vi ikke kan holdes ansvarlige for, nemlig det som er tvunget og ikke utført med viten. Vi er således kun ansvarlige for de handlinger som på en eller annen måte reflekterer vår motivasjon.⁴²² Til tross for et manglende begrep om valgfrihet må Aristoteles således like fullt sies å ha en rimelig moderne forståelse av ansvarlighet.

1.3.6 Konklusjon

Irwin tar i sin artikkel «Who discovered the Will?» til motmøte mot interpretasjoner som min egen og argumenterer for at Aquinas hadde rett da han mente å finne et viljebegrep allerede hos Aristoteles.⁴²³ For Irwin, som for Aquinas, er det Aristoteles sitt begrep om *boulesis*, som jeg

⁴²⁰ Aristoteles, EN, 1110b33-34.

⁴²¹ Aristoteles, EN, 1111a21-24.

⁴²² Frede, M., op. cit., side 25; Arendt, op. cit., side 16.

⁴²³ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q80 a2, 1-2 q26 a1; Irwin, «Who Discovered the Will?», side 455f.

altså har oversatt med «ønske»,⁴²⁴ som representerer et viljebegrep, ikke *prohairesis*, skjønt så vel Irwin som Aquinas viser at det er en tett forbindelse mellom *boulesis* og *prohairesis*.⁴²⁵

Irwin påstår dermed blant annet følgende:

Action on *boulesis* must be rational in some sence that goes beyond simply acting on deliberation about a non-rational desire; and so a *boulesis* must be rational in some sense that goes beyond simply being influenced by deliberation. Aristotle's claims about the connexion between *prohairesis* and *boulesis* tend to support Aquinas's view that Aristotle recognizes an essentially rational form of desire; and so Aquinas is justified in supposing that Aristotle recognizes the will.⁴²⁶

Jeg følger ikke Irwin i denne argumentasjonen, og mener at *boulesis* på ingen måte representerer Aristoteles sitt begrep om vilje. *Boulesis* er en særegen rasjonell følelse som Aristoteles opererer med, en følelse som, i likhet med en rett oppdratt beslutning (*prohairesis*), understøtter fornuften i dennes eventuelle kamp mot irrasjonelle følelser og begjær. Denne «viljekonsepsjonen» kan ikke på noen måte sies å tilfredsstille Euodius-kriteriet, slik jeg har argumentert for ovenfor, og det kan i beste fall kalles et intellektualistisk viljebegrep hvor viljen er helt underordnet fornuften og mer eller mindre kan betraktes som en del av fornuften.⁴²⁷ Irwin innrømmer da også at den viljeforståelsen vi eventuelt finner hos Aristoteles er intellektualistisk, slik at kriteriene man eventuelt legger til grunn for et plausibelt begrep om fri vilje må kunne tillate intellektualisme for at det skal innlemmes i den frie viljens historie.⁴²⁸

⁴²⁴ Også Irwin mener at en oversettelse til engelsk med «wish» er den beste eller «minst utilfredsstillende» oversettelsen (Irwin, op. cit., side 470n20). Tradisjonen med oversettelse av *boulesis* til «vilje» (*will*) strekker seg helt tilbake til Cicero (*voluntas*) (Gilbert, op. cit., side 22; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 400).

⁴²⁵ Irwin, «Who Discovered the Will?», side 458, 462. Se for eksempel også Horn, op. cit., side 125. Aquinas ser sågar av og til ut til å identifisere *prohairesis* med «vilje» (*voluntas*) (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q83 a3, I-II q13 a1). - I tillegg trekker Aquinas en sammenheng mellom *boulesis* og *hekousion*, i den forstand at det som er resultat av beslutning er synonymt med det som er frivillig, altså det som kan være gjenstand for ros og bebreidelse (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 a2, qq8-17). Denne sammenhengen synes det ikke å være grunnlag for å trekke ut fra Aristoteles sine verk, noe også Irwin innrømmer (Irwin, op. cit., side 461ff.). Det frivillige har nemlig større ekstensjon for Aristoteles og er ikke begrenset til det som er gjenstand for beslutning, da for eksempel dyr kan ha del i det frivillige uten at de er kapable til beslutning (Aristoteles, *Fysikken*, 255a5-10). Også Aristoteles sin bemerkning om at den karaktersvake handler ut fra begjær og ikke ut fra beslutning (Aristoteles, EN, 1111b14-16), som jeg har diskutert ovenfor, indikerer at det ikke er noe nødvendig forbindelse mellom *boulesis* og *prohairesis*, på den ene siden, og *hekousin*, på den andre, da den karaktersvake ubestridelig handler frivillig selv om han ikke handler ut fra beslutning (Irwin, op. cit., side 465). I motsetning til hva som er tilfellet med de greske termene for «vilje» og «frivillighet», henholdsvis *boulesis* og *hekousin*, synes det å være et nært språklig og etymologisk forhold mellom de respektive latinske ekvivalentene, henholdsvis *voluntas* og *voluntarium* (Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 411n55).

⁴²⁶ Irwin, «Who Discovered the Will?», side 458. Se også side 468.

⁴²⁷ «[S]ome critics who claim that Greek philosophers have no concept of the will may really mean that they do not hold a voluntarist conception of the will. It would be both a historical and a philosophical mistake, however, to claim that Greek philosophers lack a concept of the will, if we simply mean that they are not voluntarists. For the debate between voluntarism and intellectualism is a debate between two views of the will, among disputants who share a concept of the will» (Irwin, op. cit., side 468).

⁴²⁸ Irwin, op. cit., side 468.

Mine kriterier åpner ikke for dette, noe som gjør at jeg, i tråd med den store majoritet av kommentatorer, mener at det ikke er grunnlag for å tilskrive et viljebegrep til Aristoteles eller den klassisk greske antikken for øvrig.

Konklusjonen er at Aristoteles ikke distanserer seg vesentlig fra Sokrates sin intellektualisme, skjønt han vektlegger habitueringen av vår sanselige streben i langt større grad enn det Sokrates gjør; dyd og praktisk visdom er følgelig noe mer omfattende for Aristoteles enn sokratisk viten. Henry og Stoyles har imidlertid vist oss at Aristoteles, i motsetning til Sokrates, åpner for muligheten for genuin *akrasia*. Det er nemlig mulig for en aktør å være i besittelse av ukvalifisert kunnskap om det moralske rette, men likevel ikke handle rett siden han ikke føler noe nytelse ved å handle sådan. Aristoteles sin påpekning om at det er umulig samtidig å være både praktisk vis og karaktersvak må derfor, slik jeg ser det, heller bety at den som har avansert opp til det dydige nivået i Aristoteles sitt moralske hierarki, og således må tilkjennes praktisk visdom, ikke kan handle moralsk feil. En dyd har ikke bare et disposisjonelt aspekt, ved at den disponerer oss for bestemte handlinger, og et rasjonelt aspekt, ved at vi erkjenner hva som er rett handling, men den har også et emosjonelt aspekt, ved at den involverer følelser og begjær som samstemmer med fornuften. Karaktersvakhet skyldes manglende habituering av vår sanselige streben, og den karaktersvake kan slik ikke sies å være dydig, samtidig som vedkommende åpenbart mangler praktisk visdom.

Aristoteles sitt begrep om beslutning representerer et «valg» i tråd med fornuften og ikke en instans som fritt velger mellom å følge den rasjonelle eller sanselige strebenen. Som Frede sier, kommer Aristoteles gjennom sin kritikk av Sokrates nært opp til en slags forsåelse av fri vilje, uten at han eksplisitt lanserer et slikt begrep i sin etiske teori: «[I]t seems to me that Aristotle is a good example of a philosopher who is committed to the ordinary belief but does not resort to the notion of a free will to account for this belief».⁴²⁹ Aristoteles sin «viljekonsepsjon» tilfredsstillende riktignok Glaukon-kriteriet, da beslutningen kan sies å befinne seg mellom rasjonalitet og sanselighet. For som jeg har argumentert for ovenfor, forholder det seg slik at beslutningen følger karakteren; dersom vi har gjennomgått riktig oppdragelse og utviklet moralsk karakter, vil vår beslutning alltid samstemme med vår fornuft og vi vil strebe etter riktig formål, men dersom oppdragelsen har vært feil eller fraværende, vil vår beslutning følge begjæret og vi vil strebe etter feil formål.

⁴²⁹ Frede, M., op. cit., side 4. Se også Horn, op. cit., side 126.

Denne konsepsjonen tilfredsstillter dog ikke Euodius-kriteriet. Aristoteles anliggende i forhold til «frivillighet» (*eleutheria*) synes primært å være å trekke et skille mellom frivillige og ufrivillige handlinger, altså de handlinger vi delvis eller helt behersker, på den ene siden, og de vi ikke berksker utgangspunktet til, på den andre. Således søker han ikke en forståelse av frihet i retning av at en «valgevne» (*prohairesis*) som er i stand til fritt å velge mellom å følge sin rasjonelle eller sanselige streben.⁴³⁰ Endelig kan heller ikke denne «viljekonsepsjonen» sies å tilfredsstillte Rousseau-kriteriet, da det ikke finnes noen diskusjon hos Aristoteles av opphavet til våre moralske forpliktelser ut over at vi er utstyrte med en «fornuft» (*nous*) som, ledsaget av en dialektisk undersøkelse av allmenne oppfatninger, er i stand til å gripe førsteprinsipper. Det finnes riktignok noen retningslinjer for rettferdighet som bunner i konvensjoner (*nomos/syntheke*), men det er langt fra alle som gjør dette, og det synes klart at de mest grunnleggende retningslinjene beror på naturen (*fysis*).⁴³¹ Vi er således ikke opphavspersoner til våre moralske forpliktelser, selv om det å utvikle en karakter og innrette oss etter disse prinsippene, er noe som er opp til oss. Som Arendt understreker, er en forestilling om en autonom vilje utenkelig for Aristoteles.⁴³²

1.4 Konklusjon

Den overordnede konklusjonen min i dette kapitlet er at vi ikke finner noe plausibelt begrep om fri vilje i klassisk gresk filosofi, samtidig som det finner sted en utvikling i retning av et viljebegrep fra Sokrates via Platon til Aristoteles. I *Protagoras* og *Menon* ser Sokrates ut til å fremme et syn på sjelen som ensbetydende med fornuft, og det gir derfor ikke mening å tale om at det kan finne sted noe konflikt mellom fornuft og begjær i sjelen. Følgelig etableres det heller ikke noe mellomliggende nivå i sjelen mellom fornuft og begjær, noe som gjør at Sokrates «viljekonsepsjon» ikke engang tilfredsstillter Glaukon-kriteriet. Platon innlemmer ikke-rasjonelle elementer i sjelen, slik at det hos Platon er mulig å tale om at fornuft og begjær kan komme i konflikt med hverandre i sjelen. Dette er tilfellet både i den moralpsykologien som

⁴³⁰ Også Dihle understreker dette, og på dette punktet mener han å finne en avgjørende forskjell på den antikke og middelalderske måten å omgå begrepet «frihet» på: «In the Greek view, freedom is brought about when the human intellect has chosen the aim of action according to the true order of being, and has not been hindered in its efforts by error, emotion or compulsion. So human freedom only exists as good and salutary intention, whereas ill intention results from restrictions imposed, for whatever reason, on man's intellectual activity. The concept of Free Will opens a different view on human freedom. It entails the belief in man's ability to decide and to act both ways, regardless of the intellectual effort spent on the intellectual assessment of the aim. Although the wrong decision is bound to predetermine further decisions and actions, thus encroaching upon the free use of the will, the primary act of decision is always free, regardless of whether intention has been directed the right way or not» (Dihle, op. cit., side 71. Se også Horn, op. cit., side 122).

⁴³¹ Aristoteles, EN, 1134b18-1135a5; Irwin, op. cit., side 242.

⁴³² Arendt, op. cit., side 62f.

presenteres i fjerde bok i *Staten* og den vi finner i forbindelse med hestespannanalogien i *Faidros*. I tillegg opererer Platon med et mellomliggende nivå i sjelen mellom fornuften og begjæret, noe som betyr at Platons «viljekonsepsjon» tilfredsstillende Glaukon-kriteriet. Likevel tilfredsstillende ikke denne konsepsjonen Euodius-kriteriet, da det mellomliggende nivået, «temperamentet» (*thymos*), ikke representerer noen velgende instans mellom fornuft og begjær. Det er heller tale om en instans som må dannes på en riktig og god måte for at den skal følge fornuften, mens den derimot følger begjæret dersom dannelsen er feil, dårlig eller fraværende. Forklaringen på at en person følger begjæret i tilfeller hvor begjæret trekker i en annen retning enn fornuften, slik at vedkommende altså handler umoralsk, ligger ikke i at vedkommende gjør et aktivt valg om å følge begjæret, men snarere i feilaktig eller mangelfull dannelse.

Også Aristoteles åpner opp for ikke-rasjonelle elementer i sjelen, og i likhet med Platon mener han at det kan oppstå konflikt mellom fornuften og begjæret i sjelen. Dette gjøres enda mer eksplisitt enn hos Platon gjennom det hierakiet over moralske nivåer som han lanserer i begynnelsen av syvende bok i *Nikomakiske Etikk*. Karakterstyrke (*enkrateia*) og karaktersvakhet (*akrasia*) representerer nettopp nivåer hvor denne konflikten er fremtredende, og der den karaktersvake handler godt og riktig gjennom å følge fornuften, handler den karaktersvake feil og ondt gjennom å følge begjæret. Man skulle derfor kanskje tro at Aristoteles dermed lanserte et viljebegrep eller at han i det minste, som W. D. Ross sier et sted, «shared the plain man's belief in a free will».⁴³³ For som Kenny påpeker, finner vi hos Aristoteles egentlig en diskusjon av alt det som vil være relevant å diskutere i forhold til et viljebegrep, slik som «frivillighet» (*voluntariness*), «intensjonalitet» (*intentionality*) og «rasjonalitet» (*rationality*).⁴³⁴ Likevel samstemmer Kenny med Ross i at det ikke er grunn til å tillegge Aristoteles et viljebegrep, og dersom man først skal gjøre dette, må man forstå viljen på en annen måte enn en moderne forståelse i termer av «intensjon» (*intention*) og «introspektiv bevissthet» (*introspective consciousness*). Grunnen til at Aristoteles ikke eksplisitt lanserer et begrep om fri vilje, er, slik Ross ser det, at han ikke har tenkt grundig nok igjennom problemstillingen.

⁴³³ Ross, op. cit., side 201; Gauthier & Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, side 218; René Antoine Gauthier (1970), *Aristote: L'Ethique à Nicomache*, bind 1, Paris: Louvain, side 266; Frede, M., op. cit., side 2f.; W. F. R. Hardie (1968), «Aristotle and the Freewill Problem», i: *Philosophy*, 43 (165), (side 274-278) side 276ff. Som Price påpeker, er det god grunn til å si at Aristoteles gir en fortreffelig beskrivelse av den moralske konflikten en viljestærk og en viljesvak aktør står i, selv om løsningen hans på denne konflikten ikke involverer et viljebegrep og således nok står et stykke unna den gjengse moderne forståelsen (Price, «Acrasia and Self Control», side 244. Se også A. W. Price (1995), *Mental Conflicts*. London: Routledge).

⁴³⁴ Kenny, op. cit., side viii. Se også Irwin, «Book Reviews», side 253f.; Segvic, op. cit., side 179n26.

Jeg er enig med Ross og Kenny i at vi ikke finner et viljebegrep hos Aristoteles, skjønt min begrunnelse er at hans «viljekonsepsjon» ikke tilfredsstillende Euodius-kriteriet. Aristoteles kommer på sett og vis nærmere enn Platon i å tilfredsstillende Euodius-kriteriet, ettersom han lanserer begrepet om «beslutning» (*prohairesis*) der hvor Platon benevner sin mellomliggende instans «temperament» (*thymos*). Likevel er det samme tilfellet med *prohairesis* hos Aristoteles som *thymos* hos Platon, nemlig at det er en slags instans i mennesket som må dannes på god og riktig måte for at den skal vendes til å handle i tråd med fornuften og ikke begjæret. De ulike nivåene i hierakiet i syvende bok av *Nikomakiske Etikk* representerer nettopp nivåer i denne dannelsesprosessen. For dersom vi handler karaktersvakt, altså følger begjæret i stedet for fornuften, er det ikke slik at vi gjør et aktivt valg om dette; tvert imot forholder det seg slik at vi i et slikt tilfelle, med Aristoteles egne ord, handler *mot* vår beslutning. Gitt at vi har erkjent det rette, understøtter beslutning fornuften og deltar på fornuftens side i kampen mot begjæret. Likevel er det altså mulig for oss å handle moralsk feil og ondt. Den beste forklaringen på dette fenomenet, som vi har kalt genuin *akrasia*, finner vi hos Baron og Stoyles, da de forstår det i lys av Aristoteles sin «Humeanske tese» i *Nikomakiske Etikk*; det som skiller den karaktersterke fra den karaktersvake er at vedkommende finner tilstrekkelig med nytelse forbundet med det å handle i tråd med fornuften. Endelig har vi sett at Aristoteles sitt begrep om frihet (*eleutheria*) mer er å forstå som et begrep om frivillighet, da kriteriet for å skille mellom det vi er og det vi ikke er ansvarlige for, nettopp er i hvilken grad handlingen gjøres frivillig eller ufrivillig. Spørsmålet om ansvar er selvsagt av avgjørende betydning også for et begrep om fri vilje, men med sitt begrep om frihet har Aristoteles tydelig ikke en forestilling om at vi står fritt til å velge mellom å følge fornuften og begjæret i sinne. For å finne en slik forestilling er det nødvendig at vi vender oss mot senere stadier i filosofiens historie, i første rekke Epiktet (kapittel 2) og Augustin (kapittel 3).

KAPITTEL 2: EPIKTET

Selv om vi ikke finner et plausibelt begrep om fri vilje i klassisk tenkning fra Sokrates til Aristoteles, kan vi ikke uten videre slå fast at det først er hos den neste store tenkeren i filosofiens historie, Augustin, at vi finner et slikt begrep. Før vi kommer så langt, må vi selvsagt søke etter et slikt begrep i tradisjonen mellom Aristoteles og Augustin. Som jeg var inne på i innledningen, tar riktignok Dihle til orde for at det i filosofiens historie først er hos Augustin vi finner et plausibelt begrep om fri vilje.¹ Han gir dog også en behandling av epikureerne og stoikerne, men er tydelig av den oppfatningen at deres «viljekonsepsjon» sammenfaller med Platons, til tross for så vel innbyrdes uenigheter som deres uenigheter med Platon.² Verken stoikerne eller epikureerne skiller klart mellom teoretisk og praktisk fornuft,³ og de deler således den platonske antakelsen om at mennesket må innrette sin handlemåte ut fra at det inngår som en del av en større helhet. Dette innebærer at mennesket skal innrette sin handlemåte i forhold til fornuften og dennes erkjennelse av de universelle lovene som gjelder i universet. Samtidig forutsetter de en platonsk forståelse av mennesket som påvirket av så vel rasjonell som sanselig streben. I tråd med dette synes de i hovedsak, i hvert fall på stadiet før dyd er tilegnet, å holde fast ved bildet av menneskets sjel som todelt, en moralpsykologi Dihle klart mener at representerer en videreføring av Platon og Aristoteles; selv om både Platon og Aristoteles opererer med en slags tredje sjelsdel i forhold til fornuft og begjær, er enten henholdsvis temperamentet eller beslutningen karakterisert ved at de følger fornuften ved riktig oppdragelse og begjæret ved feilaktig. Dihles konkluderer derfor følgende angående stoisme og epikurianisme:

[The] details of Stoic and Epicurean doctrine clearly indicate that the problem of will as a factor independent of cognition, in the psychological explanation of the moral evaluation of human action, frequently arose in the course of philosophical discussion. Yet no one in the scholarly tradition of Hellenistic philosophy seems to have been prepared to answer it by a theory of will. The primacy and dignity of reason of which the principal function is undoubtedly cognitive rather than volitional was firmly established throughout that period. For only through the medium of reason could the order of nature and the rules of moral life be brought into harmony with one another.⁴

Epiktets teori om *prohairesis*, som jeg kommer tilbake til nedenfor, tilfredsstillende ikke Dihles kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, selv om han mener at det representerer enn viss

¹ Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, side 45, 123, 135, 143f., 194n1.

² Dihle, op. cit., side 40f., 60. Se for eksempel også Bobzien, «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem», side 172.

³ Se for eksempel Katja Vogt (2016, vinter), «Seneca», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5) avsnitt 3.1.

⁴ Dihle, op. cit., side 63. Se også side 41.

videreutvikling av det aristoteliske begrepet i retning av et viljebegrep: «[Epictetus' concept of προαίρεσις] seems to entail, in the general meaning, a strong element of sheer volition, especially when opposed to learning or knowledge». ⁵ Likevel synes han ikke å mene at det representerer et viljebegrep, da valget ikke er separat og uavhengig nok i forhold til fornuften og således blir for «intellektualistisk». Heller ikke stoikernes teori om «bekreftelse» (*synkatathesis*), altså at vi med fornuften må bekrefte våre «forestillinger» (*fantasia*), som således munner ut i en «impuls» (*horme*) til handling, tilfredsstillter Dihles kriterier, da denne bekreftelsen totalt domineres av fornuften som det styrende elementet i sjelen (*hegemonikon*). ⁶ Bekreftelsen er således ikke uavhengig i forhold til fornuften, noe som gjør stoicismen for intellektualistisk for Dihle. Arendt synes å være av tilsvarende mening som Dihle, da heller ikke hun finner at Epiktet med teorien om bekreftelser introduserer et plausibelt begrep om fri vilje, til tross for at Epiktets oppdagelse av dette fenomenet representerer en utvikling i forhold til tidligere teorier i retning av et slikt begrep. ⁷ I motsetning til Paulus sin «viljekonsepsjon», hvor viljen av «avmakt» (*impotence*) ikke er i stand til annet enn å synde, er Epiktets viljekonsepsjon nemlig kjennetegnet av «allmakt» (*omnipotence*) hvor alt bestemmes av «viljen» ved at man for eksempel må bekrefte at en handling representerer en krenkelse før man føler seg krenket. ⁸

Det er særlig på de nevnte punktene at Frede er av en annen oppfatning enn Dihle (og Arendt), da Frede mener å finne et plausibelt begrep om fri vilje allerede hos stoikerne, særlig hos Epiktet og hans *prohairesis*-begrep. ⁹ Uenigheten bunner fremfor alt i at Frede opererer med et annet og

⁵ Dihle, op. cit., side 60.

⁶ Dihle, op. cit., side 61, 64.

⁷ Arendt, «Willing», side 76ff.

⁸ Arendt, op. cit., side 81ff.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 390, 399.

⁹ Frede, M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, side 3, 44ff., 66ff., 175. Se for øvrig også Anthony A. Long (2002), *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 210ff., 220ff. I rettferdighetens navn skal det sies at Dihle mener at Epiktet med sitt *prohairesis*-begrep «came very near to our concept of good or ill will, though always pointing to a phenomenon of entirely intellectual activity» (Dihle, op. cit., side 215n24), et moment ved Dihles interpretasjon som Frede ikke fremhever. (I tillegg benevner Dihle Senecas «viljekonsepsjon», det vil si hans begrep om *voluntas*, «vague voluntarism» (Dihle, op. cit., side 134f., 142, 240n86)). Det kan også bemerkes at tesen om at det er i stoicismen (og hos epikureerne) vi først finner et begrep om fri vilje allerede er tilstede hos Pamela Huby (Pamela Huby (1967), «The First Discovery of the Freewill Problem», i: *Philosophy*, 42 (162), (side 353-362) side 357ff.). Ut fra det perspektivet jeg anlegger i denne avhandlingen, fremstår stoikerne som mer interessante enn epikureerne. Grunnen til det, er at det hos stoikerne er lettere å spore en konflikt og et «valg» mellom fornuften, på den ene siden, og følelsene og tilbøyelighetene, på den andre. For Epikur (341-271 f. Kr.) handler moral derimot primært om å leve ut de av våre følelser (*pathe*) som fører til nytelse (*hedone*). Dette skal riktignok skje på en dydig, det vil si en kontrollert og veloverveid (*symmetresis*), måte, men i en slik form for hedonisme er det vanskelig å spore et reelt valg mellom følelser og fornuft; det sentrale for den kloke (*fronimos*) synes heller å være hvordan, når og i hvilken grad han skal nyte og leve ut sine følelser og sikre sitt velvære, ikke at han skal la være å gjøre det og heller følge fornuften (*logos*) sine veier, gitt en indre konflikt mellom fornuft og følelser. Epikur ser først og fremst på lykke som nytelse,

mer inkluderende begrep om fri vilje enn det Dihle gjør, noe jeg behandlet i innledningen.¹⁰ Den snevre og ekskluderende forståelsen av fri vilje som Dihle legger til grunn, får ham til å anta at det er Augustin som er den første i filosofiens historie med et plausibelt viljebegrep. Fredes åpne og inkluderende kriterium for fri vilje gjør derimot at han mener det finnes et begrep om fri vilje allerede i tradisjonen mellom Aristoteles og Augustin. Dette kriteriet ser ut til å ligge nært opp til det jeg kaller Euodius-kriteriet. Han henviser nemlig til hvordan frihet tradisjonelt har blitt forstått i politisk forstand, altså som en mulighet for å leve et godt liv uten ytre tvang. Det er tydelig at Frede mener at den tradisjonelle oppfatningen av frihet i politisk filosofi har vært den Isaah Berlin kaller negativ frihet, hvilket vil si frihet fra slaveri og innblanding fra statens side.¹¹ Jeg er negativt fri når jeg er i stand til å leve et godt liv ut fra ønsker og verdier, samtidig som staten ikke blander seg inn i måten jeg gestalter mitt liv på, gitt at denne måten ikke forhindrer andre i å gestalte sitt liv etter sine ønsker og verdier. Ifølge Frede er det nemlig

crucial that this freedom, to put the matter in a grossly simplified form, almost invariably seems to be understood as a freedom from external constraints which of beyond the acceptable constraints involved in living in a political community and which would systematically prevent one from doing what it takes to have a good life.¹²

Frede refererer riktignok til at frihet også kan forstås på en positiv måte, i og med at han sier at frihet kan bety at man som borger kun er underlagt de lover som man selv har deltatt i utformingen av.¹³ Dette nevner han imidlertid bare i korte ordelag, og fortsetter så med å diskutere det negative begrepet om frihet. Det er således tydelig at det er et slikt negativt begrep om frihet som Frede legger til grunn for sin undersøkelse av opprinnelsen til viljebegrepet i gresk og romersk tenkning i antikken. Det er også et slikt begrep han mener å finne i stoicismen: «With Stoicism [...] we get for the first time a notion of the will as an ability of the mind or of

og da nytelse i betydningen langsiktig velvære i sjelen (*atapaxia*), fravær av smerter og lidelser, og generelt et liv preget av selvkontroll, uavhengighet, behovsfattigdom og vennskapsrikdom. For en langt mer detaljert og dyptgripende argumentasjon for hvorfor Epikur ikke skal innlemmes i historien om den frie viljen, se Susanne Bobzien (2000), «Did Epicurus Discover The Free Will Problem?», i: D. Sedley (red.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 287-337). Oxford/ New York: Oxford University Press.

¹⁰ Frede peker for øvrig på at teorien om fri vilje ble tatt opp av de alexandrinske filosofene, særlig av Origenes (185-254 e.Kr.) (Frede, M., op. cit., side 3, 106ff., 176f.). Det finnes dog liknende tanker om «fri vilje» hos så vel Philon (20 f. Kr-40 e. Kr.) (Dihle, op. cit., side 90ff.) som Clemens (150-215 e. Kr.) (Dihle, op. cit., side 108, 217n34). I konversasjon har Ketil Bonaunet hevdet at det nettopp først er hos Clemens at vi finner et begrep om fri vilje. En annen interpretasjon som tilsier at vi må til den jødisk-kristne tradisjonen for å finne et begrep om fri vilje finnes hos René Antoine Gauthier og Jean Yves Jolif, som hevder at vi først kan tale om en fri vilje hos Maximus Bekjenneren (580-662 e.Kr.) (Gauthier & Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, side 262ff.).

¹¹ Isaah Berlin (1969), «Two Concepts of Liberty», i: *Four Essays on Liberty*, (side 15-35). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 15ff.

¹² Frede, M., op. cit., side 9.

¹³ Frede, M., op. cit., side 9.

reason to make choices and descisions». ¹⁴ For at en tenker skal kunne sies å ha et plausibelt begrep om fri vilje, er det således av avgjørende betydning at han eller hun tilkjenner aktøren valgfrihet, slik at vedkommende kan gestalte sitt liv ut fra ønsker og verdier uten innblanding fra staten eller andre overordnede instanser. Frede formulerer på følgende måte sitt generelle kriterium for viljefrihet, selv om han samtidig påpeker at den er en triviell formulering av det:

Given the view that our actions are caused by a choice or a decision of the will, our freedom to do the things we need to do in order to live a good life must involve the freedom to make the choices which need to be made in order to produce the actions which need to be taken. ¹⁵

Grunnen til at Frede anser dette som en triviell formulering av hans kriterium, er at det egentlig ikke understreker tydelig nok at det avgjørende er at vi behersker utgangspunktet for handlingen, selve valget om å handle slik eller slik. Av denne grunn kan vi stilles til ansvar for det vi gjør, eller i det minste for vår intensjon om å handle slik vi gjør. På en måte kan man også hevde at Fredes kriterium er rimelig spesifikt da det skinner igjennom at han har lest sin stoisme før han fremsatte det. Dette legger heller ikke Frede skjul på, ettersom han eksplisitt sier at hans generelle skisse er en skisse utformet på bakgrunn av hans interpretasjon av filosofiens historie. ¹⁶ Men forskjellen til Dihle er at dette kriteriet er atskillig mer åpent og vil kunne inkludere andre teorier også. For å ta enkelte eksempler fra senere filosofihistorie, er det ikke noe problem å påstå at både Augustin, Kant og Sartre tilfredsstiller dette kriteriet. Men samtidig inkluderer det ikke Aristoteles, da det hos Aristoteles, som vi har sett, ikke finnes noe begrep om valgfrihet.

Frede nevner altså positiv frihet i sin diskusjon av frihet, men vektlegger det ikke i særlig grad. I det minste må insisteringen på at en fri aktør må være en aktør som selv er opphavet til de ønsker, verdier og moralske forskrifter som vedkommende følger, sies å spille andrefiolin. Til Fredes forsvar kan det sies at det er vanskelig å snakke om det ene uten å snakke om det andre, da utøvelsen av positiv frihet, altså frihet til å realisere seg gjennom sine egne ønsker, verdier og moralske oppfatninger, forutsetter negativ frihet i betydningen fravær av ytre hindringer som bestemmer ens atferd. Således kan man si at Frede, gjennom å vektlegge negativ frihet, er opptatt av selve forutsetningen for å kunne realisere seg som autonomt vesen. Like fullt er det klart at understrekningen av at aktøren må være positivt fri spiller heller liten rolle i Fredes

¹⁴ Frede, M., op. cit., side 48.

¹⁵ Frede, M., op. cit., side 17. Se også side 148, 175.

¹⁶ Frede, M., op. cit., side 7.

generelle skisse for hva som menes med fri vilje. Han ser ut til å mene at for eksempel Augustin opererer med en forståelse av fri vilje, selv om vi, slik Augustin selv påpeker, ikke kan være våre egne lovgivere i moralske henseender. Alt i alt mener jeg det er klart at Frede med «fri vilje» mener noe tilsvarende som jeg kaller «valgfrihet». Han ser dog ut til å mene at vi ikke foretar noe valg mellom fornuft og sanselige drifter, men at der snarere eksisterer en asymmetri ved at vi i kraft av vår valgfrihet er kapable til å velge å handle rett, altså rasjonelt, men ikke urett, altså irrasjonelt.

Som vi så i forrige kapittel, er hovedproblemet hos Aristoteles i forhold til å operere med et begrep om fri vilje, at han ikke opererer med et begrep om beslutning som tildeler aktøren en frihet til å velge mellom fornuft og tilbøyeligheter konfrontert med en moralsk relevant situasjon: «Although [Aristotle] did have a notion of a choice, he did not have the kind of notion which would allow him to say that whenever we do something of our own accord (*hekontes*), we do so because we choose or decide to act in this way».¹⁷ Grunnen til at vi ikke finner en slik forståelse av beslutning hos Aristoteles ligger i hans moralpsykologi, hvor han opererer med både rasjonelle og sanselige begjær, og hvor han ganske enkelt mener at de sanselige begjærene har muligheten for å bestemme en aktørs handling uten at vedkommende aktivt velger å følge slike begjær i stedet for de rasjonelle. Sanselige begjær er nemlig i seg selv tilstrekkelige for å bestemme en aktør til handling. Det er for eksempel, slik Frede påpeker, tilstrekkelig at vi føler sult for at vi setter i gang å spise, samtidig som det er tilstrekkelig at vi føler sinne for at vi tar ut vårt sinne mot personen som har fremprovosert det. Det er ikke nødvendig at det ligger et overveid valg til grunn for slike handlinger, men vi gjør dem nærmest av refleks ut fra våre sanselige begjær. Også hos Platon har vi sett at han opererer med muligheten for at sanselige begjær kan bestemme vår handling, da det kan være at vår *thymos*, på grunn av manglende eller dårlig habituering, er innstilt på å følge det sanselige begjæret og ikke det rasjonelle.

Forklaringen på hvorfor Platon og Aristoteles ikke opererer med et plausibelt begrep om fri vilje i betydningen valgfrihet, ligger dermed i deres respektive moralpsykologiske teorier. For, som Frede påpeker, lanserer både Aristoteles og Platon sine teorier som kritikk av Sokrates sin benektelse av muligheten for viljesvakhet.¹⁸ Grunnen til at stoikerne derimot lykkes med å

¹⁷ Frede, M., op. cit., side 31. Se også side 95.

¹⁸ Frede, M., op. cit., side 32. Her og videre i avhandlingen benytter jeg «viljesvakhet» og ikke «karaktersvakhet» som karakteristikk på fenomenet om at det er mulig å velge å handle umoralsk til tross for innsikt i det moralsk

operere med et begrep om valgfrihet er at de, slik Frede ser det, nettopp vender tilbake til en sokratisk forståelse av sjelen. Sokrates var jo av den oppfatningen at viljessvakhet ikke fantes, da han ikke opererte med muligheten for at irrasjonelle begjær i seg selv var tilstrekkelige for å bestemme menneskets handling; idet vi handler er vår handling alltid ledsaget av våre oppfatninger, slik at vi egentlig alltid handler veloverveid og rasjonelt, ikke reflekspreget og irrasjonelt. Stoikerne vender slik tilbake til en moralpsykologi der de ikke opererer med ulike sjelsdeler, eller i hvert fall ikke med mer enn en sjelsdel, da sjelen er ensbetydende med fornuft. Fornuften er den styrende delen i oss, og for å understreke dette poenget, henter stoikerne uttrykket *to hegemonikon* fra Sokrates i *Protagoras*.¹⁹ Det finnes ganske enkelt ikke noen irrasjonell begjærende sjelsdel som kan trekke oss i umoralske retninger i stoicismen. Slik sett kan man stille spørsmål ved om stoikerne, i likhet med Sokrates, ikke tilfredsstiller Glaukon-kriteriet. Og videre, dersom Frede har rett i at Epiktet, gjennom sin teori om *prohairesis* lykkes med å operere med et begrep om valgfrihet, stille spørsmål ved om stoikerne gir opp Glaukon-kriteriet for å kunne operere med en moralpsykologi som er i stand til å tilfredsstille Euodius-kriteriet.

Jeg er av den oppfatningen at stoikerne ikke gir opp Glaukon-kriteriet, men at den avgjørende forskjellen fra Platon og Aristoteles er at de ikke betrakter sanselige begjær som i seg selv tilstrekkelige til å bestemme sjelen. Vi påvirkes av sanselige begjær, men for at vi skal handle i tråd med slike begjær, kreves det alltid at vi foretar et valg om å handle slik. Våre sanselige begjær bestemmes – pussig nok – som produkter av vår fornuft, noe vi selv er opphav til og således ansvarlige for. Målet for en moralsk aktør er apati, altså et stadium hvor det er fravær av irrasjonelle følelser og begjær, men på veien til en slik frigjøring vil en aktør produsere sanselige drifter. Den dydige aktøren er kjennetegnet av rett kunnskap og et fravær av sanselige følelser og begjær. Vedkommende er således ute av stand til å handle feil moralsk, tilsvarende som den vise hos Sokrates. Den som dog bare er på vei mot dette stadiet, produserer fortsatt sanselige begjær, og i kraft av disse danner han seg feilaktige oppfatninger. Ut fra disse oppfatningene handler han feilaktig i moralsk forstand. Stoikerne må således sies å følge Sokrates i tesen om at den som vet det rette gjør det rette, og at viljessvakhet derfor skyldes mangel på innsikt. Stoikerne åpner slik ikke for det som vi har sett at Baron og Stoyles benevner «genuin *akrasia*».

rette, i og med at vi fra og med Epiktet, etter min oppfatning, kan tale om et viljebegrep. Likeledes benytter jeg «viljestyrke» i stedet for «karakterstyrke».

¹⁹ Platon, *Protagoras*, 352b.

Jeg følger delvis Frede i tesen om at vi finner et viljebegrep allerede hos stoikerne, men jeg har likevel viktige ankepunkter mot den.²⁰ Etter min mening lanserer stoikerne kun et begrep om fri vilje når det gjelder tilegnelsen av visdom og dyd; etter man har blitt vis og dydig, er det slik at sjelen hos Epiktet har utviklet seg til kun å være fornuft og ikke lengre har noen ikke-rasjonelle deler. I synet på den vise og dydige vender således Epiktet tilbake til en sokratisk forståelse av sjelen, noe som også bidrar at han benekter muligheten for viljesvakhet.²¹ For det første kan dermed ikke Epiktets moralpsykologi sies å tilfredsstillende Glaukon-kriteriet, da dette kriteriet tilsier at viljen befinner seg mellom fornuften og begjæret. For det annet tilfredsstillende heller ikke denne viljekonsepsjonen Euodius-kriteriet, da det ikke finnes noen separat mellomliggende instans mellom fornuften og begjæret som er i stand til å velge mellom dem. På veien frem mot visdom lanserer Epiktet derimot en viljekonsepsjon som tilfredsstillende de to kriteriene. Denne konsepsjonen tilfredsstillende dog ikke eksplisitt Rousseau-kriteriet, da Epiktet ikke kan sies å presisere at en vilje kun er fri i den utstrekning den kun er underlagt seg selv. Dette til tross for at han sågar betegner det å beslutte seg til å handle ut fra fornuften som å beslutte seg til å handle ut fra «meg», og i det hele tatt må sies å være systematisk uklar i sine beskrivelser av hva en fri vilje involverer. Av disse grunner vil jeg presisere Fredes tese ved å si at det som oppdages hos Epiktet ikke er viljefrihet, men valgfrihet.

2.1 Epiktet og «oppdagelsen» av valgfrihet

En sentral antakelse hos Epiktet (50-135 e. Kr.) og stoicismen forøvrig²² er at det kun er «den vise» (*sofos*) eller «kloke» (*fronimos*) som er fri, mens alle andre egentlig er som slaver å

²⁰ En liknende interpretasjon som Fredes finner vi hos Brad Inwood, som tar til orde for at vi finner et plausibelt begrep om fri vilje allerede hos Seneca (Brad Inwood (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford/New York: Oxford University Press, side 132ff.). Riktignok anvender Seneca flere steder begrepet «voluntas» eller varianter av dette (se for eksempel Seneca, *De Ira*, II.ii.1; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xxxiv.3, xxxvii.5, lxxi.36, lxxx.4, lxxxi.13), men det sentrale for Inwoods interpretasjon er at Seneca, i likhet med Epiktet, understreker betydningen av at vi må bekrefte våre forestillinger før vi handler på bakgrunn av dem. I særdeleshet understreker Inwood betydningen av utviklingen av selvet og selvets kommandoer til seg selv, samt den rollen som «dømmekraften» (*iudicium/ arbitrium*) spiller i denne sammenhengen (se for eksempel Seneca, *De Ira*, I.xvi.7, II.i.1-iv.2). Vi må nemlig skille mellom følelser som vi har av natur og som er ufrivillige «proto»-følelser, på den ene siden, og «ekte» følelser som har vært gjennom viljens «sensur», på den andre. Jeg går ikke inn i noen lengre diskusjon av denne tesen her, da jeg heller ønsker å gå i dybden på Fredes interpretasjon av Epiktet. Spørsmålet om det var Seneca eller Epiktet som var først ute med å lansere et begrep om fri vilje er heller ikke så viktig; det sentrale for meg er, i likhet med Frede og Inwood, å peke på at tanker om fri vilje, eller i det minste om valgfrihet, oppstår i romersk stoicisme og altså ikke først hos Augustin (se også Vogt, op. cit., avsnitt 3.2). Også Neal W. Gilbert understreker Senecas betydning i utviklingen av viljebegrepet, men da som en teori som i hovedsak fungerer som et prolegomenon til Augustins teori om viljen, ikke en selvstendig utviklet viljekonsepsjon (Gilbert, «The Concept of the Will in Early Latin Philosophy», side 26f.).

²¹ Irwin, op. cit., side 300; Tad Brennan (2003), «Stoic Moral Psychology», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 257-294). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 284.

²² Mitt hovedfokus i det følgende ligger på Epiktet, men jeg refererer også til de to andre store skikkelsene i romersk stoicisme, nemlig Marcus Aurelius og Seneca. I omtalen av Epiktet legger jeg til grunn hans samlede

regne.²³ Grunnen til dette, er at «frihet» (*eleutheria*) består i å kunne handle «uavhengig» og «selvstendig» (*autopragia*);²⁴ en aktør som ikke er i besittelse av visdom er å betrakte som slave, da vedkommende handler ut fra usanne overbevisninger om hva som er godt. Ved å handle på denne måten oppstår det et slags avhengighetsforhold til disse tilsynelatende goder, noe som forhindrer vedkommende fra å handle fritt og godt. Frihet for stoikerne består følgelig i ikke å være slavebundet av slike goder og derfor være i stand til å handle virkelig godt.²⁵ Det er kun den vise som virkelig er i stand til sanne oppfatninger om hva som er godt, og nettopp derfor er det kun han som er fri.²⁶

Videre er det kun den vise som er i stand til handlinger bestemte av egen lov eller «autoritet» (*exousia autopraxis*). Denne friheten består imidlertid ikke i en frihet til å gi seg selv hvilke lover som helst, ei heller allmennmenneskelige lover ut fra egen fornuft, men består egentlig i en frihet til å innordne seg i universet i tråd med de lover for orden og harmoni som Gud, det vil si Zeus, har initiert.²⁷ Fra naturens side er mennesket født med potensiale for å utvikle fornuft og således potensiale til å erkjenne det gode og innordne sin livsførsel etter den rette orden og harmoni: «Det gode og fremragende menneskets frihet består i å omgås sine forestillinger [ταῖς φαντασῶν] i overensstemmelse med naturen [κατὰ φύσιν]». ²⁸ Dersom mennesket gjør dette, bidrar det også til å utvikle universets orden og harmoni best mulig. I motsetning til dyr, som handler av instinkt, er mennesket utstyrt med potensiale til å bidra til universets orden og harmoni, da det må utvikle fornuft og visdom for å kunne oppnå sanne oppfatninger om det gode og «selv velge» (*autexousin*) å forfølge disse i handling. Den vise er fri, da hans valg ikke tvinges av hans inntrykk, slik tilfellet er hos den ikke-vise. Likevel kan man samtidig si at den vise tvinges på en måte, da han er tvunget til å handle på den måten som fremstår som god ut fra fornuften; dersom han ikke velger slik, bidrar han til å slavebinde seg selv og mister sin frihet. Dette ville også være som å ofre sin rasjonalitet, ja egentlig sin menneskehet, da det

verk, det vil si *Diskurser, Encheiridion* og *Fragmenter*. Når det gjelder Marcus Aurelius legger jeg *Meditasjoner* til grunn, mens jeg for Senecas del har begrenset meg til *Moralfilosofiske Brev til Lucilius, De Vita Beata, De Ira* og *De Tranquillitate Animi*.

²³ Epiktet, *Diskurser*, II.i.21-25; Seneca, *De Vita Beata*, xv.3.

²⁴ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.56.

²⁵ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.6-10; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xcii.33.

²⁶ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.2-5.

²⁷ Epiktet, *Diskurser*, I.xiv.1-17, IV.iii.9, x.14; Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, iv.27, ix.1, 22, x.2.

²⁸ Epiktet, *Diskurser*, III.iii.1, min oversettelse. Se også I.vi.12-22, xxvi.1-2, II.x.3-6, III.i.25, v.3, III.vii.27-28, xx.13; Epiktet, *Fragmenter*, III.xx.60; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, v.4-5, lxvi.41, cvii.7; Seneca, *De Vita Beata*, iii.3, viii.2; Irwin, op. cit., side 314; Malcolm Schofield (2003), «Stoic Ethics», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 233-256). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 243f.

nettopp er fornuften som særpreger mennesket i forhold til dyr.²⁹ Denne tvangen er av en annen karakter enn tvangen som den dumme («ikke-vise») utsettes for, for mens sistnevnte har slavebundet seg slik at vedkommende sitt valg tvinges av hans forestillinger, er førstnevnte ikke bundet av noe annet enn sin egen rasjonalitet og dennes forståelse av det gode. Denne forståelsen er en forståelse vi har tilegnet oss gjennom å tilegne oss fornuft. Epiktet må derfor egentlig sies å dele Platon og Aristoteles sine syn om at forklaringen på at en aktør handler godt eller ondt beror på kvaliteten på oppdragelsen og omgivelsene vedkommende vokser opp i, henholdsvis gode og dårlige. Epiktet kombinerer imidlertid dette synet ved å fremheve at den vise, som handler godt, fritt velger å handle slik. Samtidig var vedkommende, på sin vei mot visdom, kapabel til å velge annerledes, noe som dog ville ha innebåret slavebinding og en slags oppgivelse av sin rasjonalitet og menneskelighet. Denne oppfatningen gjenspeiles i følgende oppfordringer fra Epiktet: «Sørg for [...] at du aldri handler som et vilt dyr [θηρίον], for hvis du gjør det, vil du ødelegge mennesket [ἄνθρωπον] i deg og du har ikke oppfylt din oppgave. Sørg for at du aldri handler som en sau [πρόβατον], for hvis du gjør det, ødelegges mennesket i deg på samme måte».³⁰

Mennesket står altså fritt til å neglisjere utviklingen av fornuften og er således kapabelt til å slavebinde seg i stedet for å realisere sin frihet:

Selv om vi er i stand til kun å ta hensyn til denne ene [fornuften] og hengi oss til den, så velger vi nå heller å ta hensyn til mange ting, og å bli bundet fast til dem; vårt legeme, vår eiendom, våre brødre, venner, barn og slaver. Derfor, ved å være bundet fast til mange ting, bæres og dras vi ned av dem.³¹

Gjennom slik handlemåte mister vi vår evne til å handle «selvstendig» (*autopraxia*), og våre valg bestemmes av våre forestillinger. Mennesket fødes fritt, for å si det på rousseauistisk vis, men dette betyr egentlig bare at vi fødes med et potensial til å utvikle fornuft, et potensial til å bli gode, noe som det er naturlig for oss å strebe etter.³² Dette betyr at vi fødes med et potensial til å bli frie og omgå våre forestillinger på en rasjonell måte, ikke at vi er frie og i stand til å omgå våre forestillinger riktig fra fødselen av.³³ Før vi har utviklet fornuft, er vi på nivået av dyr, det vil si levende vesener som er determinerte, slavebundne og ute av stand til å utvikle en

²⁹ Se for eksempel Epiktet, *Diskurser*, I.xxviii.19-20, I.xxix.58.

³⁰ Epiktet, *Diskurser*, II.ix.3, min oversettelse. Se også I.ii.1, II.ix.4-12.

³¹ Epiktet, *Diskurser*, I.i.14-15, min oversettelse.

³² Epiktet, *Diskurser*, IV.v.30.

³³ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.51; Brennan, op. cit., side 260.

«følelse» (*pathos*) eller «impuls» (*horme*) basert på en «beslutning» (*prohairesis*)³⁴ om å forfølge en «forestilling» (*fantasia*). Dyr vil aldri, i motsetning til mennesker, ha mulighet for å komme ut av denne tilstanden, og de er således aldri kapable til selvstendig handling og til å bidra til universets orden og harmoni. Slavebundne mennesker er slik på mange måter på samme nivå som dyr, da de gjennom å slavebinde seg selv tvinges av sine forestillinger til å velge på bestemte måter. Det som dog skiller dem er at dyr er *determinerte* av sine forestillinger, mens mennesket selv har valgt sin avhengighet. Epiktet og stoikerne er riktignok generelt tilhenger av et deterministisk syn på naturen, men de forsvarer en kompatibalisme i den forstand at determinismen lar seg kombinere med at mennesket samtidig er fritt; mennesket er fritt til å velge mellom fornuften, på den ene siden, og følelsene og tilbøyelighetene, på den andre, men når vi velger å følge fornuften, er det slik at vi tvinger oss selv til å innordne oss i tråd med universets lovmessighet og orden (vi er selv «herre over situasjonen»), mens dersom vi velger følelsene og tilbøyelighetene, tvinges vi av krefter utenfor oss selv til å samvirke med universets lovmessighet (vi er ikke «herre over situasjonen»)³⁵ I tråd med denne interpretasjonen gir Anthony A. Long en treffende beskrivelse av Epiktets begrep om frihet:

The issue that concerns [Epictetus] is neither the will's freedom from antecedent causation nor the attribution to persons of a completely open future and indeterminate power of choice. Rather, it is freedom from being constrained by (as distinct from going along with) external contingencies, and freedom from being constrained by the errors and passions consequential on believing that such contingencies *must* influence and inhibit one's volition.³⁶

For Epiktet er det fremfor alt fornuftens evne til «beslutning» (*prohairesis*) som skiller oss fra dyrene, og i tråd med dette defineres et menneske som «en som ikke har noen høyere kvalitet

³⁴ Det er ikke helt uproblematisk å oversette *prohairesis* hos Epiktet på samme måte som vi har oversatt *prohairesis* hos Aristoteles, altså med «beslutning». For Epiktet er *prohairesis* det som definerer mennesket, ja egentlig er mennesket synonymt med sin *prohairesis*. Hos den vise er sjelen ensbetydende med fornuft, så *prohairesis* foretar slik ikke noe valg eller beslutning i forhold til ulike strebener. Dette er dog heller ikke tilfellet hos Aristoteles, selv om vi hos ham kan snakke om ulike former for streben innad i sjelen. En mulighet er å oversette *prohairesis* hos Epiktet med «vilje» slik Long gjør (*volition, will*) (Long, op. cit., side 218), men da det ikke er helt klart hvorvidt viljen representerer en valgevne hos Epiktet, i hvert fall ikke hos den vise og dydige, er heller ikke dette en tilfredsstillende oversettelse. Samtidig argumenterer jeg i avhandlingen for øvrig for at stoikernes «viljekonsepsjon», i likhet med Aristoteles sin konsepsjon, ikke er plausibel, og i så henseende kan en oversettelse med «vilje» virke villedende. Jeg har av disse grunner valgt å benytte den greske termen så mye som synes naturlig, og ellers benyttet samme oversettelse som i omtalen av Aristoteles, altså «beslutning», selv om jeg er klar over at denne oversettelsen egentlig ikke er helt passende for verken Epiktet eller Aristoteles (se for øvrig Long, op. cit., side 218ff.).

³⁵ Irwin, op. cit., side 264, 301; Dorothea Frede (2003), «Stoic Determinism», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 179-205). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 179, 192ff.; Brennan, op. cit., side 292ff.; Long, op. cit., side 22.

³⁶ Long, op. cit., side 221.

enn moralsk valg [προαιρέσεως], men som underordner alt annet under dette [valget] og samtidig holder det moralske valget fri fra slaveri og underordning».³⁷ Vesentlig i forbindelse med Epiktets bruk av begrepet «beslutning» er at han understreker betydningen av et annet aristotelisk begrep, nemlig begrepet «opp til oss» (*ef'hemin*).³⁸ Han går imidlertid lengre enn Aristoteles i å innsnevre hva det egentlig er som er opp til oss, da dette egentlig bare gjelder to forhold. For det første er våre egne bedømmelser av handlinger opp til oss. Det er innenfor min rekkevidde om jeg roser en aktørs gode handling eller bebreider ham for hans onde. For det annet er det slik, hvilket er det avgjørende fra mitt perspektiv, at vår «vilje» er noe som er opp til oss.³⁹ Jeg er nemlig herre over utgangspunktet for min handling, intensjonen med den, men jeg er ikke herre over det videre forløpet, altså selve handlingen, dens resultater og konsekvenser. I kraft av min vilje er jeg i stand til å velge mellom ulike handlingsalternativer, og idet jeg igangsetter et handlingsforløp, har jeg en bestemt intensjon med handlingen. For eksempel kan jeg som slave ha intensjon om å adlyde min herres ordre om å pløye et jorde en bestemt dag, og således velge å igangsette denne handlingen fremfor å gjøre det motsatte, altså ikke adlyde ordren. Men hvorvidt den faktiske handlingen lar seg gjennomføre avhenger for eksempel også av værforhold, av at oxen min er i god nok fysisk form og at ploegen holder teknisk tilfredsstillende stand gjennom hele prosessen. Dette er forhold som ligger utenfor min rekkevidde, altså forhold som ikke (alene) er opp til meg. Dette er således en grunn til å skille mellom «rasjonelt begjær» (*boulesis*) og «beslutning» (*prohairesis*), for i dette tilfellet er det slik at jeg kan ville at handlingen skal bli utført og således beslutte å akseptere dette begjæret, men jeg kan ikke beslutte at handlingen faktisk blir utført: «[W]e can choose to give assent to the impression to cross the street, and we can thus will to cross the street, but we cannot choose or decide to cross the street».⁴⁰ Det er heller ikke opp til meg om jeg mottar hedersbevisninger, oppmuntringer og ros av min herre etter utført arbeid, eller om jeg heller får straff, gitt at jeg for eksempel ikke har pløyd jordet tilfredsstillende eller hurtig nok. Vi skal derfor ikke bli for opphengt i slike eksterne goder, da de ikke, slik både kynikere og tidligere stoikere har lært oss, representerer noe som er «opp til oss».⁴¹ Epiktet følger således Sokrates og Platon i deres insistering på at «lykke» (*eudaimonia*) og det gode liv er uavhengig av ytre goder. Det eneste vilkåret for at man skal leve et godt liv er at man lever et dydig liv og således omgås sine

³⁷ Epiktet, *Diskurser*, I.x.1, min oversettelse.

³⁸ Epiktet, *Diskurser*, II.xix.33; Long, op. cit., side 212, 214; Arendt, op. cit., side 76; Irwin, op. cit., side 306.

³⁹ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.89, 99-100; Epiktet, *Fragmenter*, IV.xliv.66, XIX.i.16.

⁴⁰ Frede, M., op. cit., side 45f.

⁴¹ Epiktet, *Diskurser*, II.i.2-3, III.xxii.13, III.xxiv.1-2, IV.iv.23, 33, 39, x.1-2, xii.24; Epiktet, *Fragmenter*, III.vi.57, IV.xliv.65; Epiktet, *Encheiridion*, ii.1-2; Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, vii.62.

eksterne forestillinger på rett måte. Å være lykkelig (*beata*) vil derfor simpelthen si det samme som å være dydig.⁴² Skillet mellom gode og onde aktører relaterer seg til deres vilje, som er innenfor deres kontroll, ikke til deres handlinger, som er utenfor.⁴³ De ytre tingene og de forestillingene og begjærene tingene forårsaker, er ikke gode eller onde i seg selv, men de er gode eller onde alt etter hvordan vi omgås forestillingene med vår vilje eller sjel.⁴⁴ Vår viljes evne til å fatte beslutninger definerer nettopp mennesket qua menneske: «[S]jelens funksjoner [ἔργα δὲ ψυχῆς] består i å fatte beslutninger, av avslag, begjær, motvilje, forberedelse, formål og bekreftelse».⁴⁵ Dyd har slik autotelisk verdi, altså verdi i seg selv,⁴⁶ uavhengig av lykken, samtidig som lykke nettopp består i å leve i samsvar med dyd.⁴⁷ Epiktet synes for øvrig å videreføre forestillingen om at det å handle moralsk er synonymt med å handle under «det godes synsvinkel» (*sub ratione boni*), og det er åpenbart en identitet mellom det å følge naturen, som vil si det samme som å følge Gud, på den ene siden, og det å handle på måter som frembringer lykke og det gode liv, på den andre.

På grunn av friheten som kommer oss til del slik at vi kan velge om vi vil bekrefte eller avkrefte våre forestillinger, taler Epiktet om vår «bruk av forestillinger» (*khresis ton fantasion*): «Passende nok [...] har gudene tildelt oss kontrollen [ἐφ' ἡμῖν] over den mest fremragende evnen av alle og den som dominerer over resten, nemlig evnen til å gjøre bruk av eksterne forestillinger [χρησῖν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις], mens når det gjelder alle andre evner har de ikke tilkjent oss kontroll over dem».⁴⁸ Det er nettopp gjennom å gjøre bruk av våre forestillinger at vi mennesker er frie.⁴⁹ Fornuften er den eneste instansen i mennesket som er

⁴² Epiktet, *Diskurser*, III.iii.8; William Abbott Oldfather (1925), «Introduction», i: Epiktet, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, bind 1, oversatt av W. A. Oldfather, (side vii-xxx). Cambridge, MA: Harvard University Press, side xxi; Irwin, op. cit., side 286, 288, 300f., 321f.; Dirk Baltzly (2013, vinter), «Stoicism», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6) avsnitt 5. Se også liknende tanke hos Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, iii.6, v.19, 37. Hos Seneca finner vi dog en understrekning av at eksterne goder, for eksempel rikdom, kan bli benyttet til gode formål, og at den vise aktøren derfor vil være herre over sin rikdom og ikke, som den lastefulle, dennes slave. Seneca holder likevel fast ved at ekte lykke er uavhengig av tilgangen til eksterne goder (Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xxiii.4-6, lxii.3, lxvi.9, lxxiv.1, 30, lxxxv.1; Seneca, *De Vita Beata*, xvi.1).

⁴³ Epiktet, *Diskurser*, I.xxix.1, III.xxii.38-44; Epiktet, *Encheiridion*, xxxi.2, xxxii.1-2.

⁴⁴ Epiktet, *Diskurser*, I.xxix.2, III.xx.1; Long, op. cit., side 253.

⁴⁵ Epiktet, *Diskurser*, IV.xi.6, min oversettelse. Se også IV.xi.33.

⁴⁶ Long, op. cit., side 189ff.

⁴⁷ Irwin, op. cit., side 318f.

⁴⁸ Epiktet, *Diskurser*, I.i.7, min oversettelse. Se også I.iii.4, xx.5-11, II.viii.5-8, xix.32, xxiii.7, III.i.25, xxii.20, xxiv.69, IV.vi.25, x.13, 26; Epiktet, *Fragmenter*, II.viii.30; Epiktet, *Encheiridion*, vi.1; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, cxiii.18; Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, v.2, vii.29, viii.29, ix.7; Vogt, op. cit., avsnitt 3.2; Rachana Kamtekar (2010, vinter), «Marcus Aurelius», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5) avsnitt 4.2.

⁴⁹ En viktig forutsetning for stoikernes etiske teori er at de betrakter universet som monistisk, materialistisk og determinert. Det er riktignok to ulike krefter som virker i det, nemlig det aktive (*to poioun*) og det passive

«selvkontemplativ», altså som reflekterer over seg selv, og det er nettopp evnen til kontemplasjon som karakteriserer bruken av våre forestillinger.⁵⁰ Ifølge Epiktet er derfor «filosofens første og største oppgave [...] å teste forestillingene og skille mellom dem, samt ikke å gjøre bruk av dem som ikke allerede har blitt testet».⁵¹ Gjennom bruken av våre forestillinger definerer vi oss som mennesker, da det er denne bruken som gjør at vår moralske karakter kommer til syne.⁵² *Prohairesis* representerer derfor en evne til å velge å omgås våre forestillinger på bestemte måter, og det finnes ikke noe som i større grad er «opp til oss» enn vår evne til beslutning.⁵³ Idet jeg faktisk velger å bekrefte en forestilling, dannes det en «streben» (*boulesis*) i meg slik at jeg vil den aktuelle handlingen. Viljen hos Epiktet kan derfor føres tilbake til selve beslutningen om å forfølge bestemte forestillinger, og hans viljebegrep må derfor, slik Frede påpeker, heller sies å være *prohairesis* enn *boulesis*:

[T]he ability and disposition, insofar as it accounts for your willing whatever it is that you will to do, can be called <the will>. But this will is called *prohairesis*, rather than *boulesis*, to mark that it is an ability to make choices, of which willings are just products. This indeed is the first time that we have any notion of a will.⁵⁴

Epiktet innfører således begrepet om fri vilje, eller rettere sagt valgfrihet, i filosofiens historie ved å anvende det aristoteliske begrepet om «beslutning» (*prohairesis*) på en ikke-aristotelisk måte. Med dette begrepet åpner nemlig Epiktet opp for at vi er frie til å velge å forfølge våre sanselige begjær eller la være.⁵⁵ Den vise er fri i den forstand at ingen ytre omstendigheter

prinsippet (*to paskhon*), men begge disse kreftene er å oppfatte som materielle, samtidig som de til sammen utgjør et hele og egentlig synes å være varianter av ett og samme materielle prinsipp. Dette er således ikke en dualistisk posisjon, da det passive prinsippet er selve materien mens det aktive er denne materiens iboende fornuft. Videre er universet deterministisk ettersom mennesket er utlevert til krefter som påvirker det, noe som betegnes som vår «skjebne» (*heimarmene*) (Frede, M., op. cit., side 14f.; Dihle, op. cit., side 103; Irwin, op. cit., side 301). Vår skjebne er rett og slett lagt i hendene på Gud (*logos*) og hans forsyn (*pronoia*). Vi mennesker er ikke i stand til å gripe inn og endre den eksterne verdens utvikling (Epiktet, *Diskurser*, IV.i.89-90. Se for eksempel også Seneca, *De Tranquillitate Animi*, xvi.1-4). En implikasjon av dette verdenssynet er at dersom et mennesket gjør noe på grunn av ytre forestilling, kan det egentlig ikke holdes ansvarlig for handlingen, da den eksterne forestillingen ikke er noe som er «opp til oss» (*ef'hemin*). Den ytre forestillingen er nettopp noe som kommer fra ting utenfra, ikke noe som skyldes oss (Epiktet, *Diskurser*, I.xxvii.1). Et viktig skille for stoikerne går derfor mellom selve handlingen og motivet eller intensjonen med handlingen. For mens handlingen, som en fysisk entitet, egentlig må betraktes som noe eksternt i forhold til (det indre) mennesket, er intensjonen vår for å handle på en bestemt måte noe som er innenfor vår rekkevidde, altså noe som er «opp til oss».

⁵⁰ Epiktet, *Diskurser*, I.xx.5; Epiktet, *Encheiridion*, i.5.

⁵¹ Epiktet, *Diskurser*, I.xx.7, min oversettelse.

⁵² Epiktet, *Diskurser*, I.xxv.1.

⁵³ Epiktet, *Diskurser*, II.ii.1-7. Epiktet går tidvis så langt som til å hevde at vår beslutning er det eneste som er opp til oss, mens alt annet er utenfor vår rekkevidde. Dette illustreres ved at han av og til skiller mellom det som er opp til oss og det som ikke er det, ved å benytte termene *prohairesitika* og *aprohairesitika* (Long, op. cit., side 212).

⁵⁴ Frede, M., op. cit., side 46.

⁵⁵ En mulig hake ved denne interpretasjonen er at Epiktet til tider ser ut til å mene at viljesvakhet skyldes mangel på kunnskap heller enn et rasjonelt valg om å følge følelser og tilbøyeligheter i stedet for fornuft. For eksempel

tvinger ham til å velge på bestemte måter, noe Epiktet gir uttrykk for i denne konstruerte samtalen:

[K]an noen tvinge deg til å beslutte noe som du ikke vil? – Ja, for når noen truer meg med død eller bånd, tvinger vedkommende meg til å beslutte. – Men hvis du forakter død og bånd, tar du da noe videre hensyn til vedkommende? – Nei. – Er det da opp til deg å forakte døden, eller er det ikke din egen handling? – Der er opp til meg. – Så det er opp til deg å beslutte, eller er det ikke? – Gitt det foregående er det opp til meg. – Og til å avstå fra noe? Det er også opp til deg.⁵⁶

Det er nettopp her Frede mener å finne at Epiktet lanserer filosofihistoriens første begrep om fri vilje:

So here we have our first actual notion of free will. It is a notion of a will such that there is no power or force in the world which could prevent it from making the choices one needs to make to live a good life or force it to make choices which would prevent us from living a good life. But it is a notion such that not all human beings in fact have a free will. They are all meant by nature to have a free will, that is, each human being is capable of having a free will. But human beings become compulsive about things and thus lose their freedom. Hence only the wise person has a free will.⁵⁷

Denne forståelsen av *prohairesis* avviker fra den aristoteliske, da Aristoteles med sitt *prohairesis*-begrep sikter til en evne til å velge det som fornuften erkjenner som riktig, ikke en evne til å velge mellom fornuften og begjæret. Epiktets nye anvendelse av *prohairesis*-begrepet betyr dermed at han anvender det på en måte som ikke er i tråd med den etymologiske betydningen av *prohairesis* som «det som er foretrukket på forhånd».

Vi er ikke utleverte til våre ytre forestillinger (*fantasia*), slik dyr er, men for at vi skal handle i tråd med en ytre forestilling, kreves det alltid at jeg med min fornuft gir en bekreftelse (*synkatathesis*) på denne handlemåten. For eksempel er det ikke din handling alene som gjør at jeg føler meg krenket, men snarere min «bedømmelse» (*dogma*) av handlingen, altså at det er en handling som involverer krenkelse. Jeg må altså med fornuften min bekrefte at handlingen er en krenkelse før jeg føler meg krenket, noe som innebærer at jeg i utgangspunktet, altså forut for min dom, er «ikke-sårbar» (*ataraxia*). Som vesener utstyrte med fornuft, hvilket innbefatter språk og begreper, er vi i stand til å gi våre ytre inntrykk et proporsjonalt innhold. Dette har den viktige implikasjonen at et inntrykk utenfra tar predikatene sant og falskt. I kraft av vår fornuft

anvender han eksempelet med Medeia og viser at hennes umoralske handling, nemlig å drepe sine barn for å hevne seg på Jason, skyldtes mangel på kunnskap heller enn at hun foretok et veloverveid valg om å drepe sine barn basert på en adekvat forståelse av alle handlingsalternativene (Epiktet, *Diskurser*, I.xxviii.6-8).

⁵⁶ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.70-72.

⁵⁷ Frede, M., op. cit., side 77.

er vi i stand til å bekrefte eller avkrefte om vi vil forfølge våre inntrykk i faktisk handling. Som Frede sier, er det slik at «[w]e [...] have reason, which allows us to scrutinize our impressions critically before we accept them as true or reliable».⁵⁸ Eller som Epiktet selv sier: «[D]ette er intellektets natur [φύσις τῆς διανοίας] – å være tilfreds med det som er sant, å være misfornøyd med det som er falskt, og å avstå fra å bedømme det som er usikkert».⁵⁹ Dermed går det er viktig prinsipielt skille mellom dyrs og menneskers begjær. For mens dyrs begjær er irrasjonelle, slik at dyr bare passivt lar seg lede av forestillingene utenfra, er menneskers begjær rasjonelle og består både av et passivt og et aktivt element. Det passive elementet består, i likhet med dyr, av våre forestillinger utenfra. Til forskjell fra dyr er vi dog ikke utleverte til disse inntrykkene, men vi er utstyrte med en fornuft som spiller an aktiv rolle i forhold til å bekrefte eller avkrefte om vi vil forfølge våre inntrykk i faktisk handling.⁶⁰ Vi er således i stand til å skille mellom «troverdige» (*trustworthy*) og «villedende» (*misleading*) inntrykk, for å benytte Fredes måte å uttrykke det på. Dette er et helt avgjørende element for Frede i forhold til hans tese om at det først er innenfor stoicismen at vi finner et begrep om fri vilje, for sammen med begrepet om valg (*prohairesis*), utgjør dette elementet selve kjernen i den sene stoicismens forestilling om fri vilje:

Whatever we make of the detail of all this, there is one point which is absolutely crucial for the emergence of the notion of the will. The case of the Stoics against Plato and Aristotle would completely collapse without the assumption that any action, unless one is physically and literally forced into doing something, presupposes an act of reason's assent to an appropriate impulsive impression.⁶¹

Epiktet synes først og fremst å definere frihet negativt idet han åpner sin diskurs om friheten med følgende definisjon: «Han som lever som han vil, som ikke er underlagt verken tvang, hindringer eller makt, som velger uhindret, som har begjær som oppnår sine formål og som ikke har forakt mot det som man ikke skal ha forakt mot, er fri [ἐλεύθερός]».⁶² Relevant i sammenheng med denne definisjonen er at Epiktet spesielt og stoikerne generelt samstemmer med Sokrates i identifiseringen av dyd med kunnskap. For det er kun den vise som er fri i denne betydningen, da det kun er ham som har rett kunnskap og er i stand til å leve dydig. Den lastefulle er derimot ufri, mangler kunnskap og står i et avhengighetsforhold til eksterne goder:

⁵⁸ Frede, M., op. cit., side 41.

⁵⁹ Epiktet, *Diskurser*, I.xxviii.2, min oversettelse.

⁶⁰ Epiktet, *Diskurser*, I.vi.12-21.

⁶¹ Frede, M., op. cit., side 42.

⁶² Epiktet, *Diskurser*, IV.i.1, min (frie) oversettelse. Se også IV.i.128, xi.7-8.

Hva er det da som gjør et menneske fritt fra hindringer og sin herre? For velstand gjør det ikke, ei heller et konsulembete, en provins, et kongedømme, men det må finnes noe annet. Hva er det da som gjør et menneske fritt fra hindringer og tvang når det gjelder skriving? – Kunnskap om hvordan man skriver. – Og hva er det når det gjelder harpespilling? – Kunnskap om hvordan man spiller harpe. – Slik er det også når det gjelder livet, altså kunnskap [ἐπιστήμη] om hvordan man skal leve.⁶³

Det å leve dydig innebærer å leve i samsvar med fornuften (*logos*), og det er følgelig rett kunnskap vi tilegner oss gjennom den moralske utdannelsen. Epiktet og stoikerne for øvrig, representert ved for eksempel de tre første lederne av skolen, Zenon av Kition (334-262 f. Kr.), Kleanthes av Assos (331-232 f. Kr.) og Chrysippos av Soli (280-207 f. Kr.), er slik i større eller mindre grad talspersoner for teorien om dydenes enhet (*The Unity Thesis*), da alle dyder, slik som «praktisk visdom» (*fronesis*), «mot» (*andreia*), «besindighet»/ «selvkontroll» (*sofrosyne/enkrateia*) og «rettferdighet» (*dikaiosyne*), i siste instans er former for kunnskap, tilsvarende som hos Sokrates.⁶⁴ For øvrig synes også det motsatte å gjelde, for dersom en aktør har en last, har vedkommende samtidig også alle andre laster.⁶⁵ Det er egentlig vanskelig å tale om grader av dyd, da det enten er slik at en person har alle dyder eller ingen av dem.⁶⁶ Ettersom det krever stor innsats og lang tid for å tilegne seg dyd, er det kanskje bare et fåtall mennesker som egentlig noen gang vil kunne oppnå dyd og således har mulighet for å kunne oppleve ekte lykke. Epiktet taler dog om at en aktør kan gjøre fremskritt mot å tilegne seg dyd og således ikke tvers igjennom er lastefull, selv om han (enda) ikke har nådd opp til nivået av dyd. «Dyd» (*arete*) er det eneste gode i verden og «last» (*akolasia*) det eneste onde,⁶⁷ og alt som ikke er dyd eller last er moralsk «indifferent» (*adiaforon*).⁶⁸ Vi kan dog riktignok skille mellom det moralsk indifferente som er i overensstemmelse med naturen, og følgelig bør foretrekkes (*proegmena*), det som står i motsetning til naturen, og følgelig bør unngås (*aproegmena*), og endelig det som

⁶³ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.62-63, min oversettelse.

⁶⁴ Irwin, op. cit., side 328ff.; Cooper, *The Unity of Virtue*, side 96ff, 105ff.

⁶⁵ I sitt forsøk på å forklare hvordan menneskelig ondskap er mulig, opererer Chrysippos med en teori om at det å ha forestillingen om en dyd, for eksempel mot, forutsetter at man samtidig har en forestilling om laster, altså, i tilfellet av mot, en forestilling om feighet og dumdristighet. Også for Chrysippos er det slik at ingen handlinger er onde i seg selv, men det som eventuelt er ondt, er intensjonen og motivet for handlingen hos aktøren. Slik Chrysippos ser det, er vi kapable til å ville handle dydig, men i og med at forestillingen om dyd alltid involverer en forestilling om tilhørende laster, er vi samtidig i stand til å ville handle lastefullt. Når et aktør vil handle, og faktisk også handler, dydig og godt, er han preget av en rett indre orden og harmoni mellom fornuft og tilbøyeligheter, mens det derimot hersker indre uorden og konflikt i det mennesket som vil handle, og faktisk handler, lastefullt og ondt.

⁶⁶ Man kan antakelig, som Christoph Horn, gå så langt som til å si at det er umulig å tale om grader av dyd, i hvert fall dersom man legger til grunn rigorisme (Christoph Horn (1995), *Augustinus*. München: C. H. Beck, side 136; Christoph Horn (1998), *Lebenskunst: Glück und Moral vom Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck, side 132, 136).

⁶⁷ Epiktet, *Diskurser*, II.xxiii.19, III.i.6, vii.5; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, lxxi.32.

⁶⁸ Epiktet, *Diskurser*, II.ix.15, xix.13, xxii.1-2.

verken er i overensstemmelse med eller står i motsetning til naturen, og følgelig reelt sett er indifferent (*apaxia*).

Inkludert i tesen om at viljen representerer noe som er opp til oss ligger det også at det er opp til oss om vi utvikler viljen vår gjennom moralsk utdanning eller om vi neglisjerer denne. Det avgjørende for en moralsk aktør er at han *vil* handle dydig og godt, og det er nettopp dette som er målet med den moralske opplæringen. Den vise skal nemlig kun være innstilt på og tiltrukket av det gode og dydige, ikke av eksterne inntrykk.⁶⁹ Epiktet skiller mellom tre stadier i den moralske progresjonen hos et enkeltindivid.⁷⁰ På det første stadiet må aktøren innordne sine begjær i forhold til rett fornuft. Man skal utvikle en ren sjel, hvilket innebærer at man må tømme den for begjær og følelser som leder i umoralske retninger. Kun de begjær som er i overensstemmelse med den rette fornuft skal få bli værende i sjelen. Man skal øve seg i å motstå eksterne inntrykk: «[F]rihet [ἐλευθερία] oppnås ikke gjennom å tilfredsstille deg med det du begjærer, men gjennom å ødelegge ditt begjær».⁷¹ På det andre stadiet skal aktøren øve seg i å etterleve sin moralske intensjon i faktisk handling. Om handlingen jeg utfører faktisk er moralsk er noe som jeg ikke er herre over selv, men jeg er herre over min vilje og således min intensjon om å handle godt. Jeg skal øve meg på å igangsette handlingsforløp i tråd med min gode intensjon. For det tredje skal jeg utvikle en stødig moralsk karakter, det vil si at jeg skal utvikle en karakter hvor det å handle ut fra mine gode moralske intensjoner blir en vane. Vi utvikler slik en moralsk dømmekraft, en dømmekraft som setter oss i stand til å oppfatte hva det moralske er i bestemte situasjoner og på bakgrunn av dette felle «dommer» (*dogmata*) om hvordan jeg skal handle for på beste måte å uttrykke min intensjon om å handle godt.⁷² Den moralske forbedringen skjer først og fremst gjennom en slags samtale med seg selv, hvor vi særlig bestreber oss på å skille mellom det gode, det onde og det indifferente.⁷³ Vi skal daglig eksaminere vår moralske bevissthet og vurdere hvordan vi ytterligere kan forbedre den, og til dette formålet anbefales meditasjon og «askese» (*askesis*).⁷⁴ Det viktigste for oss er dog at Epiktet med dette demonstrerer at en omdannelse av ond til god vilje er noe som er opp til oss, noe som er innenfor vår rekkevidde. Dette er i tråd med det som blir Kants posisjon i *Religionskriftet*.

⁶⁹ Epiktet, *Diskurser*, Liv.1-3.

⁷⁰ Epiktet, *Diskurser*, III.ii.1-5, IV.x.13; Long, op. cit., side 112ff.

⁷¹ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.175, min oversettelse. Se også II.xviii.1-7, III.xii.7-17, xvi.15-16, IV.iii.7; Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, xi.37.

⁷² Epiktet, *Diskurser*, III.ix.2, IV.vi.28.

⁷³ Epiktet, *Diskurser*, III.viii.1-4, xi.8, IV.i.132.

⁷⁴ Epiktet, *Diskurser*, III.xxiv.84, IV.i.111-113, IV.xi.12, IV.xii.1.

Den moralske utdannelsen har to siktemål for Epiktet.⁷⁵ For det første skal den lære oss anvendelse av våre generelle moralske intuisjoner i konkrete enkeltsituasjoner.⁷⁶ Dette betyr at våre intuisjoner skal foredles til dyder, til gode moralske vaner. Det er således utdannelsen som skiller den gode fra den onde, for fra naturens side er vi alle like i den forstand at vi er født med de samme forutsetningene i form av moralske intuisjoner. Det kreves særlig innsikt i logikk for å bli i stand til å anvende sin moralske intuisjoner i konkrete enkeltsituasjoner, da vi altså må være i stand til å avlede det singulære, den enkelte handling, fra det universelle, våre medfødte moralske intuisjoner. Epiktet synes her å ligge nært opp til Aristoteles og hans understrekning av betydningen av praktiske syllogismer for vår moralske praksis. For også hos Epiktet er det slik at det ikke kreves en dyp innsikt i formallogikk med hensyn til praktiske avledninger, men logikk forstås snarere som en slags kyndighet til å være i stand til å se det universelles anvendelse i det singulære.⁷⁷ Hovedpoenget for Epiktet er uansett at jeg er ansvarlig for min vilje både dersom den er god og ond, men jeg er altså ikke ansvarlig for mine gode eller onde handlinger. Dersom jeg handler ondt, kan jeg egentlig ikke bebreides for min handling, men jeg kan bebreides for den eventuelle onde intensjonen som jeg i kraft av min vilje hadde med handlingen. Vi roser den som er dydig og bebreider den som er lastefull, da den dydige gjennom moralsk utdanning har utviklet sin medfødte natur til stadiet av dyd, mens den lastefulle har neglisjert denne utviklingen og snarere utviklet seg i feil retning moralsk sett. At det moralske handler om intensjoner og ikke handlinger hos stoikerne understrekes ikke minst hos L. An. Seneca (4-65 e. Kr.) som går så langt som til å si at den som har en ond intensjon egentlig har begått en urett allerede før han eventuelt etterlever sin intensjon i handling.⁷⁸

Det andre siktemålet med den moralske utdannelsen er at den skal sette oss i stand til å skille mellom det som er «opp til oss», altså innenfor vår rekkevidde, og det som ikke er det.⁷⁹ Det som er opp til oss er, ifølge Epiktet, våre holdninger, altså våre dyder. Det er nemlig opp til meg om jeg habituerer mine medfødte moralske intuisjoner slik at jeg foredler dem til dyder, eller om jeg neglisjerer denne utdannelsen og eventuelt utvikler meg i lastefull retning.⁸⁰ Det som derimot ikke er opp til meg, er om jeg for eksempel oppnår rikdom, god helse eller mottar hedersbevisninger og oppmuntringer fra andre. Særlig påtrengende må dette ha vært å

⁷⁵ Epiktet, *Diskurser*, I.xxii.9-10.

⁷⁶ Se for eksempel Epiktet, *Diskurser*, II.xi.7-12, 23-25.

⁷⁷ Epiktet, *Diskurser*, I.vii.1-viii.16.

⁷⁸ Seneca, *De Ira*, I.iii.1.

⁷⁹ Epiktet, *Diskurser*, II.x.8, III.iii.14-15, xviii.11, IV.i.29, 81-84, v.7; Epiktet, *Encheiridion*, i.1-2, xiv.1-2.

⁸⁰ Epiktet, *Diskurser*, I.xxii.10, IV.i.69, xxii.7-8; Også Seneca understreker betydningen av moralsk habituering (Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xvi.5-6).

understreke for Epiktet grunnet hans forhenværende slavetilværelse i Roma.⁸¹ I tilværelsen som slave, hvor man ikke er herre over seg selv og sin egen skjebne, må det ha vært viktig å skille mellom det som var opp til ham, nemlig å utføre eller ikke utføre ordrer fra herren, og det som ikke var opp til ham, nemlig å motta belønning eller straff for sine handlinger. Som allerede nevnt, ser det dog ut til at Epiktet går enda lengre i sine utlegninger og følger de andre stoikerne i oppfatningen om at vi ikke er ansvarlige selv for våre handlinger, bare for intensjonen ved våre handlinger; det er opp til oss om vi intenderer å handle i tråd med våre dyder (eller laster), men det er ikke opp til oss om handlingen, som i seg selv er en ytre fysisk entitet i forhold til oss, er god eller ikke. Vi må derfor vokte oss for å bli opphengt av sine handlinger og den eventuelle ros eller bebreidelse som kommer oss til del på grunn av dem, for de representerer alle forhold som er utenfor vår rekkevidde.⁸² Vi må snarere bare akseptere at ting forholder seg slik de gjør, og anse at goder og onder som kommer oss til del er uttrykk for en overordnet guddommelig vilje.⁸³

Vi skal leve i samsvar med vår fornuft og handle dydig, samtidig som vi skal akseptere og glede oss over de ytre omstendighetene som blir oss til del, uavhengig av om disse skulle være av god (helse, rikdom) eller dårlig karakter (sykdom, fattigdom). På grunn av våre begrensede evner, er vi alene ikke i stand til å frembringe vårt *summum bonum*, lykken, gitt at vi med lykke skulle mene noe mer enn bare det å velge å handle dydig.⁸⁴ I kraft av vår moralske frihet er vi likevel i stand til å ville handle dydig og således være verdige til å oppnå lykke i form av belønning for

⁸¹ Det er allment anerkjent at Epiktet kom fra den greske bystaten Hierapolis, at han hadde en mor som var slave og at han en tid selv var slave i Roma under Epaphroditus, en administrativ sekretær ved hoffet til keiser Nero. Etterhvert ble han satt fri og som følge av keiser Domitians utvisning av alle filosofer fra Roma (i 89 eller 92 e. Kr.), dro han til den greske bystaten Nikopolis hvor han fungerte som filosof og lærer. Det var her han gjennomførte de diskursene som Flavius Arrianos (86-160 e. Kr.) nedtegnet og som vi har bevart fire av totalt åtte bøker av (i tillegg til fragmenter og den av Arrianos forfattede håndbok, *Encheiridion*, over Epiktets lære). Sin forhenværende tilværelse som slave og en sammenlikning av tilværelsen som slave i Roma med tilværelsen som filosof og lærer i Nikopolis, preger mye av innholdet i *Diskurser*: «[Epictetus] had the point of view of a man who had suffered from slavery and abhorred it, but had not been altogether able to escape its influence» (Oldfather, op. cit., side xvi). Se forøvrig Anthony A. Longs biografiske skisse over Epiktets liv (Long, op. cit., side 10ff.).

⁸² Det eneste som skal til for å vi skal tilkjennes dyd, er, som Seneca understreker, at vi *vil* handle dydig, ikke at vi gjennom vår handlinger frembringer bestemte goder og resultater (Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, cxvi. 7). Dermed kan vi verken roses for gode eller klandres for onde handlinger, da handlingene er utenfor vår rekkevidde. Jeg kan først roses dersom jeg, idet jeg handler godt, også er motivert ut fra hensynet til å handle godt; klandres kan jeg først dersom jeg, idet jeg handler ondt, også er motivert til å handle ondt. For eksempel kan jeg ikke klandres bare ut fra det hensynet at jeg voldtar en kvinne, men jeg kan først klandres dersom det er bragt på det rene at jeg faktisk hadde som motiv å krenke den aktuelle kvinnen gjennom min handling. Det kan ligge onde motiver til grunn for gode handlinger og gode motiver til grunn for onde handlinger. Anakronistisk kan man slå fast at stoikerne understreker betydningen av det viktige kantianske poenget om at vi ikke kan slutte fra gode handlinger til et godt sinnelag, ei heller fra onde handlinger til et ondt sinnelag.

⁸³ Epiktet, *Diskurser*, IV.i.103-106, x.9; Epiktet, *Encheiridion*, xiii.1-2, xix.1-2, xxiv.1, 1.1.

⁸⁴ Seneca, *De Vita Beata*, ix.3.

vår gode moralske atferd.⁸⁵ Det er dog vår «skjebne» (*heimarmene*) at oppnåelsen av lykke er noe som er utenfor vår rekkevidde, da den forutsetter ytre forhold som ikke er «opp til oss». Det er altså «opp til oss» å ville handle dydig (eller lastefullt), men det er ikke «opp til oss» verken om vi faktisk handler dydig eller, dersom vi handler slik, faktisk oppnår lykken. Gud har gitt oss evnen til å utvikle selvkontroll og en stødig moralsk karakter, noe vi utvikler gjennom tilegnelsen av kunnskap om rett handling, og lykken er nettopp denne indre tilstanden av selvkontroll, ro og harmoni. Hvorvidt vi i tillegg oppnår ytre goder som ære, rikdom og anseelse beror på forhold som vi ikke er herre over, og Epiktet synes derfor å ekskludere slike goder fra sin lykkekonsepsjon. Det som er helt avgjørende for lykken er således en rasjonell kontroll av våre følelser og drifter, da følelser og drifter defineres som noe ytre, som vi således ikke har kontroll over, mens fornuften er noe i vårt indre som vi er i stand til å kontrollere. Dermed åpnes det opp for en potensiell konflikt mellom fornuft og følelser, og i denne kampen er det viktig at mennesket tar fornuftens parti og at det er et ordnet og harmonisk forhold mellom fornuften og vår sanselige streben.

Den indre roen hos stoikerne generelt og Epiktet spesielt er karakterisert av rett orden og harmoni.⁸⁶ Deres moralpsykologi er således ment å skulle forklare hva en slik orden består i. Som D. Frede fremhever, er stoikerne panteister i betydningen at «Gud» (*logos*) eller «den universelle fornuften» (*pneuma*) er tilstede i alle ting.⁸⁷ Denne antakelsen ligger til grunn for deres hierarkiske system over naturen (*scala naturae*). I anorganiske ting er Gud tilstede som *hexis*, det vil si som et forenende prinsipp. Dette gjelder også for planter, skjønt deres forenende prinsipp er evnen til bevegelse i form av vekst, hvilket gjør dem til en del av den levende «naturen» (*fysis*).⁸⁸ De tidlige stoikerne ser dog ikke, i motsetning til Aristoteles, på planter som bærere av sjel, men hos de midtre og sene stoikerne inkluderes plantene blant sjelsvesenene. Dyr har, også for de tidlige stoikerne, sjel (*psykhe*), og det som kjennetegner dem, er at de har «forestilling» (*fantasia*) og «impuls» (*horme*).⁸⁹ I den midtre og sene stoicismen utvides og presiseres bestemmelsen av dyrs sjel til også å innbefatte evnen til «bevegelse» (*orektikon*), «sansning» (*aisthesis*) og «temperament» (*thymoeides*).⁹⁰ Over dyr står mennesker i kraft av at

⁸⁵ Epiktet, *Diskurser*, III.xxiv.50-51.

⁸⁶ Epiktet, *Diskurser*, I.iv.1-4, II.ii.1-7, III.xv.12, IV.x.26; Epiktet, *Encheiridion*, xx.1, xxix.7.

⁸⁷ Frede, D., op. cit., side 185; Long, op. cit., side 147f. Som Long likevel understreker, er det nok vel så riktig å klassifisere Epiktet som teist, ettersom hans beskrivelser av Gud i større grad minner om en personlig Gud som står utenfor verden og som er ansvarlig for dens skapelse (Long, op. cit., side 148ff., 156).

⁸⁸ Epiktet, *Diskurser*, II.viii.4.

⁸⁹ Irwin, op. cit., side 297.

⁹⁰ Epiktet, *Diskurser*, II.viii.5-6.

vi har «fornuft» (*logos, nous, dianoia*).⁹¹ Fornuften er således det som hever mennesket over resten av skaperverket (*hegemonikon*), en slags «indre guddom» (*daimon*) i mennesket,⁹² og det som karakteriserer «stoisk ro» (*ataraxia*) i mennesket er en indre orden og harmoni med fornuften som regjerende over følelser og tilbøyeligheter.⁹³ Gud er hevet over resten av skaperverket, og er egentlig i en annen verden, selv om stoicismen grunnleggende sett er monistisk.⁹⁴ Vi kan her merke oss, slik Long gjør, at Epiktet fremstiller mennesket i kontrast til dyr, på den ene siden, og Gud, på den andre: «By virtue of our bodies we are akin to other animals, but by virtue of our minds, we are akin to God».⁹⁵ I kapittel 5 skal vi se at Kant benytter en liknende argumentasjonsstrategi i sin bestemmelse av menneskets «frie vilje» (*arbitrium liberum*) i kontrast til dyrs «animalske vilje» (*arbitrium brutum*) og Guds «hellige vilje».

Stoikerne vender, som Frede påpeker, på mange måter tilbake til en sokratisk moralpsykologi, da sjelen strengt bare er fornuft og ikke har noen irrasjonelle deler.⁹⁶ Poenget er at våre irrasjonelle begjær ikke er naturlige for oss, men snarere noe vi danner gjennom forestillinger utenfra. Dette er en svært viktig antakelse, for i og med at de fremhever at vi, i hvert fall i så stor utstrekning som mulig, skal eliminere våre irrasjonelle begjær, må disse begjærene være noe som vi ikke er født med og som vi vil fortsette å produsere gjennom hele menneskelivet, men må snarere være noe vi har tilegnet oss gjennom en form for sosialisering. Videre er det heller ikke naturlig for oss at vi streber etter bestemte formål, som det å slukke tørsten eller tilfredsstille sexlysten. Grunnleggende sett finnes det bare ett gode, dyd, og ett onde, last. Alle andre formål er indifferente, og vi er således i stand til å distansere oss fra formålene og begjærene som følger av dem.⁹⁷ Siden dyd og last snarere beskriver vårt forhold til begjær og

⁹¹ Epiktet, *Diskurser*, II.viii.6-8, ix.2, x.2, III.i.26.

⁹² Epiktet, *Diskurser*, Liv.11-14, II.viii.12-13, 23, IV.xii.11-12; Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, lxxi.27, xcii.1-2; Long, op. cit., side 165ff.

⁹³ Se for eksempel Seneca, *De Ira*, II.xiii.2-3, III.xli.1-3; Seneca, *De Tranquillitate Animi*, ii.3-4.

⁹⁴ For stoikerne er sjelen (*pneuma*), tilsvarende som legemet (*soma*), noe materielt, og slik opprettholdes en monisme til tross for at de taler om at menneskene, med legeme og sjel, tilhører ulike verdener. Hos Marcus Aurelius (121-180 e.v.t.) finner vi imidlertid en tredeling av mennesket i legeme (*soma*), sjel (*psyche*) og fornuft (*nous*) (Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, iii.16. Se også v.13, vi.32, x.1, xii.3), og mens legeme og sjelen er materielle, synes fornuften å være immateriell og guddommelig. Fornuften kan nemlig ikke sies å kunne forklares ved hjelp av de fire elementene ild, luft, jord og vann som alt materielt består av. Fornuften er snarere en gave til mennesket fra Gud og representerer den siden av oss som hever oss over resten av skaperverket (*hegemonikon*). Marcus Aurelius må således sies å bryte med den generelle stoicismen på dette punktet, og heller sies å representere en platonisme eller kanskje aristotelisme, ettersom Aristoteles ser ut til å gjøre unntak for den teoretiske delen av fornuften i forhold til sin monisme. Fornuften er, som Marcus Aurelius selv sier, en ånd (*daimon*) i mennesket som Gud har gitt oss, en slags utstråling (*emanasjon*) fra Gud. For å handle moralsk er vi henvist til å adlyde denne, da den representerer Guds vilje (Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, v.27). Det å handle umoralsk er således synonymt med ulydighet mot Gud.

⁹⁵ Long, op. cit., side 157. Se også side 172f.

⁹⁶ Frede, M., op. cit., side 32.

⁹⁷ Epiktet, *Diskurser*, III.iii.2.

ikke selv representerer begjær, kan vi konkludere med at det for stoikerne fra naturens side ikke finnes irrasjonelle begjær og at det følgelig ikke er av natur at vår sjel har en irrasjonell sjelsdel.

En implikasjon av dette stoiske synet er at det åpner opp for en helt ny ansvarsdimensjon, en dimensjon som skiller stoikerne både fra tidligere (Platon, Aristoteles) og senere tenkning (Kant), nemlig at vi selv er ansvarlige for å ha irrasjonelle begjær. Selv om vi ikke har slike begjær av natur, er det dog slik at virkeligheten viser oss at vi likevel har dem. De er tilegnet og produkter av vår fornuft, ikke noe vi av natur er utstyrte med. Som essens er vi mennesker bare fornuft, mens våre irrasjonelle begjær egentlig er noe unaturlig for oss. Det er således «opp til oss» om vi har irrasjonelle begjær eller ikke. For ytterligere å forklare dette standpunktet refererer Frede til stoikernes syn på fosterutvikling, en utvikling som synes mer radikal enn tilfellet er hos Aristoteles, som jeg kort var innom i kapittel 1. Fra begynnelsen er fosteret (embryoet, zygoten), tilsvarende som hos Aristoteles, på nivået av planter. Fosterets atferd på dette nivået er, tilsvarende som for planter, styrt av naturen. Det ser ut til at stoikerne generelt er av den oppfatningen at fosteret befinner seg på dette nivået gjennom hele svangerskapet og at det først er ved fødselen at det avanserer opp til neste nivå. Ved fødselen utstyres vi nemlig med en irrasjonell sjelsdel. Hos de tidligere stoikerne var det altså slik at de ikke betraktet planter som bærere av sjel, mens de midtre og sene stoikerne tilkjente planter sjel. Dersom man legger det tidlige synet til grunn, er den overgangen som inntreffer ved fødselen således å oppfatte som besjeling av noe hittil ubesjelet. Vi avanserer egentlig opp til nivået av dyr når vi får slik sjel, og det som kjennetegner oss på dette nivået, er at vi er utstyrte med irrasjonelle begjær og impulser. Gjennom oppveksten og den oppdragelsen vi utsettes for, etableres etterhvert fornuften, og vi avanserer opp til det menneskelige nivået. I motsetning til Platon, som antok at vi mer eller mindre fødes med fornuft, antar Aristoteles, og med ham stoikerne, at vi ved fødselen bare er utstyrte med animalsk natur kapabel til persepsjon, mens vi gradvis etablerer fornuft og evne til induksjon og abstraksjon ved å gjøre bruk av evnene til persepsjon og minne.

Tilsynelatende skiller ikke stoikernes teori om forsinket besjeling seg vesentlig fra Aristoteles, men den fundamentale forskjellen er dog lokalisert i at stoikerne opererer med mer radikal metamorfose mellom de ulike nivåene.⁹⁸ For når vi for eksempel avanserer fra det animalske til det menneskelige nivået, endres hele vår sjel i den forstand at vi eliminerer vår animalske

⁹⁸ Se for eksempel Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, cxvi.1; Seneca, *De Ira*, II.xii.3-4; Long, op. cit., side 213f.

natur og tilegner oss den menneskelige. Hos Aristoteles er det, som vi så, snarere slik at vi gjennom å avansere opp til nivået av menneske, egentlig bare utvider vår sjel til å innbefatte fornuft, ikke at vi på den måte eliminerer vår animalitet i form av følelser og begjær. For stoikerne er det dog slik at våre irrasjonelle begjær transformeres til rasjonelle; vi eliminerer egentlig vår animalitet gjennom å tilegne oss vår menneskelighet, og vi blir egentlig noe radikalt annerledes enn på vårt tidligere nivå. Stoikerne forsvarer slik, som Katja Vogt påpeker, en moralpsykologisk monisme,⁹⁹ og synes egentlig å være av den oppfatningen at følelser ikke lar seg moderere og kontrollere, slik den aristoteliske modellen tilsier.¹⁰⁰ Menneskelige begjær (*orexis*) skiller seg slik fra dyrs begjær ved at de er rasjonelle og ikke irrasjonelle, og stoikerne betegner sågar av denne grunn de menneskelige begjærene som «tanker» (*noesis*). Den vises begjær kan også beskrives som «rasjonell streben» (*boulesis*), til forskjell fra «sanselige drifter» (*epithymiai*) hos den som (foreløpig) ikke har del i visdommen. Sjelen til den vise er kun bestående av fornuft, noe som gjør at Epiktet på sokratiske intellektualistiske vis forklarer irrasjonell atferd hos mennesker som en rasjonell feil og ikke som et valg vi gjør på bakgrunn av en konflikt i sjelen mellom fornuft og begjær.¹⁰¹

Forskjellen mellom Aristoteles og stoikerne blir tydelig når vi ser på deres ulike meninger om hva moral består i. Som vi har sett, handler moralsk dyd hos Aristoteles om at fornuften skal få kontroll med våre irrasjonelle begjær, og den dydige moralske aktøren er nettopp kommet opp på et slikt nivå at det på fornuftens premisser eksisterer en fullkommen harmoni mellom fornuften, på den ene siden, og følelsene og begjærene, på den andre. For stoikerne handler moral derimot om bekjempelse og eliminering av våre irrasjonelle «følelser» (*pathe*), samt de feilaktige oppfatningene som vi danner oss ut fra disse. Den dydige aktøren for dem er således snarere preget av «følelsesløshet» (*apathe*), altså av fravær av irrasjonelle begjær.¹⁰² Våre følelser og affeksjoner, slik som «lyst» (*hedone*), «depresjon» (*lype*), «begjær» (*epithymia*) og «frykt» (*fobos*) er irrasjonelle og unaturlige, og for stoikerne, i motsetning til for Aristoteles, handler det i større grad om eliminering av slike følelser enn om å moderere og disiplinere dem. Likevel skal det sies at særlig de sene stoikerne holder døren åpen for at det kan finnes visse

⁹⁹ Vogt, op. cit., avsnitt 3.1.

¹⁰⁰ Vogt, op. cit., avsnitt 3.3. Se for eksempel Seneca, *De Ira*, I.vii.2.

¹⁰¹ Long, op. cit., side 213.

¹⁰² Marcus Aurelius går så langt i sin apati at han understreker at vi skal se bort fra våre følelser og ikke hevne onde handlinger som begås mot oss. Når vi utsettes for en urett skal vi snarere betrakte dette som noe ytre i forhold til oss, og vi skal forsøke å forstå motparten og føle medlidenhet med ham (Se for eksempel Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, ii.1, viii.5, ix.42.1-5. Se også Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, ix.2-5; Seneca, *De Ira*, III.vi.1-6).

rasjonelle emosjoner (*eupatheiai*) hos den praktisk vise aktøren.¹⁰³ Et hovedpoeng synes å være at våre overbevisninger bestemmer vår atferd. Det som følgelig forklarer at et voksent menneske handler umoralsk, de vil si irrasjonelt, er at det ikke har kommet til veis ende i nevnte elimineringslik slik at irrasjonelle overbevisninger fortsatt har innflytelse på vedkommende og produserer irrasjonelle begjær som behersker ham.

Et sentralt begrep for stoikerne, som jeg nevnte i starten av kapitlet, er begrepet «selvhandling» (*autopraxia*). Dette begrepet brukes for å betegne den vises handlemåte; også den dumme er i stand til å handle «passende» («legalt»), da våre følelser kan samstemme med det som er moralsk, men kun den vise er i stand til å handle «riktig» («moralisk»), altså aktivt ta del i valget om å handle rett.¹⁰⁴ Samtidig er det strengt tatt kun den vise som er fri, da det kun er han som ikke er slavebundet av irrasjonelle følelser og begjær. Den vise er i stand til «lidenskapsløshet» (*apatheia*) eller «apati» (*apathes*) og således kapabel til å handle slik mennesket egentlig er å ment å handle, nemlig ut fra fornuften.¹⁰⁵ Stoikernes moralpsykologi er slik at sjelen kun består av fornuft, og siden det «egentlige» mennesket er sjelen, er det slik at mennesket egentlig er sin fornuft. Epiktet understreker dette poenget idet han omtaler det at vi handler i tråd med fornuften som det at vi handler i tråd med oss selv, med «meg».¹⁰⁶ Det er nettopp dette som ligger i *autopraxia*, da et menneske som handler slik er kapabel til «selvhandling», altså til selv å beslutte seg for handlingen i tråd med sin fornuft. Den vise er således å oppfatte som en selvbestemmende aktør, en aktør som lever opp til det teleologiske formålet for menneskets sjel, det vil si at han utvikler en fri vilje som samvirker med og samtidig bidrar til universets orden og harmoni.¹⁰⁷

Etter min mening skal man ikke overdrive Epiktet og stoikernes vektlegging av selvhandling, ettersom en annen sentral antakelse nettopp er at vi inngår i et større fellesskap skapt og ordnet av Gud. Som M. Aurelius (121-180 e. Kr.), som på latin het Marcus Aurelius Antonius Augustus, sier: «I egenskap av en Antonius har jeg Roma til stat og fedreland, i egenskap av menneske sogner jeg til universet».¹⁰⁸ Det som er meningen og målet med den menneskelige

¹⁰³ Baltzly, op. cit., avsnitt 5.

¹⁰⁴ Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xcii.11-12.

¹⁰⁵ Irwin, op. cit., side 342f.

¹⁰⁶ Epiktet, *Diskurser*, IV.v.23; Long, op. cit., side 207. Takk til professor Eyjólfur Kjalar Emilsson for å ha understreket relevansen av dette poenget hos stoikerne for å vurdere deres viljekonsepsjon i forhold til mitt Rousseau-kriterium (se nedenfor).

¹⁰⁷ Epiktet, *Diskurser*, I.iv.18., xii.9, III.v.7.

¹⁰⁸ Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, vi.44, min oversettelse.

eksistensen er at vi skal handle moralsk ut fra vår fornuft. Fra naturens side er vi da også utstyrt med en bestemt sensitivitet overfor det som er godt. Idet et menneske utvikler visdom og således kun er innstilt på å følge sin fornuft og det gode, realiserer dette mennesket seg nettopp som menneske, det lever opp til det som var meningen med den menneskelige eksistensen, nemlig å utvikle sin menneskelighet, rasjonalitet og godhet. Det er fornuften som gir den vise innsikt i hva som er godt, det er ikke slik at den vise med sin fornuft gjøres kapabel til å erkjenne og adlyde Guds moralske fordringer. I forhold til Platons *Euthyfron*-dilemma ser nemlig stoikerne klart ut til å mene at bestemte handlemåter er rette uavhengig av Gud, ikke at de er rette fordi Gud har befalt dem. Nå er det likevel slik at når den vise handler slik han gjør, virkeliggjør han formålet med den menneskelige eksistensen, et formål som i siste instans skriver seg tilbake til Gud. For som Long påpeker, er vi ikke avhengige av Gud for å finne frem til rett moralsk handling: «We don't need God, as distinct from ourselves, to tell us what to do; but we are able to tell ourselves what to do only because of the way our nature has been constructed. And the author of our nature's construction is God».¹⁰⁹ Slik jeg ser det, understøttet av Long og Fredes interpretasjoner, er det slik at jeg som vis aktør handler riktig fordi det er dette jeg har erkjent som riktig i kraft av min fornuft, ikke verken fordi Gud har predestinert meg til å handle slik eller fordi Gud befaler at jeg skal handle slik. Sammenfallet mellom min handling og Guds formål med den menneskelige eksistensen må således heller betegnes som «tilfeldig».

I dette kapitlet har vi sett at det i stoicismen generelt finnes en åpning for at man kan tale om et viljebegrep ettersom de åpner opp for at vi ikke er utleverte til våre følelser, men at det snarere er «opp til oss» om vi vil igangsette et handlingsforløp i tråd med våre følelser eller ikke. Vi er således herre over intensjonen, og således utgangspunktet, for handlingen, selv om vi ikke er herre over hvordan det videre handlingsforløp utarter seg. Hos Epiktet har vi funnet at han kobler denne antakelsen sammen med et begrep om beslutning (*prohairesis*), slik at vi er kapable til å velge hvilke følelser vi vil bekrefte ved hjelp av fornuften. Gjennom «moralsk habituering» (*gymnazein*) skal vi riktignok forsøke å sjalte ut våre begjær som står i motsetning til fornuften, slik at kun de begjærene som kan stå sammen med rett fornuft står tilbake. Vi skal således søke å nå det nivået som Aristoteles kaller det dydige nivået, hvor det altså er en indre orden og harmoni i sjelen der alle våre begjær streber i fornuftens retning. Hos den moralske aktøren som har kommet helt opp i dette hierarkiet, vil det således egentlig ikke melde seg noe konflikt som vi kan utøve vår valgfrihet i forhold til. Stoikerne generelt og Epiktet spesielt synes

¹⁰⁹ Long, op. cit., side 188.

å uttale seg positivt i forhold til muligheten for å nå nivået av total indre orden og harmoni. Likevel vil nok mange befinne seg på det karaktersterke eller karaktersvake nivået hvor aktøren må stri med motstridende følelser og velge hvilke følelser som han skal bekrefte og avkrefte med fornuften. I motsetning til Aristoteles sitt *prohairesis*-begrep, tilfredsstillers Epiktets *prohairesis*-begrep følgelig ikke bare Glaukon-kriteriet men også Euodius-kriteriet. Eller for å være mer presis, kan vi skille mellom perioden for tilegnelse av dyd og perioden etter at dyd er tilegnet, for det ser ut til at Epiktets «viljekonsepsjon» tilfredsstillers Euodius-kriteriet under tilegnelsen av dyd, men ikke etter at dyd er tilegnet. For å kunne tilfredsstillers dette kriteriet må det nemlig være mulig å velge på tvers av fornuften, altså velge å initiere en umoralsk handling. Det er nettopp dette som oppheves når vi har tilegnet oss dyd, da det er utenkelig at den vise og dydige handler på tvers av fornuften. Vi har utviklet et apatisk forhold til våre irrasjonelle begjær og egentlig kvittet oss med dem, noe som gjør at «viljen» egentlig ikke befinner seg mellom fornuft og begjær lengre. Dermed tilfredsstillers egentlig ikke Epiktets «viljekonsepsjon» verken Euodius- eller Glaukon-kriterier når det gjelder den vise aktøren.¹¹⁰ Samtidig er det egentlig først når vi er blitt vise og dydige at vi ifølge Epiktet er frie, mens vi i prosessen frem mot dette stadiet, hvor vi kan velge å initiere umoralske handlinger, egentlig mangler frihet i kraft av at vi da mangler evnen til selvbestemmelse. Epiktets «viljekonsepsjon» er således en konsepsjon som, frem til (få, «utvalgte») aktører har nådd stadiet av dyd, tilfredsstillers Glaukon- og Euodius-kriteriet for fri vilje, samtidig som han – paradoksalt nok ut fra mine kriterier for fri vilje – betegner denne tilstanden, i motsetning til tilstanden etter at dyd er tilegnet, som ufrihet.

Det er samtidig naturlig å stille spørsmål ved hvorvidt stoicismen generelt og Epiktet spesielt tilfredsstillers Rousseau-kriteriet. Dette spørsmålet er vanskelig å besvare, da det finnes elementer ved retningen som tilsier at den tilfredsstillers dette kriteriet og andre elementer som tilsier det motsatte. På førstnevnte side er det slik at stoikerne generelt og Epiktet spesielt synes å være av den oppfatningen at vi mennesker egentlig *er* vår fornuft. Som vi nettopp så, betegner Epiktet sågar det å følge fornuften som å følge «meg». I dette henseende synes derfor Epiktets begrep om fri vilje også å kunne tilfredsstillers Rousseau-kriteriet, gitt at fornuften fungerer som en slags lovgivende funksjon for viljen. På motsatte side er det imidlertid slik at stoikerne generelt og Epiktet spesielt samtidig understreker viktigheten av vår underkastelse under Gud, og det å følge fornuften synes å være ensbetydende med å følge Gud, da Gud nettopp defineres

¹¹⁰ Se for eksempel Bobzien, «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem», side 165n57.

i termer av intellekt, kunnskap og fornuft.¹¹¹ Spørsmålet er derfor om stoikerne generelt og Epiktet spesielt identifiserer rett fornuft med det å være lydige mot Gud og hans moralske forordninger.¹¹² Dette er etter min mening gjennomgående uklart, og det forblir derfor problematisk å slå fast om Epiktets begrep om fri vilje tilfredsstillende Rousseau-kriteriet eller ikke. Epiktet fastholder at den vise velger på en selvstendig måte, noe som gjør at han lever opp til Guds teleologiske plan med mennesket, altså at det skal utvikle sin vilje på en slik måte at den blir fri og således i stand til å bidra i skapelsen av universets orden og harmoni. I denne sammenhengen kunne man nok mene at aktøren handler i tråd med Guds plan, noe som gjør at han kanskje må regnes som heteronom. Likevel er det ikke slik at den vise handler fritt fordi han er motivert av hensynet til å leve opp til Guds plan, men han er snarere motivert av fornuftens innsikt i det gode og handler i tråd med denne. Det er ikke slik at Gud, eller for den saks skyld ytre krefter for øvrig, tvinger mennesket til å handle godt.¹¹³ Likevel insisterer Epiktet på at den vise skal leve opp til Guds plan og skal ville det som Gud vil.¹¹⁴ Som Seneca sier: «Det er ikke slik at jeg adlyder Gud, men snarere slik at jeg samstemmer med Ham. Jeg følger Ham fordi min sjel [animo] vil det, ikke fordi jeg må».¹¹⁵ Det er ingen tvil om at aktøren i denne sammenhengen er negativt fri, da verken Gud eller andre ytre krefter tvinger ham til å handle fritt og godt. Seneca sier også at «å følge Gud er frihet [libertas]»,¹¹⁶ og underforstått følger vi da Gud fordi vår rasjonalitet tilsier det, ikke fordi Gud tvinger oss til å gjøre det. Poenget mitt angående Epiktet er dog at det ikke er helt klart hvorvidt han også mener at aktøren er positivt fri i den forstand at han handler ut fra egen innsikt i hva som er gode, ikke ut fra retningslinjer mottatt av Gud.

¹¹¹ Epiktet, *Diskurser*, II.viii.2. Se for eksempel også Margaret Graver (2017, sommer), «Epictetus», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6) avsnitt 4.7. I tråd med dette advarer Epiktet sterkt mot ateisme og avvísninger av teorien om Guds forsyn. Hos Marcus Aurelius finner vi en liknende tanke, da han hevder at fornuften er å forstå som en *daimon*, som en slags formidlende instans mellom mennesket og Gud. Daimonen har sin opprinnelse i Gud og strømmer ut fra ham. Det ser dermed ut til at vi i hvert fall hos Marcus Aurelius finner en identifisering av rett «tanke» (*nous*) og «fornuft» (*logos*) med Guds vilje (Marcus Aurelius, *Meditasjoner*, V.v.27), altså at vi gjennom å følge vår fornuft, vår *daimon*, egentlig følger Gud og hans moralske forskrifter.

¹¹² Zenon introduserer riktignok til stoicismen et slags begrep om forpliktelse (*kathekon*), hvilket vil si en plikt som fornuften fremsetter og som vi skal følge for å være moralske. Introduksjonen av dette begrepet kan selvsagt være med på å forklare hvorfor det innenfor stoicismen oppstod et begrep om valgfrihet, siden en forpliktelse til å handle i tråd med fornuften impliserer en potensiell konflikt mellom fornuft og følelser; hvis det ikke hadde vært mulig med en konflikt mellom fornuft og følelser, men at det alltid var et samsvar mellom dem, ville det være unødvendig og overflødig å operere med et begrep om forpliktelse. Likevel synes dette pliktbegrep hos Zenon primært å handle om det som er «passende» heller enn om en kategorisk plikt til å handle på bestemte måter ut fra bestemte innsikter og verdier. Det er nemlig passende, i betydningen rasjonelt, å følge vår fornuft og naturen, mens det er upassende, og således irrasjonelt, å følge våre følelser og handle mot naturen (se Irwin, op. cit., side 315).

¹¹³ Epiktet, *Diskurser*, I.xvii.21-28.

¹¹⁴ Se for eksempel Epiktet, *Diskurser*, I.xvii.28, xx.15, II.vii.13, xvi.16, IV.xxii.11-12, 15.

¹¹⁵ Seneca, *Moralfilosofiske Brev til Lucilius*, xcvi.2, min oversettelse. Se også Dihle, op. cit., side 18.

¹¹⁶ Seneca, *De Vita Beata*, xv.7, min oversettelse.

KAPITTEL 3: AUGUSTIN

Arendt tar, som nevnt, til orde for at det først er hos Aurelius Augustin av Hippo (354-430 e. Kr.) vi finner et plausibelt begrep om fri vilje, da det først er i den augustinske filosofien at viljen innehar rollen som «a separate faculty [of the mind]»,¹ altså representerer «a faculty distinct from desire and reason».² Hos Augustins forgjengere, eksempelvis Aristoteles, tjener derimot «viljen» bare som tjenestepike eller som utøvende organ for kommandoene som stammer fra fornuften eller driftene fra begjæret.³ Denne konklusjonen støttes av Dihle, som – riktignok uten å referere til Arendt – sågar presenterer den som en generelt akseptert oppfatning: «It is generally accepted in the study of the history of philosophy that the notion of will, as it is used as a tool of analysis and description in many philosophical doctrines from the early Scholastics to Schopenhauer and Nietzsche, was invented by St. Augustine».⁴ For så vel Arendt som Dihle er det nye med Augustin at han skiller ut viljen som en «separat» og «uavhengig» instans i mennesket forskjellig fra så vel rasjonalitet som sanselighet, da han lanserer «the idea of pure volition as separate from both cognition and emotion».⁵ Riktignok står «viljen» (*voluntas*) i relasjon til de to andre delene av «selvet» (*mens/ nous*) hos Augustin, nemlig intellektet (*intelligentia*) og minnet (*memoria*),⁶ på en slik måte at de er gjensidig avhengig av hverandre: «Intellectual activity would be impossible without the potential of objects of cognition offered by memory, without the faculty of reasoning, and without the moving force of the will».⁷ I utgangspunktet er de tre delene av selvet å betrakte som likestilte. Likevel forholder det seg slik at viljen, for det første, er selvstendig og separat fra de to andre sjelsevnene («inseparable and yet distinct»⁸), og at den, for det annet, har primat i den forstand at det er den som binder sinnet sammen til en enhet.⁹ Dessuten er det viljen som foretar valg og

¹ Arendt, «Willing», side 104. Se også side 18; Arendt, «Thinking», side 75, 214.

² Arendt, «Willing», side 86. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 411.

³ Arendt, «Willing», side 14. Se også Dan D. Crawford (1988), «Intellect and Will in Augustine's *Confessions*», i: *Religious Studies*, 24 (03), (side 291-302) side 300.

⁴ Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, side 123. Se også Horn, «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», side 113f.; Horn, *Augustinus*, side 13, 53f., 132; Irwin, op. cit., side 398; Noller, *Die Bestimmung des Willens*, side 64; Jerome B. Schneewind (1998), *The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 500; Gilbert, «The Concept of Will in Early Latin Philosophy», side 18, 35. For øvrig var trolig Lukrets (95-55 f. Kr.) den første til å anvende selve termen «voluntas», men den ble da brukt i betydningen «det som initierer bevegelse i levende vesener» og ikke som betegnelse på en egen instans i mennesket ved siden av så vel fornuften som begjærevnen (Gilbert, op. cit., side 18ff., 35).

⁵ Dihle, op. cit., side 135. Se også side 125; Arendt, «Willing», side 14.

⁶ Augustin, *Confessiones*, III.iv; Augustin, *De Trinitate*, XI.ii. Augustin mener forøvrig at denne psykologiske tredelingen av selvet svarer til inndelingen av treenigheten i Faderen, Sønnen eller *logos*, og Ånden (Augustin, *De Trinitate*, XII.vi, XV.vi, xxii, xxiii).

⁷ Dihle, op. cit., side 125.

⁸ Arendt, op. cit., side 99.

⁹ Augustin, *De Trinitate*, X.xi, XI.iii, v.

initierer handling: «From St. Augustine's reflections emerged the concept of a human will, prior to and independent of the act of intellectual cognition, yet fundamentally different from sensual and irrational emotion, by which man can give his reply to the inexplicable utterances of the divine will».¹⁰

For Augustin er det ikke slik at vår vilje er noe som enten kommer *før* tenkningen, det vil si som streben etter visdom og kunnskap, eller *etter* tenkningen, altså som tenkningens resultat eller biprodukt, men viljen betraktes heller som noe *samtidig* som er avgjørende for selve tenkningen. Med andre ord innehar ikke viljen lengre en passiv rolle som tenkningens tjenestepike, men deltar snarere aktivt sammen med tenkningen i forhold til å pålegge seg selv det rette og initiere handling. Dette er noe som Dihle vektlegger: «[For Plato and Aristotle] the element of will occurs before and after the very act of intellectual perception. [...] In the view of St. Augustine, will indeed partakes in the very act of cognition and is by no means restricted to preliminary and subsequent activities».¹¹ Et hovedpoeng for Dihle er at viljen hos Augustin har en mye mer selvstendig og frikoblet rolle i forhold til fornuften enn hva som er tilfellet i klassisk gresk tenkning. Det vokser slik frem et voluntaristisk viljebegrep i motsetning til den klassiske intellektualistiske forståelsen.¹²

Frede samstemmer med Dihle i at vi finner en mer selvstendig og frikoblet vilje hos Augustin enn for eksempel hos Epiktet. Likevel stiller han spørsmål ved antakelsen om at Augustins begrep om fri vilje er nytt og revolusjonerende i forhold til tidligere tenkning. Som vi så i forrige kapittel, argumenterer Frede for at det snarere er Epiktet som introduserer begrepet om fri vilje i filosofiens historie. Frede understreker at han betrakter Augustin som en antikk filosof og at forskjellene til Platon og Aristoteles egentlig ikke har så mye å gjøre med Augustins

¹⁰ Dihle, op. cit., side 127.

¹¹ Dihle, op. cit., side 126. Dihle mener for øvrig at Augustins bruk av det latinske språket hjalp ham i forhold til å kunne lansere et viljebegrep, mens greske begreper, for eksempel *prohairesis*, derimot var for sterkt preget av intellektualisme til at det var mulig for Aristoteles og andre å lansere et viljebegrep (Dihle, op. cit., side 144).

¹² Frede synes dog å være av en annen oppfatning, da Augustins poeng er at den frie viljen er en syndig vilje, det vil si en vilje som er pervertert av syndefallet, og ikke en vilje som svarer til noe ideal (Frede, M., op. cit., side 171, 173). Det som forklarer syndefallet er mangel på kunnskap, ikke at man velger å handle mot bedre vitende. Augustin opererer følgelig, i tradisjonen fra Platon og Aristoteles, med et intellektualistisk og ikke et voluntaristisk viljebegrep. Jeg kan vanskelig se at Frede har rett i dette. Etter min mening er Augustins poeng, som jeg kommer tilbake til nedenfor, at en mulig forklaring på syndefallet var at Adam ikke befant seg på nivået av visdom og dyd, men på nivået av viljestyrke eller (kanskje aller helst) viljesvakhet, slik at han ble fristet av begjær som gikk på tvers av fornuften. Mangel på kunnskap kan ikke være forklaringen på at den karaktersvake handler feil, for så vel den karaktersterke som den karaktersvake er karakterisert av å ha innsikt i det rette (Se for øvrig en tilsvarende oppfatning hos Irwin (Irwin, op. cit., side 411f.). Michael Mendelson mener at det finnes en utvikling hos Augustin fra en tidlig intellektualistisk forståelse mot en stadig mer voluntaristisk (Michael Mendelson (2016, vinter), «Saint Augustine», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-9) avsnitt 7).

kristendom, men snarere med at Augustin heller relaterer seg til senantikkenes nyplatonikere og peripatetikere, ikke til de klassiske tenkerne selv.¹³ I likhet med disse retningene holder han fast ved forestillingen om en tredelt sjel hvor viljen ikke går opp i fornuften, slik stoikernes beskrivelse av den vise tilsier. Samtidig tar han, også det i likhet med nyplatonikerne og peripatetikerne, opp i seg begrepet om fri vilje fra stoicismen. Ifølge Frede er det derfor feilaktig å si at Augustin lanserer et helt nytt begrep om fri vilje:

Whatever we think of the merits of Augustine's account, it does not rely on a new notion of free will. It rather relies very extensively on the Stoic notion of a free will, and correspondingly of an enslaved will, and on how in the Stoic universe God makes use of the enslaved will to direct the course of events providentially, except that in Augustine this turns into a doctrine of grace for those who benefit from God's predeterminism.¹⁴

I Fredes øyne lanserer Augustin slik ikke en forståelse av fri vilje som bryter radikalt med tidligere tenkning, men det er heller slik at han kombinerer elementer fra tidligere tenkning på en ny og original måte. Jeg er enig med Frede i at Augustin står i større gjeld til stoikerne enn det Arendt og Dihle synes å mene. Det er slik ikke riktig å betegne Augustin som «the first philosopher of free will», da han overtar sin forstilling om «valg» (*arbitrium*) fra Epiktet og stoikernes *prohairesis*-begrep.¹⁵ Samtidig står han i gjeld til nyplatonikerne og peripatetikerne ettersom han fra dem overtar en moralpsykologi hvor det skilles mellom ulike deler av sjelen.

I motsetning til Frede har jeg i forrige kapittel tatt til orde for at det ikke finnes et plausibelt begrep om fri vilje hos Epiktet og stoikerne i deres konsepsjon av den vise. Den vise aktøren er nemlig karakterisert av en vilje som synes å gå opp i fornuften og som forhindrer ham fra potensielt å kunne handle moralsk galt; den stoiske viljekonsepsjonen tilfredsstiller kun Glaukon- og Euodius-kriteriet når det gjelder tilegnelsen av visdom og dyd, ikke etter at visdom og dyd er tilegnet. Jeg mener altså at det er nødvendig å skille ut viljen som en egen instans i mennesket i forhold til fornuften, slik at viljen kun påvirkes av fornuften, på den ene siden, og av følelsene og begjæret, på den andre. Den er dermed i stand til å treffe frie og selvstendige

¹³ Frede, M., op. cit., side 153f. Se også Horn, *Augustinus*, side 11.

¹⁴ Frede, M., op. cit., side 174. Se også Gauthier, *Aristote: L'ethique à Nicomache*, side 259; Ch. H. Kahn (1988), «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine», i: J. M. Dillon & A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism*, (side 234-259). Los Angeles/ London: University of California Press, side 238.

¹⁵ Augustin peker selv på at han er inspirert av stoikernes insistering på «bekreftelse» (*synkathesis*) av våre «forestillinger» (*fantasiai*) før vi eventuelt handler ut fra dem (Augustin, *De Civitate Dei*, IX.iv-v. Se for eksempel også XIV.vi, hvor Augustin peker på at det er viljen, og egentlig ikke fornuften, som foretar bekreftelsene. Se dessuten John M. Rist (1994), *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 186ff.; Christopher Kirwan (1991). *Augustine*, London: Routledge, side 86.

valg mellom dem. Gitt av vi identifiserer stoikernes viljekonsepsjon med måten de beskriver den vises vilje, finner en «løsriivelse» av viljen fra fornuften først sted hos nyplatonikerne og senantikkenes peripatetikere. Grunnen til det, er at de adopterer det stoiske begrepet om valg og kombinerer det med en moralpsykologi hvor viljen skilles fra så vel fornuft som følelser og begjær. Augustin synes dermed mer å fremstå som en representant for strømninger i senantikkenes filosofi hvor det etableres et begrep om fri vilje i betydningen valgfrihet, enn at han lanserer en revolusjonerende viljekonsepsjon i forhold til tidligere filosofi. Han bør derfor ikke krediteres som den aller første med et plausibelt begrep om fri vilje. Hvem det var som var først ute er vanskelig å avgjøre, da det er noe sparsommelig med kildemateriale fra en del nyplatonister og peripatetikere, men vi finner i hvert fall et plausibelt begrep om valgfrihet hos Plotin (204/205-270 e.Kr.) og Alexander av Afroditiias (ca 200 e.Kr.), samt i stoisismens beskrivelse av den aktøren som foreløpig ikke er vis og dydig. Spørsmålet om hvem som faktisk var først er heller ikke av så avgjørende betydning, det viktigste er at det var i denne perioden og i disse strømningene begrepet oppstod. Man kan på mange måter hevde at Augustin er den mest prominente representanten for disse strømningene. Dette er også grunnen til at jeg, i likhet med Arendt og Dihle, tillegger Augustin så stor vekt, selv om jeg i likhet med Frede, ikke mener at Augustin var aller først ute med et begrep om valgfrihet.

Det er i første bok av verket *De Libero Arbitrio* at Arendt mener at Augustin gir den første formuleringen av begrepet om fri vilje i filosofiens historie.¹⁶ Hovedanliggende i dette kapitlet vil derfor være en interpretasjon av dette verket. Jeg vil likevel henspille på andre verk av Augustin som *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Gratio et Libero Arbitrio* og *De Civitate Dei*, ikke minst fordi jeg ønsker å gi en skisse av hvordan viljebegrepet utvikler seg gjennom Augustins forfatterskap. En slik skisse er viktig da jeg mener at det først og fremst er den Augustin som taler i første bok av *De Libero Arbitrio* som må sies å gi en formulering av det vi med Dihle kunne kalle et «moderne» viljebegrep eller mer presist et begrep om valgfrihet. Den Augustin som taler i slutten av tredje bok i *De Libero Arbitrio*, og i de senere verkene, opererer derimot med et viljebegrep som jeg har vanskeligere for å kalle «moderne». Her hevder Augustin nemlig at den frie viljen straffes gjennom arvesynden, og at den således lider både av *uvitenhet* om rett handling og av *besværlighet* med å utføre rett handling når den først har oppnådd adekvat kunnskap. Den er derfor avhengig av assistanse fra Gud for å være kapabel til handle godt, en assistanse som kan synes forbeholdt noen få utvalgte. Ingenting sies om dette i den tidlige

¹⁶ Arendt, op. cit., side 86f. Se for eksempel også Horn, op. cit., side 131; Gilbert, op. cit., side 31.

teorien. Spenningen mellom de to teoriene om den frie viljen finnes altså, etter min mening, sted innenfor rammen av *De libero Arbitrio*, nærmere bestemt mellom første og tredje bok.¹⁷ Jeg vil følgelig gi en inngående behandling av argumentasjonen i disse to bøkene. Tesen er at det er en klar diskrepans mellom de to teoriene, selv om Augustin også innenfor rammen av teorien om arvesynden evner å operere med et begrep om fri vilje. Denne frie viljen er dog mindre «fri» og – i Dihles språkbruk – mindre «moderne» enn det som hans tidligere teori tilsier.

Jeg innleder med en kort skisse av tilblivelseshistorien til *De Libero Arbitrio* og plasseringen av dette verket i Augustins forfatterskap, siden en slik skisse, som nevnt, har betydning for mitt argument om at det finnes to ulike teorier om fri vilje i dette verket, henholdsvis i første og tredje bok (kapittel 3.1). Deretter vender jeg oppmerksomheten mot argumentasjonen i *De Libero Arbitrio* i forbindelse med de to teoriene som jeg, med allusjon til den velkjente teologiske striden mellom Erasmus og Luther, henholdsvis benevner Augustins teorier om «fri» (kapittel 3.2) og «trellbunden» vilje (kapittel 3.3). I omtalen av disse teoriene følger jeg argumentasjonen i *De Libero Arbitrio* tett, men refererer også, som nevnt, til andre verk av Augustin, samtidig som jeg inkluderer relevant kommentarlitteratur. De siste passasjene i tredje bok synes å være noe løsrevet fra teorien om den «trellbundne» viljen og ha gyldighet for så vel denne viljen som for den «frie» viljen. Disse passasjene kaster lys over opphavet til våre moralske forpliktelser og spørsmålet om Augustin opererer med en heteronom vilje (kapittel 3.4). Avslutningsvis konkluderer jeg ved å vurdere Augustins viljekonsepsjoner i forhold til mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje (kapittel 3.5).

3.1 *De Libero Arbitrio*

De libero Arbitrio ble skrevet over en lengre periode, nærmere bestemt mellom 387 og 396.¹⁸ Det vil med andre ord si like etter Augustins omvendelse, ledsaget av hans møte med Ambrosius (339-397 e. Kr.) i 386, og like før hans utgivelse av *Confessiones* i 397. Dette er et interessant faktum, da flere har funnet at det er et sentralt brudd mellom første bok, som, ut fra det Augustin sier, mer eller mindre skal ha vært ferdigskrevet rundt 388, på den ene siden, og slutten av tredje

¹⁷ Se for eksempel William S. Babcock (1988), «Augustin on Sin and Moral Agency», i: *Journal of Religious Studies*, 16 (01), (side 28-55) side 34, 36. For øvrig representerer andre bok i mine øyne en slags begynnende overgang mellom første og tredje, men lener seg i størst grad mot første. Jeg vil følgelig behandle de relevante delene av denne boken under min gjennomgang av den tidlige teorien.

¹⁸ Simon Harrison (2006), *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 19.

bok, som trolig har blitt ferdigstilt rundt 396, på den andre. Den avgjørende grunnen til dette, er at Augustin i første bok lanserer et begrep om fri vilje uavhengig av teorien om arvesynden, mens han i tredje bok relanserer begrepet sett i lys av denne teorien. Arvesynden er generelt et tema som forbindes med Augustins sene forfatterskap. Perioden verket ble til i, faller også sammen med hans tilbakevending til Afrika og ordinasjonen som biskop, og Augustin sier selv at han påbegynte verket som «lekmann» (*laicus*) mens han, etter moren Monnikas død, fortsatt befant seg i Ostia, Romas havneby, og avsluttet det som «biskop» (*presbyter*) etter at han var kommet tilbake til Afrika.¹⁹

Peter Brown argumenterer i sin Augustin-biografi for at *De Libero Arbitrio* må forstås slik at Augustin gir en «positiv» karakteristikk av den frie viljen i første bok, mens han derimot, i lys av teorien om arvesynden, gir en «negativ» karakteristikk i tredje bok.²⁰ Brown er dermed en representant for en interpretasjon som tilsier at det er et sentralt brudd mellom første og tredje bok, og at første bok, hvor det fokuseres på den frie viljen som *facilitas*, må sies å tilhøre Augustins «tidlige skrifter», mens tredje bok, som fokuserer på den frie viljens *difficultas*, tilhører de «sene skriftene», det vil omtrent si skrifter fra *Confessiones* av. Jeg er delvis enig med Brown i denne antakelsen, da det er en klar diskrepans mellom fremstillingen av den frie viljen i første bok og i siste del av tredje. Jeg vil imidlertid hevde at det som Augustin skriver fra I.i.1 til III.xviii.50 representerer en enhetlig framstilling av viljen, og at det ikke er noen grunn til å hevde at hele tredje bok står i motsetning til første, samtidig som jeg mener at hele andre bok er konsistent med første bok og III.i.1-xviii.50. Teorien om arvesynden, som presenteres fra og med III.xviii.51, står derimot i en klar kontrast til teorien før III.xviii.51, skjønt jeg er av den oppfatningen at Augustin også innenfor rammen av denne teorien klarer å opprettholde et begrep om fri vilje. At det er et utvikling i Augustins teori om den frie viljen understrekes også i *Retractationes*, hvor Augustin et sted sier at han på et tidspunkt kjempet for den frie viljen, men at han tapte i kampen mot Guds nåde.²¹ Den frie viljen i slutten av tredje bok er riktignok «mindre» fri enn den viljen som presenteres før III.xviii.51, og er i det hele tatt av mindre interesse for oss. Jeg vil likevel presentere den, da den hører med i en helhetlig fremstilling av Augustins teori om fri vilje. Som allerede nevnt, deler jeg av disse grunner opp min presentasjon og interpretasjon av Augustins teori om den frie viljen opp i to deler, hvor den

¹⁹ Augustin, *Retractationes*, I.ix. Se også Harrison, op. cit., side vi.

²⁰ Peter Brown (1967), *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber, side 146ff.; Harrison, op. cit., side 21ff.

²¹ Augustin, *Retractationes*, II.i. Se også Rist, op. cit., side 186f.

første består av teorien frem til og med III.xviii.50 (kapittel 3.2) og den andre, og atskillig kortere, av teorien fra og med III.xviii.51 (kapittel 3.3).

Som Augustin påpeker i sin omtale av *De Libero Arbitrio* i *Retractationes*, skrev han verket som et svar til manikeerne.²² Som kjent var dette en kjettersk og gnostisk gruppering som hadde utgangspunkt i teologien til Mani (216-274 e. Kr.) og som Augustin selv var tilknyttet i ungdomsårene. Manikeerne er spesielt kjente for en skarp dualisme mellom det gode og det onde, hvor det onde ansees som et eget prinsipp i verden uavhengig av det gode prinsippet. Mennesket er i besittelse av to sjeler eller viljer, en som er lys og god og en annen som mørk og ond, og mennesket lever i et slags spenningsforhold mellom disse.²³ Den siden ved retningen som Augustin særlig reagerer mot i *De Libero Arbitrio*, er at den benekter muligheten for fri vilje. Det at vi synder, skyldes vår menneskelige natur, nærmere bestemt vår mørke og onde sjel, og siden vi ikke er ansvarlige for vår egen natur, fritas mennesket for skyld.²⁴ Løsningen på det ondes problem for manikeerne er at våre onde handlinger i siste instans må sies å ha sitt opphav i Gud, siden det er han som er ansvarlig for vår natur. Dette er en konklusjon Augustin på ingen måte kan akseptere, og gjennom hele skriftet, fra første til siste setning, understreker han at det ikke er Gud, men snarere det enkelte menneske selv, som er opphavet til onde handlinger. Som Irwin påpeker, forutsetter nemlig synd vilje og frihet: «We sin not because we are compelled independently to our rational judgement and assent, but because we assent mistakenly to course of action that does not contribute to our happiness».²⁵ Det finnes bare ett godt prinsipp i verden, nemlig det gode, som stammer fra Gud selv; ondskap betraktes slik heller som avvik fra det gode enn som et eget prinsipp. Augustin erstatter således dualismen hos manikeerne med monisme, og følgelig finnes det bare én vilje i mennesket, ikke to.

I *Retractationes* er Augustin dog særlig opptatt av å distansere seg fra Pelagius (354-418 e.Kr.). Pelagius hadde nemlig gjort bruk av passasjer fra *De Libero Arbitrio* i sitt eget verk om den frie viljen, *De Natura*, et verk som dessverre ikke har blitt oss overlevert og som vi bare kjenner via

²² Augustin, *Retractationes*, I.ix.

²³ Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, xiii; Mendelson, op. cit., avsnitt 1; Kirwan, op. cit., side 60; William E. Mann (2001), «Augustine and Original Sin», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 40-48). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 40; Scott MacDonald (2001), «Divine Nature», i: E. Stump, & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 71-90). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 74.

²⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xviii.20; Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, xii; Frede, M., op. cit., side 159f.; Babcock, op. cit., side 30, 33; Kirwan, op. cit., side 82.

²⁵ Irwin, «Who Discovered the Will?», side 408.

sitater i Augustins eksplisitt imøtegående verk *De Natura et Gratia*.²⁶ Som retning eksisterte foreløpig ikke pelagismen på det tidspunktet da *De Libero Arbitrio* ble skrevet, og Augustin understreker derfor at han ikke mente å skrive mot dem. Av denne grunn har han, etter eget utsagn, ikke var tydelig nok på de punktene hvor han skiller seg fra Pelagius, noe som særlig gjelder forsvaret for arvesynden og muligheten for guddommelig nåde. Hovedsaken i omtalen av *De Libero Arbitrio* i *Retractationes* går derfor med til å vise til passasjer hvor han – om enn på en noe utydelig måte – forsvarer disse teoriene. Pelagius er kjent for å ha forfektet en teori om en fullstendig fri vilje og i så henseende benektet lærene om Guds nåde og arvesynd, noe vi skal se at Augustin på ingen måte kan sies å stå inne for.²⁷ Symptomatisk nok ut fra verkets nevnte tilblivelseshistorie, er de passasjene som Pelagius har sitert fra Augustin, hentet fra første (og delvis andre) bok av *De Libero Arbitrio*. I sammenheng med dette, er det påfallende at Arendt understreker at det er i første bok av *De Libero Arbitrio*, og ikke i dette verket som helhet, at Augustin lanserer det første begrepet om fri vilje i filosofiens historie. Dette kan, etter min mening, tyde på at Arendt mener at Augustin benekter muligheten av fri vilje i tredje bok. Jeg er i så fall ikke helt enig med henne i at han fullstendig utsletter den frie viljen i tredje bok, skjønt det er en tydelig diskrepans mellom fremstillingen av denne viljen i første og tredje bok. Men før jeg kan gi en god begrunnelse for dette, er det nødvendig med en lengre gjennomgang av argumentasjonen i Augustins verk.

3.2 Den «frie» viljen i *De Libero Arbitrio* til og med III.xviii.50

I dette underkapitlet tar jeg opp begrepet om fri vilje slik dette fremstilles i *De Libero Arbitrio* frem til og med III.xviii.50, samt Augustins beskrivelse av hvordan han fant frem til dette begrepet i *Confessiones*. Jeg følger argumentasjon i *De Libero Arbitrio* hvor Augustin tar opp ulike aspekter ved viljebegrepet som er svært interessante fra mitt perspektiv og som sier noe om hvordan Augustin forholder seg til teoriene til sine forgjengere. Siden jeg følger strukturen i Augustins argument, innleder jeg med spørsmålet om det ondes opphav, da det nettopp er dette spørsmålet som verket innledes med (kapittel 3.2.1). Spørsmålet om det ondes opphav fører over i en diskusjon av psykologi og måten mennesket er hevet over dyr i naturens hierarki (kapittel 3.2.2), og med utgangspunkt i dette hierarkiet er Augustin i stand til å fremsette sin tese om det ondes opphav, nemlig teorien om den frie viljen (kapittel 3.2.3). Augustin presiserer

²⁶ Augustin, *De Natura et Gratia*, xii, lxxx-lxxxii; Babcock, op. cit., side 36.

²⁷ Augustin, *De Natura et Gratia*, xxi; Augustin, *Contra Duas Epistulas Pelagianorum*, IV.xi; Kirwan, op. cit., side 106ff.; Mendelson, op. cit., avsnitt 7; James Wetzel (2001), «Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 49-58). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 52.

videre hva som menes med en fri vilje og måten denne spiller en avgjørende rolle i vårt liv ved å diskutere forholdet mellom dyd og lykke (kapittel 3.2.4), skillet mellom rosverdige og klanderverdige handlinger (kapittel 3.2.5), den frie viljens rolle i oppnåelsen av det høyeste gode (kapittel 3.2.6), forenligheten mellom fri vilje og Guds forsyn (kapittel 3.2.7), og endelig den moralpsykologiske teorien som ligger til grunn for den frie viljen (kapittel 3.2.8).

3.2.1 Det ondes opphav

De Libero Arbitrio består i sin helhet av en dialog mellom Augustin og hans «elev» Euodius,²⁸ og samtalen innledes *in medias res* med det svært interessante spørsmålet om det ondes opphav: «**Euodius:** Vær så snill å klargjør dette for meg: Er ikke Gud det ondes opphav [auctor mali]?».²⁹ Det er dette spørsmålet som leder fram til tesen om den frie viljen som det ondes årsak og opphav, men i første omgang leder det til distinksjonen mellom to betydninger, én aktiv og én passiv, av «det onde» (*malum*): «å handle ondt» og «å lide ondt». Gud (*deus*) er nemlig opphavet til sistnevnte men ikke til førstnevnte.³⁰ I forhold til å handle «ondt» (*malus*), er det kun mennesket som kan være opphav, for det å tro på Gud innebærer å tro at han uten innskrenkning er «god» (*bonus*).³¹ Dermed er det umulig å hevde at Gud kan handle ondt. Men i forhold til at vi lider ondt, kan Gud være opphavet, for det å tro på Gud innebærer å tro at Gud uten innskrenkning er «rettferdig» (*iustus*). Dermed er Gud opphavet til at vi lider ondt, siden det er Han som belønner gode handlinger og straffer onde.

²⁸ «Dialog» passer best som beskrivelse på første bok og dårligst på (store deler av) tredje, da utviklingen i dialogen er slik at Augustins replikker stadig blir lengre og Euodius sine bidrag stadig kortere og færre. Tredje bok er i stor grad en monolog. - Navnene «Augustin» og «Euodius» figurerer ikke i den opprinnelige utgaven av verket, men er en tilføyelse som ble gjort i renessansens utgivelser, nærmere bestemt i utgivelsen fra 1506. Fra 1679 ble maurernes utgave det latinske standardverket, og også her ble «Augustin» og «Euodius» tilføyd. Dette verket forble standardverk fram til 1956 da William M. Green utgav det som i dag regnes som standardverket. Her videreføres tradisjonen med å tilføye de to navnene. - Den historiske Euodius skal ha hatt en svært lik personlig utvikling som Augustin. Han vokste opp i samme by som Augustin, nemlig Thegaste, ble omvendt til kristendommen, dro til Milano og Ambrosius i tiden rundt Augustins dåp, lot seg selv døpe, forble deretter i kretsen til Augustin i Italia og dro tilbake til Afrika sammen med ham, noe Augustin for øvrig selv beretter om i *Confessiones* (Augustin, *Confessiones*, IX.viii). I likhet med Augustin ble Euodius utnevnt som biskop etter hjemkomsten til Afrika, i byen Uzalis, som ikke lå langt fra Kartago, byen hvor Augustin ble biskop. Det er av denne biografiske skissen meget sannsynlig at Euodius er en av de som Augustin sikter til når han i omtalen av *De Libero Arbitrio* i *Retractationes* sier at «vi begynte å diskutere det ondes opphav mens vi fortsatt var i Roma» (Augustin, *Retractationes*, I.ix, min oversettelse og mine uthevinger), samtidig som det også er sannsynlig at Euodius har vært en viktig samtalepartner for Augustin etter hjemkomsten til Afrika, hvor Augustin altså skal ha skrevet andre og tredje bok av *De Libero Arbitrio*. Euodius nevnes for øvrig også i *Confessiones* (Augustin, *Confessiones*, IX.xii), samtidig som Augustin i et brev antyder at det var Euodius han hadde i tankene som samtalepartner da han skrev *De Libero Arbitrio* (Augustin, *Epistulae*, CLXII.2; Harrison, op. cit., side 41).

²⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.i.1, min oversettelse.

³⁰ Se for eksempel også Augustin, *Confessiones*, VII.iii; Augustin, *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum*, 15.

³¹ Se for eksempel Augustin, *De Civitate Dei*, XII.ix; Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum*, I.xxxiii.

Da det er et prinsipp at ingenting oppstår av ingenting,³² må det være noe annet enn Gud som er opphav og årsak til onde handlinger. Det onde har dog ikke en enkeltstående årsak, men enhver som handler ondt, er årsaken til hans eller hennes onde handling. Dette er et viktig punkt, fordi Gud, som sagt, er årsaken til at onde handlinger straffes, samtidig som Gud alltid straffer rettferdig. Av dette følger det at enhver som blir straffet, straffes rettferdig. Og en helt avgjørende faktor for at en handling skal bli straffet rettferdig, er at den handlende har handlet «frivillig» (*voluntate*): «**Augustin**: Onde handlinger [*maleficia*] blir straffet av Guds rettferdighet [*iustitia dei*]. De ville ikke bli straffet rettferdig [*iuste*] hvis de ikke hadde blitt utført frivillig [*voluntate*]». ³³ For å finne det ondes opphav, må vi følgelig søke introspektivt inn i oss selv og vår sjel, og ikke for eksempel rette oppmerksomheten mot stjerneformasjoner, en teori astrologer på Augustins tid lærte og som Augustin på et gitt stadium i sin åndelige utvikling hadde vært sympatisk innstilt overfor.³⁴ Det var da også nettopp spørsmålet om det ondes opphav som ledet Augustin bort fra manikeerne og inn på den kristne læres vei.³⁵ For det onde kan ikke ha sitt opphav i Gud slik manikernes lærte i kraft av at de hevdet at det onde og mørke prinsippet, i likhet med det gode og lyse, var medfødt.

Denne innledningen på dialogen er svært interessant i forhold til viljebegrepets utvikling, da det nettopp, slik Neal W. Gilbert argumenterer, er muligheten for å handle ondt ut fra en ond vilje som skiller Augustin fra (majoriteten av) sine forgjengere.³⁶ Dette gjelder ikke minst i forhold til den sokratiske intellektualismen og benektelsen av muligheten for viljesvakhet, en teori vi også har funnet i stoikernes beskrivelser av den vise og dydige aktøren. Euodius fremsetter nemlig tesen om at vi ikke kan synde med mindre vi først har lært å synde. Med andre ord tar Euodius på sett og vis til orde for at ondskap ikke skyldes mangel på kunnskap.³⁷ Lærdom og kunnskap er goder for oss mennesker, for det er gjennom tilegnelsen av kunnskap at vi blir i stand til å forstå både oss selv og verden omkring oss. Euodius sin påstand om at vi må lære å synde for å bli i stand til å synde medfører dermed ikke riktighet, for det som vi lærer er utelukkende godt: «**Augustin**: Siden lærdom [*disciplina*] er god [*bonum*] og ordet «læring» kun anvendes riktig når vi faktisk lærer noe, er det rett og slett umulig at vi kan lære onde ting

³² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.i.1. Se for eksempel også Augustin, *Confessiones*, I.vii, III.viii.

³³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.i.1, min oversettelse. Se for eksempel også III.xv.42.

³⁴ Augustin, *Confessiones*, IV.iii, VII.vi.

³⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.ii.4; Augustin, *Confessiones*, VII.iii, v, vii, xii; Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, i, xii; Babcock, op. cit., side 34.

³⁶ Gilbert, op. cit., side 18.

³⁷ Horn, op. cit., side 51.

[mala]». ³⁸ Dermed må menneskets syndige handlinger ifølge Augustin skyldes mangel på kunnskap eller, hvilket er spesielt viktig med tanke på den frie viljen og muligheten for viljessvakhet, at mennesket vender seg bort fra kunnskapen og blir fremmed for den. Augustin åpner dermed opp for muligheten for genuin viljessvakhet, da det tydeligvis er mulig å vite det rette og likevel velge å handle moralsk galt. Euodius forsøker seg imidlertid på en annen forklaring ved å skille mellom to former for kunnskap, hvor den ene fører til at vi handler godt mens den andre gjør at vi handler ondt. Dette forsøket er imidlertid dømt til å mislykkes, fordi han samtidig innrømmer at forståelse og lærdom uten innskrenkning er goder. Den som undervises, men som ikke forstår det som han eller hun blir undervist, kan ikke sies å lære noe. Derfor er det nødvendigvis slik at enhver som lærer og forstår noe, gjør noe godt. Derfor kan det ikke finnes noen «lærer i ondskap», for «hvis han er ond [malus], er han ikke lærer [doctor], og hvis han er lærer, er han ikke ond». ³⁹

Augustin hevder at det er nødvendig å avklare hva det å handle ondt er, før man kan avklare opphavet til våre onde handlinger. Da han formoder at Euodius ikke umiddelbart er i stand til å avklare hva det vil si å handle ondt på en kort og presis måte, ber han ham å nevne enkeltstående onde handlinger:

Augustin: Du vil vite kilden til våre onde handlinger [mala]. Vi må derfor først diskutere hva det å handle ondt [male facere] er. Fremsett ditt synspunkt på dette. Hvis du ikke kan fremsette det hele på en kort og presis måte, kan du i minste vise meg ditt synspunkt ved å benevne enkeltstående onde handlinger.

Euodius: Utroskap [adulteria], mord [homicidia] og helligbrøde [sacrilegia], for ikke å nevne andre som tid og minne ikke tillater meg å ramse opp. ⁴⁰

Utroskap, mord og helligbrøde er altså de tre onde handlingene Euodius nevner. Denne oppramsingen er selvsagt historisk interessant, da den sier noe om hva som ble ansett for å være de fremste eksemplene på onde handlinger i kristendommens tidlige historie. Jeg vil imidlertid ikke dvele med dette, men vil heller gå inn på én av de forbrytelser som Euodius nevner, nemlig mord, da de betraktninger Augustin gjør seg om denne onde handlingen er relevante for min vurdering av Augustins viljekonsepsjon i forhold til Rousseau-kriteriet.

³⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.i.2, min oversettelse.

³⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.i.3, min oversettelse.

⁴⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iii.6, min oversettelse. Se for eksempel også Augustin, *De Civitate Dei*, XXII.xxii.

Augustin lanserer sin egen versjon av *Euthyfron*-dilemmaet ved å hevde at en handling ikke er ond fordi Gud forbyr den, men at Gud forbyr den fordi den er ond.⁴¹ Det onde har således en uavhengig status i forhold til Gud og handlingen kan på ingen måte tilbakeføres til Ham. Mordets ondskap har altså en uavhengig status i forhold til Gud. Selv om man derfor i *troen* allerede har akseptert at mord er ondt, må man likevel søke å *forstå* med fornuften hvorfor mord er ondt. Den drivende kraften i enhver ond handling er «drift» (*libido*), som er en bestemt form for «begjær» (*cupiditas*).⁴² Det vil si at ikke alle «begjær» vi har er onde og klanderverdige, men at undergruppen «drift» er det. Det er heller ikke selve driften, i vårt tilfelle driften etter å drepe noen, som er ond, siden denne skyldes vår natur og således ikke er noe som vi er ansvarlige for. Det som er ondt, er at vi har gitt driften styringen over vår vilje, slik at vi *vil* drepe personen. Juridisk vil det åpenbart utgjøre en stor forskjell om vi dreper personen eller ikke, men det har ingen betydning moralsk, siden en person som ønsker å drepe en annen person, ikke er mindre skyldig dersom han for eksempel på grunn av handicap er forhindret fra å utføre drapet, enn han er dersom han faktisk utfører det. Anakronistisk kan man kanskje si at Augustin her legger en kantiansk tanke til grunn for sitt syn, for det at noe er moralsk ondt, fordrer ikke at en ond intensjon har manifestert seg i handling.

Et spørsmål som Augustin og Euodius diskuterer i forbindelse med mord, er om en slave som dreper herren sin i frykt for at han selv skal tortureres og bli skadet av herren, kan kalles en morder. I utgangspunktet er alle mord ledsaget av drift og derfor onde. Problemet med dette tilfellet er at det ikke synes å kunne være i drift, men derimot ganske enkelt av et begjær som vi alle har etter å leve uten frykt. Euodius gjør et mislykket, om enn illustrerende, forsøk på å argumentere mot Augustin:

Euodius: Hvis mord kun er å drepe et menneske, finnes det ikke mord som er syndfrie [sine peccato]. Når en soldat dreper en fiende, når en dommer eller hans stedfortreder dømmer en kriminell til døden, eller når et våpen faller ut av noens hånd ved en ulykke, synes ikke disse menneskene å synde når de dreper noen.⁴³

Augustin sier seg enig med Euodius om at disse personene ikke er ansvarlige for sine ugjerninger, men slike personer kalles da normalt heller ikke «mordere». Det ligger i soldatens funksjon som soldat i en krigssituasjon å drepe en fiende og i en dommers funksjon som dommer i en rettsak å dømme en person til døden. De vil derfor ikke kalles mordere. Også i det

⁴¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iii.6.

⁴² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iii.8. Se for eksempel også Augustin, *Enchiridion*, xxiv.

⁴³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iv.9, min oversettelse.

siste tilfellet vil vedkommende som dreper ikke kunne betegnes som «morder», da dette tilfellet må karakteriseres som en «ulykke» heller enn et «mord». Augustin stiller derfor spørsmål ved om Euodius vil plassere slaven, som dreper sin herre ut fra frykt for tortur og skade, i samme kategori som disse tre tilfellene. For Euodius fremstår dette tilfellet forskjellig, fordi de som handler i de tre tilfellene, handler i overenstemmelse med loven, mens slaven handler i motstrid med loven; det ligger ikke i en slaves funksjon at han skal drepe herren sin, ei heller kan hans handling beskrives som en ulykke. Augustin samstemmer i dette, men søker samtidig en forklaring på hvorfor loven forbyr slaven å drepe herren, mens den ikke forbyr de tre andre tilfellene. Forklaringen ligger nemlig ikke i at slaven utfører sitt mord ut fra drift, siden det «å leve uten frykt» ikke er en drift, men ganske enkelt et begjær vi alle har og som ligger i vår natur. Derfor er ikke slavens begjær et klanderverdig begjær, altså en drift. Det som imidlertid er tilfellet, er at slaven ikke kontrollerer sitt begjær ved hjelp av fornuften. Med andre ord kan en slik person beskrives som «viljessvak», et liv Augustin anser som fullstendig uverdigg eller, som han selv noe krast sier, et «dødt» liv for mennesket:

Augustin: Alle lastefulle mennesker streber, i likhet alle gode mennesker, etter å leve uten frykt [sine metu]. Forskjellen ligger i at når gode mennesker streber etter dette, vender de sin kjærlighet bort fra ting som man ikke kan være i besittelse av uten frykt for å miste dem. De lastefulle forsøker på sin side å bli kvitt alt som forhindrer dem fra å nyte slike ting sikkert. Slik lever de et lastefullt og kriminelt liv, som egentlig bedre kan kalles død [mors].⁴⁴

Slaven er altså ikke i stand til å kontrollere sitt begjær, og hans begjær etter å leve uten frykt blir dermed transformert til en drift. Mord kan riktignok begås uten begjær, noe som er tilfellet ved drap i selvforsvar, eksempelvis når en vandrer dreper en angripende landeveisrøver, men dette er ikke tilfellet med slaven som med overlegg dreper sin herre. Behandlingen av mord viser at det er av avgjørende betydning at fornuften kontrollerer og disiplinerer begjæret for at et menneske skal kunne være godt, noe som bringer meg over til Augustins moralpsykologi slik denne fremstilles i forlengelsen av mordeksempelet i *De Libero Arbitrio*.

3.2.2 Psykologi og naturens hierarki

Augustin utvikler en meget interessant psykologi for å presisere hva som menes med moralsk disiplinering, en teori som til forveksling likner svært mye på den vi finner hos Aristoteles. I tråd med sitt platonske rammeverk, ser Augustin på mennesket som bestående av en udødelig

⁴⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iv.10, min oversettelse. Se også II.xix.53; Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, vii; John M. Rist (1969), «Augustine on Free Will and Predestination», i: *Journal of Theological Studies*, 20 (02), (side 420-447) side 432.

sjel (*anima/ animus*) og et dødelig legeme (*corpus*), samtidig som det er en asymmetri mellom sjelen og legemet i den forstand at sjelen har langt større verdi.⁴⁵ Det er også sjelen som hever oss over resten av skaperverket, og det er den som skal styre legemet. Mennesket er utvilsomt hevet over dyr, da det evner å temme og kontrollere en rekke dyr til tross for at disse dyrene, for eksempel elefanter, hester og katter, ofte er overlegne mennesket med hensyn til fysisk styrke og vitalitet. Dyr evner dog ikke omvendt å temme og kontrollere mennesker. Grunnen til at mennesker både kan underlegge seg dyrene og samtidig stå imot fra selv å bli underlagt, må, slik Augustin og Euodius konkluderer, utvilsomt ha å gjøre med at mennesker er i besittelse av «fornuft» (*ratio*) eller «forståelse» (*intelligentia*):

Augustin: Forklar meg nå dette. Det er åpenbart at mange dyr enkelt overgår mennesker i styrke og andre fysiske evner. Hva er det så mennesker har som gjør dem overlegne, slik at ingen dyr kan underordne dem, samtidig som de selv evner å kontrollere dyrene? Er det kanskje det som vanligvis kalles «fornuft» [*ratio*] eller «forståelse» [*intelligentia*]?

Euodius: Jeg kommer ikke på noe annet, siden det som gjør oss overlegne befinner seg i sjelen [*in animo*]. Hvis dyrene hadde vært uten sjel, ville jeg ha sagt at vi var overlegne i kraft av å ha en sjel. Men siden de nå faktisk har en sjel, må det være noe som befinner seg i sjelen som gjør oss overlegne, noe som dyrene mangler i sin sjel og som tillater at de blir underordnet av oss. Det er åpenbart for alle og enhver at dette er noe av stor betydning. Hvilket bedre navn finnes vel for dette enn «fornuft»?⁴⁶

Distinksjonen mellom mennesker og dyr kan altså ikke beskrives som skillet mellom henholdsvis vesener med og uten sjel, men handler snarere om at menneskets sjel inneholder fornuft (*anima rationalis*), mens dyrenes sjel er uten fornuft (*anima irrationalis*). Dette kan videre beskrives som distinksjonen mellom levende vesener som samtidig *vet* at de lever, og levende vesener som *ikke vet* at de lever. Levende vesener som *vet* at de lever, de vil si mennesker, er således en egen kategori, en egen «art» (*species*), innenfor den overordnede kategorien, den overordnede «slekten» (*genus*), levende vesener, det vil si vesener med sjel. Også dyr og andre levende vesener har nemlig sjel og må således underordnes den samme kategorien, men slike vesener har ikke viten om sin status som levende: «**Augustin:** Ikke alt som lever [*quod vivit*] *vet* at det lever [*scire se vivere*], selv om alt som *vet* at det lever [*quod se vivere sciat*] også faktisk lever [*vivat*]». ⁴⁷ Livet til levende vesener som *vet* at de er i live, er

⁴⁵ Se for eksempel Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, vi; Augustin, *De Trinitate*, VII.vii, XV.xi; Augustin, *Epistulae*, CXXXVII.iii.11. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 101f., 108f.; Gerard O'Daly (1987), *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth, side 54ff.; Mendelson, op. cit., avsnitt 5; Roland Teske (2001), «Augustine's Theory of Soul», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 116-123). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 116.

⁴⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.vii.16, min oversettelse. Se for eksempel også Augustin, *De Trinitate*, XII.ii; Augustin, *De Civitate Dei*, XIX.xv.

⁴⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.vii.16, min oversettelse.

å foretrekke fremfor livet til levende vesener som ikke vet det. Men samtidig er livet til levende vesener som mangler kunnskap om sin status som levende, å foretrekke framfor ikke-levende ting.

Augustin hevder at både trær, planter og dyr har sjel og at de deler viktige sjelsevner, «grader» (*gradus*) av sjel, med mennesker. Trær og planter tar nemlig til seg næring, gror, reproducerer seg og blomstrer, mens dyr i tillegg ikke bare har evner til å se, høre, føle, smake og lukte, men også evner til bevegelse, styrke og smidighet som gjerne langt overgår oss mennesker.⁴⁸ Dessuten har dyr en «indre sans» (*sensus interior*) som bidrar til å kontrollere og bedømme det som de ytre sansene erfarer.⁴⁹ Dyr inntar slik et høyere nivå i naturens hierarki enn trær og planter, mens trær og planter på sin side står høyere enn ikke-levende deler av naturen. Vi mennesker deler mange av våre sjelsevner med dyr, for eksempel den indre sansen, men det som kjennetegner dyr, i motsetning til mennesker, er at deres liv utelukkende består i forfølgelse av fysiske lyster og unngåelse av smerter og lidelser. Augustin peker eksplisitt på at det er et hierarki mellom steiner på den ene, dyr på den andre og mennesket på den tredje, siden steiner kun eksisterer, dyr ikke bare eksisterer men også lever, mens mennesker både eksisterer, lever og forstår: «**Augustin:** Følgelig er en natur som har eksistens men ikke liv eller forståelse, slik som et ikke-besjelet legeme, underlegen en natur som har både eksistens og liv men ikke forståelse, slik som dyrenes sjeler; likeledes er en slik ting på sin side underlegen noe som har alle tre, slik som det fornuftige sinnet [mens rationalis] hos et menneske».⁵⁰

Augustin synes med dette å gi en beskrivelse av de ulike nivåene som harmonerer bedre med Aristoteles enn med stoikerne, ettersom et nytt overordnet nivå karakteriseres ved at evner legges til i forhold til nivået under i stedet for at det representerer en fullstendig metamorfose. En forskjell er dog relatert til at hierarkiet med utgangspunkt i Gud, i plotinsk forstand, nok egentlig går motsatt vei, altså fra øverst til nederst, slik at for eksempel dyr beskrives i kontrast til mennesker ved at våre spesifikke sjelsevner trekkes fra heller enn at man beskriver mennesker i kontrast til dyr ved å legge sjelsevner til. Dessuten opererer Augustin med et nivå av engler over mennesker, slik at mennesket, som et dødelig og rasjonelt vesen, inntar en

⁴⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.viii.18; Augustin, *De Civitate Dei*, VII.xxiii, XIV.xix; O'Daly, op. cit., side 13.

⁴⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.v.12; Mendelson, op. cit., avsnitt 6.

⁵⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.vi.52, min oversettelse. Se også II.xvii.46; Augustin, *De Civitate Dei*, XI.xvi; Augustin, *De Trinitate*, VIII.ix; Bonnie Kent (2001), «Augustine's Ethics», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 205-233). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 213.

mellomposisjon mellom engler, som er udødelige og rasjonelle, og dyr, som er dødelige og irrasjonelle.⁵¹ Likefullt er det mye ved dette hierarkiet som minner om Arisoteles sitt, selv om det også, hva gjelder mennesket, er flere sjelsegenskaper enn bare fornuften som skiller det fra dyrene. I motsetning til dyrene har mennesket evnen til å tøyse og le, samtidig som det har tilbøyelighet til å ville oppnå lovprisning, berømmelse og makt. Disse evnene *skiller* oss riktignok fra dyrene, men det ville, som Augustin påpeker, være feil å mene at disse «laverestående» menneskelige evnene *hever* oss over dyrene: «**Augustin:** Dyr mangler riktignok disse egenskapene, men det bør ikke tenkes at et udisiplinert begjær for slike ting gjør oss overlegne dyr. Når dette begjæret ikke er underordnet fornuften, gjør det oss lastefulle, og ingen anser seg selv som overlegen en annen på grunn av sin lastefullhet».⁵² Det er med andre ord fornuften som ikke bare skiller oss fra dyrene, men som samtidig hever oss over dem.⁵³ Samtidig skal fornuften ha kontroll med våre andre sjelsevner og må ledsage disse for at et menneske skal være dydig og disiplinert. Sjelen er for øvrig å betrakte som en enhet selv om den består av ulike deler.⁵⁴

Fornuften skal videre være i overensstemmelse med det som Augustin kaller «den guddommelige og evige loven» (*lex aeterna*). Denne loven har, i motsetning til en menneskelig og midlertidige lov (*lex temporalis*), det vil si en faktisk vedtatt loven i de ulike statene, karakter av å være universell, evig og uforanderlig:

Augustin: Når sjelens impulser [animae motibus] blir styrte av fornuften [cum ratio dominatur], blir et menneske sagt å være disiplinert [ordinatus]. For vi bør ikke kalle det rett orden eller orden i det hele tatt når bedre ting er underordnet dårligere [...] Derfor, når fornuften [ratio], sinnet [mens] eller ånden [spiritus] kontrollerer sjelens irrasjonelle impulser [irrationales animi motus], blir et menneske styrt av den delen som bør styre ifølge den loven som vi har funnet å være evig.⁵⁵

Et menneske som er i en slik tilstand at det ved hjelp av fornuften styrer over sin animalitet, må sies å ha dyden visdom. Mennesker som derimot ikke er i en slik tilstand, mennesker det ifølge Augustin finnes en utførlig mengde av, er derimot preget av en drift som har styringen over

⁵¹ Augustin, *De Civitate Dei*, IX.xiii.

⁵² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.viii.18, min oversettelse.

⁵³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.viii.18. Se for eksempel også Augustin, *Confessiones*, X.vi. I *De Quantitate Animae* foretar Augustin en ytterligere analyse av hvilke deler den rasjonelle sjelsevnen består av (O'Daly, op. cit., side 13ff.).

⁵⁴ Se for eksempel Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxiii.69.

⁵⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.viii.18, min oversettelse. Augustin skiller ikke skarpt mellom «fornuft» (*ratio*), «sinn» (*mens*) og «ånd» (*spiritus*) og peker sågar eksplisitt på at han betrakter disse begrepene som synonymer (Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.viii.18, ix.19).

dets valg og handlinger. Slike mennesker, som noe krast beskrives som «dumme» (*stultus*), har riktignok fornuft, da de er hevet over dyrene, men denne fornuften mangler enhver kontroll over tilbøyelighetene og følelsene. Den som derimot har visdom, er preget av fornuftens kontroll med sin animalitet. Dette viser at fornuften er mektigere enn enhver drift, samtidig som dyden visdom er mektigere enn enhver last. I tråd med klassisk gresk tenkning beskriver Augustin dyd som en fredfull, harmonisk og enhetlig tilstand, mens last derimot innebærer uro, disharmoni og splittelse.⁵⁶ Man kan også merke seg at Augustin, når det gjelder utviklingen av dyd, ikke betrakter vår sanselighet som overflødig, men derimot som noe som spiller en avgjørende rolle i våre moralske liv. Dermed må han til en viss grad sies å polemisere mot stoicismens vektlegging av «lidenskapsløshet» (*apati*); moral handler ikke om å distansere seg fra og kvitte seg med sine drifter og lidenskaper, men heller om fornuftens disiplinering av dem.⁵⁷ Et godt menneske bør ikke bare være karakterisert av at det følger fornuften, men det bør samtidig ha evne til følelser som kjærlighet, medlidenhet, skam og anger.⁵⁸ Likevel, en vesentlig likhet mellom så vel stoikere, platonikerne, peripatetikere som Augustin selv er at de alle understreker nødvendigheten av å unngå å slavebinde seg til følelser og begjær. Frihet består i å følge fornuften, ikke begjærene: «Viljens valg [arbitrium voluntatis] er [...] virkelig fri [liberum] først når det ikke er slave for synder og laster».⁵⁹ Våre følelser og begjær er ikke onde i seg selv, men det onde består i at vi med vår frie vilje velger å følge disse i stedet for fornuften og Gud.⁶⁰

Augustin tar også til orde for at sjelen har forrang fremfor legemet og samtidig ethvert annet materielt objekt: «**Augustin:** Jeg tror ikke du vil benekte at enhver form for ånd [animum] er bedre og mer kraftfull enn ethvert materielt objekt [corpore]. **Euodius:** Ingen vil benekte dette som ser (hvilket er enkelt å gjøre) at en levende substans [substantiam viventem] er bedre enn en ikke levende [non viventi], og samtidig at en som gir liv [vitam dat] er bedre enn en som mottar liv [vitam accipit]».⁶¹ I denne passasjen slutfører Augustin og Euodius naturens hierarki. For et sinn utstyrt med dyd kan ikke overgå av et annet dydig sinn, hvilket vil si at et dydig menneske ikke kan innta noe overordnet og kontrollerende rolle over andre dydige mennesker. Men det finnes et vesen som er overlegent selv mennesket, nærmere bestemt Gud. Gud har

⁵⁶ Augustin, *Confessiones*, IV.xv.

⁵⁷ Augustin, *De Civitate Dei*, IX.iv, XIV.viii-x, XIX.xiii; O'Daly, op. cit., side 48f, 51; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 405f.

⁵⁸ Augustin, *De Civitate Dei*, IX.v, XIV.ix.

⁵⁹ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xi. Se også IX.iv.

⁶⁰ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.v, viii.

⁶¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.x.20, min oversettelse. Se også Augustin, *Confessiones*, VII.vii.

nemlig, slik sitatet sier, evnen til å *gi* liv, mens mennesket bare har evnen til å *motta* det. Derfor må Gud sies å være oss overlegen: «**Augustin**: Det gjenstår for deg å klargjøre, hvis du kan, hvorvidt du mener at noe er overlegent et fornuftig [rationali] og vist sinn [sapienti mente]. **Euodius**: Ingenting annet enn Gud [deum], skulle jeg mene. **Augustin**: Det er også mitt synspunkt». ⁶² Gud kompletterer således hierarkiet, og også når det gjelder selve beskrivelsen av toppunktet, følger Augustin, slik jeg ser det, et aristotelisk mønster. Mennesket tilhører nemlig denne verden og både vårt legeme og vår sjel hører til de tingene som kan forandre seg. I det at en ting er foranderlig, ligger det også at denne tingen kan formes. Som Augustin påpeker i andre bok, er vi ikke i stand til å forme oss selv, men er avhengig av noe utenfor oss for at vi skal bli formet. Dette noe må selv være uforanderlig og uformelig, ⁶³ noe som minner svært mye om Den Ubevegede Beveger hos Aristoteles. Augustin konkluderer derfor slik: «**Augustin**: Det følger således at både legeme [corpus] og sjel [animus] blir formet av en uforanderlig form som adlyder bestandig». ⁶⁴ Denne oppfatningen reflekteres også i *Salmenes bok*: «I gammel tid grunnfestet du jorden, og himlene er et verk av dine hender. De skal forgå, men du blir stående. De skal alle eldes som en kledning, som klær skifter du dem ut, og de bli skiftet ut. Men du er den samme og dine år får ingen ende». ⁶⁵ Gud har skapt verden og må nødvendigvis ha formet «tingene» i den, for eksempel mennesket, siden ingenting i denne verden er i stand til å forme seg selv. Av dette følger det for Augustin at Gud må være opphavet til menneskets fornuft og til alle andre gode ting i verden. ⁶⁶

3.2.3 Den frie viljen som det ondes opphav

Med sitt hierarki og den psykologiske teorien som ligger til grunn for det, er Augustin i stand til å fremsette sin tese om hva det er som gjør at mennesker handler ondt og syndig. Argumentet er at siden Gud er god uten innskrenkning, samtidig som et dydig sinn ikke kan ha noen innflytelse på et annet dydig sinn slik at det skulle kunne endre maktforholdet mellom fornuft og tilbøyeligheter, kan verken Gud eller andre mennesker være opphavet til at et menneske synder. Et dydig sinn vil ikke kunne øve innflytelse på et annet, da et slikt sinn er rettferdig, hvilket vil si at dersom et sinn i det hele tatt skulle forsøke å øve innflytelse på et annet sinn, ville det gått bort fra rettferdigheten og slik redusert seg selv fra sin status som dydig. Det ville

⁶² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.x.21, min oversettelse. Se også II.vi.14.

⁶³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xvii.45. Se også Augustin, *Confessiones*, I.iv, vi, III.vi, VII.i., ii, iii, iv, X.xxv.

⁶⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xvii.45, min oversettelse.

⁶⁵ Sal 102:26-28.

⁶⁶ Denne konklusjonen er noe merkelig all den tid det for eksempel eksisterer nødvendige sannheter i matematikk og liknende vitenskaper, i tillegg til at Augustins nevnte stilling til *Euthyfron*-dilemmaet jo nettopp tilsier at det finnes goder som har en uavhengig status i forhold til menneskets vilje.

da bli svakere enn et dydig sinn, da et lastefullt sinn alltid er svakere enn et dydig. Gud har riktignok mulighet for å kunne øve innflytelse på mennesket og dets sinn, men siden Gud er fullkommen rettferdig, er det umulig å forestille seg at han bruker sin innflytelse til å endre på det aktuelle maktforholdet. Det eneste alternativet som derfor gjenstår, er at mennesket selv, i kraft av sin frie vilje, står ansvarlig:

Augustin: De slutningene vi har kunnet trekke så langt indikerer at et sinn som besitter kontroll [regnanti menti], som altså har dyd, ikke kan bli gjort til slave av udisiplinert begjær verken av noe som er like sterkt eller overlegent det, [på den ene siden,] da en slik ting vil være rettferdig, eller av noe som er underlegent det, [på den andre,] da noe slikt vil være for svakt. *Det gjenstår slik bare en mulighet: Kun dets egen vilje [propria voluntas] og frie valg [liberum arbitrium] kan gjøre sinnet til forundsfelle av begjæret.*⁶⁷

Det er således ikke primært manglende innsikt, men snarere «den frie viljens valg» (*liberum arbitrium voluntatis*) om å handle ondt som forklarer menneskets syndige handlinger. Mennesket er riktignok «skapt i Guds bilde»,⁶⁸ hvilket gjør at når mennesket, «avbildet», synder, fjerner det seg fra Gud, «originalen». Gud selv er nemlig ute av stand til å synde. Forklaringen til Augustin på hvordan dette er mulig, ligger i at viljen påvirkes både av fornuft og tilbøyeligheter, og at den fungerer som en slags «domstol» som skal fatte en avgjørelse i forhold til hvilken av driftene den skal legge til grunn for handlinger. Viljen innrømmes således, slik Augustin særlig understreker i *De Trinitate*, primat fremfor fornuften og begjæret.⁶⁹ Det syndige mennesket velger i tråd med dette å følge tilbøyelighetene og ikke fornuften.⁷⁰ Omvendt kan viljen også forklare hva det vil si å handle godt, nemlig at den velger å følge fornuften og ikke tilbøyelighetene. Det er vår vilje som definerer oss som mennesker, som viser vår moralske karakter, noe Augustin understreker i *De Civitate Dei* ved at våre grunnfølelser (lyst, frykt, glede og smerte), gitt at de etterleves på en god måte, nærmest går opp i viljen:

Menneskets vilje [voluntas hominis] spiller en avgjørende rolle ved [...] grunnfølelsene. Hvis viljen er forvrengt, er også følelsene det. Men hvis viljen er rett, er det ingen grunn til å kritisere følelsene – de fortjener da tvert imot ære. For det er viljen som virker i dem alle, ja dypest sett er de vilje.⁷¹

⁶⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xi.21, min oversettelse og uthevning. Se for eksempel også I.xvi.35, III.xvi.46, xxii.63; Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, x-xi; Augustin, *Confessiones*, VII.xvi; Augustin, *De Civitate Dei*, XI.xvii, XII.iii; Augustin, *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum*, 17, 20, 21.

⁶⁸ 1Mos 1:27; Augustin, *De Civitate Dei*, XII.xxiv, xxviii, XIV.xv, XIX.xv; Augustin, *De Trinitate*, XII.vi, XIV.viii.

⁶⁹ Augustin, *De Trinitate*, XV.xxi. Se for eksempel også Irwin, op. cit., side 409f.

⁷⁰ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.vi.

⁷¹ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.vi. Som Rist understreker, er viljen egentlig ikke bare en del av Augustins psykologi, men mer eller mindre å betrakte som ensbetydende med hans psykologi, da det er viljen som definerer vårt selv og vår personlighet (Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 421).

Også Horn understreker at Augustin med denne teorien innfører begrepet om fri vilje i filosofiens historie. De avgjørende kriteriene som ligger til grunn for Horns tese er, for det første, det han kaller «bevissthetskriteriet», som vil si at vi med full bevissthet er kapable til å handle ondt og syndig, og, for det andre, det han kaller «spontanitetskriteriet», som innebærer at det er viljen selv, og ikke andre ytre forhold, som er årsak til ens onde og syndige handling.⁷² Augustins viljekonsepsjon tilfresstiller begge disse kriteriene: «Zum einen soll der Wille jeder determinierenden Größe entzogen sein; selbst einem Zugriff Gottes; der Wille kann sich frei zum Schlechten wenden (Spontanitätskriterium). Zum andern soll der Wille bewußt verfügbar sein; Wollen ist kein triebhaft-unbewußtes Begehren, sondern steht dem Wollenden unmittelbar zur Disposition (Bewußtheitskriterium)».⁷³ Med sin teori om fri vilje synes Augustin å ta avstand fra den sokratiske innsikten om at ingen handler ondt frivillig, da det helt klart forholder seg slik at mennesket er i stand til å handle ondt til tross for tilstrekkelig kunnskap, tilstrekkelig bevissthet, om det rette. Det enkelte mennesket selv er ansvarlig for sine handlinger, det være seg gode eller syndige, og det skal dermed henholdsvis enten prises og belønnes eller klandres og straffes for sin handlemåte. Det at jeg handler ondt skyldes min valgevnes bevisste valg om å handle ondt og ikke andre forhold utenfor meg som jeg ikke er ansvarlig for. Slik Horn ser det, må Augustin derfor, i kontrast til tradisjonen før ham, sies å skille mellom viljen (*voluntas*), som er bevisst det rasjonelle handlingsalternativet, på den ene siden, og en fri valgevne (*liberum arbitrium*), som er fri (spontan) til å ta en beslutning i forhold til hvilket av handlingsalternativene den vil følge, på den andre.⁷⁴ Den frie valgevnen affiseres av viljen, men blir ikke determinert av den. Nettopp av denne grunn er valgevnen fri til å velge å handle, det være seg rasjonelt, godt og prisverdig (*recte voluntas*) eller irrasjonelt, ondt og klanderverdig (*perversa voluntas*). Her er det klare paralleller til Kants skille mellom Wille og Willkür i *Moralens Metafysikk*, noe jeg kommer tilbake til å kapittel 5.

I sin samtale med Gud i *Confessiones* beskriver Augustin hvordan han oppdaget viljens frie valg, en oppdagelse han eksplisitt hevder at bidro til å føre ham bort fra manikeerne:

Jeg satte meg fore å bli klar over det som jeg ofte hørte, at vår frie vilje [*liberum voluntatis arbitrium*] er årsaken [*causam*] til at vi gjør det onde [*male faceremus*], og din rettferdige dom [*rectum iudicium*] årsaken til at vi lider ondt [*male pateremur*]. Men jeg var ikke i stand til å få et klart syn på dette. Når jeg forsøkte å løfte min sjels øye fra det lave, ble jeg trukket ned igjen. Jeg forsøkte ofte, og ble trukket ned gang på gang. Det som løftet meg opp i ditt lys, var dette: At jeg hadde en vilje, visste jeg

⁷² Horn, «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», side 116, 131.

⁷³ Horn, op. cit., side 116f.

⁷⁴ Horn, op. cit., side 127. Se også side 128, 131.

like sikkert som at jeg levde. Når det var noe jeg ville eller ikke ville, var jeg helt sikker på at det var jeg og ingen annen som ville eller ikke ville det. Og mer og mer tok jeg til å skjønne at det var årsaken til min synd. Men det jeg gjorde uten å ville det, så jeg mer som lidelse enn som egen handling. Det holdt jeg ikke for å være skyld, men straff. Når jeg tenkte på din rettferd, måtte jeg imidlertid straks tilstå at det ikke var urimelig at straffen rammet meg.⁷⁵

Augustin gjentar her det vi har sett ovenfor, nemlig at det er den frie viljens valg som er opphavet til våre onde handlinger, samtidig som det er Gud, qua fullkommen rettferdig, som er opphavet til straffen for slike handlinger. Gud er slik årsaken til at vi lider ondt, men ikke til at vi handler ondt. Samtidig kan vi se at Augustin trekker en parallell mellom det å være i live og det å være utstyrt med en vilje, en parallell han trekker så vel i *De Libero Arbitrio*, da det å ha en vilje forutsetter at vi er i live, som i *De Trinitate*.⁷⁶ Augustin ser ut til å ha en «kartesiansk» forståelse av måten vi blir oss bevisste at vi er i live, for det er i kraft av å være tenkende vesen at vi innser at vi er i live. Denne bevisstheten om at vi er i live utgjør for Augustin, tilsvarende som det gjør for René Descartes (1596-1650), startpunktet for resonnement i *De Libero Arbitrio*, siden det er i kraft av at vi vet at vi er i live at vi vet at vi har en sjel og således en vilje. I likhet med Descartes distanserer Augustin seg med dette fra skeptisisme, en retning han i en kort periode selv var tilhenger av.⁷⁷ Slik Harrison fremstiller det, består dialogen mellom Augustin og Euodius i at Euodius, veiledet av Augustins spørsmål, skal finne frem til den riktige orden og rekkefølge (*ordine*) på argumentene fra dette startpunktet (*exordium* eller *inchoatio*). Augustin presenterer nemlig ikke de ulike argumentene på *sylogistisk* form for Euodius, men det er heller snakk om en *synoptisk* fremstilling som Euodius, av pedagogiske grunner, selv er henvist til å ordne og strukturere.⁷⁸ Startpunktet i *De Libero Arbitrio* er I.xii.25 hvor Augustin og Euodius slår fast som selvvinnlysende sannhet at vi har en vilje, og ifølge Harrison må derfor denne passasjen inkluderes blant de såkalte «Cogito-liknende»-argumenter hos Augustin.⁷⁹ Jeg

⁷⁵ Augustin, *Confessiones*, XII.iii.

⁷⁶ Augustin, *De Trinitate*, X.x.

⁷⁷ Augustin, *Confessiones*, V.x.

⁷⁸ Harrison, op. cit., side 97f. Forholdet mellom diskusjonspartnerne synes slik å være noe mer «fastlagte» hos Augustin enn det som er tilfellet i Platons dialoger, da det er klart at «Augustin» er lærer og «Euodius» elev. Augustin tar med andre ord ikke, slik Sokrates gjør, sitt utgangspunkt i *docta ignorantia*, men pretenderer å ha kunnskap om så vel Gud som den frie viljen. Han påpeker jo også eksplisitt at han i sin tid befant seg på samme nivå som Euodius og underet seg over de samme spørsmålene, men at han så har steget opp på et annet og høyere nivå og at han nå vil trekke Euodius med seg ad de samme veier som han selv engang gikk (Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.ii.4).

⁷⁹ Det mest kjente «Cogito-liknende»-argumentet hos Augustin finnes i *De Civitate Dei*: «Derfor lar jeg meg ikke skremme av akademikernes argumenter, når de sier: Hva hvis du tar feil? For hvis jeg kan ta feil, finnes jeg. Den som ikke finnes, kan ikke ta feil. Men hvis jeg altså kan ta feil, finnes jeg. Og hvis jeg finnes fordi jeg kan ta feil, kan jeg så ta feil i at jeg finnes, når det er sikkert at jeg finnes hvis jeg tar feil? Da jeg altså finnes hvis jeg tar feil, så vil det selv om jeg skulle ta feil, likevel være sikkert at jeg ikke tar feil når jeg *vet* at jeg finnes. Altså tar jeg ikke feil når jeg vet at jeg vet. For akkurat som jeg vet at jeg finnes, vet jeg også at jeg vet» (Augustin, *De Civitate*

kommer tilbake til Harrisons «pedagogiske» lesning nedenfor, da den fordrer at vi først har sett på teorien om den «trellbundne» viljen.

3.2.4 Dyd og lykke

En god vilje er en vilje som adlyder den guddommelige og evige loven, en vilje med hvilken vi «begjærer å leve opphøyede og ærefulle liv og søker å oppnå den høyeste visdommen [ad summam sapientiam]». ⁸⁰ Denne viljen verdsettes svært høyt og må av sin natur plasseres over alle jordiske goder og lyster:

Augustin: Hvor høyt verdsetter du denne viljen [voluntatem]? Du tenker vel ikke at den kan sammenliknes med den rikdomen [divitias] og æren [honores] som tilkommer fysiske begjær [voluptates corporis], eller sågar alle disse samlet sett.

Euodius: Gud forby slik lastefull galskap!

Augustin: Burde vi ikke da fryde oss litt over at vi har noe i vår egen sjel – det jeg kaller en god vilje [bonam voluntatem] – med hvilken alle de nevnte tingene fremstår som fullstendig verdiløse, ting som svært mange mennesker ikke vil spare på kreftene eller unngå enhver fare for å oppnå.

Euodius: Jovisst, vi bør fryde oss veldig. ⁸¹

Det er fullt og helt opp til oss selv og vår vilje hvorvidt vi er i besittelse av dette gode, altså en god vilje, da det avhenger av at vi følger fornuften, og at fornuften igjen samsvarer med den evige loven. Andre goder, som for eksempel det å oppnå ære, berømmelse, makt og rikdom, er goder som ikke bare er opp til oss, men som også er avhengig av andre mennesker og omstendigheter. I bestrebelsen på å oppnå en god vilje er jeg selvtilstrekkelig. Følgelig straffes jeg aldri urettferdig for å mangle en god vilje, da besittelsen av denne alltid kun er avhengig av meg selv og min vilje. Augustin kan med dette sies å følge Epiktet i at det er avgjørende å skille mellom det som er «opp til oss» og det som ikke er det, samt i hans insistering på at det kun er vår vilje, ikke våre handlinger og deres konsekvenser, som er opp til oss. Ingenting er nemlig mer opp meg enn viljen. ⁸²

Det å ha en god vilje innebærer videre å være dydig, det vil si å la sin vilje bestemmes av fornuftens påbud stammende fra Gud. Den som har en god vilje er nødvendigvis i besittelse av de fire kardinaldydene visdom, mot, måtehold og rettferdighet. «Praktisk visdom» (*prudentia*)

Dei, XI.xxvi). Se for eksempel også Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.vii.16, II.iii.7; Augustin, *Confessiones*, XIII.xi; Augustin, *De Trinitate*, X.x, XV.xii; Harrison, op. cit., side 136; Horn, *Augustinus*, 82ff.

⁸⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xii.25, min oversettelse. Se også III.iv.36; Augustin, *De Civitate Dei*, XIX.xxv.

⁸¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xii.25, min oversettelse.

⁸² Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xiv.38, III.iii.8; Se for eksempel også III.iii.7; Augustin, *De Duabus Animalibus Contra Manichaeos*, x.

er kunnskap om hva som bør foretrekkes og unngås både moralsk og prudensielt, hvilket nettopp er et kjennetegn ved den gode viljen, siden en slik vilje streber etter det gode og unngår det onde. «Mot» (*fortitudo*) innebærer ikke å frykte savn eller tap av ting som det ikke er i vår makt å være i besittelse av. Derfor er den som har god vilje også utstyrt med mot, da en slik vilje nettopp ikke verken streber etter slike ting eller verdsetter dem. «Måtehold» (*temperantia*) innebærer å motstå sine drifter, og siden det ikke finnes noe mer skadelig for den gode viljen enn drifter, må måteholdet sies å være inkludert i den. «Rettferdighet» (*iustitia*) vil si at enhver tildeles det som rettmessig tilkommer vedkommende, altså en type fordelingsrettferdighet. En person med god vilje kan slik ikke mangle rettferdighet, siden han eller hun motstår alt som er skadelig for sin gode vilje, det være seg skadelig for seg selv eller andre. Dermed vil en person med god vilje med nødvendighet ville at alle skal få tildelt de godene som rettmessig tilkommer dem. De fire kardinaldydene synes ikke å være reduserbare til visdom, men de utgjør snarere fire selvstendige dyder som samtidig, hos en aktør som har utviklet god vilje, forutsetter hverandre gjensidig.⁸³ Jeg tar derfor Augustin til inntekt for tesen om «dydenes gjensidighet», men ikke for den strengere sokratiske tesen om «dydenes enhet».⁸⁴

Augustin deler også den eudaimonistiske oppfatningen om at et dydig liv er godt og lykkelig, altså at «dyd» (*virtus*) fører til «lykke» (*beatitudo*).⁸⁵ Et menneske med god vilje, som således lever et liv i samsvar med dydene, vil leve «prisverdig». Et prisverdig liv er noe man bør etterstrebe, og siden man ikke bør etterstrebe et ulykkelig liv, men snarere dets motsetning, må et prisverdig liv være lykkelig. Dermed synes det også for Augustin å være en nær sammenheng mellom dyd og lykke, slik det er hos så vel Sokrates, Platon, Aristoteles som stoikerne. Lykken er «målet» (*finis*) for vår moralske streben, men dette målet ser ikke ut til å være fullt oppnåelig i dette livet, selv om vi helt klart kan gjøre fremskritt i retning av det.⁸⁶ Som Bonnie Kent understreker, er nok Augustin mer på linje med Aristoteles enn med den sokratiske-stoiske forståelsen av lykke, for selv om det å ha et dydig sinnelag og gode intensjoner helt klart er en nødvendig betingelse for lykken, er den ikke tilstrekkelig; det kan absolutt være ytre omstendigheter som hindrer meg enten i å handle i overensstemmelse med mine gode intensjoner eller som forhindrer meg fra å oppnå lykke selv om jeg har utført gode handlinger.⁸⁷

⁸³ Augustin, *Epistulae*, CLXVII.ii.4-5; Irwin, op. cit., side 421f.

⁸⁴ Kent, op. cit, side 226f. Se forøvrig Augustin, *De Trinitate*, XIV.ix for en ytterligere redegjørelse for de fire kardinaldydene. I ett av sine brev ser Augustin for øvrig ut til å forsvare en distinksjon mellom naturlig og egentlig dyd (Augustin, *Epistulae*, CLXVII.ii.4-9; Kent, op. cit., side 227).

⁸⁵ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.iv, xxv, XXII.xxi, xxii, xxiv; Irwin, op. cit., side 411.

⁸⁶ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 170.

⁸⁷ Kent, op. cit., side 211.

Augustin ser primært på lykke som en varig og stabil tilstand («evig salighet») som kan oppnås etter døden, da den i plotinsk forstand hovedsakelig ser ut til å kreve en slags forening med Gud, men det kan stundom også se ut til at kristne i det jordiske livet kan oppnå lykke gjennom sitt håp om å bli forenet med Gud etter døden.⁸⁸

Horn peker på at Augustin, i likhet med tradisjonen forut, underskriver på at vi alltid handler under det godes synsvinkel (*the guise of the good/ sub ratione boni*). Det moralsk rette, «de ting som må gjøres» (*officia*), beskrives således alltid i termer av det gode eller lykke i vid, subjektiv forstand, altså ikke nødvendigvis i moralsk forstand.⁸⁹ Avgjørende er å leve livet på en slik måte at det leder til lykke, noe som gjør at livet får karakter av en slags «livskunst» (*Lebenskunst*) eller «sjeleledning» (*Seelenleitung*). Lykken er målet for alle menneskelige handlinger,⁹⁰ og det finnes med andre ord aldri moralsk riktige handlinger som ikke bidrar til frembringelsen av det gode. Mennesker som er utstyrte med ond vilje og som således søker etter de dennesidige godene, det vil si midlertidige goder som er avhengig av andre mennesker og omstendigheter for å kunne oppnås, lever derimot et ulykkelig liv.⁹¹ Slike mennesker er i samme grad ansvarlige for sin ulykke som de med gode viljer er ansvarlige for sin lykke, da de selv med sin frie vilje har valgt å forfølge sine drifter; derfor har man like stor rett til å klandre mennesker med ond vilje for deres slette handlemåte som til å rose mennesker med god vilje for deres gode handlemåte:

Augustin: Hvorfor skulle vi nøle med å slå fast at selv om vi aldri har vært vise [sapientes], er det ved vår vilje at vi lever og fortjener et rosverdig [laudabilem] og lykkelig liv [beatam vitam], eller eventuelt et foraktelig [turpem] og ulykkelig [miseram] ett?

Euodius: Jovisst, de slutningene vi har nådd er rimelig sikre og uomtvistelige.⁹²

Viljen inntar slik en avgjørende rolle i våre moralske liv, for det er ved hjelp av den at vi velger mellom å følge fornuften og etterstrebe evige og hinsidige goder, på den ene siden, eller vender oss bort fra denne kursen (*aversio*) og slår inn på en kurs hvor vi følger våre drifter (*perversio*) og etterstreber midlertidige og dennesidige goder, på den andre.⁹³ Viljen besitter slik egenskapen til selv å kunne initiere kausalrekker, altså være en første årsak:

⁸⁸ Se for eksempel Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.ix.27; Augustin, *De Civitate Dei*, XIX.xx; Kent, op. cit., side 211.

⁸⁹ Horn, op. cit., side 43; Augustin, *De Civitate Dei*, XV.xxii, XIX.i; Irwin, op. cit., side 409.

⁹⁰ Horn, op. cit., side 44; Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xiv.30; Augustin, *De Civitate Dei*, VIII.viii.

⁹¹ Se for eksempel Augustin, *Confessiones*, II.v; Augustin, *De Civitate Dei*, IV.xxi-xxii.

⁹² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xiii.28, min oversettelse.

⁹³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xvi.34.

Augustin: For øvrig, hva kan være årsak til viljen [causa voluntatis] forut for viljen selv [ante voluntatem]? Enten ligger årsaken i viljen selv, slik at roten til alt ondt fortsatt ligger i viljen, eller så gjør den det ikke, hvilket vil innebære at det ikke finnes synd [peccatum]. Derfor er enten viljen første årsak til synden [prima causa peccandi], eller så er ingen synd noe første årsak til synd?». ⁹⁴

Poenget her er at dersom det skulle være noe forutgående årsak utenfor viljen som ikke bare påvirket den men også bestemte den, ville ikke viljen være fri, og vi kunne således heller ikke tale verken om god eller syndig handling. Vi kunne strengt tatt ikke tale om handling, da handling, i motsetning til hendelse, forutsetter den frie viljens valg. Følgelig er den frie viljen første årsak til enhver handling, det være seg gode eller syndige.

Det at mennesker med sin frie vilje velger å forfølge sine drifter og tilbøyeligheter, er også forklaringen på hvorfor det finnes så mange ulykkelige mennesker. Det er altså hevet over enhver tvil at alle mennesker streber etter et lykkelig liv. For Augustin er det en forskjell mellom det å strebe etter et lykkelig liv og det å strebe etter et slikt liv på den riktige måten. De som kun streber etter et lykkelig liv, søker etter denne ved å etterstrebe midlertidige goder, slik som ære, berømmelse og helse. Slike mennesker streber derfor etter lykken på feil måte og kan ikke sies å fortjene lykken. De som derimot streber etter et lykkelig liv på den riktige måten, streber etter å leve dydig og riktig. Slike mennesker er således *verdige* til å oppnå lykke. Det er dermed ikke streben etter lykke som skiller disse to kategorier mennesker, siden de begge er innstilt på lykken idet de handler, men forskjellen bunner heller i at lykken søkes gjennom oppnåelsen av eksempelvis materielle goder innenfor førstnevnte kategori mennesker, mens lykken hos sistnevnte kategori søkes gjennom å ville handle på en riktig og dydig måte:

Augustin: Når vi sier at det er ved hjelp av viljen at mennesker er ulykkelige [miseros], så mener vi ikke at de vil være ulykkelige, men at en vilje i tilstand av ulykkelighet må følge uansett om de vil det eller ikke. Derfor motsier det ikke vårt tidligere argument å hevde at enhver streber etter å bli lykkelig men at ikke alle kan oppnå dette; for ikke alle har vilje til å leve rett, hvilket nødvendigvis må ledsage det å ville leve lykkelig [vita beata]. ⁹⁵

Menneskene som streber etter midlertidige goder står under menneskelige og dennesidige lover, mens mennesker som søker evige goder står under guddommelige og hinsidige lover. Det er dog viktig å holde fast ved at det å søke etter midlertidige goder ikke nødvendigvis er et onde i

⁹⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xvii.49, min oversettelse. Se forøvrig Thomas Williams (1993), «Introduction», i: A. Augustin (1993), *On The Free Choice of the Will*, oversatt av Th. Williams, (side xi-xix). Indianapolis: Hackett Publishing Company, side xi.

⁹⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xiv.30, min oversettelse.

seg selv, da mennesker som søker evige goder også fra tid til annen søker midlertidige, selv om de i det store og hele vender seg bort fra dem. Alle mennesker har dennesidige behov for blant annet mat og klær, og alle mennesker vil derfor til en viss grad søke slike goder.⁹⁶ Men til forskjell fra de som søker lykken gjennom etterstrebelse og oppnåelse av slike goder, søker de som står under evige lover slike goder på en riktig måte og benytter dem kun til å tilfredsstille sine fysiske behov. Slike mennesker frykter heller ikke å miste sine materielle goder, da de ikke utvikler «kjærlighetsforhold» til dem, slik de mennesker gjør som søker lykken gjennom midlertidige goder. For oppnåelsen av disse godene gjør ikke et menneske bedre eller lykkeligere, men slike ting blir i seg selv goder gjennom den rette bruken av dem. Den rette bruken synes dermed å innebære stoisk nøysomhet, da dennesidige ting er goder for oss i den forstand at de bidrar til å dekke hverdagslige fysiske behov, men de blir onder gjennom grådighet og kontinuerlig søken etter lykken gjennom dem. Tingene i seg selv er slik ikke å forstå som onder, men de blir det altså gjennom feil bruk og søken.

Ett av de dennesidige godene som Augustin eksplisitt nevner er frihet. Med «frihet» menes da frihet fra å være underlagt en herre, med andre ord frihet fra slaveri og liknende underordnende forhold. Men i samme passasje ser han ut til å mene at de eneste som virkelig kan sies å være frie, er de menneskene som adlyder den evige loven: «**Augustin:** Den eneste genuine friheten [libertas] er den som innehas av de som lever lykkelig og bestreber seg på den evige loven».⁹⁷ Den kategorien mennesker som søker å oppnå lykken gjennom tilegnelse av midlertidige goder, blir slaver av slike goder, og kan følgelig ikke sies å være frie. De mennesker som derimot står under de evige lovene, er frie, da de ikke utvikler noe avhengighets- og kjærlighetsforhold til materielle og dennesidige goder. Her må Augustin virkelig sies å være influert av Epiktets tanke om at det egentlig kun er den vise som er fri, da han har et apatisk forhold til begjær knyttet til dennesidige goder, mens alle andre er som slaver å regne. Det ser dessuten ut til at Kant kan være av samme oppfatning, siden han i *Moralens Metafysikk* benekter at vi er frie når vi i kraft av vår vilje velger å forfølge våre drifter og tilbøyeligheter. Kun når viljen, nærmere bestemt Willkür, velger å følge den praktiske fornuften, det vil si Wille, sitt kategoriske imperativ, er den fri (se kapittel 5.2). Dette kan betraktes som en (legitim) rest av klassisk intellektualisme hos Kant og Augustin. Denne forbindelsen til tross, er det viktig å at Kant forutsetter en fullstendig determinert og ufri natur i lys av det mekanistiske natursynet, mens Augustin synes å legge til grunn et teleologisk natursyn hvor naturens ufrihet i det minste ikke er like klar.

⁹⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xv.32; Augustin, *Confessiones*, VII.xii.

⁹⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xv.32, min oversettelse. Se også Augustin, *De Civitate Dei*, IV.iii; 2Pet 2:19.

Augustin var dog kjent med predestinasjonslærer,⁹⁸ hvilket betyr at deterministiske alternativer ikke var ukjente for ham. Man kan kanskje si, slik Harrison gjør, at den frie viljens største trussel for Kant er fysisk determinisme, mens den frie viljens hovedfiende for Augustin er Guds predestinasjon.⁹⁹ Augustin argumenterer i det minste for en slags kompatibilisme mellom determinisme og frihet, da Guds nåde og predestinasjon ikke er til hinder for at menneskets vilje samtidig kan betraktes som fri.¹⁰⁰

3.2.5 Rosverdige og klanderverdige handlinger

I andre bok vris diskusjonen mot spørsmålet om hvorfor Gud har gitt mennesket fri vilje, da det nettopp er i kraft av den frie viljen vi er i stand til å synde: «**Euodius**: Forklar meg nå, hvis du kan, hvorfor Gud tildelte mennesker viljens frie valg [liberum arbitrium voluntatis], for hvis vi ikke hadde mottatt denne evnen, ville vi ha vært ute av stand til å synde [peccare non posset]». ¹⁰¹ Denne uttalelsen viser at Euodius enda ikke har gitt opp tanken om at Gud er opphavet til våre syndige handlinger. Gud er nemlig opphavet til vår eksistens, og, som vi har sett ovenfor, er Gud, qua fullkomment rettferdig, ikke bare opphavet til vår eksistens, men også til belønningen for gode og straffen for onde handlinger. Av dette følger det at Gud må være opphavet til vår frie vilje.¹⁰² Augustin er enig i dette, da Gud er opphavet til alt, inkludert den menneskelige eksistensen og frie viljen. Til grunn for denne teorien synes Plotins emanasjonslæren å ligge, da det hos Plotin forholder seg slik at alt stråler ut fra Gud, samtidig som det som er av mindre verdi, som legemet, våre drifter inkluderte, er lengre borte fra Gud enn det som har høyere verdi, sjelen og intellektet. Likevel understreker Augustin at vi ikke må forstå det slik at Gud ga mennesket fri vilje slik at det ble i stand til å synde, men derimot for at det ble i stand til å handle godt. Gud er nemlig fullkommen god og derfor opphavet til alle gode ting, inkludert

⁹⁸ Se for eksempel Augustin, *De Anima et eius Origine*, IV.xvi; Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum*, II.xxxiv-xxxv.

⁹⁹ Harrison, op. cit., side 12. Se for eksempel også Mendelson, op. cit., avsnitt 7.

¹⁰⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.iii.7-8; Augustin, *De Civitate Dei*, V.ix-x; Augustin *De Natura et Gratia*, liv-iv; Kirwan, op. cit., side 91ff.; Irwin, op. cit., side 413f.; Mendelson, op. cit., avsnitt 7. Dette er i hvert fall en mulig tolkning av Augustin, men det finnes også de som tar til orde for at Augustin fremmer et libertariansk syn på fri vilje, altså at viljen ikke på noen måte er deterministisk bestemt av noe utenfor aktøren, samtidig som det alltid finnes alternative handlemåter som viljen kunne ha valgt (Eleonore Stump (2001), «Augustine on Free Will», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 124-147). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 125ff.). I motsetning til en libertariansk forståelse av fri vilje, forutsetter ikke en kompatibilistisk forståelse fraværet av deterministisk bestemmelse av handlingen. Ettersom Augustin jo nettopp forsvarer predestinasjonslæren, fremstår en kompatibilistisk interpretasjon som rimeligere enn en libertariansk.

¹⁰¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.i.1, min oversettelse.

¹⁰² Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.i.2; Augustin, *De Civitate Dei*, XII.viii, XIII.xiv, XIV.xi, XXII.i; Augustin, *De Correctione et Gratia*, xxviii; Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.xxviii; Augustin, *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum*, 13, 15.

mennesket. Mennesket på sin side er ikke fullkomment godt, men det er godt i den utstrekning det lar fornuften spille førstefiolin i bestemmelsen av viljen, og slik velger å handle rasjonelt:

Augustin: Hvis mennesket [homo] er godt [bonum], samtidig som det ikke kan gjøre noe rett med mindre det faktisk vil dette, så må det tildeles fri vilje [liberam voluntatem], uten hvilken det ikke er i stand til å handle rett [recte facere non posset]. Selvsagt kan det også benytte den frie viljen til å synde [peccatur], men vi bør ikke dermed tro at Gud ga det fri vilje slik at det ble i stand til å synde. Det at mennesket ikke kan leve rett uten fri vilje var tilstrekkelig grunn for Gud til å tildele det den. Det at enhver som bruker den frie viljen til å synde blir guddommelig straffet viser at fri vilje ble tildelt mennesker slik at de ble i stand til å leve rett, for denne straffen ville være urettferdig hvis fri vilje ble tildelt både for å leve riktig og for å synde.¹⁰³

Vi står her åpenbart overfor en voluntaristisk forståelse av viljen, da poenget synes å være at menneskets gode handlinger først er rosverdige i den grad mennesket, idet det lar sin vilje bestemme av fornuften og velger å handle rasjonelt, også hadde andre alternativer å velge mellom. Hadde mennesket vært fullkomment godt, og dermed kun hatt et reelt handlingsalternativ, nemlig å følge fornuften, ville ikke dets gode handling vært rosverdig. I kraft av vår frie vilje er vi dog som oftest konfronterte med alternativer til fornuften, noe som gjør våre gode handlinger, handlinger hvor vi følger fornuften, rosverdige og våre syndige handlinger, handlinger hvor vi følger følelsene og tilbøyelighetene, klanderverdige:

Augustin: Enhver rasjonell natur [natura rationalis] som har blitt skapt med viljens frie valg [cum libero voluntatis arbitrio condita] fortjener utvilsomt ros når den deltar i det høyeste [summo] og uforanderlige gode [incommutabili bono]; og enhver natur som streber etter slik deltakelse fortjener også ros. Enhver natur som derimot ikke deltar i dette og som ikke søker å handle slik at det kan oppnå slik deltakelse, fortjener fordømmelse for nøyaktig disse grunnene.¹⁰⁴

Verken Guds belønning eller straff ville gi mening dersom mennesket ikke var utstyrt med en vilje som fritt kunne velge mellom å handle godt og ondt; man roser nemlig ikke guddommelige vesener for at de hele tiden handler rett og godt, samtidig som man ikke straffer fornuftsløse dyr for at de handler galt og ondt. Dette synes i det hele tatt å være et grunnleggende poeng med et voluntaristisk viljebegrep, og som jeg kommer tilbake til i omtalen av Kant, finner vi en liknende tanke i forbindelse med hans distinksjon mellom guddommelig, menneskelig og animalsk vilje i *Grundlegung* (kapittel 5.2).

¹⁰³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.i.3, min oversettelse. Se også Rist, op. cit., side 278f.

¹⁰⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xiii.37, min oversettelse.

Alt det gode stammer fra Gud, og gitt at Gud er opphavet til den frie viljen, følger det at den må regnes blant gode ting. Den frie viljen er utvetydig et gode for oss, for uten den ville vi ikke være i stand til å handle riktig.¹⁰⁵ Augustin avviser Euodius sitt forslag om at Gud burde ha gitt oss en vilje, ved hjelp av hvilken vi kun var i stand til å følge fornuften, ikke våre følelser og drifter.¹⁰⁶ Det Euodius synes å etterspørre, er en vilje, eller et slags «instinkt», som er determinert til å handle riktig, altså en vilje som aldri kan handle moralsk galt, som ikke kan lide av «åndelig sykdom» (*aegritudo animi*). Dette synes tilforlatelig å representere en slags beskrivelse av en intellektualistisk vilje som vi har funnet flere eksempler på i tradisjonen fra Sokrates til Epiktet. En slik vilje ville riktignok forhindre at vi handler moralsk galt, men i Augustins øyne ville den være et mindre gode for oss enn en vilje som er fri og i stand til å synde. For i kraft av en fri vilje og denne viljens valg om å handle moralsk godt og riktig til tross for muligheten for å handle galt, gjør vi oss også fortjent til den ros og gunst som kommer fra Gud. I tredje bok formulerer Euodius selv dette poenget særdeles klart, samtidig som han – på en noe krass måte – legger til at hvis mennesket ikke var utstyrt med fri vilje, ville det heller ikke gi noe mening å formane folk til å vende sin streben bort fra dennesidige goder og mot hinsidige:

Euodius: Hvis bevegelsen [motus] til viljen [voluntas], med hvilken den vender seg den ene eller andre veien, ikke var frivillig [voluntarius] og under vår kontroll [nostra positus potestate], ville ikke en person fortjene ros for å vende seg mot hinsidige ting eller klander for å vende seg mot dennesidige [...]. Videre ville det ikke være noe poeng i å oppfordre folk til å la dennesidige ting være og heller strebe etter det som er evig, slik at de ville avstå fra å leve dårlig og heller leve rett. Og enhver som ikke mener at vi bør oppfordre folk på denne måten fortjener å bli bannlyst fra menneskeslekten.¹⁰⁷

Dersom vi derimot var determinerte til å handle godt, gir det, som vi nettopp har sett, ingen mening å tale om verken Guds belønning eller straff. Det følger slik ikke at den frie viljen er et onde for sjelen vår, selv om den som gjør oss i stand til å synde, like lite som det følger at våre armer og bein er ondt for legemet vårt, selv om de setter oss i stand til å utføre vold og drap. Gud har nemlig gitt oss fri vilje slik at vi er i stand til å handle godt, likeledes som han har gitt

¹⁰⁵ Augustin er tydelig på linje med Seneca i forhold til å lokalisere det moralsk vesentlige i viljen og ikke handlingen og dens resultater. For også Augustin understreker at det ikke er selve handlingen jeg gjør, altså at jeg for eksempel voldtar en kvinne, som er ond («syndig handling»), men det er min intensjon om å utføre handlingen, altså min intensjon om å voldta kvinnen, som er ond («syndig hjerte»). Om jeg etterlever min intensjon i faktisk handling eller ikke, utgjør klart en juridisk, men ingen moralsk forskjell; jeg er ikke mer klanderverdig i moralsk forstand dersom jeg faktisk voldtar kvinnen enn om jeg lar være (Augustin, *De Sermone Domini in Monte*, I.xii; Matt. 5:28. Se for eksempel også Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.iii.8, iv.10; Augustin, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, xi; Kirwan, op. cit., side 75f.).

¹⁰⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.ii.4.

¹⁰⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.3, min oversettelse.

oss armer og bein slik at vi blir i best mulig stand til å utføre velgjerninger. Derfor må vi anse den frie viljen som et gode og som en guddommelig gave:

Augustin: Siden du anerkjenner disse egenskapene i legemet [in corpore] og roser Han som har tildelt oss dem, samt ser ned på dem som bruker egenskapene galt, bør du anerkjenne at fri vilje [liberam voluntatem], uten hvilken enhver vil være ute av stand til handle rett [recte vivere], er et gode og en guddommelig gave. Du bør fordømme dem som misbruker dette gode heller enn å si at Han som tildelte oss det ikke burde ha gjort det.¹⁰⁸

Den frie viljen er riktignok å regne som et gode av mindre verdi enn det høyeste gode, da denne viljen setter oss i stand til å synde, og Augustin bestemmer den derfor som et «mellomgode» (*medium bonum*); på den ene siden har den frie viljen større verdi enn goder som er forbundet med legemet og rent fysiske goder (*minima bona*), det vil si de midlertidige og flyktige godene (*mutabilia bona*), men samtidig har den mindre verdi enn dydene og det høyeste gode selv (*magna bona*).¹⁰⁹ I tillegg er den, i hvert fall ut fra min interpretasjon, for mennesket å foretrekke fremfor en vilje som er determinert til å handle rasjonelt, da det er i kraft av at viljen er fri at vi gjør oss fortjente til Guds ros og gunst. Samtidig er en frie vilje også å foretrekke fremfor en vilje som er determinert til å handle i overensstemmelse med våre drifter og tilbøyeligheter, det vil si at en vilje som potensielt er i stand til å handle riktig er bedre enn en vilje som ikke er kapabel til dette.¹¹⁰

3.2.6 Det høyeste gode

Den frie viljen må altså regnes blant de gode tingene. I sitt forsvar for tesen om at Gud burde ha gitt oss «guddommelig», og ikke «menneskelig», vilje, argumenterer Euodius med at viljen burde ha vært av samme karakter som rettferdighet, for den som er rettferdig, kan ikke benytte rettferdighet feil, altså synde. Dette er en riktig karakteristikk av rettferdighet, men som Augustin viser til, er rettferdighet, i likhet med de andre dydene, en karakteristikk man benytter for å beskrive en vilje som handler moralsk riktig.¹¹¹ Dydene forutsetter fri vilje og rett fornuft, for det å handle dydig vil si å la sin frie vilje bestemmes av rett fornuft. Dydene er således med på å konstituere «det høyeste gode» (*summum bonum*) og utgjør sentrale konstituenten av et verdifullt og verdig liv:

¹⁰⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xviii.48, min oversettelse. Se for eksempel også II.xvii.47; Augustin, *Enchiridion*, xxxii.

¹⁰⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xix.50; Augustin, *Retractationes*, I.ix; Horn, op. cit., side 133; Mann, op. cit., side 46; Noller, op. cit., side 68.

¹¹⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xviii.49.

¹¹¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xix.50.

Augustin: Se til rettferdigheten [iustitiam], som ingen misbruker. Rettferdighet, og mer generelt alle sjelens dyder, er blant de høyeste godene som finnes i mennesker, da de er konstituentene av et disiplinert [recta] og verdig liv [honesta vita]. Ingen bruker nemlig klokskap [prudencia], mot [fortitudine] eller besindighet [temperantia] galt; rett fornuft [recte ratio], uten hvilken de ikke engang ville ha vært dyder, er fremherskende i dem alle, akkurat slik tilfellet er med rettferdigheten, slik du nevnte. Og ingen kan misbruke rett fornuft.¹¹²

Argumentasjonen i forhold til det høyeste gode tar sitt utgangspunkt i intelligible størrelser. Felles for Augustin og Platon synes å være en likhet mellom matematiske og «ideelle» størrelser. Som vi kjenner fra *Staten*, er matematikken en propedeutisk disiplin for filosofien idet den hjelper oss til å innse at de finnes noe som er mer virkelig enn sansbare ting og således leder vår erkjennelse i retning av formene. Hos Augustin synes matematikken å spille en tilsvarende rolle, for til forskjell fra det vi sanser med våre fem ytre sanser og den ene indre sansen, er det som vi med vår fornuft erkjenner i matematikk noe som er felles for alle mennesker. Matematikken leder oss slik på vei til erkjennelse av de høyeste sannhetene. Samtidig har de høyeste sannhetene større verdi enn tall, mens tall på sin side har større verdi enn materielle objekter. For i forhold til materielle objekter, er det slik at vi mennesker ikke bare erkjenner at de er slik og slik, men vi bedømmer dem også normativt i forhold til hvordan de bør og ikke bør være. I forhold til de intelligible størrelsene nøyer vi oss – i den grad vi når så langt – med å erkjenne at de er slik og slik, og bedømmer dem ikke normativt. Samtidig er slike størrelser, i motsetning til materielle objekter, uforanderlige.

Viktigere er det at diskusjonen av intelligible størrelser munner ut i en diskusjon av hva det høyeste gode består i, og hvordan og i hvilken grad vi kan oppnå erkjennelse av det. Det som kreves for å erkjenne det gode er visdom. Visdom er samtidig et *conditio sine qua non* for å kunne oppnå lykke. Siden alle mennesker streber etter lykke, er det følgelig også slik at alle mennesker streber etter visdom: «**Augustin:** Da det er åpenbart at alle vil [velle] bli lykkelige [beatos], er det også klart at alle streber etter å bli vise [sapientes], for ingen kan bli lykkelig uten visdom. Ingen er nemlig lykkelig uten det høyeste gode [summo bono], som skilles ut og oppnås gjennom den sannheten [veritate] som vi kaller «visdom»[sapientiam]». ¹¹³ Det høyeste gode er, tilsvarende som matematiske størrelser, felles for alle mennesker, og det kan bare finnes et slikt gode. Mennesker streber riktignok etter mange ulike goder, som vi kan beskrive som «nyttige» (*uti*), men felles for oss alle er at vi i siste instans søker det høyeste gode, det

¹¹² Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xviii.50, min oversettelse. Lastene konstituerer derimot «det høyeste onde» (*summum malum*) (Horn, op. cit., side 47).

¹¹³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.ix.102, min oversettelse.

som virkelig er gjenstand for «nytelser» (*frui*).¹¹⁴ Dette må sies å svare til Aristoteles, siden mennesker streber etter ulike goder, samtidig som vi alle i siste instans streber etter lykke og det gode liv. Vi streber riktignok etter ulike goder ut fra våre individuelle preferanser, men samtidig har vi alle et felles mål i det høyeste gode. Augustin synes likevel ikke å mene at det er riktig av oss å være innstilt på lykke og hedersbevisninger idet vi handler moralsk, men det å handle moralsk har en verdi i seg selv, samtidig som den moralske gode aktøren fortjener lykke og hedersbevisninger.¹¹⁵

I sin definisjon av «det høyeste gode» følger Augustin Platon, siden han definerer det som «visdom». Visdom vil i sin tur si å være i stand til å gripe «den høyeste sannheten», nærmere bestemt «Gud»: «**Augustin:** Dette er vår frihet [*libertas*], altså når vi er underordnet sannhet; sannheten er Gud selv, som befri oss fra døden, det vil si stadiet av synd [*condicione peccati*]». ¹¹⁶ At det å følge Guds ord gjør deg fri, finner vi, som Augustin påpeker, også i Johannesevangeliet: «Jesus sa til de jøder som var kommet til å tro på ham: Dersom dere blir i mitt ord, da er dere i sannhet mine disipler. Og dere skal kjenne sannheten, og sannheten skal frigjøre dere». ¹¹⁷ Det som skiller det høyeste gode fra andre goder, er at dette gode, altså visdom, ikke kan tapes når man først har oppnådd det. Andre goder, som materielle goder, kan derimot tapes. Derfor står også nytelsen av slike goder på et lavere nivå enn nytelsen av det høyeste gode:

Augustin: Ingen er sikker i sin nytelse av goder som man kan tape mot sin vilje. Men ingen kan tape sannhet [*veritatem*] og visdom [*sapientiam*] mot sin vilje, for ingen kan skilles fra stedet de befinner seg på. Det vi kaller å gå bort fra sannhet og visdom er i realiteten bare en pervertert vilje som elsker dennesidige ting, og ingen vil noe uvillig.¹¹⁸

Det høyeste gode er karakterisert ved at det er felles for alle, slik at alle kan glede seg over det i like stor grad, samtidig som det er fullkomment og fullstendig.¹¹⁹ Vi mennesker er i stand til å begripe det ved hjelp av vår rasjonelle sjelsdel. Gud er således det fullkomne og ytterste mål for vår streben, for hos Ham oppnår sjelen vår det høyeste gode i form av lykke: «**Augustin:**

¹¹⁴ Se for eksempel Augustin, *De Civitate Dei*, XIX.iii; Horn, op. cit., side 47f.

¹¹⁵ Augustin, *De Civitate Dei*, V.xii.

¹¹⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xiii.37, min oversettelse. Se forøvrig også II.xv.39.

¹¹⁷ Joh 8:31-32; Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xiii.37.

¹¹⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xiv.37, min oversettelse. Se for eksempel også Augustin, *Confessiones*, XII.x.

¹¹⁹ Augustin, *De Civitate Dei*, XI.xiii.

På samme måte som sjelen [anima] utgjør det hele livet for legemet [corporis], utgjør Gud [deus] det lykkelige livet [beata vita] for sjelen». ¹²⁰

Det høyeste gode består således i et godt og lykkelig liv. Et slikt liv er et liv som leves i overensstemmelse med dydene, da alle dyder er inkluderte i lykken: «**Augustin**: Det lykkelige livet [vita beata], det vil si sjelens disposisjon til å etterstrebe det uforanderlige gode, er det rene og prinsipielle gode for et menneske. Det inkluderer alle dydene, som ingen kan misbruke». ¹²¹ Vi er ikke selv i stand til å gjøre oss lykkelige, men er avhengige av hjelp utenfra, nemlig av Gud, for å oppnå en sådan tilstand. Det er ingenting ved den tidlige teorien om fri vilje i *De Libero Arbitrio* som tyder på at vi er avhengig av assistanse fra Gud for å handle dydig, men vi er altså avhengig av Gud for å bli belønnet for våre gode intensjoner og moralsk dydige atferd. Dette har likheter med Kants synspunkt, da Kant understreker at vi i moralsk henseende skal være innstilte på å handle dydig og ikke på lykken. Like fullt er den som handler dydig verdig til å bli lykkelig. For å besørge et samsvar mellom verdighet til lykke og faktisk oppnåelse av lykke, postulerer Kant i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* Guds eksistens. Gud sørger nemlig for en forbindelsen mellom dyd og lykke i den forstand at at den som er dydig, og dermed verdig til å bli lykkelig, faktisk også blir lykkelig. ¹²²

3.2.7 Den frie viljen og Guds forsyn

Som vi har sett, er Gud opphavet til vår frie vilje, siden det er i kraft av fri vilje at vi er i stand til å handle godt. Samtidig er det også i kraft av denne viljen at vi er i stand til å handle ondt, altså synde, men Gud er ikke opphavet til våre syndige handlinger. Dette er noe vi mennesker velger selv, og således noe som vi selv må stå til ansvar for. Det er altså ikke noe annet enn mennesket selv som er opphavet til onde og syndige handlinger. Derfor lyder Augustins svar «ingenting» på Euodius sitt spørsmål om det ondes opphav. ¹²³ Mennesket velger i slike tilfeller å forfølge sine tilbøyeligheter etter de midlertidige godene, slik som rikdom og berømmelse, på bekostning av det evige og uforanderlige høyeste gode som fornuften streber etter:

¹²⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xvi.41, min oversettelse.

¹²¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xix.52, min oversettelse.

¹²² Augustin kan også sies å ha foregrepet Kants begrep om det høyeste gode på to andre måter. Begge fortolker nemlig det høyeste gode ikke bare som en enhet av dyd og lykke, men som et etisk-religiøst fellesskap eller gudsrrike. Denne sosiale tolkningen av det høyeste gode kommer særskilt til uttrykk i bok XIX og XX av *De Civitate Dei* og bok III av *Religionskriftet*. Begge skiller dessuten mellom to ulike betydninger av det høyeste gode: Gud ansees som det opprinnelige høyeste gode, mens gudsriket representerer dets avledning. Det som skiller Kant og Augustin er imidlertid at Augustin forutsetter det eudaimonistiske rammeverket til klassisk dydsetikk, mens Kant forkaster dette til fordel for en fransiskansk-luthersk tanke om en ren, uselvvisk vilje som ingenlunde er motivert av lykke.

¹²³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xx.54. Se også Augustin, *De Civitate Dei*, XII.ii; Horn, op. cit., side 51f.

Augustin: Følgelig er de godene [bona] som syndere følger på ingen måte onde [mala], og heller ikke den fri viljen [volunta libera] selv, som vi fant at måtte regnes til mellomgodene [bonis mediis]. Det som er ondt er at viljen vender seg bort fra det uforanderlig gode [incommutabili bono] mot de foranderlige godene [mutabilia bona]. Og siden denne bortvendelse ikke er påtvunget, blir den rettfærdig og fortjent straffet med å være ulykkelig.¹²⁴

Av denne grunn foretar Augustin i tredje bok en sammenlikning mellom den frie viljens valg om å følge dennesidige og foranderlige goder, på den ene siden, og en steins bevegelse, på den andre.¹²⁵ Det teleologiske verdensbildet ligger til grunn for denne sammenlikningen, da det at en stein faller ned på bakken fra en høyde forklares med at steinen finner sitt «naturlige sted» i universet. Denne bevegelsen ligger også *i* steinen, tilsvarende som Aristoteles beskriver den indre strebenen i en stein etter å finne sitt naturlige sted ut fra blandingsforholdet av de fire jordiske elementene som den består av. Den frie viljens valg om å følge dennesidige og foranderlige goder i stedet for hinsidige og evige, som definitivt er kritikkverdige,¹²⁶ ligger tilsvarende *i* viljen selv. Men likheten mellom de to tilfellene av bevegelse stopper her, for mens steinens bevegelse er naturlig og således ufrivillig, er viljens bevegelse i aller høyeste grad unaturlig og frivillig. Det ligger på ingen måte i viljens natur at den skal velge dennesidige goder fremfor hinsidige; tvert imot ligger det fra Guds side, som den frie viljens opphavsmann, at viljen skal strebe etter hinsidige goder i stedet for dennesidige. Dette følger også fra at viljens bevegelse fra hinsidige til dennesidige goder er å betrakte som klanderverdig, for dersom den hadde vært naturlig og således ufrivillig, ville det ikke være mulig å kritisere den. På den andre siden er ikke steinens bevegelse, gitt at den for eksempel traff et menneske i hodet på sin ferd mot sitt naturlige sted, noe som kan kritiseres, nettopp fordi dens bevegelse er naturlig og således ufrivillig: «**Augustin:** Hvis noen skulle komme til å si at steinen synder fordi dens tyngde drar den nedover, ville jeg ikke bare hevde at han er mindre sensitiv enn steinen selv, men jeg ville anse ham som fullstendig gal [demens]». ¹²⁷

Et problem i denne sammenhengen er forholdet mellom Guds forsyn (*providentia*) og den frie viljen. For i kraft av sitt forsyn kan Gud forutse alt som skal skje i fremtiden, noe som også inkluderer at vi mennesker kommer til å utføre syndige handlinger. Spørsmålet blir dermed i hvilken grad vår vilje egentlig er fri, i og med at vi allerede er predestinerte av Gud til å synde. Kan vi fortsatt stilles til ansvar for syndige handlinger? Augustin argumenterer, slik jeg

¹²⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xix.53, min oversettelse.

¹²⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.2.

¹²⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.1.

¹²⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.2, min oversettelse.

oppfatter det, for at vi må skille mellom to «tidsplan»; på den ene siden har vi Guds tidsplan, hvor enhver fremtidig hendelse, inkludert enhver syndig handling, kan forutsees. På den andre siden har vi menneskenes tidsplan, hvor ingen framtidige hendelser kan forutsees og hvor vår vilje derfor fremstår som fri. Vi opplever det nemlig som at vi kan velge mellom å følge enten vår rasjonalitet eller vår sanselighet. Således må vi sies å ha fullstendig kontroll over vår egen vilje, og i det hele tatt finnes det ikke noe annet verken utenfor eller i selve mennesket som vi har større kontroll over enn viljen. Så selv om våre handlinger fra et guddommelig perspektiv fremstår som determinerte og ufrie hendelser, er de fra et menneskelig perspektiv frie og fullstendig i vår kontroll. Det at Gud forutser at vi kommer til å synde, tvinger oss på ingen måte til å synde idet vi står i en situasjon hvor vi må velge mellom ulike handlingsalternativer. Dermed kan ikke våre syndige handlinger være noe som skjer ut fra nødvendighet med Gud som årsak, men de er snarere frie og noe vi kan stilles til ansvar for. Guds forsyn kan således ikke benyttes som en naturlig og ansvarsfraskrivende forklaring på ens syndige handlinger, og forsøk på slike forklaringer vitner i det hele tatt, som Augustin påpeker, om at det finnes en sterk tendens i den menneskelige naturen til heller å søke unnskyldninger og bortforklaringer for sine syndige handlemåter enn å bekjenne dem.¹²⁸ Augustin må på denne måten sies å ta til orde for en kompatibalisme mellom Guds forsyn og menneskelig valgfrihet.¹²⁹ Augustins poeng synes altså å være at Gud med sitt forsyn kan predikere menneskets handlinger, men at han likevel ikke determinerer dem.¹³⁰ Som Horn derfor understreker, kan Augustin således sies å ha sett problemet med at læren om predestinasjon kan komme i konflikt med en forestilling om fri vilje, men at han likevel aksepterte denne læren og søkte en slags forening mellom den og den frie viljen for å redde Paulus.¹³¹ Jeg kommer tilbake til Paulus under min behandling av den trellbundne viljen i kapittel 3.3.

3.2.8 Moralpsykologi

Det er den frie viljen og vår fornuft som hever mennesket over resten av skaperverket, og det vil således være feil å anklage Gud for at han ikke har gitt oss en vilje med hvilken vi kun ville være i stand til å følge vår fornuft, ikke våre drifter og tilbøyeligheter. En slik vilje synes nemlig å være forbeholdt engler, for siden englene fungerer som Guds formidlende instans overfor

¹²⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.ii.5.

¹²⁹ En klargjørende diskusjon av detaljene i Augustins argument finnes i William L. Rowe (1964), «Augustine on Foreknowledge and Free Will», i: *The Review of Metaphysics*, 18 (02), (side 356-363). Se for eksempel også Rist, op. cit., side 269f.

¹³⁰ Horn, «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», side 117.

¹³¹ Horn, *Augustinus*, side 34f., 134f. Se også Horn, «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», side 128; Frede, M., op. cit., side 177.

menneskene, er de ute av stand til å synde.¹³² Englene har således en høyere status og står nærmere Gud enn vi gjør, mens det beste vi som mennesker kan oppnå, er et liv i samsvar med rett fornuft.¹³³ Selv om vi ikke lever et slikt høyverdig liv, er vi, alene i kraft av fri vilje og fornuft, mer verdifulle enn dyr og materielle ting. Augustin går sågar så langt som til å si at et menneske som synder har større verdi enn eksempelvis et dyr, ganske enkelt fordi dette mennesket er i besittelse av fri vilje: «**Augustin:** Et vesen som synder av fri vilje [libera voluntate] er bedre enn et som ikke synder fordi det mangler fri vilje».¹³⁴ Dette minner igjen om Aristoteles, siden Aristoteles i *Nikomakiske Etikk* tross alt distingverer mellom de lavere menneskelige nivåene, på den ene siden, og det animalske nivået, på den andre.¹³⁵ Den karaktersvake står over den lastefulle, da den karaktersvake er i besittelse av fornuft som gir ham innsikt i det rette. Den lastefulle lever på sin side i sine følelser og drifters vold og har fornuft som sier at det rette er å følge tilbøyelighetene. Den lastefulle står likevel høyere i kurs enn dyr, som befinner seg på det animalske nivået, altså nivået som er kjennetegnet av mangel på fornuft overhodet. Både hos Augustin og Aristoteles er grunnen til dette at mennesket, til tross for sin syndige handlemåte, har potensiale for å følge sin fornuft og slik kunne oppnå et lykkelig og godt liv, det vil si et liv i samsvar med rett fornuft. Vi skal følgelig heller prise Gud fordi han har gitt oss fri vilje og fornuft slik at vi har mulighet til å kunne oppnå et lykkelig liv, enn kritisere ham for at han ikke har utstyrt oss med samme form for vilje som englene. I det hele tatt bidrar mennesket til universets perfektjon, siden det bidrar til en rettførdig forbindelse mellom dyd og lykke. De som handler riktig skal nemlig bli lykkelige, mens de som synder skal bli ulykkelige:

Augustin: Når de som ikke synder [non peccantibus] er lykkelige [beatitudo], er universet fullkomment [perfecta]; men når de som synder [peccantibus] er ulykkelige [misera], er ikke universet mindre fullkomment. Det faktum at det finnes sjeler som vil bli ulykkelige hvis de synder og lykkelige hvis de ikke synder betyr at universet er komplett og perfekt med hensyn til enhver natur som det inneholder.¹³⁶

Et annet punkt av betydning når det gjelder forholdet mellom Augustin og Aristoteles sine klassifiseringer, er at Augustin ikke ser ut til å skille mellom viljesterke og viljesvake mennesker. Euodius peker nemlig, uten protest fra Augustin, på at vi kan skille mellom tre kategorier av rasjonelle vesener: De som alltid handler riktig, de som alltid synder, og endelig

¹³² Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.v.15, xi.32; Augustin, *De Civitate Dei*, XII.i.

¹³³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xi.32.

¹³⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.v.15, min oversettelse.

¹³⁵ Aristoteles, EN, 1145a15-b2.

¹³⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.ix.26, min oversettelse.

de som noen ganger handler riktig og noen ganger synder.¹³⁷ Det er for meg noe uklart hvorvidt Augustin her mener at det finnes mennesker som alltid handler riktig, siden han sier at det handler om en kategorisering av «rasjonelle vesener», som jo også inkluderer guddommelige vesener. Likevel, i og med at han også åpner opp for kategorien av rasjonelle vesener som alltid synder, er jeg av den oppfatningen at hele kategoriseringen handler om mennesker, da det ikke kan finnes andre rasjonelle vesener enn mennesker som utelukkende kan leve et slikt syndig liv. Derfor tror jeg at han mener at kategorien av rasjonelle vesener som alltid handler riktig, også vil være tilgjengelig for mennesker, og altså ikke forbeholdt for eksempel engler. Følgelig leser jeg det som at alle de tre kategoriene representerer kategoriseringer av mennesker.

Det som karakteriserer det mennesket som befinner seg i den kategorien som alltid handler riktig, er at de ikke bare *handler* riktig, men at de også *vil* handle riktig. For som Augustin sier i *Confessiones*: «Ingen gjør rett når han utfører noe uvillig [invitus], selv om det han gjør, er godt [bonum].»¹³⁸ Denne kategorien må således sies å svare til det dydige nivået hos Aristoteles. Augustin ser dermed ut til å underskrive på Aristoteles sin insistering på at det ikke er nok å gjøre det rette for å handle godt, men at man også må *ville* gjøre det rette. Den mest interessante kategorien i forhold til Aristoteles sin klassifisering er imidlertid mennesker som delvis handler riktig og delvis synder, for en slik kategori åpner ikke Aristoteles for. For hos Aristoteles er et menneske enten karaktersterkt og handler i tråd med fornuften, samtidig som dets beslutning (*prohairesis*) samsvarer med rasjonaliteten, eller så er det karaktersvakt og følger sine drifter og tilbøyeligheter, og handler på tvers av dets beslutning. En vesentlig grunn til denne ulikheten ligger i det faktum at Augustin opererer med et viljebegrep, for viljen er nettopp karakterisert ved at den i enhver valgsituasjon velger mellom fornuft, på den ene siden, og drifter og tilbøyeligheter, på den andre. Det er ikke unaturlig at Augustin opererer med en kategori hvor mennesker veksler mellom gode og syndige handler, i stedet for at han skiller mellom de to «aristoteliske» kategoriene «viljestyrke» og «viljesvakhet». Likevel er kanskje ikke avstanden mellom Augustin og Aristoteles så altfor stor, for i *Confessiones* lanserer Augustin en teori om at viljesvakhet gjerne utvikles til en uvane og tvang, noe som gjør at mennesker med et sterkt og udisiplinert begjær har lett for å utvikle et mer eller mindre konstant karaktertrekk:

Det samme lengtet jeg etter, men jeg var bundet, ikke av andres jern, men med min egen viljes jernharde bånd. Min vilje var i fiendens makt, og av den hadde han smidd en lenke for meg og bundet meg fast. For av en fordreid vilje oppstår begjæret, og når

¹³⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xvii.47.

¹³⁸ Augustin, *Confessiones*, I.xii.

en treller under begjæret, blir det en vane. Når en ikke gjør motstand mot vanen, blir det en tvang. Dette er liksom små ringer som er bundet i hverandre – derfor kalte jeg det en lenke, og med den ble jeg holdt bundet i hard trelldom.¹³⁹

Som jeg argumenterte for i kapittel 1, mener jeg at «karaktersvakhet» og «karakterstyrke» i bunn og grunn er å forstå som stadier i habitueringen av moralsk dyd, og at Aristoteles benytter disse begrepene for å benevne den sjelsettende omvendelse av vanen fra en sjel som tjener begjæret til en sjel som tjener fornuften. Dette er en *komplisert* prosess, da vanen som kjent er «vond å vende», men likefult en *mulig* prosess. Augustin ser ut til å peke på det samme i passasjen som følger umiddelbart etter den nettopp siterte:

En ny vilje [voluntas] hadde tatt til å vokse frem i meg, viljen til å tjene deg bare for din egen skyld, og til å fryde meg i deg, den eneste sanne glede. Men den var ennå ikke i stand til å vinne over den gamle viljen, som var blitt sterk med årene. Således var det jo to viljer [duae voluntate] i meg som kjempet med hverandre, en gammel [vetus] og en ny [nova], den ene kjødelig [carnalis] og den andre åndelig [spiritalis]. Og ved denne striden skapte de splittelse i mitt sinn [animam].¹⁴⁰

Augustin beskriver her tilstanden i sjelen idet den er i ferd med å omvendes fra hedenskap til kristendom. Det endelige støtet for å fullbyrde omvendelsen skjer først ved *tolle lege*-opplevelsen i hagen i Milano,¹⁴¹ men interessant for oss er denne svært så ærlige og levende beskrivelsen av den indre kampen mellom drift og fornuft. Her synes det åpenbart at Augustin fremhever at viljen er fri til å følge enten begjæret eller fornuften, og selv om fornuften en tid har falt ned i driftenes trelldom, har viljen likevel evnen til å snu dette underordningsforholdet, slik at fornuften blir dominerende i viljen og driftene underordens denne.¹⁴² Som jeg pekte på i kapittel 1 synes Aristoteles derimot å være av den oppfatningen at dette forholdet ikke lar seg vende om når vi først har slått inn på en lastefull kurs. Augustin mener derimot at vi fra fødselen av er utstyrte med en vilje som er fri til å velge mellom å følge begjæret eller fornuften. Dersom vi gjentatte ganger velger begjæret, faller vi raskt ned i begjærets trelldom og det utvikler seg til en «vane» (*consuetudo*) å følge begjæret. Denne hangen skyldes at vår natur tydeligvis har lettere for å følge begjæret enn fornuften, for som det heter i *Galaterbrevet*, begjærte «[v]år syndige natur [...] imot ånden og ånden mot naturen».¹⁴³ I motsetning til stoikerne er det for Augustin umulig fullstendig å eliminere vårt følelses- og begjærsliv, og dermed muligheten for

¹³⁹ Augustin, *Confessiones*, VIII.v.

¹⁴⁰ Augustin, *Confessiones*, VIII.v.

¹⁴¹ Augustin, *Confessiones*, VIII.xii.

¹⁴² Se for eksempel Augustin, *De Civitate Dei*, XV.xxi-xxii.

¹⁴³ Gal 5:17; Augustin, *Confessiones*, VIII.v.

at vi skal handle feil.¹⁴⁴ Derimot fremhever han en mulighet for å snu underordningsforholdet mellom fornuften og begjæret slik at begjæret underordnes fornuften.¹⁴⁵ En tilsvarende tanke finnes hos Kant i *Religionskriftet*. Augustin ser dessuten ut til å mene at den viljen som velger å følge sine tilbøyeligheter og drifter i tilfeller hvor fornuften fordrer en annen handlemåte, på sett og vis misbruker sin frihet.¹⁴⁶ Tanken er at mennesket egentlig bare er fritt i den grad det velger fornuften og således følger Gud, mens tilbøyelighetene og driftene er noe som påvirker mennesket utenfra og som vi selv ikke er opphav til. Også denne tanken finner vi hos Kant, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 5.

Det finnes for øvrig to kilder til synd ifølge Augustin, nemlig *det enkelte menneskets spontane tanke* eller *andres overtalelse*.¹⁴⁷ Det første tilfellet er når mennesket selv står i en valgsituasjon mellom fornuft og tilbøyeligheter og det selv spontant velger tilbøyelighetene. Det andre tilfellet er når andre overtaler et menneske til å synde. Vi er like ansvarlige for begge tilfeller, for vi benytter vår frie vilje i like stor grad i det andre tilfellet som i det første. Interessant nok trekker Augustin inn Djevelen i forbindelse med det andre tilfellet, for gjennom Djevelen ble mennesket, med sine drifter, fristet til å synde. Adam og Evas valg om å spise fra Kunnskapens Tre skyldtes Djevelens overtalelse, og således fant syndefallet sted. Hele menneskeheten ble for alltid stengt ute fra Paradis og vi fikk alle del i det dødelige livet.¹⁴⁸ Mennesket ble således ulykkelig, men for å redde oss fra denne situasjonen, sende Gud Jesus Kristus for å befri oss fra våre synder og føre oss tilbake på den rette veien. Mennesket kunne reddes fordi det hadde syndet mindre enn Djevelen selv, for det er enda verre at en person som synder også overtaler andre til å gjøre det samme enn at han kun synder selv. Det var også Djevelen som stod bak dødsdommen og henrettelsen av Jesus, og slik ble Jesus, som ulik alle andre mennesker manglet drifter og dermed ikke kunne slavebindes av Djevelen, tatt av dage av Djevelen selv. Men på Første Påskedag vant Jesus over døden og således over Djevelen, og har derfor for alltid befridd mennesket i den forstand at det er i stand til å handle godt og riktig, og slik fornekte sin syndige, djevlelige, natur. Mennesket kan nemlig tro på Gud og Sønnen og i tråd med sin tro handle riktig, men det kan også la være å tro og la seg overtale av Djevelen til å synde. De førstnevnte fortjener del i det høyeste gode, lykken, de sistnevnte fortjener det motsatte: «**Augustin**: De som Djevelen overtaler til å bli værende i villfarelse blir rettmessig gitt til Djevelen som hans

¹⁴⁴ Augustin, *De Civitate Dei*, XIX.xiv; Irwin, op. cit., side 416.

¹⁴⁵ Augustin, *Confessiones*, IX.i.

¹⁴⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xi.34.

¹⁴⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.x.29.

¹⁴⁸ Ef 2:1-10; Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.54.

forbundsfeller i evig fortapelse [perpetua damnatione].»¹⁴⁹ Man kan således slå fast at Gud skapte alle mennesker, både de som følger ham ved tro og gode gjerninger, og de som ikke gjør det; årsaken til at de siste ikke gjør det, ligger ikke hos Gud, men hos Djevelen.

Dersom Augustin hadde endt tredje bok og sin fremstilling av syndefallet med denne påpekningen, hvor den frie viljens valg framstilles som et valg mellom å følge Gud eller la seg bli fristet av Djevelen, ville dette kun stå igjen som en billedlig fremstilling basert på Bibelen av den frie viljes valgsituasjon. Det ville med andre ord ikke være tale om noe brudd med hans behandling i de to første bøkene. Augustin stopper dog ikke med dette, men skisserer fra III.xviii.51 en videre interpretasjon av syndefallet og den «frie», eller rettere sagt «trellbundne», viljen som bryter med den tidlige fremstillingen.

3.3 Den «trellbundne» viljen i *De Libero Arbitrio* fra og med III.xviii.51

Det ser ut til at vi i forhold til menneskets vilje må skille mellom to «historiske» perioder, *før* og *etter* «syndefallet» eller «den opprinnelige synden» (*peccatum originale*). Adam var nemlig i besittelse av fri vilje, men denne skilte seg fra vår i den forstand at den var tilbøyelig til å gjøre det gode.¹⁵⁰ Menneskene var således fra tidenes morgen av natur gode. Viljen var likevel fri, da det fantes potensiale i den til å synde.¹⁵¹ Gjennom ytre fristelse fra Djevelen, som særlig vekket «hovmodet» (*superbia*)¹⁵² og «grådigheten» (*avartia*)¹⁵³ til live, syndet Adam mot Gud ved å spise av Kunnskapens Tre. Forklaringen på hvordan dette kunne skje fortøner seg egentlig som noe «uten årsak» (*causa deficiens*), altså som et «mysterium» (*res obscura*),¹⁵⁴ da denne

¹⁴⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.x.31.

¹⁵⁰ Augustin, *De Trinitate*, IV.ix; Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xi, XXII.xxx; Irwin, op. cit., side 409ff.; Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 423. I *De Civitate Dei* gjør Augustin oppmerksom på at de menneskene som etter døden blir frelst og lever i Guds salighet, i den himmelske byen, fortsatt vil ha fri vilje; i likhet med Adams frie vilje vil den være innstilt på det gode, men, i motsetning til hos Adam, vil den være ute av stand til å synde (*non posse peccare*) (Augustin, *De Civitate Dei*, XXII.xxiv). Augustin synes sågar å mene at viljen hos de som blir valgt ut til å leve i den himmelske byen er hevet selv over Adams frie vilje, noe som egentlig synes merkelig ut fra argumentasjon jeg var inne på ovenfor om at Augustin mener at et instinkt til å gjøre det gode og følge kjærligheten til Gud, ville ha vært et mindre gode for oss enn det tildelingen av fri vilje er (Augustin, *Enchiridion*, cv, cxi; Augustin, *De Correptione et Gratia*, xxxv; Wetzel, op. cit., side 55; Rist, op. cit., side 433, 441). Et annet relatert poeng, som Rist henviser til, er at de som blir valgt ut til salighet, egentlig blir determinerte til å gjøre det gode, da de synes ute av stand til å avstå fra å ta imot Guds salighet (Rist, op. cit., side 429f., 436ff.).

¹⁵¹ Augustin, *De Civitate Dei*, XIII.xiv.

¹⁵² Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxvi.76; Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xiii; Augustin, *Enchiridion*, xxviii, xlv; Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.xxvii. Augustin henter nok denne teorien fra Plotins teori om «hovmod» (*tolma*) (Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 188ff.).

¹⁵³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xvii.48; 1Tim 6:10.

¹⁵⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xx.54, III.xvii.47-49; Augustin, *Confessiones*, XII.vii; Augustin, *De Civitate Dei*, V.ix, XII.vi-ix, XIV.x-xiii; Augustin, *De Natura Boni*, ii; Horn, *Augustinus*, side 136; Rist, op. cit., side 105f.; Babcock, op. cit., side 46. I *De Civitate Dei* fremstiller Augustin Adams valg som et valg mellom å følge sin

ugjerningen jo ble begått av en vis, dydig og fri aktører, altså en person som i følge den stoiske forståelsen av visdom som Augustin adopterer, var ute av stand til å synde. Gud straffet ugjerningen ved å stenge menneskene ute fra Edens Hage, samtidig som menneskehetens vilje ble forvandlet fra å være god til å bli ond og syndig av natur. Adams synd var derfor en enorm forbrytelse mot menneskeheten, fordi enhver etterkommer vil, på grunn av hans synd, være utstyrt med en vilje som, om enn «fri» (*libertas*), er innstilt på å synde. Adam var således den eneste som hadde en helt fri vilje, mens alle etterkommere sine viljer er korrumperte.¹⁵⁵ I *Confessiones* kommer dette til uttrykk i følgende passasje:

Da jeg satt og overveiet om jeg skulle tjene Herren min Gud, som jeg i lang tid hadde hatt planer om, var det *jeg* som ville og jeg som ikke ville – jeg selv var det. Ikke ville jeg helt, og ikke var jeg helt uvillig. Jeg kjempet med meg selv, og kom i splid med meg selv. Denne spliden oppstod riktignok imot min vilje. Den åpenbarte likevel ikke at det var en ånd av annen natur i meg, men at min egen ånd fikk sin straff. Derfor var det ikke jeg som gjorde det, men synden som bor i meg, til straff for den synd som ble begått i større frihet. Jeg var jo en Adams sønn [filius Adam].¹⁵⁶

Menneskeheten straffes altså i all evighet på grunn av Adams synd. Dette innebærer at vår frie vilje, som i utgangspunktet var fri og disponert for det gode, perverteres og får en hang for det onde.¹⁵⁷ Straffen arter seg, slik Augustin beretter om den i *De Libero Arbitrio*, på to måter:

Augustin: Det er ikke noe under at vi på grunn av uvitenhet [ignorando] ikke innehar viljens frie valg [arbitrium liberum voluntatis] til å velge å handle rett, og selv i tilfeller hvor vi ser hva som er rett og vil gjøre dette, er vi ute av stand til å gjøre det på grunn av motstanden fra kjødelige vaner, som nærmest utvikler seg naturlig på grunn av uregjerligheten av vår moralske arv. Det er virkelig den mest rettferdige straffen for synd at vi skal miste det som vi ikke er villige til å bruke godt, da vi kunne ha brukt det godt uten den minste besværlighet hvis vi bare var villige til å gjøre det. På denne måten mistet vi som visste hva som var rett men som ikke handlet rett, kunnskapen om det som er rett, samtidig som vi som hadde evnen men ikke viljen til å handle rett, mistet evnen selv i tilfeller hvor vi har viljen.¹⁵⁸

Den første formen for straff er altså at vi synder ved «uvitenhet» (*ignorantia*), det vil si at vi ikke evner å erkjenne det som er riktig og at vi derigjennom synder.¹⁵⁹ Denne formen for synd

kjærlighet til Gud og sin sin kjærlighet til Eva, og ikke som valg mellom Gud og Djevelen (Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xi. Se også Rist, op. cit., side 112ff.; Babcock, op. cit., side 42, 52n15; Kirwan, op. cit., side 73).

¹⁵⁵ Augustin, *De Correptione et Gratia*, xxvi-xxviii; Augustin, *Contra Duas Epistulas Pelagianorum*, I.v; Horn, op. cit., side 137; Wetzel, op. cit., side 55.

¹⁵⁶ Augustin, *Confessiones*, VIII.x.

¹⁵⁷ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xv; Dihle, op. cit., side 130, 237n54.

¹⁵⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xviii.52, min oversettelse. Se også Augustin, *De Civitate Dei*, XIII.xiii; Augustin, *De Natura et Gratia*, lxxxi; Augustin, *Enchiridion*, lxxxi; Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.ii; Rist, op. cit., side 135ff.; Stump, op. cit., side 134; Brandon Peterson (2006), «Augustine: Advocate of Free Will, Defender of Predestination», i: *Theology*, 05, (side 1-13) side 5.

¹⁵⁹ Se for eksempel også Augustin, *Enchiridion*, xxiv.

er særlig til stede hos barn og unge mennesker. Gjennom tilegnelse av kunnskap om riktige handlinger, er det dog særlig den andre formen for straff som hindrer oss i å handle godt, nemlig at vår vilje finner det «besværlig» (*difficultas*) å gjøre det rette grunnet sterke drifter og tilbøyeligheter. Dette er Augustins versjon av *akrasia*-problemet hos Aristoteles, og da karaktersvakhet i betydningen «genuin *akrasia*». Særlig får mennesket del i seksualdriften, noe som gjør at vi får det vanskeligere med å stå imot våre begjær.¹⁶⁰ Besværligheten er særlig fremtredende i *Romerbrevet*, hvor Paulus både sier «Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, og det onde, som jeg ikke vil, gjør jeg», og «[f]or viljen har jeg, men å gjøre det gode, makter jeg ikke».¹⁶¹ Paulus gir her, som Arendt påpeker, uttrykk for en slags «maktesløshet» (*impotence*), altså at selv om han egentlig vil handle godt, er hans drifter så sterke at han handler ondt.¹⁶² Samtidig sier han at det egentlig ikke er han selv, men driftene, som handler når han handler syndig: «Men gjør jeg det jeg ikke vil, da er det ikke lengre jeg som gjør det, men synden som bor i meg».¹⁶³ Dette illustrerer den makteløsheten Paulus mener å stå i, samtidig som det ser ut til å være en diskrepans mellom gode og onde handlinger, da gode, i den grad vi er i stand til å handle godt, kommer fra oss selv, mens onde ikke gjør det, men heller skyldes ytre forhold. Vi synes slik å kunne være ansvarlige for våre gode handlinger, men ikke for onde. Som John M. Rist påpeker, aksepterer dog ikke Augustin dette synet, da vi også er ansvarlige for våre onde handlinger; selv om onde handlinger nærmest har utviklet seg til en ikke vendbar uvane for oss, fratar dette oss ikke for ansvar, da vi med vår frie vilje, samt med bistand fra Gud, fortsatt kan være i stand til å handle godt.¹⁶⁴

Som Arendt peker på, lanserer Augustin i *Confessiones* teorien om to viljer, den åndelige og den kjødelige.¹⁶⁵ Det er altså ikke snakk om to lover som påvirker vår vilje, men snarere to ulike viljer. Augustin sier nemlig at «det å ville [velle] og det å kunne [posse] [...] ikke [er] det

¹⁶⁰ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xxi-xxiii; Mann, op. cit., side 47. Det er da også gjennom seksualdriften at arvesynden videreføres (Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, I.xxii), hvilket bidrar til at fosteret ikke synder «frivillig» (*voluntate/ voluntarium*) (Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, I.ix, xv, xvii, III.vii. Se også Augustin, *De Civitate Dei*, XIII.xiv, XVI.xxvii, xxxv; Kirwan, op. cit., side 132, 136ff.).

¹⁶¹ Rom 7:19, 7:18. Se forøvrig Rom 7:14-17, 8:3, Gal 5:17; Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xviii.51; Augustin, *Confessiones*, VIII.ix-x; Augustin, *De Natura et Gratia*, lviii; Arendt, «Willing», side 64ff.; Dihle, op. cit., side 83ff.; Noller, op. cit., side 64f.

¹⁶² Arendt, op. cit., side 70.

¹⁶³ Rom 7:20. Se også 7:17, 21-25, Job 14:4, Sal 51:7.

¹⁶⁴ Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 423.

¹⁶⁵ Augustin, *Confessiones*, VIII.v; Arendt, op. cit., side 87. Se også Horn, op. cit., side 134f.; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 184. Forøvrig kan det se ut til at Augustin, ihvertfall tilsynelatende, ikke har blick for det moralsk indifferente, ettersom han ser ut til å mene at viljen enten er god eller ond, *tertium non datur* (Se for eksempel Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.xxx. Se dog også Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxiii.67).

samme». ¹⁶⁶ Med denne uttalelsen gir han sin støtte til stoikerne, da han mener at det ikke finnes noe som vi har mer kontroll og makt over enn viljen. ¹⁶⁷ Samtidig kan det være ytre forhold som hindrer meg i å ha kontroll over mine handlinger i tråd med min vilje. Den ene faktoren, «ville», er helt fri og noe som jeg har full kontroll over, mens den andre faktoren, «kunne», som har å gjøre med *initieringen* og *utførelsen* av handlingen i tråd med viljen, ikke er fri og noe jeg kan kontrollere. Med denne teorien kan Augustin forsvare Paulus, da Paulus med dette kan ville det rette, men gjøre det urette. Paulus sin evne til å *ville* er således upåklagelig, men det er hans evne til å *kunne* som svikter. Viljens funksjon består i at den bekrefter eller avkrefter sine påvirkninger, og den er plassert mellom fornuften, på den ene siden, og begjæret, på den andre. Dessuten er den avgjørende for å pålegge viljen, altså seg selv, den moralske loven; det er altså ikke fornuften, eller i hvert fall ikke fornuften alene, som pålegger viljen moralske lover, men viljen selv, nærmere bestemt den åndelige viljen, er delaktig i dette. «Arbeidsdelingen» mellom fornuften og viljen er, slik Arendt tilsynelatende fremlegger det, at det er ved hjelp av fornuften at vi erkjenner lovene som gjelder for moralsk oppførsel, mens det er viljen som pålegger oss disse lovene i form av imperativer. ¹⁶⁸ Det er dog ikke tale om at viljen konstruerer moralske lover, men at den, støttet av fornuften, erkjenner hvilke lover som gjelder i skaperverket. I motsetning til viljen, er verken fornuften eller begjæret fritt, hvilket vil si at vi uunngåelig påvirkes, dog ikke determineres, av dem; viljen er derimot fri, hvilket vil si at vi er frie til å bekrefte eller avkrefter våre påvirkninger. ¹⁶⁹ Det er dette Augustin sikter til med læren om de to viljer, for innad i viljen er det – eller i det minste kan det være – en konflikt mellom den åndelige og kjødelige viljen. ¹⁷⁰ «Viljens frie valg» (*liberum arbitrium voluntatis*) er således det styrende elementet i Augustins etikk, og dette valget er slik annerledes enn Aristoteles sitt valg (*prohairesis*), da det ikke lengre er tale om å finne de beste midlene for å realisere et mål (*ta pros to telos*), men heller om å si «ja» og «nei» til sine ulike påvirkninger: «The faculty of choice, so decisive for the liberum arbitrium, here applies not to the deliberative selection of means toward an end but primarily – and, in Augustine, exclusively – to the choice between *velle* and *nolle*, between willing and nilling». ¹⁷¹ Dersom man for eksempel beslutter seg for å gjøre noe godt, involverer dette en slags «sjelelig sykdom» (*aegritudo animi*) og indre konflikt,

¹⁶⁶ Augustin, *Confessiones*, VIII.v.

¹⁶⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xii.86, III.i.8-10, iii.27; Augustin, *Retractationes*, I.ix.

¹⁶⁸ Arendt, op. cit., side 94.

¹⁶⁹ Augustin, *Confessiones*, VIII.ix-x, Arendt, op. cit., side 93ff.

¹⁷⁰ Augustin, *Confessiones*, VIII.x. Løsningen på denne konflikten, som ikke er av avgjørende betydning for mitt anliggende her, består, slik Augustin beskriver det i *De Trinitate*, i å transformere viljen til «kjærlighet» (*amor*) (Augustin, *De Trinitate*, XV.xxi; Arendt, op. cit., side 102, 104; Horn, op. cit., side 137f.).

¹⁷¹ Arendt, op. cit., side 89. Se også side 90f.

da man både *vil* utføre handlingen, i kraft av sin gode vilje, og *ikke vil* den, i kraft av sin onde.¹⁷² Teorien om de to viljer må på ingen måte forståes dithen at Augustin vender tilbake til den forståelsen av viljen som vi finner hos manikeerne, da det ikke er tale om to krefter som Gud har plantet i oss og som kan tilbakeføres til Ham, men den representerer snarere en beskrivelse av den indre drakampen som finner sted i den menneskelige viljen og som vi må foreta valg i forhold til.

I mennesket finnes det riktignok fortsatt potensiale til å handle godt og noen makter da også å utføre gode handlinger, særlig ved «assistanse» (*adiutorium*) fra Gud,¹⁷³ men i det store og hele er det onde og syndige handlinger som er normen.¹⁷⁴ Som Eleonore Stump beskriver det, er vår situasjon etter syndefallet slik at vi fortsatt evner å skille mellom første- og andreordensbegjær, men syndefallet har bidratt til at vi ikke evner å følge våre andreordensbegjær der de strider mot førsteordensbegjærene.¹⁷⁵ Ved Guds hjelp kan viljen dog styrkes slik at den blir kapabel til å følge våre andreordensbegjær, men dette synes dog kun å gjelde noen få utvalgte og det kreves at vi retter vår kjærlighet til Gud og tjener ham.¹⁷⁶ For den store majoriteten er situasjonen

¹⁷² Horn, op. cit., side 135; Augustin, *Confessiones*, VIII.ix.

¹⁷³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.53, 55, xx.57-58, xxii.65; Augustin, *De Natura et Gratia*, xxix, xxxiv, lix, lxi, lxxviii; Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.xxvii; Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.v-vi; Augustin, *De Spiritu et Littera*, lii; Augustin, *Enchiridion*, lxxxi, ciii, cvi; 1Tim 2:4; Horn, «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», side 127; Horn, *Augustinus*, side 136; Rist, «Augustine: Ancient Thought Baptized», side 130, 180f.; Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 424; Mendelson, op. cit., avsnitt 7. I *Enchiridion*, en håndbok Augustin skrev på oppfordring fra romeren Laurentius i 421/422, ser Augustin, nærmest etter modell av Jean Calvin (1509-1564), ut til å utvide sin tese om predistinasjon, slik at det ikke bare er noen få utvalgte som, lik Jakob, frelses og settes i stand til å følge Gud, men også at resten, lik Esau, er utvalgt til synd og fortapelse (Augustin, *Enchiridion*, xcvi, c, cxi; Mal 1:2, 3; Rom 9:13. Se også Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum*, II.xxxv; Peterson, op. cit., side 10; Schneewind, op. cit., side 35). Utvelgelsen til å gjøre det onde synes dog ikke å være nødvendig for at de utvalgte skal handle ondt, da de ville ha handlet ondt uansett. Som Rist påpeker, er det derfor en diskrepans mellom gode handlinger, i forbindelse med hvilke vi er helt avhengig av Guds utvelgelse, assistanse og frelse, og onde, som vi er i stand til å utføre uavhengig av Gud (Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 424; Augustin, *De Correptione et Gratia*, xxxi-xxxii; Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*, II.xviii).

¹⁷⁴ I *De Gratia et Libero Arbitrio* fra 426 e. Kr. tegner Augustin derimot et bilde av en vilje som, grunnet syndefallet, ikke ser ut til å være i stand til å handle godt, i hvert fall ikke for majoriteten av menneskene. Viljen må likevel betraktes som fri, ettersom mennesket, nærmere bestemt Adam, en gang var i besittelse av fri vilje, og vi kan derfor stilles til ansvar for våre handlinger selv om vi i vår nåværende tilstand ikke er kapable til å handle godt (Augustin, *De Gratia et Libero Arbitrio*, xxxi). Den som synder av ignoranse er dog «mindre» syndig enn den som synder med viten (Augustin, *De Gratia et Libero Arbitrio*, v). Det gjøres riktignok et mulig unntak for noen få utvalgte, da de gjennom Guds nåde kan utstyres med en fri vilje som er kapabel til å følge de guddommelige lovene (Augustin, *De Gratia et Libero Arbitrio*, xx-xxi, xli; Augustin, *De Civitate Dei*, XXI.xii; Mendelson, op. cit., avsnitt 7). I *Enchiridion* tegner Augustin et bilde av en vilje som i enda større grad er ødelagt gjennom arvesynden enn det han gjør i tidligere verk; tilstanden etter syndefallet er slik at mennesket er determinert til å synde, og det synes ikke som vi er i stand til å gjøre noe som kan rette opp og endre på denne tilstanden. (Augustin, *Enchiridion*, xxx). Som Brandon Peterson påpeker, er det dermed problematisk å hevde at Augustin er i stand til å opprettholde en forestilling om menneskets frie vilje til tross for arvesyndslæren (Peterson, op. cit., side 8).

¹⁷⁵ Stump, op. cit., side 133. Se også Crawford, op. cit., side 298f.; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 185; Noller, op. cit., side 67f.

¹⁷⁶ Se for eksempel Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum*, I.xxxvi-xxxvii.

derimot slik at de er ute av stand til å handle godt og utvikle en «andre natur» (*second nature*). Grunnet potensialet for å handle godt, er vi fremdeles ansvarlige for våre handlinger, og vi kan på ingen måte sies å bli urettferdig straffet dersom vi straffes for vår synd, selv om vi i vår nåværende situasjon ikke kan unngå å synde.

Augustin hevder at vi kan snakke om to former for menneskets natur: På den ene siden har vi den viljen som vi er skapt med, det vil si en fri vilje som riktignok er ødelagt hos alle mennesker etter Adam. På den andre siden har vi den viljen som er dømt til å synde (*non posse non peccare*) grunnet ignoranse og besværlighet med å handle godt.¹⁷⁷ Selv om sistnevnte vilje til stadighet synder, er vi likeledes ansvarlige for våre handlinger, da vi av natur jo er skapt med førstnevnte form for vilje. Vi kan på ingen måte fraskrive oss ansvaret for syndige handlinger ved å henvise til at vi har arvet den syndige naturen fra Adam og Eva, altså fra andre mennesker. Augustin er dog på det rene med at slike «bortforklaringer» finnes,¹⁷⁸ og påpeker derfor at et legitimt svar på dem er å henvise til at Jesus kom til verden og frelste oss for våre synder. Gjennom sitt virke demonstrerte Han for oss hvordan vi kan omvende vår syndige natur og handle godt og riktig overfor Gud. Ved å følge Jesu eksempel, er det mulig å overkomme våre feil og drifters vold. Med Jesus er det slik at ingen mennesker er forhindret verken fra å søke kunnskap om det rette eller fra å vende sine drifter og tilbøyeligheter ryggen og heller følge fornuften: «**Augustin:** Ingen er forhindret fra å legge ulempen med ignoranse bak seg og heller søke fordelene med kunnskap, eller fra ærlig å bekjenne sin svakhet, slik at Gud, hvis hjelp er usvikelig og ikke krever innsats, kan komme ham til hjelp».¹⁷⁹

Ethvert menneskets syndige handling kalles en «synd», selv om årsaken til den ligger i mangelen på kunnskap om det rette eller i besværligheten med å gjøre det rette. Alle synder føres tilbake til den første synden, altså Adam og Evas valg om å spise av eplene på Kunnskapens Tre: «**Augustin:** Når noen handler galt av uvitenhet eller ikke er i stand til å gjøre det han egentlig vil gjøre, kalles hans handlinger syndige fordi de har sitt opphav i den første synden, en synd som ble utført av fri vilje. De senere syndene er bare resultater av denne første synden».¹⁸⁰ Vi skal dog ikke anklage Gud for at han straffer oss urettferdig med å tildele oss en vilje som av natur er slik at den ligger under for synden. Snarere skal vi prise og takke ham for

¹⁷⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.54.

¹⁷⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.53. Se for eksempel også Augustin, *De Gratia et Libero Arbitrio*, iii; Augustin, *De Natura et Gratia*, ix-x.

¹⁷⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.53, min oversettelse.

¹⁸⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xix.54, min oversettelse.

en natur som hever oss over alt annet i naturen, samtidig som vi skal se arvesyndens uvitenhet og besværlighet med å handle rett som utfordringer det er vår oppgave å overkomme i løpet av livet. Det å erstatte uvitenheten med «visdom» (*sapientia*) og besværligheten med «fred og ro» (*quies*) i forhold til sine drifter er således målet for menneskelivet.

Augustins tenkning i forbindelse med arvesynden får et pliktetisk innslag gjennom at vi forpliktes til å overkomme vår ignoranse og besværlighet ved å handle ut fra vår fornuft og således følge Gud. Vi skylder egentlig Gud å handle godt, sier Augustin, da Han har skapt oss i sitt bilde, det vil si av godhet.¹⁸¹ Derfor er vi også forpliktet til å oppfylle Hans formål med den menneskelige eksistensen, nemlig at vi skal handle godt:

Augustin: Spør så hva en skyldig natur skylder, og du vil finne svaret: Rett handling [recte factum]. Spør så til hvem den skylder dette, og du vil finne svaret: Gud [deum]. For det er fra Gud at den har mottatt evnen til å handle rett når den vil handle slik, likeledes som det er fra Gud at den mottar ulykke hvis den ikke handler rett og lykke hvis den gjør det.¹⁸²

Tanken er at menneskene skal handle godt og dermed være verdige til å motta Guds gave, lykke; hvis vi derimot synder, er vi snarere verdige til å motta Hans straff, ulykke. Mennesket har nemlig fått den frie viljen fra Gud slik at det skal være i stand til å handle godt, ikke for at det skal synde. I kraft av å være i besittelse av fornuft, er vi hevet over resten av skaperverket ved at vi ikke bestemmes, men bare påvirkes, av både fornuft og drifter. Det er således opp til oss hvilken av disse på påvirkninger vi velger å følge. Det gir således mening å gi menneskene påbud, i motsetning til dyr og materielle objekter, som ikke er i stand til å handle godt.¹⁸³ Påbud til dyr er like malplasserte som påbud til guddommelige vesener, for mens dyr, i mangel av fornuft, bestemmes til handling av sine drifter og tilbøyeligheter, bestemmes et guddommelig vesen av fornuften i mangel av drifter og tilbøyeligheter. Dette synet foregriper Kants tanke om at imperativer kun tilkommer mennesker, ikke verken guddommelige vesener eller dyr.

I forbindelse med denne behandlingen av arvesynden, ser Augustin for øvrig ut til å være på linje med Platon i det at sjelen har en evig eksistens og at den, før mennesket blir født, lever et liv i en annen verden i samvær med Gud.¹⁸⁴ Idet mennesket fødes, tar sjelen sin bolig i legemet,

¹⁸¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xv.42.

¹⁸² Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xv.43, min oversettelse.

¹⁸³ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.3; Augustin, *De Gratia et Libero Arbitrio*, ii, iv, viii, xxxvii.

¹⁸⁴ Se særlig Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xx.58. Sjelen er riktignok skapt i tiden av Gud, men har fra da av evig eksistens og kan aldri gå til grunne (Augustin, *De Civitate Dei*, XI.iv).

og legemet fungerer som et slags fengsel for sjelen, i den forstand at det ser ut til å finnes en lengsel i sjelen etter å gjenforenes med Gud. Fra Guds side er viljen fri og god av natur, men idet sjelen forlater Gud og tar sin bolig i legemet, er det som om den transformeres til en ond og syndig vilje. Den utrustes nemlig med den omtalte uvitenhet og besværlighet som mennesket påføres grunnet syndefallet:

Augustin: Når [sjelene] først kommer til verden og tar sin bolig i disse dødelige lemmene [legemene], glemmer de med nødvendighet deres tidligere liv og kjemper heller med sitt nåværende liv. På denne måten oppstår uvitenhet [ignorantia] og besværlighet [difficultas], som i det første mennesket var en en straff om dødelighet, en straff hvor svakhet ble påført sjelen. Men i sjelene som kom etter ham, åpnet denne uvitenheten døren for plikten til å gjenopprette legemets rettmessige orden.¹⁸⁵

Denne framstillingen må sies å ha klare paralleller til Platons fremstilling av sjelene som på veien fra formenes verden til sanseverdenen drikker av Lethes flod og glemmer sin kunnskap om formene. I Augustins versjon blir mennesket syndig på veien fra Gud til denne verden, men i kraft av sin frie vilje finnes det en evne i enhver sjel til å overkomme sin ondskap og synd. For ved anstrengelse og nøysomhet kan mennesket, i hvert fall dersom det er blant de utvalgte, lære seg å beherske sine drifter, tilegne seg dydene og på den måten bli belønnet av Gud til å få ta del i lykken. Det handler dermed om at sjelen gjennom tilegnelsen av dydene skal lære seg å beherske legemet og dets «følelser» (*affectus/ affectiones/ passiones/ perturbationes*).¹⁸⁶ Denne striden mellom sjelen og legemet gjenfinnes forøvrig i Augustins statslære som kampen mellom henholdsvis den himmelske Gudsstaten (*civitas caelestis*), karakterisert av dyd og Gudskjærlighet, og den jordiske verdslige staten (*civitas terrena*), karakterisert av last og egenkjærlighet.¹⁸⁷

3.4 Augustins heteronome vilje

De siste passasjene i *De Libero Arbitrio* er på mange måter løsrevet fra den umiddelbart foregående diskusjonen og synes derfor ikke bare å ha gyldighet for teorien om den «trellbundne», men også for den «frie» viljen. Augustin peker på at dydene representerer en plikt. Denne plikten erkjenner vi i kraft av vår «dømmekraft» (*iudicium*), for med denne evnen

¹⁸⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xx.57, min oversettelse.

¹⁸⁶ O'Daly, op. cit., side 46f.

¹⁸⁷ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV.i, xiii, xxviii; Gal 5:16f. Augustin skiller således mellom dyd og last med utgangspunkt i formål man streber etter og ikke (primært) etter plikter man er underlagte. Våre plikter følger dog fra våre formål, og Augustin fremstår som enig med Aristoteles i at det ikke er tilstrekkelig bare å utføre en rett handling, men vi må også utføre handlingen på grunn av formålene og de derav avledete «pliktene» vi er underlagte (Irwin, op. cit., side 424f.).

innser vi at vi både må søke kunnskap om det rette der hvor vi mangler dette, at vi må tilegne oss dydene og endelig at vi må søke Guds hjelp for å kunne fullføre denne oppgaven.¹⁸⁸ Mennesker som utfører sin plikt og i stadig større grad tilegner seg en sjel som behersker legemets drifter, belønnes for dette gjennom stadig å få større del i lykken og fellesskapet med Gud. De som derimot neglisjerer plikten og lever ut sine drifter og tilbøyeligheter, skal straffes for dette gjennom at de, og med dem kommende generasjoner av menneskeheten, i stadig større grad kastes lengre ned i uvitenheten om, og besværligheten med å utføre, det rette.¹⁸⁹ Ingen straffes riktignok for å være født uvitende og maktesløs i forhold til å utføre det rette, men det vi straffes for, er vår neglisjering av plikten vi har til å komme ut av den syndige hengemyren vi fødes inn i. Tilsvarende anklager vi ikke et spedbarn for å mangle språk, mens vi nok vil anklage et større språkløst barn, eller i det minste barnets foresatte, for å neglisjere språkinnlæringen. Ifølge Augustin er vi således fullt ut ansvarlige for vår handlemåte og dermed verdige enten belønning eller straff:

Augustin: For selv nå, hvis uvitenhet [ignorantia] om sannheten [veri] og besværlighet [difficultus] med å gjøre det rette [recti] er det naturlige stadiet for mennesker, fra hvilket vi må heve oss opp til visdommens ro [quietis] og lykke [beatitudinem], blir ingen med rette fordømt på grunn av dets naturlige startpunkt. Dersom noen dog nekter å forlate dette stadiet, eller faller tilbake til det fra progresjonen han har hatt, utsettes han for rettferdig og velfortjent straff [poenas].¹⁹⁰

Av dette følger det for det første at vi har en forpliktelse til å søke kunnskap om det rette. Selv om et barn fødes inn i verden med uvitenhet om det rette, kaller vi likevel ikke et lite barn for «dumt», like lite som vi ville betegne det som «vist»; disse predikatene tilkommer nemlig bare mennesker som har levd en stund og hatt muligheten for å tilegne seg kunnskap om det rette. De dumme er derfor de som har neglisjert forpliktelsen til å søke kunnskap om det rette eller som har påbegynt en slik søken men avbrutt den, mens de vise derimot er de som har oppnådd rett kunnskap. Den andre forpliktelsen som følger av det jeg har sagt ovenfor, er at vi har en plikt, når vi først har oppnådd rett kunnskap, til å etterleve denne kunnskapen i handling.

Samtidig finnes det en tredje forpliktelse, da den vise forplikter seg til ikke å vende seg bort fra sin visdom, for som Augustin sier:

Augustin: Det finnes to måter som man kan synde før man blir vis: Enten ved ikke å henvende seg for å motta kommandoen, eller ved ikke å adlyde den når den først er

¹⁸⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xx.57.

¹⁸⁹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxii.64.

¹⁹⁰ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxii.64, min oversettelse.

mottatt. En person som allerede har blitt vis, synder derimot ved å vende seg bort fra visdommen. For kommandoen kommer ikke fra den som kommanderes, men fra den som kommanderer, og på samme måte kommer ikke visdommen fra den som opplyses [ab illo qui inluminatur], men fra den som opplyser [ab illo qui inluminat].¹⁹¹

Her viser Augustin at vi ikke er våre egne moralske lovgivere, men at det snarere er fra Gud at vi mottar moralske påbud. Jeg er riktignok underlagt forpliktelser og skal følge disse, men det er ikke jeg, men snarere Gud, som pålegger meg dem. Gud er selv ikke underlagt forpliktelser, men det er han som forplikter andre.¹⁹² Med dette poenget dukker spørsmålet om Augustin opererer med en vilje som er heteronom eller autonom opp. Som nevnt argumenterer Augustin for at det ikke er slik at moralske forpliktelser er rette fordi Gud påbyr dem, men det er snarere slik at Gud påbyr dem fordi de er moralsk rette. Det finnes med andre ord fellesmenneskelige standarder for rett og galt uavhengig av Guds vilje. Men som vi ser i dette sitatet, kan heller ikke mennesket selv betraktes som opphavsperson til den moralske forpliktelsen det er underlagt. Det er således Gud som pålegger oss å følge fellesmenneskelige standarder for rett og galt, selv han ikke må regnes som opphavet til disse forpliktelsene. Sett i lys av debatten om moralsk realisme og konstruktivisme som jeg kommer inngående tilbake til i kapittel 5, er det således grunn til å anta at Augustin er realist og mener at moralske forpliktelser ikke er skapte av verken mennesker eller Gud, men at det snarere dreier seg om objektive standarder som ikke har noen forfatter. Den menneskelige viljen er således underlagt standarder som ikke har sitt opphav i viljen selv, noe som gjør det rimelig å hevde at viljen hos Augustin er å regne som heteronom. Og som Horn slår fast, er ikke Augustin å oppfatte som en representant for teologisk voluntarisme, altså at vi med vår vilje selv skulle være i stand til å konstruere guddommelige påbud og forbud.¹⁹³

Thomas Williams peker på at Augustin benekter at frihet består i autonomi.¹⁹⁴ Jeg er av den oppfatningen at dette stemmer i den forstand at «frihet» for Augustin synes å bestå i heteronomi, da det handler om at vi skal følge Gud og de påbud han pålegger oss å følge, selv om Gud selv ikke regnes som opphavsperson til disse forpliktelsene. Jeg er dog ikke enig i begrunnelsen Williams gir for hvordan Augustin distanserer seg fra autonomi. Ifølge Williams er det nemlig slik at autonomi forutsetter fraværet av heteronomi. Etter min mening gjelder det bare for det som Kant ville kalle moralske aktører, det vil si mennesker som både har utviklet evnen til å

¹⁹¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xxiv.72. Se for eksempel også III.xxv.75.

¹⁹² Se for eksempel også Augustin, *De Natura et Gratia*, I.

¹⁹³ Horn, *Augustinus*, side 48, 123, 133f., 136f.

¹⁹⁴ Williams, op. cit., side xivff.

pålegge seg selv det kategoriske imperativ og evnen til å handle ut fra dette påbudet. Dette skjer, slik Kant fremstiller det i sine pedagogiske forelesninger, først engang i tenårene.¹⁹⁵ Fram til dette punktet, er det heteronomi som gjelder for Kant, ettersom barn oppfostres ved at de blir fortalt hvordan det er riktig å handle. Noe tilsvarende synes å gjelde for Augustin. Ifølge Augustin er det nemlig nødvendig «å tro for å kunne forstå» (*credo ut intelligam*), en tese som er i tråd med Profeten Jesaja: «Vil dere ikke tro, skal dere ikke holde stand».¹⁹⁶ Williams tolker denne tesen slik at den står i motsetning til autonomi og således i motsetning til Kant, noe jeg altså er uenig i. Slik jeg ser det, i lys av John M. Rists interpretasjon, er Augustins poeng med denne tesen at barn gjennom oppveksten skal fortelles hva som er sant og rett, slik at de etablerer en tro på det sanne og rette. Senere, gjennom utvikling av fornuften, vil de selv være i stand til å oppnå forståelse av hvorfor det, som de frem til nå kun har akseptert i troen, rent faktisk også er rett og sant.¹⁹⁷ Tro er slik en nødvendig, men ikke en tilstrekkelig, betingelse for forståelse.

Grunnen til at vi skal søke å erstatte tro med kunnskap er at kunnskap har en sikkerhet og stabilitet som troen mangler, tilsvarende som forholdet mellom *episteme* og *doxa* hos Platon. Augustin synes å være av den oppfatningen at vi først, i sokratisk-platonsk forstand, skal *overtales* av en autoritet før vi etterhvert skal søke å *overbevises*, for gjennom gradvis å oppnå kunnskap vil vi innse riktigheten av det vi først bare aksepterte i troen.¹⁹⁸ Argumentet for dette er at barn ikke er i stand til å ønske å oppnå kunnskap, et ønske som er nødvendig for faktisk kunnskapsoppnåelse. Derfor må de først «indoktrineres» med moralske standarder for riktige handlemåter, altså *hva* som er rett, før de, med økende alder, stadig kan nærme seg kunnskap om *hvorfor* bestemte handlemåter er rette. I *Confessiones* illustrerer Augustin dette poenget ved å fortelle historien om at hans dypt kristne mor, Monnika, en gang oppsøkte en biskop, som

¹⁹⁵ Kant, ÜP, 9:453.

¹⁹⁶ Jes 9:7; Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.ii.5, II.ii.6. I den latinske oversettelsen av *Bibelen* som Augustin benytter, fremstår det langt klarere at betydningen i den aktuelle passasjen er at «den som ikke tror, heller ikke forstår» enn det som er tilfellet i den norske oversettelsen. For Augustins sitat lyder: «**Augustinus**: Nisi credideritis, non intellegitis». Denne posisjonen står for øvrig i motsetning til posisjonen hos for eksempel Tertulian (155-240 e. Kr.), som nok regnes som den fremste talspersonen for en posisjon som hevder et absolutt skille mellom fornuft og tro, slik at troen ikke på noen måte bygger på fornuften, og vice versa. Man tror ganske enkelt fordi man tror, ikke på grunnlag av det man har erkjent og forstått, eller mer spissformulert: «Jeg tror fordi det er absurd» (*credo quia absurdum*).

¹⁹⁷ John M. Rist (2001), «Faith and Reason», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 26-39). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 32, 37f.

¹⁹⁸ Se for eksempel Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.ii.6-7. En annen likhet mellom Augustin og Platon gjelder deres definisjoner av tro og kunnskap. Tro assosieres nemlig med sanseerfarig, mens kunnskap derimot defineres som å se med det indre øyet. Dette tilsvarer Platon og hans fremstilling av linjelignelsen i *Staten*, hvor de nederste ontologiske nivåene svarer til det epistemologiske nivået «tro», som bygger på sanseerfaring, mens de øverste ontologiske nivåene svarer til det epistemologiske nivået «kunnskap», som bygger på fornuft, det vil si det vi ser med «det indre øyet». Se for øvrig Harrison, op. cit., side 81ff.

tidligere hadde vært manikeer, for å få ham til å snakke til den unge manikeeren Augustin. Målet var å få Augustin til å innse at han «fór vill» og dermed lede ham bort fra manikeismen og inn på den rette, det vil si Guds og den kristne, vei. Biskopen avstod fra dette med den begrunnelsen at ingen kan instruere en annen person til å ville oppnå kunnskap. Augustin var på dette tidspunktet fortsatt for ung til å ville dette, noe som viser at ønske om kunnskap er en forutsetning for faktisk kunnskapsoppnåelse.¹⁹⁹ Det er således nødvendig å indoktrinere barn med kunnskap om det rette i tidlig alder, slik at de aksepterer det i troen, før de etterhvert utvikler fornuft og forståelse av hvorfor det rette er rett.

Som jeg var inne på ovenfor, hevder Augustin også at det er galt av oss å la oss styre av det som er dårligere enn oss eller står på lik linje som oss. Williams leser dette som at det vil være feil av oss å adlyde oss selv, siden vi må sies å stå på linje med oss selv. Den eneste det er riktig å adlyde, er den som står over oss, nemlig Gud: «Augustine [...] would point out that if you are your own boss, you are *ipso facto* your own slave. And it is not right to be ruled by what is equal to oneself. One should be ruled only by what is in every respect superior to oneself, and that is Truth, which Augustine identifies with God».²⁰⁰ Jeg heller dog til den oppfatningen at Augustins poeng primært er at vi ikke skal la oss styre av andre mennesker i moralsk henseende, siden de står på linje med oss. Skjønt han riktignok aldri sier at vi ikke skal adlyde oss selv, sier han heller aldri at vi faktisk skal gjøre det. Det fremstår derfor riktigere å si at Augustin ikke anser det som en mulighet at menneskene kan være sine egne moralske lovgivere, enn å si at han er av den oppfatningen at de ikke skal være det. Med andre ord mener jeg at Augustins etikk er heteronom, da han ikke ser det som en mulighet at vi kan være våre egne moralske lovgivere, men jeg har vanskelig for å se at han benekter muligheten for autonomi i forbindelse med den tesen Williams refererer til.

For Augustin handler ikke moral om at vi adlyder en lov som vi har gitt oss selv, men at vi underlegger oss den guddommelige og evige loven. Som Rist sier: «[F]allen man has free [liberum] choices, always of evil, but does not enjoy *freedom (libertas)*. Freedom is obedience to God, the choice and performance of good works under the guidance of God's grace. It is freedom from the necessity of sin».²⁰¹ Vi anerkjenner at det er en autoritet over oss selv som

¹⁹⁹ Augustin, *Confessiones*, III.xii.

²⁰⁰ Williams, op. cit., side xiv.

²⁰¹ Rist, «Augustine on Free Will and Predestination», side 424; Augustin, *De Natura et Gratia*, cxxix. Se også Rist, op. cit., side 425; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, side 132, 191ff.

har bedre innsikt i det rette enn det vi har og som i tråd med denne innsikten gir oss retningslinjer for hvordan vi skal handle, særlig i forhold til at vi skal elske Herren, på den ene siden, og elske vår neste som oss selv, på den andre.²⁰² Det at vi således underlegger oss en autoritet, nemlig Gud eller «sannheten», er for Augustin synonymt med frihet. Som Williams riktig påpeker, har Augustin to argumenter for dette. For det første betyr det å være underlagt Gud at vi er underlagte det eneste som ikke kan fratras sjelen mot vår vilje. Dermed må den viljen som er knyttet til sannheten sies å være knyttet til det største og sikreste gode som er mulig å oppnå, mens en vilje som er knyttet til lavere dennesidige goder, ikke kan nyte tilsvarende sikkerhet. Det andre argumentet til Augustin er at mennesket, i kraft av sin forening med Gud, er på sitt aller beste, siden Gud er selve toppunktet som fornuftige vesener kan nå. Vi får således også del i det høyeste gode, lykken. Dersom vi derimot ikke knytter oss til Gud, men heller streber etter lavere dennesidige goder, realiserer vi oss ikke fullt ut som mennesker og vil slik bli ulykkelige: «When the will turns away from the highest good to lower goods, it frustrates the very law of its nature, putting what is inferior above what is superior, subjecting itself to the things it ought to master. The only genuine freedom, then, is submission to the truth».²⁰³ Det å gå bort fra det høyeste gode og heller strebe etter lavere dennesidige goder, vil medføre plager som frustrasjon, utilfredshet, forvirring, dårlige vaner og feil prioriteringer. Poenget er således at dersom vi velger å adlyde Gud fremfor å strebe etter dennesidige goder, vil vi være frie fra de nevnte plagene. Frihet for Augustin innebærer således en form for heteronomi, noe som gjør at hans viljekonsepsjon ikke tilfredsstillende Rousseaue-kriteriet.

3.5 Konklusjon

Som jeg har søkt å indikere ved hjelp av inndelingen av argumentasjonen i dette kapitlet finnes det etter min mening en diskrepans i Augustins tenkning om den frie viljen før og etter III.xviii.51 i *De Libero Arbitrio*. Etter dette punktet i verket fremstår nemlig viljen som vesentlig begrenset sammenliknet med teorien som presenteres frem til dette punktet. Harrissons pedagogiske lesning av dialogen, som jeg nevnte tidligere, problematiserer spørsmålet om at det finnes en diskrepans mellom to teorier om fri vilje i dialogen. Før jeg vender meg mot

²⁰² Se for eksempel Augustin, *De Doctrina Christiana*, I.xxii-xxvi; 3Mos 19:18, 5Mos 6:5, Matt 22:37-40, Luk 10:27, Rom 13:9, Gal 5:14. Som Kent viser til, er det avgjørende for Augustin at vi skal elske vår neste *som* oss selv, og ikke *mer enn* oss selv, da vi også skal ta hensyn til oss selv, vår utvikling av dyd og søken etter lykke (Augustin, *De Civitate Dei*, XXI.xxvii; Augustin, *Enchiridon*, cxxvi; Kent, op. cit., side 216). Augustin må således sies å være en talsperson for et skille mellom plikthandlinger og handlinger som går ut over plikten, i likhet med pliktetikere som Kant og Løgstrup, og i motsetning til utilitarister som Bentham og Mill.

²⁰³ Williams, op. cit., side xix.

vurderingen av Augustins viljekonsepsjon ut fra mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, vil jeg derfor kort diskutere Harrison's interpretasjon.

Ifølge Harrison må *De Libero Arbitrio* leses som en enhetlig dialog hvor det finner sted en bevegelse oppover en stige hvor hver av de tre bøkene representerer nye trinn av abstraksjon. Fremstillingen i første bok er den letteste og mest tilgjengelige («beginner's level»). Denne boken dreier seg om spørsmålet om det ondes opphav, og Augustin bestreber seg på å vise at dette opphavet er å finne i den frie viljens valg om å følge sine drifter og ikke sin fornuft, det vil si Guds formaninger. Boken avsluttes med at Euodius stiller spørsmål ved om Gud egentlig burde ha gitt oss fri vilje, i og med at Han dermed satte oss i stand til å synde:

Euodius: Og jeg tror vi også har besvart et annet spørsmål. Etter at vi spurte hva det vil si å handle ondt, satte vi oss fore å finne opphavet til det å handle ondt [male]. Med mindre jeg tar feil, har vårt argument vist at vi handler ondt ut fra viljens frie valg [ex libero voluntatis arbitrio]. Men [i forlengelsen av dette] har jeg et annet spørsmål. Siden [...] den frie viljen gir oss mulighet for å synde, burde den da ha blitt gitt oss av den som skapte oss? Det kan virke som at vi ikke ville ha syndet dersom vi hadde vært den frie viljen foruten, noe som gjør at faren for at Gud kan vise seg å være årsaken til våre onde handlinger fortsatt foreligger.²⁰⁴

Augustin avviser umiddelbart dette spørsmålet ved at det er for omfattende og komplisert til å ta opp på det nåværende tidspunktet, og boken avsluttes derfor med dette spørsmålet stående ubesvart: «**Augustin:** Ikke la det bekymre deg. Vi vil ta det opp en gang hvor vi kan diskutere det nærmere. Jeg vil at du skal tro at vi har banket på døren til store og bortgjemte spørsmål. Det er nå på tide å avslutte denne diskusjonen».²⁰⁵ Andre bok innledes med at Euodius stiller spørsmålet på nytt: «**Euodius:** Forklar nå for meg, hvis du kan, hvorfor Gud ga mennesker viljens frie valg [liberum arbitrium voluntatis], for dersom vi ikke hadde mottatt denne, ville vi være ute av stand til å synde [peccare non posset]».²⁰⁶ Hele denne boken kan betraktes som et forsøk fra Augustin på å etablere at Gud ikke er opphav til det onde, selv om det riktignok er han som er opphavet til den frie viljen. Med andre ord er ikke dette spørsmålet lengre for omfattende og komplisert for en nærmere analyse, noe som, rent bortsett fra hensynet til å produsere en sammenhengende tekst, kan tyde på et økt refleksjonsnivå. Den andre boken avsluttes med en påpekning av at det er behov for en ytterligere diskusjon av spørsmålet om syndenes opphav, siden dette foreløpig, altså særlig i første bok, ikke tilstrekkelig har blitt

²⁰⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xvi.35, min oversettelse.

²⁰⁵ Augustin, *De Libero Arbitrio*, I.xvi.35, min oversettelse.

²⁰⁶ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.i.1, min oversettelse.

avklart: «**Augustin:** Hvis du er av den oppfatningen at vi trenger å ha en nærmere diskusjon om opphavet til synd [de origine peccati], må vi utsette det til en annen anledning. **Euodius:** Jeg vil bøye meg for din vilje og utsette dette spørsmålet, for jeg tror enda ikke vi har gjennomført det godt nok».²⁰⁷ Dette tyder dermed på at vi i tredje bok kan vente oss en diskusjon av syndenes opphav som forutsetter første bok, men som også går noe videre enn denne. Og det er nettopp det som skjer: «**Euodius:** Hvis du tenker at dette er et godt tidspunkt, vil jeg gjerne at du avklarer utgangspunktet for bevegelsen med hvilken viljen vender seg bort fra de felles og uforanderlige godene og mot sitt eget gode, eller andres goder, eller dennesidige goder, som alle er foranderlige».²⁰⁸ Svaret på dette spørsmålet er syndefallet, som både behandles før og etter III.xviii.51, og det er derfor, etter min mening, riktig av Harrison å hevde at tredje bok representerer et ytterligere nivå av abstraksjon og refleksjon («advanced level») over det samme problemet som i første bok.²⁰⁹ Her bestemmer Augustin fortsatt den frie viljen som opphavet til våre syndige handlinger, men konsentrerer seg i hovedsak om betingelsene for at vi skal kunne få realisert den friheten vi er i besittelse av i kraft av vår vilje. Som vi har sett, argumenterer Augustin for at Adams synd for det første har gjort det vanskelig for oss å erkjenne hva den rette handlingen består i, og, for det andre, i besværlighet med å utføre det rette når vi først har erkjent hva det består i. Grunnet arvesynden er vi avhengig av assistanse fra Gud for å være kapable til å handle riktig.

Ifølge Harrison ligger det en pedagogisk modell til grunn for denne fremstillingsmåten, ettersom Augustin her må sies å praktisere den form for undervisning som han anbefaler i *De Magistro*.²¹⁰ Augustin tar Euodius, og med ham også dialogens lesere, med på en fjelltur oppover «visdommens klippe» hvor hver bok representerer et høyere nivå, et kvantesprang, mot toppen av fjellet. Dette synet medfører langt på vei riktighet, slik jeg ser det, skjønt jeg fortsatt vil mene at det er en tydelig diskrepans i fremstillingen av den frie viljen i siste halvdel av tredje bok i forhold til resten av verket. Harrison forsøker på en interessant måte å redde Augustin på dette punktet ved å hevde at Augustin i første bok ikke taler om *handlingsfrihet*, men at han sikter til en mer grunnleggende frihet, *viljefrihet*. I tredje bok kommer han derimot til en diskusjon av handlingsfriheten, og nettopp fordi han da begynner å diskutere en annen type

²⁰⁷ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II.xx.54, min oversettelse.

²⁰⁸ Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.i.1, min oversettelse.

²⁰⁹ Harrison, op. cit., side 31.

²¹⁰ Harrison, op. cit., side 105f. Augustins fremstillingsmåte må sies å ha likhetstrekk med Platons *Symposion* og måten Diotima, gjennom en gradvis oppstigning fra den dagligdagse forståelsen av det vakre til det vakres form, forsøker å innvie Sokrates i «kjærlighetens dypeste mysterium» (Platon, *Symposion*, 208e-212a).

frihet, lanserer han også en annen og delvis motstridende teori.²¹¹ Jeg har vanskelig med å se at dette er tilfellet. Hele første bok gjennomsyres av tesen om at Gud straffer oss for onde og belønner oss for gode handlinger, eller mer presist, for å *ville* handle ondt eller godt. Viljen er fri og den kan velge mellom å handle i tråd med fornuften eller driftene, og vi henholdsvis belønnes og straffes i forhold til hvilken av de to drivkreftene vi gir forrang. Det foreligger ikke i første bok noen antydning til at det skulle være besværlig for oss å handle riktig, slik det heter i tredje bok; tvert imot argumenterer Augustin for at vi fritt kan velge å følge enten fornuften, som i siste instans vil si Gud, eller driftene.

Slik jeg forstår den «sene» teorien, er det likevel slik at Augustin også innenfor rammen av teorien om arvesynden lykkes med å operere med et begrep om valgfrihet.²¹² Det var ikke slik at Adam ble født vis, men han ble født med en vilje som klart overgikk vår vilje, ettersom den var av god natur og naturlig innstilt på å handle rett. Adam hadde, tilsvarende som oss, potensiale i seg til å oppnå kunnskap om det rette og bli vis, men en slik søken lå antakelig mer «naturlig» for ham enn for oss. I hans vilje fantes det likevel en mulighet for å synde. Dette gjelder også oss, dog med motsatte fortegn. For i vår vilje, som er av ond natur og naturlig innstilt på å synde, finnes det fortsatt, med Guds hjelp, en mulighet for å handle godt. Dette kommer klart frem hos Paulus i *Romerbrevet*: «For enda de kjente Gud, æret eller takket de ham ikke som Gud. I stedet ble de tomme i sine tanker, og deres uforstandige hjerter ble formørket. Mens de ga seg ut for å være vise, ble de dårer.»²¹³ Adam var konfrontert med både Guds formaning om ikke å spise av eplene på Kunnskapens Tre og Djevleslangens fristelse til nettopp å spise av disse eplene, og han valgte med sin frie vilje å vende visdommen ryggen og følge sine drifter. Dette fører til at alle kommende generasjoner av menneskehet straffes ved å

²¹¹ Harrison, op. cit., side 125f.

²¹² Dihle, op. cit., side 131. Frede synes dog å være av en annen oppfatning, da han mener at viljen etter syndefallet ikke lengre kan beskrives som «fri» men heller som «tvunget» (Frede, M., op. cit., side 167f.). Augustin omtaler riktignok også viljen etter syndefallet som «fri», men Frede henviser til *De Civitate Dei* og distinksjonen mellom frihet (*libertas*) og fritt valg (*liberum arbitrium*) (Augustin, *De Civitate Dei*, I.xxv). Med *liberum arbitrium* menes egentlig noe tilsvarende som det som stoikerne mener med «opp til oss» (*ef'hemin*), altså at noe er avhengig av oss og vårt valg. Vår *liberum arbitrium* er blokkert fra å velge det rette og la være å synde etter syndefallet. Augustins poeng med å omtale viljen etter syndefallet som «fri» er derfor ikke å si at det er mulig for viljen å velge det rette og unngå å synde, men snarere at vi er ansvarlige for å synde når vi handler, selv om vi altså egentlig er ute av stand til å la være. Dette synes egentlig å være en stoisk tese hos Augustin, for som vi så, mente stoikerne at dersom vi først hadde slavebundet oss selv, var vi ute av stand til å befri oss fra denne tilstanden og utvikle oss til vise, dydige og frie aktører (Se for øvrig Rom 9:6, Phil 2:13). Frede mener også at det er slik at mennesket ikke er i stand til selv å gjenopprette en tilstand hvor vi ikke synder, men at vi er avhengige av Guds nåde. Mennesket var følgelig fritt til å gjøre det som forårsaket syndefallet, men altså ikke fritt til å gjøre det som vil gjenopprette det. Med Guds nåde kan vi dog oppnå en gjenoppretelse, men vår nye vilje vil være annerledes enn det den var i den opprinnelig gode tilstanden, for i den nye tilstanden vil det alltid være en kamp mellom fornuften og begjærene og det vil være besværlig, dog ikke umulig, å gjøre det gode og unngå å synde.

²¹³ Rom 1:22. Se også Augustin, *De Libero Arbitrio*, III.xiv.72.

få tildelt en vilje som er av syndig natur og som lider under uvitenhet om, samt besværlighet med å utføre, det moralsk rette. Det finnes dog likevel fortsatt potensiale i denne viljen til å handle riktig, all motbør til tross, noe som gjør at Augustin fremdeles må sies å operere med en slags valgfrihet i denne sene teorien. Denne valgfriheten må dog karakteriseres som rimelig begrenset («trellbundet») sammenliknet både med friheten til Adam, på den ene siden, og den («frie») viljen vi finner i den «tidlige» teorien, på den andre.

Distinksjonen mellom de to teoriene om fri vilje kan beskrives ved hjelp av Glaukon- og Euodius-kriteriet. Etter min mening er det rimelig klart at begge tilfredsstillende Glaukon-kriteriet, da viljen i så vel den tidlige som sene teorien befinner seg mellom fornuften, på den ene siden, og tilbøyelighetene, på den andre. Begge teorier tilfredsstillende også Euodius-kriteriet, men det er en vesentlig forskjell forbundet med at viljen er «mindre fri» i den «sene» enn i den «tidlige» teorien. Viljen er fri til å velge mellom fornuft og tilbøyeligheter, og denne voluntaristiske forståelsen av viljen gjelder også selv om viljen er korrumpert etter syndefallet, slik den er i den «sene» teorien. Med Guds hjelp er vi nemlig i stand til å handle godt og initiere en utvikling bort fra stadiet av uvitenhet og besværlighet, selv om vi som sønner og døtre av Adam og Eva fødes med hang til det onde. Grunnen til at den «trellbundne» viljen like fullt er mindre fri, er at den har vanskeligere med å velge å gjøre det rette enn det den «frie» viljen har. Kun ved å velge det rasjonelle alternativet realiserer viljen sin frihet, mens den derimot bidrar til å slavebinde seg dersom den velger følelsene og tilbøyelighetene. En syndig handling er riktignok negativt fri, da det ikke er noe annet enn viljen selv som er årsak til handlingen, men den er ikke positivt fri, da dens handlemåte egentlig innebærer at den lar seg bestemme av begjær og tilbøyeligheter som er triggende av noe utenfor viljen selv.²¹⁴ Den som synder er således «fri» (*liberum*), men ikke «frigjort» (*liberatum*).²¹⁵ Idet en vilje handler godt, lar den seg også bestemme av noe utenfor seg selv, nemlig Gud, men til forskjell fra tilbøyeligheter og begjær innebærer ikke det å følge fornuften slavebinding. Alt dette tilsier at Augustin må sies å operere med et plausibelt begrep om valgfrihet, i særdeleshet i forbindelse med den «tidlige» teorien om den «frie» viljen. På mange måter synes han å identifisere viljefrihet med valgfrihet, noe også Dihle peker på: «St. Augustine interpreted freedom of choice, traditionally attributed to all rational beings, as the freedom of will».²¹⁶

²¹⁴ Se for eksempel Peterson, op. cit., side 7.

²¹⁵ Augustin, *De Correptione et Gratia*, ii, xxxix-xlii; Augustin, *Contra Duas Epistulas Pelagianorum*, I.v

²¹⁶ Dihle, op. cit., side 128. Ifølge Dihle kan dette leses ut av Augustins distinksjon mellom gode og falne engler (Augustin, *De Civitate Dei*, XI.xi, xii, xix, xxxiii-xxxiv, XII.i-iii, vi-viii, XXII.i).

Når det gjelder Rousseau-kriteriet, så vi i kapittel 3.4 at at våre moralske forpliktelser stammer fra Gud, da det er en forskjell på «den som er forpliktet» og «den som forplikter». Selv om Augustin lanserer denne distinksjonen i forlengelsen av den «sene» teorien, er det ikke noe grunn til å hevde at den ikke også gjelder for den tidlige. For det er ikke noe forskjell på å følge fornuften i den tidlige og den sene teorien, men forskjellen er heller relatert til at det er vanskeligere for å oss å følge fornuften i den sene enn i den tidlige. Det er mennesket som er forpliktet til å strebe etter å forbedre seg og sin natur, det vil si å overkomme uvitenheten og besværligheten, mens det er Gud som forplikter det til å gjøre dette. Tilsvarende kommer visdommen ikke fra den som blir opplyst, mennesket, men fra den som opplyser, Gud. Dette er et helt avgjørende punkt for mitt anliggende i denne avhandlingen, for Augustin hevder altså at det ikke er mennesket selv som pålegger seg forpliktelsene, men at de kommer utenfra i form av formaninger fra Gud. Dette er grunnen til at jeg er uenig i at Augustin er den første filosofen i historien som opererer med et plausibelt begrep om fri vilje, selv om han er den første til å forsøke å gi en framstilling av hvordan en fri vilje fungerer. Sett i forhold til mitt Rousseau-kriterium, «mislykkes» Augustin i oppgaven med å beskrive den frie viljen, fordi den viljen som han framstiller som fri, nettopp er en vilje som tjener noen utenfor seg selv, nemlig Gud. Det moralske livet består i å adlyde forpliktelser som kommer fra Gud. For å benytte Kants terminologi, vil en fri vilje for Augustin være en heteronom vilje, siden den er «fri» i den grad den prioriterer Guds forpliktelser over driftene. Problemet med en slik vilje er at den ikke egentlig er fri, da den er underlagt noe utenfor seg selv; skal en vilje virkelig være fri, må den ikke være underlagt noe annet enn seg selv, altså må viljen kun være underlagt viljen. Noe slikt åpner ikke Augustin for, og i forhold til fri vilje må det derfor – til tross for hans usedvanlig rike og vakre diskusjon av den i *De Libero Arbitrio* – konkluderes med at Augustin ikke har etablert et plausibelt begrep om den, i det minste ikke ut fra mine kriterier.

KAPITTEL 4: SCOTUS

I motsetning til Dihle og Frede, som begge avslutter sine interpretasjoner av viljebegrepets historie med Augustin, behandler Arendt også tenkere i nyere tids filosofihistorie. Som særlig betydningsfull fra middelalderen fremhever hun Scotus og hans kritikk av Aquinas, hvor det avgjørende spørsmålet dreier seg om relasjonen mellom viljen og fornuften (intellektet):

If one comes to Thomas and Duns Scotus from Augustine, the most striking change is that neither is interested in the problematic structure of the Will, even as an isolated faculty; what is at stake for them is the relation between Will and Reason or Intellect, and the dominant question is which of these mental faculties is «nobler» and therefore entitles to primacy over the other.¹

Til forskjell fra Aquinas, som i tråd med tradisjonen før Augustin, fremmer en intellektualistisk viljekonsepsjon hvor fornuften gis primat fremfor viljen, fremmer Scotus, i likhet med Augustin, en voluntaristisk viljekonsepsjon hvor viljen innrømmes primat fremfor fornuften.² I dette kapitlet, som, i likhet med kapittel 2, kan beskrives som et «overgangskapittel», her overgangen mellom Augustin og Kant, vektlegger jeg derfor Scotus. Scotus gjør seg til talsperson for en frikobling av vilje og begjær, det vil si at viljen ikke på eudaimonistisk vis er synonym med en intellektuell streben etter det gode i betydningen lykke, men at den er konfrontert med ulike rasjonelle begjær som den må velge mellom. Nettopp av denne grunn slår filosofihistorikeren C. R. S. Harris fast at Scotus sin viljekonsepsjon representerer den viktigste konsepsjonen i viljebegrepets historie siden Augustin: «[Scotus'] insistence on the distinction between will and desire enables him to grapple more adequately with the psychological analysis of ethical problems and lends his thinking a deeper insight into the facts of moral experience than was displayed by any Christian thinker since the days of Augustine».³ Denne viljekonsepsjonen er også svært interessant i kontrast til William Ockhams konsepsjon, da ulikheten mellom dem involverer diskusjonen mellom moralsk realisme og konstruktivisme, en diskusjon som står sentralt i kapittel 5 om Kant.

4.1 Scotus og «oppdagelsen» av viljefrihet

Viljekonsepsjonen hos John Duns Scotus (1265/1266-1308) lar seg, etter min mening, best fremstille i kontrast til sentrale sider ved teoriene til de to andre ledende skolastikerne, nemlig,

¹ Arendt, «Willing», side 117. Se for eksempel også Arendt, «Thinking», side 69.

² Arendt, «Willing», side 31, 119ff., 125ff., 195.

³ C. R. S. Harris (1927), *Duns Scotus*, bind 2. Oxford: Clarendon Press, side 303.

på den ene siden, Thomas Aquinas (1225-1274) og hans intellektualisme, og, på den andre, William Ockham (1285-1347) og hans nominalisme.⁴

Scotus utvikler sin teori om frihet ved å opponere mot Aquinas sin frihetskonsepsjon. Begge adopterer en aristotelisk moralpsykologi ved at mennesket er preget av så vel rasjonell som sanselig streben. Ifølge Aquinas er det slik at viljen (*voluntas*), som svarer til Aristoteles sitt *boulesis*-begrep, er fri i den forstand at den representerer et intellektuelt begjær etter det som fornuften fremsetter som godt, og ikke et sanselig begjær etter det som sansene forteller oss at er godt. Det intellektuelle begjæret retter seg mot det evige og universelt gode (*ratio bonitatis*), mens det sanselige begjæret retter seg mot det midlertidige og partikulære. Frihet for Aquinas ser slik ut til å innebære (negativ) frihet fra å være determinert til å handle i tråd med det sanselige begjæret, slik at man dermed har (positiv) frihet til å følge sin fornuft og dennes streben etter «lykke» (*beatitudo*).⁵ Med andre ord representerer «beslutningen» (*electio*) et rasjonelt begjær og må således forstås som et strebensbegrep, tilsvarende som *prohairesis* hos Aristoteles.⁶ Valgevnen (*arbitrium liberum*) er den som gjør at vi har «kontroll» (*domini*) over våre handlinger,⁷ tilsvarende som Aristoteles mener at våre frivillige handlinger kjennetegnes av at vi besitter «kontroll» (*kurioi*) over utgangspunktet for dem.⁸ Vi streber alltid etter å handle godt og velger alltid vår handling «under det godes synsvinkel» (*sub ratione boni*).⁹ En god handling er en handling som faktisk eller i det minste tilsynelatende fremmer lykken, det «ytterste målet» (*ultimus finis*) eller «høyeste gode» (*summum bonum*),¹⁰ mens en ond handling er en handling som hindrer lykken. I Aquinas sin dydsetikk er følgelig dyd et karaktertrekk ved

⁴ Når det gjelder Scotus, legger jeg til grunn hans teori slik den kommer til uttrykk i «standardutgaven» av hans skrifter om vilje, nemlig Allen B. Wolter sitt utvalg av tekster i *Duns Scotus on the Will and Morality*. Hva angår Aquinas og Ockham, har jeg begrenset meg til utvalgte passasjer fra henholdsvis *Summa Theologiae*, i særdeleshet «Prima Secundae», og *Quaestiones de Quodlibet*.

⁵ Se for eksempel Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q60 a2, q82 a1-2, I-II q10 a1-2; Ralph McInerny & John O'Callaghan (2014, vinter), «Saint Thomas Aquinas», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-13) avsnitt 12; John E. Hare (2009), *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell, side 86.

⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q81 a1, q82 a5, q87 a4, I-II q6 a2 ad1, q8 a1, q26 a1; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 440f., 443.

⁷ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q29 a1, I-II q6 a2 ad 2; Irwin, «Who Discovered the Will?», side 463f.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 446.

⁸ Aristoteles, EN, 1113b30-1114a3; Aristoteles, *Metafysikken*, 1048a9-11.

⁹ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 a5; Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 496; John Davenport (2007), *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue and Happiness*. New York: Fordham University Press, side 374.

¹⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 a2, I-II qq1-5, q94 a2, II-II q4 a7. Tilsvarende som hos Aristoteles, finner vi hos Aquinas et system av underordnede goder som er så vel autoteliske, da de er goder i seg selv, som heteroteliske, da de er goder i kraft av at de leder til det høyeste gode, lykken (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q1 a6 ad1-2, q94 a2, II-II q123 a7). De underordnede godene synes å utgjøre konstituenten av det høyeste gode (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q1 a5 ad1).

valgevnene hos en aktør som handler godt, altså slik at handlingen fremmer lykken, mens last er et karaktertrekk ved en aktør som handler ondt, altså slik at handlingen hindrer lykken.¹¹

Mennesker, eller mer presist filosofer, kan diskutere de beste midlene for å oppnå lykken (*ens ad finem*), men selve målet (*finis*) er ikke åpent for diskusjon, da en god handling alltid er synonym med den handlingen som frembringer lykke.¹² Viljen er på denne måten underordnet fornuften, da viljen streber etter å finne de beste midlene for å oppnå det målet som fornuften fremsetter, nemlig lykken.¹³ Likevel er det, som Irwin påpeker, ikke grunn til å tillegge Aquinas en ekstrem intellektualistisk viljekonsepsjon, da han åpner for at viljen, eller nærmere bestemt vår beslutning, tidvis kan velge å sette dyden til side og handle mot fornuften.¹⁴ Han synes således ikke å underskrive fullt ut på den aristoteliske læren om at beslutningen hos et rett oppdratt menneske alltid følger, og mer eller mindre går opp i, fornuften.¹⁵ På den andre siden skriver han dog, som nevnt, under på at beslutningen kan beskrives som et rasjonelt begjær, tilsvarende som *prohairesis* hos Aristoteles. Viljen er således ikke en uavhengig instans i forhold til fornuften;¹⁶ mens fornuften fastsetter målet som mennesket skal strebe etter, nemlig lykken, og, ved hjelp av universelt gyldige «naturlige lover»,¹⁷ som fornuften begriper intuitivt

¹¹ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q13 a3 ad1, q55 a1 ad2.

¹² Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 a2 ad2, q14 a2; q15 a3; Arendt, op. cit., side 117. Det er vår «praktiske visdom» (*prudentia*) som finner frem til de beste midlene for å nå målet (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q22 a1 ad3, q23 a4, q113 a1 ad2, I-II q21 a2 ad2, q57 a5, q58 a2 ad4, q66 a3 ad3, II-II q47 a6, q56 a1, q119 a3 ad3; Irwin, op. cit., side 521, 580ff.). Aquinas skiller forøvrig mellom «jordisk» eller ufullkommen lykke, som vi kan oppnå i dette livet gjennom å handle dydig, og «himmelsk» eller fullkommen lykke, som vi ikke fullt ut kan nå i dette livet og som fordrer assistanse fra Gud (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q3 a8, q5 a3, q62 a1; Irwin, op. cit., side 508ff.). Himmelsk lykke er egentlig å regne som en slags perfektjon av jordisk lykke, da all vår streben etter jordisk lykke samtidig indirekte er en streben etter himmelsk. Det Aquinas benevner «naturlige dyder» er dyder som bidrar til frembringelse av jordisk lykke, og blant disse befinner det seg, i tråd med aristotelisk dydkonsepsjon, så vel intellektuelle (teoretisk og praktisk visdom) som moralske dyder (mot, måtehold, rettferdighet). De intellektuelle dydene innebærer en perfektjon av vår fornuft, mens de moralske representerer karakteregenskaper som er gode for oss og vår relasjon til andre mennesker. Teologiske dyder (tro, håp, kjærlighet) er derimot dyder som knyttes til det himmelske gode og vår relasjon til Gud, og disse er kun mulige å oppnå fullt ut i det neste livet (McInerny & O'Callaghan, op. cit., side 31), selv om en «påbegynnelse» (*inchoatio*) på bevegelsen mot en slik lykke er mulig allerede i dette livet (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q62; Ketil Bonaunet (1997), «Deontologiske Element i Thomas Aquinas' Etikk», i: K. Lia et al. (red.), *Tromsøvarianten – Erfaringer med en Filosofisk Arbeidsform*, (side 111-131). Tromsø: Stallo Forlag, side 119). Aquinas skiller seg for øvrig fra Aristoteles ved at intellektuelle dyder kan misbrukes dersom den som besitter dem ikke samtidig besitter praktisk visdom og moralske dyder (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q56 a3; q57 a1). Han forsvarer dog, i likhet med Aristoteles, tesen om dydenes gjensidighet hvor det er vår praktiske visdom som binder dydene sammen, noe som gjør at den som misbruker en intellektuell dyd kun besitter denne som naturlig, og ikke som egentlig, dyd (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q65 a1 ad3, q73 a1 ad2; Irwin, op. cit., side 543, 589f.). Scotus slutter seg for øvrig til oppdelingen i intellektuelle, moralske og teologiske dyder (Se for eksempel Scotus, *Ordinatio*, III, suppl. d34), og vi finner også teorien om dydenes gjensidighet hos ham (Scotus, *Ordinatio*, III, suppl. d36; Irwin, op. cit., side 684ff.).

¹³ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 a4, q83 a3, I-II q10 a2; Arendt, op. cit., side 121f.

¹⁴ Irwin, op. cit., side 467, 471f., 488f. Se også Noller, *Die Bestimmung des Willens*, side 76f.

¹⁵ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q58 a2; Irwin, op. cit., side 468.

¹⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q13 a1; Irwin, op. cit., side 468f.

¹⁷ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q94 a4.

(*synderesis*),¹⁸ kommanderer viljen til å strebe etter dette, er det nettopp viljens valg om å følge disse kommandoene som setter mennesket i bevegelse og handling. Aquinas aksepterer slik Aristoteles sin humane tese om at fornuften alene ikke beveger noe,¹⁹ og det kan av dette være riktig å betegne fornuften som «final årsak» (*causa finalis*) for viljen, mens viljen på sin side fungerer som «bevirkende årsak» (*causa efficiens*) for fornuften.²⁰

Aquinas synes å mene at det kun foreligger ett reelt godt alternativ i enhver situasjon, og at det således er plikt for den viljen som streber etter det universelt gode, å handle i tråd med dette alternativet, foreskrevet gjennom «den naturlige loven».²¹ Å handle «i samsvar med» (*congruant/ consonant*) fornuften er godt, å handle «i motsetning til» (*contra/ discordant*) den er ondt.²² Våre begjær gir oss riktignok incentiver til å handle, det vil si streben etter midlertidige goder, men disse påvirkningene må, i motsetning til hva som er tilfellet hos dyr, godkjennes før mennesket settes i bevegelse og handler.²³ Det universelt gode vil si det som medfører lykke, og enhver morallov, enhver rasjonell moralsk kommando,²⁴ dreier seg slik om handlingsnormer i forhold til det som er lykkefremmende. Når det gjelder det universelt gode er det ikke tale om godkjennelse, da dette har *a priori* gyldighet for alle mennesker og resten av skaperverket forøvrig. Før syndefallet samstemte vår sanselige streben med den rasjonelle, noe som vil si at den strebet etter det evige og hinsidige gode, men etter syndefallet streber den heller etter det midlertidige og dennesidige. I likhet med Augustin er det for Aquinas dermed

¹⁸ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q79 a12; Irwin, op. cit., side 573ff., 754; Schneewind, *The Invention of Autonomy*, side 20.

¹⁹ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q20 a1 ad1.

²⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 a4, I-II q9 a1 ad3; Irwin, op. cit., side 470, 472.

²¹ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q18 a3. Gud har skapt mennesket og plantet de naturlige lovene i vår fornuft (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q90 a4 ad1). Selv om det således er ved å erkjenne det som gjelder med nødvendighet ut fra vår rasjonalitet, og ikke ved å underlegges lover direkte av Gud, at vi blir oss lovene bevisste, kan de derfor likevel hevdes å ha et guddommelig opphav og gi uttrykk for Guds vilje (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q19 a9-10). Med hensyn til *Euthyfron*-dilemmaet, leser jeg Aquinas slik at Gud vil lovene fordi de er rette, og ikke som at lovene er rette fordi Gud vil dem. Lovene har altså en uavhengig moralsk status, noe som dog ikke hindrer dem fra å ha et guddommelig opphav. Den naturlige loven gjelder forøvrig også for Gud qua rasjonelt vesen, men for Gud har denne loven karakter av å være «evig» heller enn «naturlig» (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q91 aa1-2). I dette ligger det antakelig at den ikke fremstår som en kommando.

²² Bonaunet, op. cit., side 116.

²³ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q83 a3; Arendt, op. cit., side 119; Irwin, op. cit., side 440.

²⁴ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q17 a1. Det at fornuften fremsetter moralske kommandoer til viljen indikerer, som Irwin påpeker, berettigelsen av påstanden ovenfor om at Aquinas sitt viljebegrep ikke er rent intellektualistisk (Irwin, op. cit., side 469f., 548ff.). For dersom viljen fulgte fornuften motstandslost og med nødvendighet, hadde en morallov formulert som et indikativ vært tilstrekkelig. Det at fornuften fremsetter kommandoer, altså imperativer, overfor viljen, indikerer således at viljen innrømmes en viss frihet til å unnlate å følge fornuften. Dette poenget blir et viktig tema i kapittel 5 hvor jeg vil argumentere for at det går et viktig skille hos Kant mellom moralloven, som er formulert som et indikativ og beskriver rene fornuftsveseners handlemåte, og det kategoriske imperativ, som er formulert som et imperativ, en kommando, ovenfor vesener som ikke er rene fornuftsvesener, men samtidig også sansevesener, det vil si mennesker.

mulig for mennesket å handle ondt, da ondskap består i fritt valg om, det vil si godkjennelse av, å følge midlertidige goder fremfor det evige gode.²⁵ Det er således viljen (*voluntas*) og dennes frie valg som gjør det mulig for oss å handle både godt og ondt.²⁶ Den viktigste delen av den moralske utdannelsen som ethvert menneske må gjennom, består derfor, i aristotelisk forstand, i en «habituering» (*assuetudo*) hvor vår sanselige streben, som vi har til felles med dyr,²⁷ vendes til å følge den rasjonelle, som vi har til felles med Gud og guddommelige vesener,²⁸ og som utgjør vår «funksjon» (*opus*).²⁹ Det å vende om på forholdet mellom sanselighet og rasjonalitet er noe som er «frivillig» (*voluntarium*), altså «opp til oss», hvilket svarer til Aristoteles sitt begrep om det frivillige (*hekousion*). I motsetning til dyr, må nemlig mennesker gi sin godkjennelse eller avvisning i forhold til å følge midlertidige goder,³⁰ og det er nettopp denne negative friheten som muliggjør en omvendelse til å følge det evige gode. «Fritt valg» (*liberum arbitrium*) består nettopp i en «fri beslutning» (*liberum iudicium*), det vil si at vi er frie til å godkjenne eller avvise våre følelser.³¹ Dyr handler riktignok ut fra en slags beslutning, men denne er reservert til kun å følge følelsene og således kun innrettet mot ett alternativ;³² mennesker handler derimot aktivt ved at deres «overveielse» (*consilium*) og «beslutning» (*electio/ iudicium*) er fri til å overveie og velge mellom alternativer, ulike midler for å nå

²⁵ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q5 a1, I-II q18 a1; Arendt, op. cit., side 117f. I likhet med Augustin diskuterer Aquinas viljen og dens evne til å velge mellom å handle godt og ondt i relasjon til *Romberbrevet* og Paulus sitt utsagn om at han ikke gjør det gode som han egentlig vil, men at han derimot gjør det onde som han ikke vil (Rom 7:19; Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q10 a3).

²⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 a2, I-II q10 a2; Irwin, op. cit., side 441f., 631.

²⁷ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 prol., q26 a1; Irwin, op. cit., side 443ff. Dyrs handlinger, som bestemmes med nødvendighet av følelsene, er innrettet mot et mål. Det samme gjelder for mennesker når vi handler ut fra våre følelser og streber etter det partikulært gode. Dette er dog ikke å oppfatte som genuine menneskelige handlinger, da slike handlinger involverer et element av frihet og fordrer at vi velger å følge fornuften og streber etter det universelt gode (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q80 a2 ad2, I-II q6 prol., q19 a3). Dette er dog ikke til hinder for at slike handlinger samtidig kan være i overensstemmelse med følelsene (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 a6-7, q10 a3, q26 aa1-2, q29 a6, q30 a1, q31 a3; Irwin, op. cit., side 444, 447f.). Mens et dyr kun er innrettet slik at det nødvendigvis handler mot et mål, er mennesket, med sin fornuft og vilje, derimot kapabelt til selv å styre sin atferd mot et mål (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q1 a2, q12 a5). Aquinas sin fremstilling av menneskelige handlinger har slik en parallell til Kant, for som vi skal se i kapittel 5, er det er viktig poeng for Kant at når vi med vår Willkür velger å følge sanseligheten i stedet for fornuften, realiserer vi ikke vår frihet, til tross for at vi fritt velger å handle slik.

²⁸ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q19 a10, q59 a3, I-II q63 a2. Aquinas understreker, i likhet med Augustin, at dyd og det moralske livet handler om at fornuften skal kontrollere følelsene og begjæret, og ikke, i stoisk forstand, at vi skal eliminere dem (Augustin, *Summa Theologiae*, I-II q24 aa2-3, q9 aa2-3, II-II q123 a10, q158 a1 ad 1; Irwin, op. cit., side 451f., 522).

²⁹ Aquinas følger Aristoteles (og Platon) i oppdelingen av sjelen, da han skiller mellom en rasjonell, en sensitiv og en begjærende sjelsdel (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q61 a2). Det som hever mennesket over andre levende vesener, som planter og dyr, er vår fornuft. Fornuften utgjør således vårt *ergon* (Aristoteles) eller *opus* (Aquinas).

³⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q15 a1.

³¹ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q59 a3; Noller, op. cit., side 72f.

³² Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q12 a5 ad3.

målet.³³ Mennesket er utstyrt med evnen til fritt valg i kraft av at det er et rasjonelt vesen.³⁴ Grunnet denne friheten kan menneskelige handlinger, i motsetning til dyrs, være gjenstand for ros og klander.³⁵

I likhet med Aquinas, adopterer Scotus en aristotelisk moralpsykologi med hensyn til rasjonell og sanselig streben. Han skiller seg dog fra Aquinas ved å hevde at det i en bestemt situasjon kan foreligge flere gode rasjonelle alternativer og at viljen således må foreta valg i forhold til hvilken handling den skal initiere. «Viljen» (*voluntas*) er således delaktig i fornuften på en annen måte enn hos Aquinas, da den ikke følger fornuften med nødvendighet, men snarere er fri i en mer radikal forstand; viljen representerer ikke bare et intellektuelt begjær og således noe som er fritt fra å bli bestemt av sanselige begjær, slik tilfellet er hos Aquinas,³⁶ men den er også fri til å velge mellom ulike rasjonelle begjær.³⁷ Viljen og dens «frie valg» (*liberum arbitrium*) får slik en friere og mer selvstendig funksjon i Scotus sin moralpsykologi enn hos Aquinas, hvor viljen er delaktig i fornuften i den forstand at den følger dens diktater.³⁸ I tradisjonen fra Anselm av Canterbury (1033-1109) opererer Scotus med to slike rasjonelle begjær:

Ifølge St. Anselm kan vi snakke om to begjær [*duae affectiones*] i viljen [*in voluntate*], nemlig begjæret etter rettferdighet [*affectio iustitiae*] og begjæret etter det fordelaktige [*affectio commodi*]. [...] Rettferdighetsbegjæret er mer fremragende enn fordelsbegjæret, da man med «rettferdighet» ikke bare mener tilegnet eller tilskrevet rettferdighet, men også iboende rettferdighet, som er viljens medfødte frihet [*ingentia libertas*] med hvilken den er i stand til å ville [*velle*] noe godt som ikke er orientert mot selvet. Ifølge fordelsbegjæret kan man derimot ikke ville noe som ikke har referanse til selvet.³⁹

³³ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 aa1-2, I-II q6 a2 ad2, q12 a4 ad3, q13 a2. I motsetning til dyr er menneskene altså ikke determinerte til å følge et bestemt alternativ, hvilket gjør oss frie. Det synes dermed riktig å interpretere Aquinas som inkompatibalist, da frihet ser ut til å forde fraværet av determinisme, skjønt en kompatibalistisk interpretasjon synes også mulig, da hans forsvar for det frie valget ikke hviler på en avvisning av determinisme (Irwin, op. cit., side 482f., 485f., 490f., 635, 641).

³⁴ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q83 a1; Irwin, op. cit., side 484. Aquinas synes også å mene at vi kun realiserer vår frihet i tilfeller hvor vi velger å følge fornuften og det universelt gode; handlinger ut fra følelser og begjær er riktignok negativt frie, da de, i motsetning til dyrs handlinger, alltid beror på et valg, men de ikke positivt frie, da dette fordrer at vi følger fornuften og søker det universelt gode (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q17 a1 ad2-3, q26 a1).

³⁵ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 a2 ad3, q10 a3 ad1, q15 a4 ad2. Aquinas er enig med Epiktet i at vi verken roses eller klandres for å ha følelser og begjær, men at det snarere er måten vi omgår disse på som er gjenstand for moralsk evaluering (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q24 a1 ad3, q59 a1; Irwin, op. cit., side 476f.).

³⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q6 a2 ad2.

³⁷ Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam*, IX q15; Irwin, op. cit., side 658f.; Noller, op. cit., side 74.

³⁸ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q56 a6 ad2.

³⁹ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d26, min oversettelse. Se også Scotus, *Ordinatio*, IV suppl. d49, qq9-10; Allan B. Wolter (1986), «Introduction», i: *Duns Scotus on the Will and Morality*, oversatt og utgitt av A. B. Wolter, (side 1-123). Washington, DC: The Catholic University of America Press, side 11; Irwin, op. cit., side 663ff.; Schneewind, *The Invention of Autonomy*, side 22f.

Det ene begjæret er altså det Scotus kaller «fordelsbegjæret» (*affectio commodi*) og som han identifiserer med Aquinas sitt intellektuelle begjær, altså en streben etter det universelt gode. Fordelsbegjæret er innrettet mot det fordelaktige, det vil si det som fører til (personlig) «lykke» (*beatitudo*). For Aquinas er viljen synonym med intellektuelt begjær, altså det som Scotus kaller fordelsbegjæret, slik at alle moralske normer handler om det lykkefremmende. En handling er altså, i tråd med Aquinas sin teleologiske konsepsjon, god når den frembringer lykke og ond når den ikke gjør det.

Scotus betrakter dog det intellektuelle begjæret bare som en del av viljen. For han opererer også med det rasjonelle begjæret som han kaller «rettferdighetsbegjæret» (*affectio iustitiae*), det vil si et begjær etter det som er rettferdig og godt i seg selv (*bonum honestum*),⁴⁰ men som ikke nødvendigvis frembringer lykke. Dette begjæret, som vi ikke finner hos Aquinas og Aristoteles, betegner Scotus som «fritt», og når viljen velger å følge dette begjæret, eller mer presist overordner dette begjæret over fordelsbegjæret, er den også «selvbestemmende».⁴¹ En handling kan, i tråd med Scotus sin deontologiske konsepsjon, være god selv om den ikke frembringer lykke, da den frembringer rettferdighet og er i tråd med Guds påbud.⁴² Dermed reviderer Scotus teorien om å handle ut fra «det godes synsvinkel» (*sub ratione boni/ the guise of the good*), for selv om vi alltid handler ut fra det som fremmer det gode, er det ikke alltid slik at det gode samsvarer med det som fremmer lykke; det gode kan også være forbundet med det rettferdige som følger ut fra rasjonell overveielse og Guds påbud.⁴³ Den primære funksjonen til rettferdighetsbegjæret synes å være at det bidrar med et alternativ til fordelsbegjæret og slik modererer det, da det for eksempel kan finnes handlinger som Gud påbyr, men som ikke samsvarer med det alternativet som bibringer lykke.⁴⁴ Den viljen som følger fordelsbegjæret, er «naturlig» (*ut natura*), mens den som følger rettferdighetsbegjæret, er «fri» (*ut libera*).⁴⁵

⁴⁰ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d33; Schneewind, op. cit., side 22.

⁴¹ Scotus, *Ordinatio*, II d6 q2, III suppl. d33, IV suppl. d49 qq9-10; Wolter, op. cit., side 13; Hare, op. cit., side 91f.; John E. Hare (2001), *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, side 55ff., 78f. Som Irwin dog påpeker, er det besynderlig at Scotus betegner rettferdighetsbegjæret som «fritt», i og med at hans frihetskonsepsjon jo egentlig skulle tilsi at han er fri også fra å avstå å følge dette begjæret og heller følge fordelsbegjæret, og ikke bare motsatt, i situasjoner hvor de to kolliderer (Irwin, op. cit., side 671, 704).

⁴² Thomas Williams (2003), «From Metaethics to Action Theory», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 332-351). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 338, 341f.

⁴³ Davenport, op. cit., side 376ff. Revisjonen kan trolig sies å være foregrepet av Walter av Brugge (1227-1307) og Henry av Gent (1240-1293) (Bonnie Kent (1995), *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: Catholic University of America Press, side 227ff.; Davenport, op. cit., side 374).

⁴⁴ Scotus, *Ordinatio*, II d6 q2; Williams, op. cit., side 346.

⁴⁵ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d17, IV suppl. d49 qq9-10.

Scotus må slik sies å operere med et libertariansk frihetsbegrep, hvor viljen er (positivt) fri til å velge mellom ulike former for rasjonelle begjær, ikke bare (negativt) fri fra å være bestemt av sanselige begjær og kapabel til å følge sin rasjonelle streben etter lykke.⁴⁶ Dersom viljen kun hadde vært konfrontert med ett rasjonelt begjær, ville den ikke være fri, men snarere determinert av dette begjæret, likedan som en vilje som velger å følge et sanselig begjær kan betraktes som determinert av sanseligheten, selv om selve valget om å handle slik er fritt: «[V]iljen [voluntas] går av natur forut for enhver befaling som den selv [ipsa] eller fornuften [ratio] gir til det sanselige begjæret [appetite sensitivo]». ⁴⁷ Når viljen velger å følge rettferdighetsbegjæret, virkeliggjør den derimot sin «medfødte frihet» (*innata/ ingenita libertas*). Samtidig er det tydelig at Scotus mener at viljen er i stand til å handle ondt selv i en situasjon hvor den kjenner det gode, for han sier eksplisitt at den læren som sier at viljen ikke er i stand til å velge å handle ondt i en valgsituasjon hvor den samtidig er konfrontert med et partikulært eller universelt gode, er feilaktig.⁴⁸ Her skiller Scotus seg veldig klart fra eudaimonismen hos Sokrates, Platon, Aristoteles og Aquinas, og kan på mange måter betraktes som en forløper for Kants ikke-eudaimonistiske viljekonsepsjon.⁴⁹ På den andre siden holder Scotus, i motsetning til Kant, fast ved en forståelse av dyd som indre harmoni mellom rasjonalitet og sanselighet, hvilket nok betyr at viljen, etter at dyd fullt ut er tilegnet, ikke lengre er i stand til å handle ondt og syndig, da den simpelt hen ikke lengre er konfrontert med onde og syndige alternativer. Scotus synes slik, i motsetning til Kant, å være av den oppfatningen at et dydig nivå, altså et nivå av fullt samsvar mellom rasjonell og sanselig streben, er mulig å oppnå.

For Scotus er moralske lover ikke eudaimonistisk bestemte ut fra hva som frembringer lykke, men kan like gjerne handle om hva som frembringer rettferdighet.⁵⁰ Rett nok holder Scotus fast ved en aristotelisk forståelse av dyd i den forstand at den er kjennetegnet av indre harmoni mellom rasjonell og sanselig streben, samtidig som en slik harmoni er et resultat av en

⁴⁶ Scotus, *Ordinatio*, II d6 q2, d44, IV suppl. d49 qq9-10 n5; Arendt, op. cit., side 130ff.; Hannes Möhle (2003), «Scotus's Theory of Natural Law», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 312-331). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 325f; Richard Cross (2003), «Philosophy of Mind», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 263-284). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 267; Hare, *God's Call*, side 79n57; Thomas Williams (1998), «The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy», i: *Thomist*, 62 (02), (side 193-215) side 199ff.

⁴⁷ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d33. Se også II d6 q2 n8, d25 nn22-23, II d39 q2 n5, III suppl. d26 n17; Williams, «From Metaethics to Action Theory», side 345.

⁴⁸ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d33. Se også II d43 q2.

⁴⁹ Irwin, op. cit., side 289; Terence Irwin (2008), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume II: From Suarez to Rousseau*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 549.

⁵⁰ Scotus, *Ordinatio*, I d1 prol. p2 q2 n147.

dannelsesprosess hvor vi utvikler en andre natur (*second nature*).⁵¹ I tråd med sin lære om at rasjonelt begjær ikke er synonymt med fordelsbegjæret, skiller han seg likevel fra en eudaimonistisk konsepsjon om dyd, da dyd i større grad knyttes til viljen enn til streben etter lykke. Dyd knyttes til viljen og dens frie valg, da Scotus definerer dyd som den kvalitet ved viljen som «driver den til å handle rett [ad recte]». ⁵² Dermed har også Scotus en annen forståelse av «handling» (*praxis*) enn den Aristoteles og Aquinas opererer med, da handling for Scotus bunner i valg mellom ulike rasjonelle alternativer som den moralske aktøren foretar, samtidig som det alltid forut for en slik viljebeslutning finner sted en erkjennelse, med hvilken valget må harmonere dersom handlingen skal være moralsk.⁵³ *Praxis* for Scotus er slik ikke bestemt av en forutgående streben etter lykke hos den moralske aktøren, slik tilfellet er i det handlingsteoretiske skjemaet vi har sett hos Aristoteles.⁵⁴ Som Hannes Möhle understreker, er dette av avgjørende betydning for Scotus sitt brudd med den aristotelisk-thomistiske viljekonsepsjonen:

Wie die Wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die Scotus in bis dahin nicht gekanntem Umfang und Subtilität seinem Sentenzenkommentar vorausschickt, deutlich machen, ist der Gegenstand der praktischen Überlegen nicht das Ziel der einzelnen Praxis, sondern ihr Handlungsgegenstand als solcher, d.h. ohne dass dieser als Ziel vom Handelnden erstrebt wird.⁵⁵

Der hvor «viljen» (*prohairesis/ voluntas*) hos Aristoteles og Aquinas med «naturlig nødvendighet» (*necessitas naturalis*) er bestemt av vår streben etter lykke som menneskets «finale årsak» (*causa finalis*),⁵⁶ er viljen (*voluntas*) hos Scotus snarere å betrakte som «bevirkende årsak» (*causa efficiens*) for frie handlinger, hvor viljen riktignok blir affisert av sitt begjær etter lykke (*fordelsbegjæret*), men ikke blir bestemt av dette, da den fritt ut fra praktisk erkjennelse av det moralsk rette, heller kan velge å følge sitt begjær etter rettferdighet (*rettferdighetsbegjæret*).⁵⁷ Viljebestemmelsen hos Scotus er slik i større grad rettet mot objektet for handlingen heller enn mot formålet med den, og for å handle godt er det ikke tilstrekkelig

⁵¹ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. dd33-34; Scotus, *Lectura*, prol. n135. I forhold til forståelsen av dyd ser Scotus for øvrig også ut til å adoptere (en variant av) Aristoteles sin lære om «midten» (Scotus, *Ordinatio* III suppl. d33).

⁵² Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d33, min oversettelse. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 679ff.

⁵³ Scotus, *Lectura*, prol. p4 qq1-2; Scotus, *Ordinatio*, prol. p5 n228; Hannes Möhle (1996), «Wille und Moral: Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants», i: L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (red.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (side 573-594). Leiden: Brill, side 574.

⁵⁴ Scotus, *Ordinatio*, prol. p5 n353, I d1 q2 n147, d47 n9; Möhle, op. cit., side 575f.

⁵⁵ Möhle, op. cit., side 581. Se også side 586f.

⁵⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q82 aa1-2.

⁵⁷ Scotus, *Quodlibet*, q18 n1; Scotus, *Ordinatio*, prol. p5 n291, II d6 n11, III d27 n6.

at fornuften har innsett det rette, men vi må også med vår vilje aktivt velge dette. Den avgjørende betydningen av dette er at viljen ikke er bestemt til å handle i tråd med det alternativet som fører til lykke, men at den snarere er i stand til å reflektere over og velge mellom ulike rasjonelle alternativer i den aktuelle enkeltsituasjonen.⁵⁸ Jeg er således uenig med Jerome Schneewind som mener at vi allerede hos Aquinas, gjennom hans behandling av naturlige lover som forpliktelser, finner et brudd med en teleologisk etikkonsepsjon til fordel for en (mer) deontologisk.⁵⁹ Slik jeg, i tråd med Alasdair MacIntyre, ser det, finner dette bruddet først sted med Scotus sin viljekonsepsjon og de to typene rasjonelle begjær, da det først er hos Scotus at vi finner en problematisering av identifikasjonen av det gode som lykke.⁶⁰

Rett handling for Scotus handler om at objektet (*obiectum*) for handlingen skal overensstemme med den generelle moralske loven (*dictamen rectae rationis*)⁶¹ slik denne kommer til uttrykk som regel for som den konkrete enkelthandlingen (*regula rectae operationis*).⁶² Scotus beskriver forholdet mellom bevisstheten om det generelt gode og riktige, på den ene siden, og det partikulært gode, på den andre, ved hjelp av den skolastiske distinksjonen mellom henholdsvis «intuitiv bevissthet» (*synderesis*) og «bevissthet» (*conscientia*).⁶³ I likhet med Aristoteles understreker Scotus nødvendigheten av «praktisk visdom» (*prudentia*) for å kunne se hvordan det universelt riktige kommer til anvendelse i enkeltsituasjoner.⁶⁴ Siden Scotus avviser at rett handling nødvendigvis innebærer å handle på måter som fremmer lykke i større grad enn alternativene, er han også av den oppfatningen at det «deontiske» begrepet «lov» er viktigere i moralen enn det «aretaiske» begrepet «dyd», gitt at man med dyd sikter til handlemåter som bidrar til å fremme bestemte formål.⁶⁵ Moral handler nemlig primært om å adlyde moralske lover, og det kan ofte være slik at det ikke er sammenfall mellom den handlingen som moralske lover påbyr og den som fremmer lykke i størst grad.

I tråd med dette, skiller Scotus sin oppfatning av «naturlig lov» (*lex naturalis*) seg fra Aquinas sin, for mens naturlig lov for Aquinas representerer forskrifter som bidrar til å fremme lykke,⁶⁶ altså som en fullendelse av vår naturlige streben, er naturlig lov for Scotus å oppfatte som

⁵⁸ Scotus, *Ordinatio*, IV d49 q10 n10; Möhle, op. cit., side 577ff.

⁵⁹ Schneewind, op. cit., side 20, 287; Bonaunet, op. cit., side 113.

⁶⁰ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, side 154f.

⁶¹ Scotus, *Ordinatio*, I d17 n92, II d7 n11.

⁶² Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d36 n32.

⁶³ Scotus, *Ordinatio*, II d39 qq1-2.

⁶⁴ Se for eksempel Scotus, *Ordinatio*, I d17 nn62-67, III suppl. d33, suppl. d36.

⁶⁵ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d36 n20; Möhle, op. cit., side 581f.

⁶⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q90 aa1-2, q94 a2.

forskrifter for rett handling uavhengig av formålsstreben.⁶⁷ En naturlig lov for Scotus representerer noe som er *per se notae ex terminis*, hvilket, for det første, vil si at den er «selvinnlysende» (*per se notae*), og, for det andre, at denne selvinnlysende statusen skyldes at den er «analytisk sann» (*ex terminis*).⁶⁸ Slike lover er således lover som gjelder med nødvendighet og som nødvendigvis er sanne. En viktig implikasjon av denne forståelsen av naturlige lover og deres sannhet er at selv Gud ikke er i stand til å endre på dem og gjøre dem usanne. Naturlige lover har altså en uavhengig status i forhold til Gud og er ikke avhengig av Hans vilje. For å henspille på *Euthyfron*-dilemmaet hos Platon, er det slik at Gud kommanderer oss til å handle i tråd med de naturlige lovene fordi disse lovene er sanne, heller enn at disse lovene er sanne fordi Gud kommanderer oss til å handle i tråd med dem. Heller ikke mennesker kan endre på naturlige lover, og i kraft av at slike lover dermed hviler på en uforanderlig natur, har de også universell gyldighet.

Til forskjell fra Aquinas som er av den oppfatningen at alle moralske lover har samme status som naturlige lover, og således representerer lover som ikke kan endres på,⁶⁹ er det bare noen av de moralske lovene som har denne statusen hos Scotus.⁷⁰ Av de Ti Bud gjelder dette de tre budene som angår vår relasjon til Gud og som var skrevet inn på den første av de to steintavlene som Gud, ifølge jødisk og kristen tradisjon, overleverte til Moses på Sinaifjellet. Disse budene er:

1. Du skal ikke ha andre guder enn meg.
2. Du skal ikke misbruke Guds navn.
3. Du skal holde hviledagen hellig.

Disse budene er å forstå som bud som er analytisk sanne og noe som selv ikke Gud kan endre på, eventuelt som bud som er avledet logisk gyldig fra naturlige lover, men som ikke i seg selv har *per se notae ex terminis*-status: «[D]e proposisjoner som er analytisk sanne [vera ex terminis], enten selvinnlysende eller som konklusjoner fra slike, har sin sannhet forut for enhver viljesakt [actum voluntatis], eller de ville være sanne selv om [...] ingen viljesakter

⁶⁷ Möhle, op. cit., side 582. Schneewind peker på at teorien om naturlig lov på mange måter skriver seg tilbake til stoikerne generelt og Cicero spesielt (Schneewind, op. cit., side 17f.).

⁶⁸ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37; Thomas Williams (2016, vår), «John Duns Scotus», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5), avsnitt 5.1.

⁶⁹ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q100 a1, a8.

⁷⁰ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37, IV d17.

eksisterte». ⁷¹ De har alle Gud som objekt og de bunner, i det minste de to første, i det enda mer grunnleggende «budet» om at Gud skal elskes eller i hvert fall ikke hates. ⁷²

De syv budene på den andre steintavlen, som inneholder bud som angår forholdet mellom mennesker, har dog ikke status av å være naturlige lover i samme forstand som budene på den på den første. ⁷³ Disse budene er:

4. Du skal hedre din far og din mor.
5. Du skal ikke slå i hjel.
6. Du skal ikke bryte ekteskapet.
7. Du skal ikke stjele.
8. Du skal ikke tale usant om din neste.
9. Du skal ikke begjære din nestes eiendom.
10. Du skal ikke begjære din nestes ektefelle, eller hans arbeidsfolk eller andre som hører til hos din neste.

Det som kjennetegner disse budene er at de er avhengige av Guds vilje, noe som gjør at det er mulig for Gud å forandre dem. Budene på denne steintavlen har således, i motsetning til budene på den første, en kontingent status og kan ikke sies å være *per se notae ex terminis*. ⁷⁴ Disse budene er dog viktige og har, likeledes som de naturlige lovene selv, status av å være «praktiske sannheter» (*vera practica*), da de i høy grad er «konsonante» (*consonantia*) med proposisjoner på nivå av naturlige lover, altså selvinnslysende sanne lover. Likevel er ikke slike lover naturlige lover og heller ikke nødvendigvis knyttet til lykken, det høyeste gode. Dermed kan man egentlig si at Scotus, som han selv hentyder til, også gir sin støtte til den andre alternativet i Platons *Euthyfron*-dilemma, nemlig at noe er godt fordi Gud vil det. ⁷⁵ Hovedpoenget for Scotus er at Gud er i stand til å forandre budene på den andre steintavlen. For eksempel kunne Gud ha endret bud nummer 4 til å si at «du skal hedre din far, din mor og din fetter», noe han dog ikke har gjort. Det finnes, slik Scotus ser det, ikke noe ytterligere forklaring på hvorfor eksempelvis dette budet, slik vi har fått det overlevert, kun inkluderer din far og din mor og ikke din fetter.

⁷¹ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37, min oversettelse. Se også II d21 q2 n3, IV d17; Irwin, op. cit., side 687ff.

⁷² Scotus, *Ordinatio*, III d27 n2, III d37 n6, IV d46 q1 n10; Möhle, «Scotus's Theory of Natural Law», side 316; Schneewind, op. cit., side 24. Scotus er noe i tvil om *per se notae ex terminis*-statusen til det tredje budet (Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37; Schneewind, op. cit., side 23n11).

⁷³ 2Mos 20:3-17.

⁷⁴ Hare, *God and Morality*, side 97f.; Hare, *God's Call*, side 67.

⁷⁵ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37 n6.

Gud vil dog aldri forandre lovene slik at de går på tvers av den rette fornuft og klokskap, da Han, som «høyeste metodiske elsker» (*ordinatissime volens*), alltid vil opprettholde orden.⁷⁶ Man kan ikke forstå grunnen til Gud, men det man dog kan gjøre, er å konstatere at budet, slik vi finner det i *Bibelen* eller *Toraen*, er «slik Gud ville det» (*quod voluit*). Scotus uttrykker dette ved å si at Guds vilje er ukvalifisert fri, altså at Gud er kompetent til å gi oss hvilke lover som helst, og at vi ikke kan søke noen forutgående grunn til at Han ga oss den loven han faktisk gjorde. Hadde det derimot eksistert en slik forutgående grunn, ville i egentlig forstand budet være en naturlig lov og ikke avhengig av Guds vilje. Med andre ord ville det ha hatt en nødvendig og ikke en kontingent status.⁷⁷

En viktig side ved oppdelingen av Dekalogen i to grupper er at Scotus både kan betraktes som representant for teorien om guddommelige bud eller kommando (*divine command*), når det gjelder de syv siste budene, og samtidig som en slags kritiker av denne teorien og representant for teorien om naturlig lov (*natural law*), når det gjelder de tre første.⁷⁸ En korrekt karakteristik er nok at han er en representant for teorien om guddommelig kommando, men at han ikke er det fullt ut, da det finnes enkelte moralske proposisjoner som er sanne uavhengig av Guds vilje, selv om de på sett og vis springer ut av hans natur. Aquinas må derimot fullt ut sies å representere teorien om naturlig lov. En vesentlig ulikhet mellom Scotus og Aquinas på dette punktet angår muligheten for det det kan finnes dispensasjoner til å handle på måter som er forbudte ut fra budene.⁷⁹ Ifølge Aquinas er det mulig med slike dispensasjoner, da disse kan forklares ved hjelp av den ekte motivasjonen som ligger bak budene;⁸⁰ et forbud mot å arbeide på helligdagen vil for eksempel bli stående selv om en person på et bestemt sted og bestemt tidspunkt innvilges lov til å arbeide på søndagen. En slik dispensasjon bryter ikke med den ekte motivasjonen som ligger bak forbudet, da dette er at helligdagsfreden skal være normen i mellommenneskelige relasjoner, ikke at man, for eksempel som lege, ikke skulle kunne redde pasienter fra døden. Den naturlige loven som sådan blir stående og er uforanderlig,⁸¹ noe som

⁷⁶ Scotus, *Ordinatio*, I d44.

⁷⁷ Poenget med de siste syv budenes kontingente status gjenfinnes i skapelsesberetningen. For det finnes for eksempel ikke noe ytterligere grunn for at det finnes hester og ikke enhjørninger i verden annet enn at Gud ville det slik at det skulle finnes hester og at det ikke skulle finnes enhjørninger. Det var ingenting utenfor Gud som tvang Ham til å skape verden slik at det finnes hester i den og ikke enhjørninger, og Gud var hele tiden fri til å skape verden annerledes.

⁷⁸ Irwin, op. cit., side 689.

⁷⁹ Irwin, op. cit., side 689.

⁸⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q100 a8 ad3; Irwin, op. cit., side 567ff.

⁸¹ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q94 a5 ad2, II-II q64 a6 ad1, q104 a4 ad2, q154 a2 ad2; Irwin, op. cit., side 568n77.

gjelder så vel budene på den første som på den andre steintavlen.⁸² For Scotus finnes det ikke slike unntak, da budene på den første steintavlen har *per se notae ex terminis*-status tilsvarende som en naturlig lov.⁸³ Disse budene er følgelig selvinnslysende og selv Gud har ikke makt til å forandre dem og dermed gjøre seg skyldig i kontradiksjon. For eksempel kan ikke Gud gi oss dispensasjon til å ha andre guder enn Gud selv, da Gud med sin absolutte makt på denne måten nettopp ville ha gitt fra seg sin absolutte makt.

For budene på den andre steintavlen åpner imidlertid også Scotus for muligheten for unntak, men en slik «dispensasjon» (*dispensatio*) forstås som «utfylling» (*declaratio*) av eller «forklaring» (*explicatio*) på budene, ikke som «tilbakekalling» (*revocatio*) av eksisterende bud.⁸⁴ Budene på denne steintavlen krever nemlig ofte en utfylling eller forklaring for at de skal være anvendbare i det praktiske livet, tilsvarende som en positiv lov om fredelig sameksistens kan kreve en utfylling om at enhver skal ha kontroll over egen eiendom.⁸⁵ Samtidig er Gud i stand til å forandre lovene eller i det minste gi dispensasjoner til å unnlate å følge dem. For eksempel kunne Gud gi Abraham dispensasjon til å ofre Isak til tross for at det femte budet forbyr drap.⁸⁶ Abraham var slik konfrontert med en situasjon hvor han enten kunne følge budet og slik handle i tråd med Guds «ordnede makt» (*potentia ordinata*), eller han kunne unnlate å følge budet og slik handle i tråd med Guds «absolutte makt» (*potentia absoluta*).⁸⁷ Likevel forstås ikke en slik dispensasjon fra Guds side som en opphevelse av budet generelt, for forbudet om drap gjelder fortsatt selv om Gud altså ga Abraham dispensasjon til å sette det til side i den aktuelle situasjonen. Gud gjenopprettet da også den gamle ordenen ved til slutt å la Abraham ofre en vær i Isaks sted.

Hos både Scotus og Aquinas er det slik at vi er i stand til å erkjenne de naturlige lovene fordi de er baserte på fornuft. Gud har nemlig gitt oss fornuft, en evne som gjør at vi er i stand til å innse nødvendige moralske lover. Dette aspektet bringer meg over til Scotus sitt forhold til Ockham, da diskusjonen mellom dem angår statusen til moralske lover. Ockhams etikk ligger nært opp til Scotus sin på flere områder. For det første frikobler Ockham den riktige handlingen

⁸² Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q100 a8.

⁸³ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37 n5.

⁸⁴ Möhle, op. cit., side 315.

⁸⁵ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d37 n8.

⁸⁶ Scotus, *Ordinatio*, II suppl. d37; 1Mos 22:1-19.

⁸⁷ Scotus, *Ordinatio*, I d44; Schneewind, op. cit., side 24.

fra den handlingen som frembringer lykke.⁸⁸ Selv om det er «naturlig» eller «passende» å innrette sin atferd på en slik måte at det fører til lykke, altså gjennom moralsk utdanning utvikle dyder som vil være lykkebringende, er det rasjonelle mennesket på ingen måte determinert til å være innstilt på å frembringe lykke gjennom sin handlemåte. Det forholder seg altså ikke slik som den aristotelisk-thomistiske teorien lærer oss, nemlig at vi med nødvendighet er innstilte på det gode i betydningen lykke og at en ond handling er å betrakte som en slags «feil», for eksempel manglende habituering eller mangel på innsikt hos aktøren. Scotus er av samme oppfatning, nemlig at vi kan velge annerledes enn å følge vår streben etter lykke, men Ockham vektlegger klarere og enda «mer» voluntaristisk at et er mulig å handle direkte i motsetning til denne, altså handle ondt fordi det er ondt.⁸⁹ Han er således ikke enig i Scotus sin identifisering av frihet som det å følge rettferdighetsbegjæret.⁹⁰ Likheten er dog at Ockham ser det som nødvendig å frikoble den moralsk gode handlingen fra den handlingen som frembringer lykke, da det kun er slik aktører kan betraktes som frie og ansvarlige for sine handlemåter.⁹¹ Eller mer korrekt, er det nødvendig å frikoble intensjonen om å handle moralsk godt fra intensjonen om å frembringe lykke, da Ockhams etikk er en sinnelagsetikk. Poenget er at man kun roses eller bebreides for intensjonen om en handling som tilveiebringer lykke dersom aktøren stod fri til å velge andre rasjonelle alternativer i den aktuelle valgsituasjonen. Vårt valg er således ikke, som vi så hos Aristoteles, begrenset til «midlene som fører til målet» (*ens ad finem*), men inkluderer også selve «målet» (*finis*). En annen sinnelagsetisk likhet mellom Ockham og Scotus, er at begge fremholder at det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom dyd og lykke. Den som handler dydig, det vil si i tråd med moralske lover, er ikke innstilt på annet enn å adlyde moralske lover. Likevel er vedkommende verdig til å bli lykkelig, noe Gud tar hensyn til ved utdeling av sine nådegaver. Hos både Ockham og Scotus er dyd en egenskap ved viljen.⁹²

Det er derimot uenigheten mellom Scotus og Ockham som hovedsakelig interesserer meg, da det er den som er mest relevant for vurderingen av Scotus sin viljekonsepsjon i forhold til Rousseau-kriteriet. Et viktig aspekt ved Scotus sitt begrep om moralsk lov er hans uenighet med Ockham i forhold til Universaliestriden. I denne striden forfekter Scotus tydelig en realistisk

⁸⁸ Paul V. Spade & Clarke Penaccio (2015, vinter), «William of Ockham», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-8) avsnitt 7.2. Se for eksempel Ockhams definisjon av «frihet» (Ockham, *Quaestiones de Quodlibet*, I q16 a1).

⁸⁹ Irwin, op. cit., side 720.

⁹⁰ Irwin, op. cit., side 704.

⁹¹ Ockham, *Quaestiones de Quodlibet*, I q17 a1; Irwin, op. cit., side 702.

⁹² Irwin, op. cit., side 708. Ockham tilkjenner «praktisk visdom» (*prudencia*) en viktig rolle i sin etikk, men til forskjell fra så vel Aquinas som Scotus forsvarer han ikke teorien om dydenes gjensidighet (Irwin, op. cit., side 711ff.).

posisjon gjennom for eksempel å hevde at det at «Sokrates er et menneske» og at «Perikles er et menneske» betyr at det finnes en metafysisk størrelse «menneskehet» som både Sokrates og Perikles deltar i. Scotus uttrykker dette ved å hevde at Sokrates og Perikles har «felles natur» (*natura communis*), samtidig som de begge deltar i denne naturen på en individuell måte, da prinsippet om «individualitet» (*haecceitas*) tillater at et individ deltar i en felles natur på sin særegne måte.⁹³ Vi oppnår kunnskap om verden ved at vi, på aristotelisk vis, abstraherer fra våre forestillinger (*fantasia*) om Sokrates og Perikles til deres felles natur, altså trekker fra de uvesentlige individuelle egenskapene for å stå igjen med formen, de vesentlige felles egenskapene (*genus* og *species*). Formene eksisterer dog *a priori* som metafysiske entiteter uavhengig av våre abstraksjoner. I motsetning til dette, forfekter Ockham nominalisme ved å hevde at det ikke finnes en metafysisk størrelse «menneskehet» som både Sokrates og Perikles deltar i. I tråd med dette finnes det heller ikke abstrakte moralske lover som vi kan erkjenne ved hjelp av vår fornuft, men alle moralske lover er bare konstruksjoner. Med andre ord har Gud skapt alle lover og er i stand til endre på dem, noe som gjør Ockham til en representant for teorien om guddommelig kommando. I forhold til muligheten for å endre på lovene, er det for Ockham således ikke noe forskjell mellom de to steintavlene.⁹⁴ Det eneste unntaket fra regelen om at Gud kan endre på alle lover, et unntak som for så vidt ligger nært opp til Scotus sin posisjon i forhold til statusen til budene på den første steintavlen,⁹⁵ er at Gud må være konsistent og ikke motsi seg selv, sin egen essens.⁹⁶ Der hvor Ockham skiller seg klart fra Scotus, er at han i mye større grad vektlegger at moralske lover er konstruksjoner, altså kontingente konvensjoner, og at de følgelig ikke svarer til noe reelt metafysisk eksisterende. Scotus mener altså at mange lover har denne statusen, skjønt ikke riktig alle, da budene på den første steintavlen og de moralske lovene som kan avledes fra disse, svarer til en metafysisk realitet.

Det er utfordrende å skulle plassere Scotus sin viljekonsepsjon i forhold til mine tre kriterier. Når det gjelder Glaukon-kriteriet, synes viljen å stå mellom rasjonaliteten, på den ene siden, og sanseligheten, på den andre, selv om Scotus, med sitt libertarianske frihetsbegrep, først og fremst ser ut til å konsentrere seg om ulike former for rasjonell streben heller enn forholdet mellom den rasjonelle og sanselige. I sin omtale av de ulike sjelsdelene hos Aristoteles synes

⁹³ Scotus, *Ordinatio*, II d3 prol. p1 qq1-6; Hare, *God's Call*, side 77f.

⁹⁴ Irwin, op. cit., side 715; Schneewind, op. cit., side 25.

⁹⁵ En annen likhet med Scotus i denne sammenhengen er at heller ikke Ockham mener at det finnes noen videre forklaring på at Gud har gitt de lovene han har gitt, for eksempel at utroskap er en synd og monogami en dyd, annet enn at det er disse lovene Gud har gitt oss. Prinsipielt kunne han ha fremsatt utroskap som en dyd og monogami som en synd, men han har altså gjort det motsatte, noe vi bare må akseptere.

⁹⁶ Ockham, *Quaestiones de Quodlibet*, III q15.

faktisk Scotus selv å forutsette at viljen må befinne seg mellom fornuften og begjæret, samtidig som han skiller seg fra en peripatetisk forståelse ved at «viljen» (*voluntas*) har en langt mer uavhengig og fri rolle enn «viljen» (*prohairesis*) hos Aristoteles.⁹⁷ For så vel hos Aquinas som Scotus er viljen (negativt) fri fra å bli bestemt av sanselige begjær og følelser, noe som, i forhold til Euodius-kriteriet, gjør den til noe distinkt annet enn sanselige begjær og følelser. Samtidig fremholder Scotus gjennom sitt brudd med den thomistiske versjonen av læren om *sub ratione boni*, at viljen også er noe annet enn intellektuelt begjær, noe som tilsier at viljen (*voluntas*) hos Scotus er noe distinkt annet enn fornuft og at det ikke representerer et strebensbegrep slik som det aristotelisk-thomistiske *prohairesis/ electio*-begrepet.

Scotus sin voluntaristiske viljekonsepsjon hvor viljen gis forrang fremfor fornuften, står i kontrast til Aristoteles sin intellektualistiske viljekonsepsjon, hvor det snarere er fornuften som gis forrang fremfor viljen.⁹⁸ Aquinas må egentlig sies å representerer en mellomposisjon her, for, på den ene siden, ser han ut til å mene at viljen ikke kan velge noen annet enn fornuften når denne først har oppnådd riktig kunnskap. Samtidig synes han, på den andre siden, å mene at det i visse tilfeller er mulig å velge å sette dyden til side og velge å handle annerledes. Dette viser at Aquinas dels følger Aristoteles i at den dydige, altså den som har rett innsikt og streben, ikke kan handle moralsk galt, samtidig som han likevel innrømmer at den dydige kan synde ved å sette dyden til side og velge å handle annerledes.⁹⁹ Det siste alternativet synes egentlig å minne mer om det karaktersterke og det karaktersvake enn om det dydige nivået hos Aristoteles, da det jo er disse som er preget av indre konflikt mellom fornuft og sanselighet, og således er konfronterte med et alternativ til fornuften og den rette innsikten.¹⁰⁰ Viljen hos Scotus ser dog primært ut til å være i stand til å velge mellom ulike rasjonelle alternativer heller enn at den er kapabel til å velge mellom rasjonelle og sanselige. Av denne grunn betegner Scotus viljen som en «rasjonell instans» (*potentia rationalis*) heller enn som en instans mellom vår rasjonalitet og

⁹⁷ Scotus, *Ordinatio*, III suppl. d33.

⁹⁸ Scotus. *Ordinatio*, IV d14 q2 n5; Schneewind, op. cit., side 23.

⁹⁹ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q71 a4.

¹⁰⁰ Aquinas anerkjenner alle nivåene i Aristoteles sitt herarki, altså guddommelig-heroisk nivå, dyd, karakterstyrke, karaktersvakhet, last og dyrisk nivå. Han skiller seg likevel fra «Filosofen» ved at han i tillegg vektlegger synd, som bunner i «hovmod» (*superbia*) og «egenkjærlighet» (*amor sui*) (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q63 a1-2, a4, I-II q77 a4, q84 a2 ad3, II-II q25 a7; Irwin, op. cit., side 529ff., 626). I likhet med Augustin fastholder Aquinas at det ikke er Gud, men det enkelte mennesket og dets valgevne som er utgangspunktet for synd, sågar den opprinnelige synden (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q79 aa1-2, q80 a4). Dette til tross for at det er Gud som har skapt oss og tilkjent oss fri valgevne (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q49 a2 ad3, I-II q9 a6). Vår valgevne korrumpes gjennom arvesynden og vi utvikler en tendens til det onde (Aquinas, *Summa Theologiae*, IIIa q27 a3), men vi er likevel, særlig ved assistanse fra Gud (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q23 a5, I-II q109 a6 ad4, q112 a2, q113 a3, II-II q136 a3 ad2), kapable til å velge å handle godt (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II q109 a5).

sanselighet.¹⁰¹ Scotus sin konsepsjon kan likefult sies å tilfredsstillere Euodius-kriteriet, da dette kriteriet ikke er ment å skulle utelukke at det kan være flere enn ett rasjonelt alternativ involverte, samtidig som viljen, i det minste før mennesket har nådd nivået av dyd, er kapabel til å velge å følge sin sanselige streben. Dessuten må Scotus sies å representere en form for kompatibilisme mellom frihet og nødvendighet, for selv om vår vilje er fri slik at vi er i stand til selv å velge hvilket begjær vi vil forfølge i handling, fremstår selve handlingen ytre sett som et ledd i naturens determinisme.¹⁰²

Når det gjelder Rousseau-kriteriet, kan Scotus sin konsepsjon for det første ikke sies å tilfredsstillere dette hva angår budene på den første steintavlen, da disse budene ikke representerer konstruksjoner, verken menneskelige eller guddommelige. Snarere representerer de selvinnslysende sannheter som det ikke er mulig å forandre på, selv ikke for Gud. Scotus må derfor regnes som realist hva gjelder disse moralske forskriftene, mens Ockham, som vi har sett, kommer nærmere konstruktivisme gjennom sin nominalistiske stilling til Universaliestriden. Når det gjelder budene på den andre steintavlen, kommer også Scotus nærmere konstruktivisme, da disse budene representerer konstruksjoner og ikke har samme *per se notae ex terminis*-status som budene på den første steintavlen, selv om de er «konsonante» med disse. Scotus må også, gjennom å frikoble moralsk riktig handling fra det handlingsalternativet som frembringer lykke, sies å åpne for en slags «autonomi» i betydningen evne til selv å bestemme det rette uavhengig av formålsstreben. Samtidig synes Scotus å mene at en fri vilje er synonym med den viljen som følger de moralske lovene, tilsvarende som Kants frie vilje er synonym med den viljen som følger moralloven, mens all annen viljebestemmelse betraktes som heteronom og ufri.¹⁰³ Det må dog understrekes at det ikke finnes et begrep om det vi kunne kalle «menneskelig autonomi» hos Scotus, da det ikke er mennesket, men kun Gud, med sin allmakt, som er i stand til å pålegge oss bud og innvilge oss dispensasjoner fra dem. Det samme må sies om Ockhams viljekonsepsjon, da det også hos Ockham forholder seg slik at det kun er Gud, og ikke mennesket selv, som er i stand til å konstruere moralske lover. Verken Scotus eller Ockham kan dermed, med sine respektive teorier om guddommelig kommando, sies å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet, i det minste ikke fullt ut.

¹⁰¹ Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam*, IX q15.

¹⁰² Arendt, op. cit., side 136ff.

¹⁰³ Scotus, *Ordinatio*, II d6 n11; Möhle, «Wille und Moral: Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants», side 588ff.

KAPITTEL 5: KANT

Arendt gir ikke noen inngående behandling av Immanuel Kant (1724-1804) sin viljekonsepsjon i *Willing*, selv hun mener at det kun er Kant som kan måle seg med Scotus når det gjelder betoningen av frihet: «As far as I can see, in the history of philosophy only Kant can equal Duns Scotus in his unconditional commitment to freedom».¹ Grunnen til Arendts manglende behandling av Kant, til tross for hennes store begeistring for ham for øvrig, er at hun – merkelig nok – mener at hans viljekonsepsjon er irrelevant for en rekonstruksjon av viljens historie:

The only great thinker in these centuries [approximately the 16. to the 20. century] who would be truly irrelevant to our context [i.e. a reconstruction of the history of the will] is Kant. His Will is not a *special* mental capability distinct from thinking, but practical reason, a *Vernunftwille* not unlike Aristotle's *nous praktikos*; the statement that «pure reason can be practical is the chief thesis of the Kantian moral philosophy» [Lewis White Beck (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, side 41] is perfectly right. Kant's Will is neither freedom of choice (*liberum arbitrium*) nor its own cause; for Kant, sheer spontaneity, which he often called «absolute spontaneity», exists only in thinking. Kant's Will is delegated by reason to be its executive organ in all matters of conduct.²

Jeg er svært uenig med Arendt i denne påstanden, og mener at Kants viljekonsepsjon er umulig å komme utenom i en rekonstruksjon av viljebegrepets historie. Kant lanserer nettopp en konsepsjon hvor viljen er autonom i den forstand at den kun er underlagt lover som springer ut av viljen selv. Dessuten er jeg uenig med Arendt i at viljen ikke er noe distinkt annet enn fornuft hos Kant, men at den kan sammenliknes med Aristoteles sin intellektualistiske forståelse av viljen hvor den innehar en underordnet rolle som «fornuftens tjenestepike». Den tesen hos Kant som Arendt henter dette fra, er trolig hans identifisering av viljen med praktisk fornuft i *Grundlegung*. Arendt overser her at Kant i *Moralens Metafysikk* opererer med to begreper om vilje, nemlig Wille og Willkür, og at det bare er det ene begrepet, Wille, som Kant identifiserer med praktisk fornuft. I sitatet refererer Arendt riktignok til Kantkommentatoren Lewis White Beck som vektlegger denne distinksjonen inngående i sin interpretasjon av Kants etikk, men som jeg skal vise til nedenfor, er Becks interpretasjon av forholdet mellom de to viljefunksjonene hos Kant feilaktig. Av denne grunn synes Arendt å overse at Kant også opererer med et viljebegrep, Willkür, som er distinkt i forhold til fornuften og som han knytter til «valgfrihet» (*liberum arbitrium*), altså nettopp det frihetsbegrepet Arendt anklager Kant for å mangle. Denne friheten eksisterer ikke bare i tenkningen i den forstand at det ikke strider mot

¹ Arendt, «Willing», side 146.

² Arendt, op. cit., side 149. Se også side 158.

fornuften å tenke en slik frihet som en ting i seg selv, men en slik frihet er i den praktiske fornuften et postulat, altså en nødvendig betingelse for fullbyrdelsen av vår moralske tenkning. Moralloven er et fornuftens faktum og denne forutsetter friheten likeledes som friheten på sin side forutsetter moralloven. Arendt ser primært ut til å legge *Kritikk av den Rene Fornuft* og dette verkets tese om frihetens «mulighet» til grunn, og overser slik *Kritikk av den Praktiske Fornuft* og dette verkets tese om frihetens «virkelighet».

I dette kapitlet vender jeg oppmerksomheten mot Kant og hans viljekonsepsjon, særlig hans viktige distinksjon fra *Moralens Metafysikk* mellom en lovgivende (*Wille*) og utøvende funksjon (*Willkür*) i viljen. Det ledende spørsmålet er hvorvidt denne viljekonsepsjonen kan sies å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet og ikke bare Glaukon- og Euodius-kriteriet. Jeg innleder med å stille opp den såkalte «rousseauistiske revolusjonen» i Kants etikk (kapittel 5.1). Deretter søker jeg, med utgangspunkt i en interpretasjon av distinksjonen mellom viljens lovgivende (*Wille*) og utøvende funksjon (*Willkür*), samt den relaterte distinksjonen mellom positiv og negativ frihet, å vise at Kants viljekonsepsjon tilfredsstiller så vel Glaukon- som Euodius-kriteriet (kapittel 5.2).³ Endelig vender jeg oppmerksomheten mot spørsmålet om hvorvidt Kants viljekonsepsjon tilfredsstiller Rousseau-kriteriet. Denne diskusjonen fører meg inn i debatten mellom moralsk realisme og konstruktivisme i Kants etikk, da det er viktig i forhold til Rousseau-kriteriet å avklare spørsmålet om moralloven hos Kant representerer et uavhengig moralsk faktum eller en menneskelig konstruksjon (kapittel 5.3). Til slutt søker jeg å konkludere i forhold til spørsmålet om hvorvidt Kants viljebegrep faktisk tilfredsstiller alle mine tre kriterier for et adekvat begrep om fri vilje. I denne diskusjonen er det særlig Rousseau-kriteriet som står sentralt, og som jeg viser til, er mitt skille fra innledningen mellom en moderat og radikal lesning av dette kriteriet av avgjørende betydning for dette spørsmålet.⁴

³ Dette underkapitlet representerer på mange måter en omskrevet versjon av kapittel 2.3 i min masteravhandling *Kants Viljesorienterte Etikk* (Fredrik Nilsen (2009), *Kants Viljesorienterte Etikk*, Masteravhandling, Universitetet i Tromsø, side 71ff.), samt min artikkel om temaet (Fredrik Nilsen (2010), «Wille og Willkür: Et Forsvar for Allisons Interpretasjon av Forholdet mellom Vilje og Frihet i Kants Etikk», i: L. Dybdal & F. Nilsen (red.), *Festskrift til Hjørdis Nerheim i Anledning 70-Årsdagen*, (side 19-42). Oslo: Unipub).

⁴ Jeg vektlegger her fri vilje i moralsk sammenheng, men det kan selvsagt også være involvert viljefrihet, eller kanskje helst valgfrihet, i forhold til «det moralsk indifferente» (*adiaphora*). For som Kant på stoisk vis påpeker i *Moralens Metafysikk*, finnes det et område for det moralsk indifferente: Om jeg spiser kjøtt eller fisk, drikker øl eller vin, spiller i bunn og grunn ikke noe rolle i moralsk henseende og faller utenfor moralen (Kant, MdS, 6:409).

5.1 Kants rousseauistiske revolusjon

I artikkelen «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context» argumenterer Lewis White Beck for at Kants etikk representerer en «rousseauistisk revolusjon» i etikkens historie analog med den «kopernikanske revolusjonen» i Kants epistemologi:

[B]ecause Kant discovered the law as a product of pure reason and as rendered evident by «the sole fact of pure reason», and because he did not have to try to obtain it from the abstract concept of perfection or the concept of Wolff's «will in general», it was possible for him to see that the will as «creator of the law» was an idealization of the spontaneous *Willkür*. Granted that, Kant did not have to look for exterior motivation for obedience to that law, nor support it by any appeal to the authority of God or nature. [...]

Thus Kant can say that the law and the conditions necessary to obedience to it – the spontaneity of *Willkür* – have one common source, a source which his predecessors did not discover and of which they hardly even felt the need. [...]

The central point of the Kantian philosophy was anticipated only by Rousseau. It is so essential in the philosophy of Kant that I propose to call it, by analogy to the «Copernican Revolution», the «Rousseauistic Revolution» in moral philosophy. Rousseau said simply: We are not obligated to obey any law in whose establishment we have not participated. Obligation to any other law is slavery, and obedience to it can be obtained only by a system of reward and punishment in which there is no place for dignity; but obedience to a law one gives oneself is freedom. [...]

While Rousseau established the essential connection between law and freedom primarily in the political sphere, [...] the doctrine of autonomous government by free citizen of a republic is deepened by Kant into a moral, metaphysical, and even religious conception.⁵

Beck synes her å argumentere for at det er Kant som introduserer begrepet om «fri vilje» som en vilje som kun adlyder seg selv i etikkens historie, noe han gjør ved å transformere Rousseaus politiske doktrine til en etisk. Også Frederick Beiser tar – om mulig enda klarere – til orde for at Kants viljekonsepsjon representerer en «rousseauistisk revolusjon» i etikkens historie:

Although Kant was not fully aware of it, his Rousseauian ideas [of freedom] mark a profound break with the natural law tradition of Pufendorf and the Wolffian school. [...] Compared to this tradition, Kant's new ethics are revolutionary. The source of moral value is the rational will inside us, not the providential order outside us. Here

⁵ Beck, «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», side 62f. Se også side 61; Lewis White Beck (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, side 199; Hud Hudson (1991), «Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions», i: *Kant-Studien*, 82 (02), (side 179-196) side 192; Christine M. Korsgaard (1996), «An Introduction to the Ethical, Political, and Religious Thought of Kant», i: *Creating the Kingdom of Ends*, (side 3-42). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 40n28; Allen Wood (1999), *Kant's Ethical Thought*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 156; Höffe, *Immanuel Kant*, side 157; Schneewind, *The Invention of Autonomy*, side 483, 509, 514f.; Jerome B. Schneewind (1986), «The Use of Autonomy in Ethical Theory», i: Th. Heller et al. (red.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, (side 64-75). Stanford: Stanford University Press, side 66; Stephen Darwall (1997), «Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction», i: S. Darwall et al. (red.), *Moral Discourse and Practice*, (side 305-312). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 310; Frederick Rauscher (2002), «Kant's Moral Anti-Realism», i: *Journal of the History of Philosophy*, 40 (04), (side 477-499) side 496; Mark LeBar (2008), «Aristotelian Constructivism», i: *Social Philosophy and Policy*, 25 (01), (side 182-213) side 185.

lies the real depth and impact of Kant's Copernican revolution. This took place not only in epistemology but also in ethics. Just as the natural world depends on the laws of the understanding, so the moral world depends on the laws of the will. [...] [T]he human will creates moral values, so that it is obliged to obey only the laws of its own making.⁶

Beck og Beiser identifiserer slik en fri vilje med en vilje som fritt velger å adlyde sine egne lover, ikke sine tilbøyeligheter og følelser. Forholdet mellom vår rasjonalitet og sanselighet utgjør selve kjernen i moralen slik Kant ser det, da både fornuften, tilbøyelighetene og følelsene motiverer oss til handling og ofte drar oss i motstridende retninger. Denne prominente posisjonen til viljebegrepet beskriver Kant meget presist og metaforisk i *Grundlegung*, hvor han beskriver viljen som en «skillevei» (*Scheideweg*) mellom vår rasjonalitet og sanselighet. En av Kants teser i forhold til begrepet om den gode vilje er at den moralske verdien til en handling utelukkende avhenger av prinsippet for viljen som handlingen er utført etter, og ikke verken av selve handlingen eller dens konsekvenser. Det er i denne sammenhengen han framstiller viljen som en «skillevei»:

I hva kan altså denne verdi ligge når den ikke skal bestå i viljens forhold til den virkning man håper å oppnå? Den kan ikke ligge noe annet sted enn i viljens prinsipp uten hensyn til de formål som skal kunne bli virkeliggjort ved en slik handling. For viljen står midt imellom sitt prinsipp a priori, som er formalt, og sin drivfjær a posteriori, som er materiell – som på et veiskille [*Scheideweg*]; og siden den jo må bli bestemt av et eller annet, så vil den, når en handling blir utført av plikt, måtte bli bestemt gjennom viljens formale prinsipp ettersom ethvert materielt prinsipp er blitt fratatt den.⁷

Kant argumenterer her, slik jeg ser det, for at viljen innehar en mellomposisjon mellom fornuften, på den ene siden, og materielle tilbøyeligheter og følelser, på den andre. Viljen utgjør således noe tredje i forhold til rasjonalitet og sanselighet, samtidig som den er en instans mellom disse to. Med andre ord er viljen noe distinkt annet enn så vel sanselighetens tilbøyeligheter og følelser, som Kant i tradisjonen fra Christian Wolff (1679-1754) og Alexander Gottlieb

⁶ Frederick Beiser (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, side 30f.

⁷ Kant, G, 4:400. Beskrivelsen av viljen i *Grundlegung* som en «skillevei» mellom rasjonalitet og sanselighet harmonerer, som vi skal se nedenfor, svært godt med beskrivelsen av Willkür i *Moralens Metafysikk*, da Willkür nettopp hevdes å utgjøre en funksjon mellom henholdsvis «evnen til begreper» (*Verstand/ Vernunft*) og «begjærvnen» (*Begehrungsvermögen*) (Kant, MdS, 6:213. Se også Kant, KdpV, 5:54; Stephen Engstrom (2010), «Reason, Desire and The Will», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 28-50). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 43ff.; Noller, *Die Bestimmung des Willens*, side 21). Viljebegrepets fremskutte plass i Kants etikk reflekteres også i at han innleder *Grundlegung* med de berømte ordene om at «[d]et er umulig å tenke seg noe i verden, ja til og med utenfor den, som uten innskrenkning kan ansees for godt, annet enn en god vilje [ein guter Wille]» (Kant, G, 4:393. Se for eksempel også 4:437, 447; Kant, KdpV, 5:62, 110; Kant, KdU, 5:443; Kant, VE, 29:599, 607f.; Terence Irwin (2009), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume III: From Kant to Rawls*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 24ff.).

Baumgarten (1714-1762) kaller «den nedre begjærsevnen», på den ene siden, som fornuften (*Vernunft/ Wille*), «den øvre begjærsevnen», på den andre. Viljen (*Willkür*) utgjør derimot noe tredje «mellom» disse instansene.⁸ Det er således, med Frankfurts terminologi, tale om en form for andreordensvilje, hvor jeg ikke, som en førsteordensvilje, bare *vil* noe, men at jeg også *vil ville* noe.⁹ Som jeg argumenterte for i *Kants Viljesorienterte Etikk*, vil en adekvat bestemmelse av viljen hos Kant være å si at den utgjør «åstedet» for den indre moralske kampen mellom rasjonalitet og sanselighet.¹⁰ Med andre ord er jeg av den oppfatningen at Kants viljebegrep tilfredsstillende så vel Glaukon-kriteriet, da viljen er lokalisert mellom rasjonalitet og sanselighet, som Euodius-kriteriet, da viljen utgjør en selvstendig og separat instans i forhold til fornuften, på den ene siden, og tilbøyelighetene og følelsene, på den andre. Det viktigste spørsmålet er derfor spørsmålet om, og eventuelt i hvilken grad, denne viljekonsepsjonen tilfredsstillende Rousseau-kriteriet.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) er berømt for at han opphevet den antatte kontradiksjonen mellom det å være fri og det å være underlagt lover. Som kjent åpner Rousseau *Du Contrat Social* med følgende tese: «Mennesket [L'homme] er født fritt [libre], men overalt er det i lenker [les fers]». ¹¹ Mennesket er født inn i en naturtilstand og som barn lever det i stor grad som i denne tilstanden, men gjennom sosialisering forlater vi denne til fordel for samfunnstilstanden. Naturtilstanden er kjennetegnet av at mennesket har naturlig frihet, det vil si at det ikke, slik tilfellet er med dyr, er bestemt av sine drifter, men snarere er i stand til å velge fritt mellom å følge sin fornuft og sine tilbøyeligheter.¹² I overgangen mellom natur- og samfunnstilstanden, gir vi avkall på vår frihet, selve grunnlaget for vår verdighet, våre rettigheter og plikter: «Å gi avkall på sin frihet er det samme som å gi avkall på sin verdighet som menneske, på sine rettigheter som menneske, ja til og med på sine plikter». ¹³ Rousseau ønsker seg en tilstand hvor mennesket er fritt og således gjenvinner sin verdighet, men argumenterer likevel ikke for en tilbakevending til den «lenkefrie» naturtilstanden. Han henviser snarere til et annet naturbegrep, et begrepet om en andre natur, hvor mennesket ikke tvinges av ytre instanser, men hvor det er

⁸ Kant, KdpV, 5:22ff., 79. Se også Kant, KdU, 5:178; Christoph Horn (2011), «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», i: O. Höffe (red.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, (side 37-53). Berlin: Akademie Verlag, side 42ff.; Christoph Horn (2015), «What is Kant's Precise Answer to the Question «Why be Moral?»», i: B. Himmelfmann & R. B. Loudon (red.), *Why be Moral?*, (side 141-157). Berlin: de Gruyter, side 150.

⁹ Noller, op. cit., side 147ff.; Irwin, op. cit., side 153.

¹⁰ Nilsen, *Kants Viljesorienterte Etikk*, side 64f.

¹¹ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.1. Se også 4.2.

¹² Christopher Bertram (2017, sommer), «Jean Jacques Rousseau», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6) avsnitt 3.3; Irwin, *The Development of Ethics, Volume II*, side 857ff.; Schneewind, *The Invention of Autonomy*, side 473.

¹³ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.4.

i stand til å tvinge seg selv. Idealet, republikken, er slik ikke en lenkefri tilstand, men snarere en tilstand av selvpålagte lenker.¹⁴ Denne menneskets andre natur, altså en form for «naturlighet» rekonstruert innenfor rammen av det sosiale, skal garantere den såkalte «borgerlige friheten», og samfunnskontrakten kan derfor sies å representere en overgang fra den opprinnelige og lovløse friheten til den borgerlige og lovregulerte.¹⁵ Den borgerlige friheten, som i motsetning til den opprinnelige friheten, er innskrenket av «allmennviljen» (*volonté générale*), består i at enhver statsborger samtidig betraktes både som «suveren» og «undersått»; qua undersått er vi riktignok forpliktet til å adlyde lovene, men qua statsborger, altså som del av den suverene makten, strekker våre forpliktelser seg likevel ikke lengre enn til lover vi selv prinsipielt kunne være opphavsperson til: «De enkelte deltagere bærer [gjennom inngåelsen av samfunnskontrakten] som helhet navnet *folk* [*peuple*], de kaller seg *statsborgere* [*Citoyens*] som deltagere i den suverene myndighet, og *undersåtter* [*Sujets*] som undergitt statens lover».¹⁶ I den borgerlige tilstanden er statsborgerne frie ettersom deres frihet kun er innskrenket av selvpålagte lover, hvilket for så vel Rousseau som Kant nettopp vil si det samme som å være fri. For som Rousseau på stoisk vis bemerker, er «den som bare følger sine drifter, [...] slave [esclavage], den som lyder en lov han har gitt seg selv, er fri [liberté]».¹⁷ Rousseau opererer også med et begrep om moralsk frihet som på individplan svarer til den borgerlige friheten, da den moralske friheten nettopp består i ikke å være underlagt andre moralske lover enn de man selv kan betraktes som opphavsperson til.¹⁸

Det er vanskelig å benekte at Kant er influert av Rousseaus tenkning, og i et notat sier Kant sågar at det var Rousseau som fikk ham inn på riktig spor.¹⁹ I den politiske filosofien, særlig i beskrivelsen av republikken, finner man klare referanser til Rousseau og hans beskrivelser av tilsvarende politiske konstitusjon. Kant hevder nemlig at republikken må tuftes på tre prinsipper:

¹⁴ Irwin, op. cit., side 869f.; Noller, op. cit., side 53.

¹⁵ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.8.

¹⁶ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.6. Se også 2.4, 2.6, 3.1, 3.13, 4.17.

¹⁷ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.8. Se også Irwin, op. cit., side 873f.; Schneewind, op. cit., side 475, 500f.

¹⁸ Bertram, op. cit., side 9f. Ifølge Christopher Bertram kan man i tillegg til naturlig, borgerlig og moralsk frihet også snakke om en fjerde form for frihet, nemlig republikansk frihet. Dette er et frihetsbegrep som Rousseau hovedsakelig utvikler i sine upubliserte notater, men også i *Du Contrat Social* finner man henvisninger til den der hvor Rousseau taler om at statsborgerne «tvinges til frihet» (Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.7). Republikansk frihet består nemlig i at loven beskytter meg fra å være underlagt viljen til bestemte andre personer (Bertram, op. cit., side 10).

¹⁹ Schneewind, op. cit., side 488f.

Den republikanske forfatning er den forfatning som for det første er stiftet etter prinsippet om *frihet* [*Freiheit*] for et samfunns medlemmer (qua mennesker), for det annet etter grunnsetningen om alles *avhengighet* [*Abhängigkeit*] av en eneste, felles lovgivning (qua undersåtter) og for det tredje etter loven om alles *likhet* [*Gleichheit*] (qua statsborgere). Det er den eneste forfatning som er utsprunget av ideen om den opprinnelige kontrakt, som all rettslig lovgivning til et folk må være grunnlagt på.²⁰

I sin utdypning av prinsippene definerer han «frihet» på svært «rousseauistisk» måte som «rettigheten til ikke å adlyde andre ytre lover enn dem jeg kunne gitt min tilslutning til».²¹ Kant taler også om at republikken ikke lar seg realisere umiddelbart etter at menneskene har forlatt naturtilstanden og inngått «den opprinnelige kontrakten». For det er nødvendig at folket en periode styres, «tvinges», for at det i neste omgang skal bli i stand til å tvinge seg selv, «selvtvang». Det er således gjennom skrittvis reformer, ikke gjennom revolusjon, at folket blir kompetente til egen lovgivning, altså realiserer republikken.²² Rousseau synes å tenke på tilsvarende måte idet han sier: «Så lenge et folk er nødt til å adlyde, gjør det rett i å adlyde; så snart det kan ryste åket av seg, og gjør det, handler det enda bedre. For når et folk gjenvinner sin frihet ut fra den samme rett som berøvet det friheten, da er folket enten berettiget til å ta friheten tilbake, eller også er det urettmessig blitt fratatt den».²³ Jeg kommer tilbake til Kants forståelse av republikken og hvordan han historiefilosofisk betrakter dens realisering i min behandling av John E. Hares interpretasjon av moralloven, da Hare nettopp trekker en parallell mellom etikken og den politiske filosofien hos Kant.

For vårt vedkommende er det dog av størst betydning hvorvidt Kant med sin viljekonsepsjon kan sies å være influert av Rousseau. I *Grundlegung III* finner vi en tese som kan tyde på at Kant mer eller mindre adopterer Rousseaus beskrivelse av tilstanden i republikken, hvor mennesket er fritt, siden dets handlinger kun er innskrenket av allmennviljen: «[E]n fri vilje [ein freier Wille] og en vilje som står under moralske lover [unter sittlichen Gesetzen] [er] ett og det samme».²⁴ Kants distinksjon fra *Moralens Metafysikk* mellom Wille og Willkür kaster lys over denne beskrivelsen fra *Grundlegung*. For da den representerer et skille mellom den

²⁰ Kant, EF, 8:349f. Se også Kant, MdS, 6:314; Kant, A, 7:330f.; Kant, TP, 8:290.

²¹ Kant, EF, 8:350n. Se også Kant, I, 8:23.

²² Kant, EF, 8:372, 381; Kant, MdS, 6:321f., 340, 355, 372; Kant, SdF, 7:87f., 92f.; Kant, TP, 299f. I den historiske utviklingen mot republikken spiller borgernes ytringsfrihet en viktig rolle. I *Teori og Praksis* argumenterer nemlig Kant mot Thomas Hobbes (1588-1679) og innrømmer borgerne ytringsfrihet, selv om han, tilsvarende som Hobbes, fastholder at borgerne ikke har noen juridisk rett til revolusjon (Kant, TP, 8:304). Ytringsfrihet, «pennens frihet», er viktig fordi den bidrar til at borgerne kan informere overhodet om hva som ikke er tilfredsstillende ved den gjeldende lovgivningen. Overhodet kan i neste omgang velge å revidere lovverket. Inntil videre skal borgerne imidlertid, slik Kant understreker i «Hva er Opplysning?», adlyde lovene, samtidig som de skal innrømmes frihet til å gjøre offentlig bruk av sin fornuft (Kant, WA, 8:36f.; Kant, MdS, 6:319; Kant, TP, 8:298, 305).

²³ Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.1.

²⁴ Kant, G, 4:447. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 125.

lovgivende og den utøvende funksjonen i viljen, vil en fri vilje være en vilje hvor dens utøvende eller velgende funksjon, altså Willkür, adlyder dens lovgivende funksjon, Wille. Det er således både slik at jeg qua «suveren» pålegger meg loven og qua «undersått» adlyder den: «In my role as legislator I will the moral law (as the highest normative principle of practical reason), while in my role as subject of the moral law I choose whether to obey or disobey it whenever an issue of duty arises».²⁵ Denne distinksjonen synes således å være en lovende inngang for å finne en løsning på spørsmålet om hvorvidt Kants etikk representerer en «rousseauistisk revolusjon».

5.2 Wille og Willkür

Det er først i *Moralens Metafysikk* fra 1797 at Kant eksplisitt distingverer mellom Wille og Willkür²⁶:

Begjærevnen [Begehrungsvermögen] i overenstemmelse med begreper, så sant grunnen som bestemmer den til handling ligger innenfor viljen selv og ikke i dets objekt, kalles evnen til å gjøre eller avstå fra å gjøre som man behager. Gitt at den er forbundet med bevisstheten om muligheten for å frembringe objektet, kalles den *valgevne* [Willkür]; er den ikke forbundet med denne bevisstheten, kalles den *ønske* [Wunsch]. Begjærevnen hvis indre bestemmelsesgrunn [Bestimmungsgrund], det vil si hva som behager den, ligger innenfor subjektets fornuft, kalles *vilje* [Wille]. Viljen er derfor begjærevnen som ikke så mye relaterer seg til selve handlingen (som valgevnen gjør), men heller til grunnen som bestemmer valgevnen til handling. Viljen i seg selv har egentlig ikke noe bestemmelsesgrunn, men er snarere, så sant den kan bestemme valgevnen, den praktiske fornuften selv.²⁷

I likhet med Beck oppfatter jeg Kants distinksjon mellom Wille og Willkür som et skille mellom to ulike funksjoner eller nivåer i en og samme vilje, henholdsvis viljens *lovgivende* og viljens

²⁵ Allen Wood (2008), *Kantian Ethics*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 120.

²⁶ Jeg skiller her mellom de to viljefunksjonene ved å beholde de tyske betegnelsene *Wille* og *Willkür* ettersom jeg anser det for å være den beste måten å skille dem. Samtidig er det slik de to kommentatorene som jeg særlig gjør bruk av i dette underkapitlet, nemlig Beck og Allison, skiller mellom dem på tilsvarende måte. I engelskspråklig litteratur finnes det imidlertid to andre strategier for å skille dem, nemlig, på den ene siden, å oversette Wille med «will» og Willkür med «choice», og, på den andre siden, oversette dem som henholdsvis «will» og «will^w». Jeg vil stundom gjøre bruk av en tilsvarende strategi som den første av disse ettersom jeg, for eksempel i oversettelsen av sitatet umiddelbart nedenfor, bruker «valgevne» i forhold til Willkür, dette fordi det er denne termen Eivind Storheim bruker i sine oversettelser av Kants tekster. Så alle steder hvor jeg bruker «valgevne» refererer dette til Willkür. Som Noller påpeker, er termen «Willkür» sammensatt av termene «Wille», vilje, og «Kür», valg, med andre ord ville en mer direkte oversettelse være noe slikt som «viljesvalg» eller «viljens valg» (Noller, op. cit., side 28n49, 54). Dette viser den nære forbindelsen mellom Wille og Willkür, som altså ikke er å regne som to ulike viljer, men som to aspekter eller funksjoner ved en og samme vilje. Kant overtar for øvrig begrepet «freie Willkür» (*franc-arbitre*) fra Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) (Noller, op. cit., 83f.; Engstrom, «Reason, Desire and The Will», side 49).

²⁷ Kant, MdS, 6:213, min oversettelse og mine uthevinger. Se også et tilsvarende skille mellom Wille og Willkür i forarbeidene til *Moralens Metafysikk* (Kant, *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, 23:248). Også i *Kritikk av Dømmekraften* finner vi viljen definert som en «begjærevne ut fra begreper» (Kant, KdU, 5:172, 182, 209, 220).

utøvende funksjon.²⁸ Wille angår bestemmelsesgrunnen for handlingen, mens Willkür angår selve handlingen; det er således Wille, som ren praktisk fornuft, som pålegger viljen moralloven, mens Willkür snarere er ment å skulle velge å følge Willes moralske diktater og ikke tilbøyelighetene i sine maksimer. Willkür synes slik å svare til Augustins begrep om «viljens valgfrihet» (*liberum arbitrium voluntatis*), for også hos Augustin så vi at viljen var fri i den forstand at den kunne velge mellom å følge fornuften, hvilket vil si det samme som å følge Guds moralske påbud, eller tilbøyelighetene. Vi kan således tale om et voluntaristisk viljebegrep hos både Augustin og Kant, men hos Kant, i motsetning til Augustin, er det samtidig klart at dette bare gjelder den ene av viljens to funksjoner, nemlig Willkür.

I forbindelse med distinksjonen mellom Wille og Willkür i *Moralens Metafysikk*, skiller Kant også mellom positiv og negativ frihet.²⁹ Kant er dog ikke eksplisitt på hvordan forholdet mellom de to distinksjonene er å forstå, noe som har ført til ulike oppfatninger i kommentarlitteraturen. Ifølge Beck knytter Kant positiv frihet eller autonomi til Wille mens negativ frihet eller valgfrihet knyttes til Willkür. Positiv frihet består i evnen til autonomi, altså selvlovgivning. Kant fremhever at «det positive begrepet om frihet består i muligheten for den rene fornuften til selv å være praktisk».³⁰ Min rene fornuft kan bare være praktisk i den utstrekningen jeg velger å prioritere det kategoriske imperativ fremfor tilbøyelighetene i mine maksimer. Negativ frihet består derimot i frihet fra å være bestemt til handling av mine tilbøyeligheter.³¹ Heller ikke er min handling bestemt av moralloven. Min negative frihet gjør meg således kapabel til å velge å følge moralloven i mine maksimer i stedet for tilbøyelighetene, eller, for å være mer presis, å prioritere mellom disse påvirkningene i mine maksimer. Som Kant påpeker i sitatet ovenfor, står valgfriheten, altså Willkürs frihet, nærmere selve handlingen enn det viljefriheten, altså Willes frihet, gjør. Kant definerer «fritt valg» som «et valg som kan bli bestemt av ren

²⁸ Beck, «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», side 60; Hudson, op. cit., side 181. Tilsvarende interpretasjon av forholdet mellom de to viljefunksjonene hos Kant, dog ikke alltid eksplisitt artikulert som et skille mellom viljens lovgivende og utøvende funksjon, finnes for eksempel hos Allison (Allison, *Kant's Theory of Freedom*, side 129), Horn (Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», side 45f.; Horn, «What is Kant's Precise Answer to the Question 'Why be Moral?'», side 153), Hudson (Hudson, op. cit., side 186f.), Kain (Patrick Kain (2004), «Self-legislation in Kant's Moral Philosophy», i: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, (side 257-306) side 265n21), Noller (Noller, op. cit., side 273ff.), Reath (Andrew Reath (1994), «Legislating the Moral Law», i: *Noûs*, 28 (04), (side 435-464) side 440), Dean (Richard Dean (2009), «The Formula of Humanity as an End in Itself», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 83-101). Oxford: Blackwell, side 85) og Stekeler-Weithofer (Primin Stekeler-Weithofer (1989), «Willkür und Wille bei Kant», i: *Kant-Studien*, 81 (03), (side 304-320) side 307ff.).

²⁹ Kant, MdS, 6:213f.; Kant, *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in der Metaphysik der Sitten*, 23:248f.

³⁰ Kant, MdS, 6:213f. Se også Kant, G, 4:446, 458f.; Kant, KdpV, 5:33, 45, 46, 72; Noller, op. cit., side 141, 275.

³¹ Kant, MdS, 6:213f.; Kant, KdpV, 5:33; Kant, G, 4:446, 453, 455, 458.

fornuft». ³² Til forskjell fra hva som er tilfellet hos dyr, er den menneskelige valgevnen i stand til å la seg bestemme av ren fornuft. Dyr er bare utstyrte med det Kant kaller «animalsk valgevne» (*tierische Willkür*), som vel knapt nok kan kalles en valgevne i det hele tatt, ettersom denne evnen er kjennetegnet av at den blir *bestemt* av sine drifter og impulser. ³³ På den andre siden blir den menneskelige valgevnen (*Willkür*) riktignok også *affisert* av sanselige drifter og impulser, men den avgjørende forskjellen er at denne valgevnen ikke blir *bestemt* av disse. ³⁴ Kant definerer følgelig «valgfrihet» som «uavhengighet fra å bli bestemt av sanselige impulser». ³⁵ Det å ha «vilje» (*Wille*) er avhengig av at vi har fornuft, og følgelig er det kun vesener utstyrte med rasjonalitet som er bærere av vilje. I motsetning til rene fornuftsvesener, som kun har rasjonalitet og således motstandslost følger moralloven, har mennesket samtidig sanselighet som gjør at det ofte er konfrontert med motstridene incentiver til handling. Kant kan dermed, slik Robert N. Johnson påpeker, sies å plassere mennesket mellom guddommelige vesener, på den ene siden, og dyr, på den andre. ³⁶

Allison argumenterer eksplisitt mot Becks tese om at Kants autonomibegrep utelukkende knyttes til den lovgivende funksjonen i viljen (*Wille*): «Lewis White Beck [suggests] that autonomy pertains to *Wille* and spontaneity to *Willkür*, [and he] thereby [correlates] the two aspects of Kant's conception of freedom with the two functions of will. Unfortunately, things are not quite that simple». ³⁷ Av avgjørende betydning for Allison står forskjellen mellom det han kaller «vid» og «snever» betydning av *Wille*. ³⁸ Kant bruker nemlig «*Wille*» dels i snever betydning til å referere til den lovgivende funksjonen i viljen, og dels i vid betydning til å referere til viljen generelt, det vil si til en generell instans i mennesket som innbefatter så vel den lovgivende (*Wille* i snever betydning) som den utøvende funksjonen (*Willkür*). Allisons innvending mot Beck består i å vise til at det er til *Wille* i vid betydning, og ikke i snever

³² Kant, MdS, 6:213.

³³ Höffe, op. cit., side 139f.; Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 51.

³⁴ Kant, MdS, 6:213; Noller, op. cit., side 194, 204. Kant overtar trolig insisteringen på at viljen blir affisert, men ikke bestemt, av sanseligheten fra Leibniz (Se for eksempel Gottfried Wilhelm Leibniz (1989), «The Confession of Nature against Atheists», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 109-113). Dordrecht: Kluwer Academic, side 113; Gottfried Wilhelm Leibniz (1989), «Reflections on The Doctrine of a Single Universal Spirit», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 554-560). Dordrecht: Kluwer Academic; Gottfried Wilhelm Leibniz (1989), «The Controversy between Leibniz and Clarke 1715-1716», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 675-721). Dordrecht: Kluwer Academic, side 697.

³⁵ Kant, MdS, 6:213.

³⁶ Robert N. Johnson (2009), «Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 19-51). Oxford: Blackwell, side 21f.

³⁷ Allison, op. cit., side 132.

³⁸ Allison, op. cit., side 129. Se også Noller, op. cit., side 21.

betydning, Kant knytter begrepet «autonomi». Distinksjonen mellom Wille og Willkür er fra Kants side ment å skulle klargjøre definisjonen av viljen i *Grundlegung* som evnen til selvbestemmelse.³⁹ Allison sier selv at «Kant's main motivation for introducing this distinction into his account of rational agency is to clarify his conception of the will as *selfdetermining* and, ultimately, as autonomous».⁴⁰ Wille og Willkür er ikke to forskjellige viljer som står i et eksternt forhold til hverandre, men representerer snarere to nivåer eller funksjoner i en og samme vilje («a duality within a unity».⁴¹ Dermed vil en lov fra ett nivå i viljen til ett annet, fra Wille til Willkür, være å betrakte som en lov som viljen gir seg selv. Der hvor Beck fremholder at attributtet autonom tilkommer Wille i snever betydning, fremholder Allison at det kun er Wille i vid betydning som kan tilkjennes dette attributtet: «[I]t is only *Wille* in the broad sense that has the property of autonomy, since it is only *Wille* in this sense that can be characterized as a law to itself».⁴² Etter min mening har Allison rett i sin kritikk av Beck, men da min argumentasjon avhenger av en videre utlegning av distinksjonen, velger jeg å utsette mitt forsvar for Allisons posisjon til senere.

Ifølge Beck møtes de to begrepene om vilje først i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* (1788), men viljebegrepet er i dette verket tvetydig ettersom det først er i *Moralens Metafysikk* (1797) at Kant eksplisitt skiller mellom dem.⁴³ Distinksjonen mellom Wille og Willkür finnes imidlertid implisitt i foregående verk, særlig *Grundlegung*, *Kritikk av den Praktiske Fornuft* og *Religionskriftet*,⁴⁴ og konstituerer derfor, slik Allison påpeker, «a much needed qualification, although not an abandonment, of the *Groundwork's* account of will and practical reason».⁴⁵ Jeg er enig med Beck og Allison i dette, skjønt det selvsagt er en viss grad av anakronisme involvert i en fremgangsmåte som tilsier at man finner en distinksjon i et verk som den aktuelle tenkeren først utvikler senere. Tilsvarende som Wille og Willkür møtes også de to frihetsbegrepene i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, men disse skiller Kant eksplisitt mellom allerede i dette verket, selv om han ikke knytter dem til viljen på samme måte som han gjør i *Moralens Metafysikk*. Beck fremholder at disse frihetsbegrepene stammer fra to foregående verk, hvor «positiv frihet» stammer fra begrepet «autonomi» i *Grundlegung* (1785), mens «negativ frihet»

³⁹ Kant, G, 4:427. Se også Kant, KdpV, 5:15.

⁴⁰ Allison, op. cit., side 130.

⁴¹ Se for eksempel også Noller, op. cit., side 63.

⁴² Allison, op. cit., side 130f.

⁴³ Beck, op. cit., side 57; Hudson, op. cit., side 118f. En liknende oppfatning finnes hos Noller, selv om han, hvilket synes rimelig, også vektlegger Willkürs betydning i *Religionskriftet* (Noller, op. cit., side 272).

⁴⁴ Et eksempel på dette er Kant, KdpV, 5:74. Se også Irwin, «Kant's Critique of Eudaemonism», side 71.

⁴⁵ Allison, op. cit., side 129. Se for eksempel også Stekeler-Weithofer, op. cit., side 308f.

stammer fra Kants diskusjon av friheten i forbindelse med «Tredje Antinomi» i *Kritikk av den Rene Fornuft* (1781/1787): «The *Critique* [of *Practical Reason*] is the meeting place of two different, but not explicitly distinguished, conceptions of the will and its freedom, one of which comes chiefly from the *Critique of Pure Reason*, the other of which is a heritage from the *Foundations*». ⁴⁶ Jeg er langt på vei enig med Beck i denne tesen, selv om jeg mener at Kant allerede i *Grundlegung III* skiller mellom positiv og negativ frihet.

I det følgende vil jeg kort gå gjennom de aktuelle tekststedene i Kants corpus som Beck peker på i forhold til negativ og positiv frihet. Det dreier seg, for den negative frihetens del, for det første om teorien om transcendent frihet som Kant presenterer i oppløsningen av «Tredje Antinomi» i *Kritikk av den Rene Fornuft*, hvor Kant ender opp med å skille mellom «menneskelig» og «animalsk» Willkür (kapittel 5.2.1), og, for det andre, om læren om radikal ondskap i *Religionskriftet*, hvor Kant i forbindelse med den såkalte «inkorporasjonstesen» understreker at vi verken er utlevert til vår sanselighet eller rasjonalitet (kapittel 5.2.2). For den positive frihetens del dreier det seg om autonomibegrepet og den såkalte gjensidighetstesen vedrørende forholdet mellom morallov og frihet i *Grundlegung* og *Kritikk av den Praktiske Fornuft* (kapittel 5.2.3). Gjennomgangen av disse tekststedene danner en bakgrunn for diskusjonen mellom Beck og Allison (kapittel 5.2.4).

5.2.1 Negativ frihet I: Transcendent frihet i *Kritikk av den Rene Fornuft*

Ifølge Beck stammer begrepet om negativ frihet hos Kant fra *Kritikk av den Rene Fornuft* og teorien om friheten som spontanitet. ⁴⁷ Spontaniteten er fri til å initiere nye kausalrekker i tid, hvilket vil si at vesener utstyrte med denne evnen ikke utelukkende er bestemte av kausalloven, men også kapable til å initiere egne kausalrekker gjennom handling. Viktig i forbindelse med denne teorien er at vi kan innta to perspektiver på mennesket og dets eksistens: Mennesket kan studeres dels som «sansevesen», hvor det betraktes som heteronomt i kraft av at det er underlagt kausale naturlover, og dels som «fornuftsvesen», hvor det betraktes som fritt, autonomt og ansvarlig. Til grunn for dette synet på mennesket ligger distinksjonen mellom «tingen i seg selv» (*Ding an sich*) og «tingen slik den framtrer for oss» (*Erscheinung*). ⁴⁸ Hvis vi ikke skiller mellom ting i seg selv og fremtredelser, ville kausalitetens grunnsetning gjelde for absolutt alle

⁴⁶ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, side 177.

⁴⁷ Beck, «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», side 57.

⁴⁸ Kant, KdrV, B69. Se for eksempel også Kant, G, 4:450, 453, 457, 462; Kant, KdpV, 5:6, 42, 54f., 101f.

ting, inklusiv mennesket, som virkende årsaker. Følgelig ville ikke mennesket på noen måte være fritt. Kant sier nemlig:

Jeg ville [...] ikke kunne si om ett og samme vesen, for eksempel menneskets sjel, at dens vilje er fri, men viljen er allikevel samtidig underkastet naturnødvendigheten, det vil si ikke fri, uten å havne i en åpenbar motsigelse. Det er fordi jeg i begge setningene har tatt sjel i *akkurat den samme betydning*, nemlig som ting overhodet (som sak i seg selv), og heller ikke kunne ta den på annen måte uten forutgående kritikk. Men hvis kritikken ikke har tatt feil når den lærer oss å ta objektet i *to forskjellige betydninger*, [...], så vil [...] den samme vilje i fremtredelsen (i de synlige handlinger) nødvendigvis være i overensstemmelse med naturloven og for så vidt *ikke fri*. Og på den annen side, som tilhørende en ting i seg selv, blir den allikevel ikke underkastet naturloven, følgelig tenkt som *fri*, uten at det her inntreffer en selvmotsigelse.⁴⁹

I «Tredje Antinomi» vender Kant oppmerksomheten mot den tilsynelatende motsetningen mellom natur og frihet. Generelt er en antinomi en motsigelse bestående av to påstander, en tese og en antitese, som står i et gjensidig motsetningsforhold til hverandre, og som synes å være like godt begrunnet. Begrunnelsene består av resonnementer som tar utgangspunkt i det motsatte av det som skal bevises, for slik å påvise den motsatte påstandens usannhet. Ifølge tesen i «Tredje Antinomi» er ikke kausaliteten i henhold til naturlovene den eneste formen for kausalitet som kan bidra til å forklare fremtredelsene. Det er nemlig «nødvendig å anta ytterligere en kausalitet gjennom frihet for å forklare de samme fremtredelsene».⁵⁰ På den andre siden sier antitesen at alle fremtredelser er årsaksbestemte, slik at det ikke finnes noen annen form for kausalitet enn naturkausalitet: «Det finnes ingen frihet; alt i verden skjer [...] utelukkende ifølge naturens lover».⁵¹ Resonnementet som ligger til grunn for tesen går ut på at dersom vi ikke antar noen annen form for kausalitet enn naturkausalitet, vil vi ikke kunne forklare initieringen av årsakskjeden. I mangel av en «første begynnelse» eller «første årsak» vil det ikke finnes fullstendighet i kausalrekken; i rekken av betingede årsaker må vi nemlig anta det ubetingede, en «ubetinget betingelse» som ikke selv er en virkning av noen forutgående årsak, for at kausalrekken skal være fullstendig.⁵² Følgelig må vi anta «transcendental frihet», det vil si en frihet til selv å initiere en kausalrekke i tid. Resonnementet for antitesen sier derimot at dersom vi antar transcendental frihet, betyr det at vi forutsetter en tilstand som ikke har noen kausalitetssammenheng med den forutgående tilstand. Den transcendentale friheten kommer følgelig i konflikt med kausalloven, noe som innebærer en opphevelse av enhet og sammenheng

⁴⁹ Kant, KdrV, Bxxviif. Se for øvrig også Kant, G, 4:456.

⁵⁰ Kant, KdrV, A444/B472. Se også Kant, P, 4:344.

⁵¹ Kant, KdrV, A445/B473. Se også Kant, P, 4:344.

⁵² Kant, KdrV, A446/B474. Se også Kant, VE, 27:503.

i erfaringen. Konklusjonen på dette resonnementet er derfor at det ikke finnes «noe annet enn *natur*, og det er her vi må søke verdenshendelsenes sammenheng og ordning».⁵³

I oppløsningen av motsigelsen viser Kant til at talspersoner for de to påstandene ikke taler om «verden» i samme betydning og at de to påstandene er, eller i det minste kan være, sanne samtidig. *Enten* kan vi betrakte verden som rekken av fremtredelser i tid og rom, og slik vil antitesen framstå som sann, da vi ved hjelp av kausalitetskategorien vil kunne forklare enhver fremtredelse i termer av årsak og virkning; kausalitetsrekken vil i dette tilfellet være uendelig, da vi aldri kan tale om noe «første fenomen», altså et fenomen som selv ikke er forårsaket av et annet. *Eller* vi kan betrakte den samme rekken uavhengig av tid og rom, det vil si som ting i seg selv, noe som åpner for at tesen kan være sann; det vil nemlig alltid være mulig å tenke, om enn ikke erkjenne,⁵⁴ at en hendelse eller handling er forårsaket av en første årsak, altså en årsak som selv ikke er en virkning av forutgående årsaker. Følgelig kan vi kan innta to perspektiver på mennesket: Som sansevesen er mennesket underlagt og bestemt av naturlovene, men som fornuftsvesen kan vi samtidig tenke oss som frie og i stand til selv å initiere en kausalrekke.⁵⁵ Det er helt avgjørende å skille mellom ting i seg selv og fremtredelser for å kunne innta disse to perspektivene på mennesket, for dersom «fremtredelser [betraktes som] ting i seg selv, [...] står frihet ikke til å redde».⁵⁶

Med denne teorien kan det være det nærliggende å interpretere Kant som en representant for kompatibalisme; qua *homo phenomenon* er vi determinerte og underlagt kausalitetsloven, men qua *homo noumenon* er vi frie og underlagt moralloven.⁵⁷ Likevel er det nok, som for eksempel Valerie Tiberius påpeker, slik at Kant mener at friheten ville være totalt utelukket dersom mennesket hadde vært et rent *homo phenomenon* og således determinert.⁵⁸ Dermed er det nok enda riktigere å betegne Kant som inkompatibalist, men samtidig som en som forfekter et syn hvor det kan tales om ulike former for kausalitet, nemlig som fremtredelse og som ting i seg selv. Som vi lærer i *Kritikk av den Rene Fornuft* er det i hvert fall mulig å tenke at tingen i seg

⁵³ Kant, KdrV, A447/B475. Se også Noller, op. cit., side 116f.

⁵⁴ Kant, KdrV, Bxxvi, A540/B568; A557f./B586f.; Kant, G, 4:459; Kant, KdpV, 5:54f., 97f.; Kant, *Refleksjon* 3860 (17:316; Noller, op. cit., side 106n3); Noller, op. cit., side 106ff.

⁵⁵ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, side 191; Noller, op. cit., side 140f.

⁵⁶ Kant, KdrV, A536/B565. Se også A541/B569; Kant, KdpV, 5:6n., 97, 100ff., 114; Kant, P, 4:343; Kant, R, 6:39f.

⁵⁷ Se forøvrig Kant, G, 4:452; Kant, MdS, 4:418, 423, 430, 434f.; Kant, P, 4:346; Kant, *Refleksjon* 5369 (18:163; Noller, op. cit., side 30n58). Se dog Noller, op. cit., side 117n70; Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 91f.; Henry E. Allison (1986), «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», i: *The Philosophical Review*, 95 (03), (side 393–425) side 410.

⁵⁸ Tiberius, *Moral Psychology*, side 150.

selv ikke er underlagt samme form for kausalitet som fremtredelsene. Samtidig er det, som vi lærer fra *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, slik at vi kan dedusere friheten som praktisk postulat fra vår bevissthet om moralloven. Selv om våre handlinger som fenomener fremtrer som determinerte, er det likevel mulig å holde oss ansvarlige for dem, da de har sitt utgangspunkt i mennesket som ting i seg selv.⁵⁹ Det er derfor mest nærliggende å interpretere Kant som at han gir uttrykk for inkompatibalistisk libertarianisme.

Det viktigste for vår del med teorien om transcendental frihet er at det er en forbindelse mellom denne friheten og det Kant kaller «praktisk frihet», det vil si en frihet som vi som handlende tilskriver oss selv.⁶⁰ Dersom den transcendentale frihet ble opphevet, ville det, som Kant selv hevder, samtidig utrydde mulighetene for all praktisk frihet.⁶¹ Relevant i denne sammenhengen er det at Kant formulerer det som han i *Moralens Metafysikk* kaller «negativ frihet» og som han der knytter til Willkür-funksjonen i viljen:

Frihet i den praktiske forstand [Die Freiheit im praktischen Verstande] betyr at ens evne til å velge [Willkür] er uavhengig fra tvangen [Nötigung] til sanselighetens drivkrefter [Antriebe der Sinnlichkeit]. For en evne til å velge [Willkür] er sanselig for så vidt som den er affisert patologisk (gjennom sanselighetens beveggrunner); den kalles dyrisk (arbitrium brutum) dersom den kan bli patologisk nødvendiggjort. Den menneskelige evne til valg [Willkür] er riktig nok en arbitrium sensitivum, men den er ikke brutum, derimot liberum. For sanseligheten gjør ikke dens handling nødvendig ettersom mennesket har en evne til selv å bestemme, uavhengig av nødingen fra sanselige drivkrefter.⁶²

Vår praktiske frihet er således å forstå som frihet fra naturårsakene (*arbitrium liberum*), altså som en fornufts kausalitet med hensyn til å bestemme viljen. Det som særpreger vesener utstyrte med Willkür, er at de aldri direkte bestemmes til handling av sine tilbøyeligheter og drifter slik dyr gjør. Både mennesker og dyr er utstyrte med *arbitrium sensitivum*, men det som skiller mennesker fra dyr er at vår *arbitrium sensitivum* er å forstå som *arbitrium liberum*, det vil si at vi kun blir affiserte, men ikke bestemte, til handling av våre tilbøyeligheter. Dyr blir derimot bestemte av sine tilbøyeligheter, og deres *arbitrium sensitivum* er dermed å forstå som *arbitrium brutum*. Følgelig kan man ikke, som Allen Wood påpeker, pålegge dyr imperativer.⁶³ Dyr kan nemlig ikke handle annerledes enn det deres tilbøyeligheter, det vil si

⁵⁹ Kant, KdrV, A538/B566; Kant, G, 4:450, 453, 457, 462; Kant, KdpV, 5:104.

⁶⁰ Kant, KdrV, A533/B561.

⁶¹ Kant, KdrV, A534/B562.

⁶² Kant, KdrV, A534/B562. Se også A802/B830; Kant, KdpV, 5:80; Kant, MdS, 6:226f.; Kant, VE, 27:267, 344f., 494, 29:611f.; Kant, *Refleksjon* 5618 (17:257; Noller, op. cit., side 27n46); Noller, op. cit., side 129ff., 169f.; Irwin, op. cit., side 81f.; Allison, op. cit., side 409.

⁶³ Wood, op. cit., side 125.

naturmekanismen, tilsier, og følgelig kan de heller ikke stilles til ansvar for sine handlinger. Et dyrs «handling» vil dermed heller ikke være gjenstand for moralsk evaluering.⁶⁴ Derimot er mennesket, med sin *arbitrium liberum*, fullt ut i stand til å bestemme seg til handling gjennom forestillingen om frihetslover, og ikke bare la seg bestemme av naturmekanismen, noe som betyr at man kan tilskrive mennesker «handling» på en helt annet måte enn man kan med dyr.⁶⁵ Det er nettopp denne valgfriheten Kant postulerer i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*.⁶⁶

5.2.2 Negativ frihet II: Inkorporasjonsteser i *Religionskriftet*

I forbindelse med læren om radikal ondskap i *Religionskriftet* lanserer Kant en meget viktig tese i forhold negativ frihet, en tese som Allison har gitt betegnelsen «inkorporasjonsteser»:⁶⁷

Valgevnens [Willkür] frihet er av den helt eiendommelige beskaffenhet at den ikke kan bli bestemt gjennom noen drivfjær [Triebfeder] til en handling *annet enn i den grad mennesket har tatt den opp i sin maksime* (har gjort det til en allmenn regel som det vil rette seg etter): bare slik kan en drivfjær, uansett hvilken, være forenlig med valgevnens [Willkür] (frihetens) absolutte spontanitet.⁶⁸

For vår del er det viktigste poenget med inkorporasjonsteser at mennesket ikke direkte blir bestemt av sine tilbøyeligheter og begjær, men at det kun indirekte kan velge å la seg bestemme av dem, ettersom man først må inkorporere tilbøyelighetene i maksimer. En tilbøyelighet eller et begjær konstituerer ikke i seg selv en grunn for handling, men vi kan inkorporere dem i våre maksimer og derved velge om vi vil forfølge dem i handling eller ikke.⁶⁹ Som vi så ovenfor i forbindelse med læren om transcendentale frihet, er menneskets handlinger kjennetegnet av at de ikke blir bestemt av tilbøyeligheter eller naturårsaker, uten for så vidt som mennesket selv, i kraft av sin frie Willkür, adopterer dem til sine maksimer og derved setter seg formål. Poenget er altså at en tilbøyelighet i seg selv ikke representerer noe annet enn en «drivfjær» (*Triebfeder*) for meg, og at den først blir en «grunn» for handling idet jeg fritt adopterer denne tilbøyeligheten i min maksime.⁷⁰ Maksimer er heller ikke, som Bonaunet påpeker, noe som er «gitt ut fra våre tilbøyeligheter, men [...] produkter av vår rasjonelle vilje eller praktiske

⁶⁴ Irwin, op. cit., side 26.

⁶⁵ Kant, MdS, 6:223, 227; Kant, I, 8:17.

⁶⁶ Kant, KdpV, 5:4ff., 4n., 29f., 42f., 47f., 132; Kant, KdU, 5:468, 474, 475.

⁶⁷ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, side 5f., 50, 109.

⁶⁸ Kant, R, 6:23f. Se for eksempel også Kant, «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», 8:111f., 115.

⁶⁹ Allison, op. cit., side 40. Se også side 41, 52; Kant, R, 6:44, 58n., 170n.

⁷⁰ Kant, G, 4:427. Se også Christine M. Korsgaard (1996), «Morality as Freedom», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 159-187). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 165.

fornuft». ⁷¹ Det er nemlig slik at mennesket «gjør seg» noe til maksimer, ⁷² noe som tilsier at maksimer ikke er noe som vi i utgangspunktet har tilsvarende som vi har tilbøyeligheter. Dette poenget understreker at Willkür er fri i den forstand at den kun blir affisert, ikke tvunget og bestemt, av sine tilbøyeligheter og begjær, samtidig som Willkür representerer en evne som tar opp tilbøyeligheter og begjær i sine maksimer.

Willkür er også karakterisert av at den tar opp moralloven i sine maksimer. Grunnen til at Willkür inkorporerer moralloven er at den såkalte «aktelsen» (*Achtung*) ⁷³ for denne loven er en drivkraft eller rasjonell følelse. Aktelsen er karakterisert av at den er en følelse som stammer fra fornuften selv, og det eneste som kan fremkalle en slik følelse i oss er forestillingen om moralloven i seg selv. Idet jeg blir bevisst moralloven og denne lovens verdi i mitt indre, oppstår det nemlig beundring og aktelse for denne loven i meg, noe som motiverer meg til å handle moralsk. Aktelsen svekker den del av vår selvgodhet som bunner i sanselighet og egenkjærlighet, og den skaper slik en følelse som fremmer lovens innflytelse på viljen. Kant synes med dette å dele Aristoteles og Humes tese om at det er følelser og ikke fornuft som motiverer oss til moralsk handling. Det er riktignok ved hjelp av fornuften at vi erkjenner moralloven, men det er vår følelse av aktelse for denne loven som motiverer oss til handling. Da aktelsen har indirekte innflytelse på sanseligheten, forutsetter den imidlertid sanselighet hos vesener som moralloven, i form av det kategoriske imperativ, krever aktelse av. Aktelse for loven kan derfor ikke pålegges rene fornuftsvesener, da sanseligheten ikke kan utgjøre noen hindring for å underkaste seg loven for vesener utstyrte med hellig vilje. ⁷⁴

Maksimer blir forstått som bestemmelsesgrunner for Willkürs virksomhet, ⁷⁵ Dette er av betydning for Kants syn på aktørskap i *Religionskriftet*, da det som skiller en godt aktør fra den onde, er at han underordner tilbøyelighetene og egenkjærligheten under moralloven og betrakter moralloven som et tilstrekkelig motiv for viljen, mens den onde gjør motsatt. ⁷⁶ Da det er

⁷¹ Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 256.

⁷² Kant, G, 4:422; Kant, KdpV, 5:49.

⁷³ Kant, G, 4:400f., 401n., 403, 435, 436, 440, 460; Kant, KdpV, 5:72ff., 117; Kant, R, 6:8, 27; Kant, KdU, 5:222, 257; Kant, MdS, 6:221, 387, 402f., 464; Kant, VE, 27:4f., 16, 253, 361. I *Moralens Metafysikk* kan Kant se ut til å operere ikke bare med én, slik som i *Grundlegung* og *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, men med hele fire ulike moralske følelser, nemlig «moralisk følelse» (*das moralische Gefühl*), «aktelse» (*Achtung*), «samvittighet» (*Gewissen*) og «menneskekjærlighet» (*Menschenliebe*) (Kant, MdS, 6:399; Paul Guyer (2010), «Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 130-151). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 136f.).

⁷⁴ Kant, KdpV, 5:75f. Mennesker føler ikke aktelse overfor dyr og fornuftsløse «ting» (Kant, KdpV, 5:76f).

⁷⁵ Kant, R, 6:21n.

⁷⁶ Kant, R, 6:26ff., 30f., 36, 41, 44, 46f.

Willkür som gjennomfører disse prioriteringene, er det mot denne viljefunksjonen vi må rette oppmerksomheten for å forstå hangen for det onde i mennesket. Det er nemlig ikke handlingene, men snarere maksimene, bestemmelsesgrunnene for handlingene, som skiller den onde fra den gode: «[M]an kaller ikke et menneske ondt fordi det utøver handlinger som er onde (lovstridige), men fordi disse er av en slik art at man kan slutte tilbake til onde maksimer i mennesket».⁷⁷ Mennesket er ifølge Kant predisponert både i forhold til at det har tilbøyeligheter og til at det er bevisst moralloven og dens pliktfordring i form av det kategoriske imperativ. Derfor kan vi ikke søke etter tendensen for det onde i mennesket ved å rette oppmerksomheten mot disse; heller ikke er forskjellen mellom dem å lokalisere i temperamentet, da hvilket temperament vi er utstyrte med er tilfeldig og ikke noe som er opp til oss. Forskjellen på et godt og ondt menneske ligger altså ikke «i forskjellen mellom drivfjærene [Triebfedern] som det tar opp i sin maksime [Maxime] (ikke i deres materie), men i *underordningen* [Unterordnung] (drivfjærenes form): *Hvilken av de to mennesket gjør til betingelse for den andre*».⁷⁸ Til forskjell fra temperamentet, er maksimer noe vi velger selv, noe som på aristotelisk vis er «opp til oss», da det enkelte mennesket selv fritt velger om det vil handle ut fra universaliserbare maksimer eller andre maksimer. Både den gode og den onde adopterer altså både sanselighetens tilbøyeligheter og fornuftens pliktfordring i sine maksimer, hvilket betyr at det alltid vil være potensiale for det onde i den gode og for det gode i den onde.⁷⁹ Siden drivfjæren fra moralloven, på den ene siden, og sanseligheten, på den andre, ikke kan eksistere ved siden av hverandre, er det nødvendig å underordne den ene under den andre. Forskjellen mellom den gode og den onde er følgelig å finne i prioriteringen, da den gode underordner egenkjærligheten under moralloven mens den onde gjør det motsatte. Det onde mennesket betrakter nemlig maksimer formet på bakgrunn av sanselige drivfjær som «*tilstrekkelige i seg selv* til bestemmelsen av valget – uten å bry seg om loven (som det dog har i seg)».⁸⁰ Det gode mennesket finner derimot moralloven i seg selv tilstrekkelig for bestemmelsen av Willkür.⁸¹ Dette poenget hos Kant likner til forveksling på Scotus sin teori om at vi enten underordner rettferdighetsbegjæret under fordelsbegjæret, og slik handler «ufritt», da valget er bundet av vår lykkestreben, eller

⁷⁷ Kant, R, 6:20. Se også Kant, KdpV, 5:45f.

⁷⁸ Kant, R, 6:36. Se også Kant, R, 43, 45n.; Kant, MdS, 6:227; Kant, VE, 27:347; Allison, op. cit., side 151.

⁷⁹ Kant, R, 6:30, 36f., 46. Se også Paul Guyer (2010), «Problems with Freedom: Kant's Argument in *Groundwork III* and its Subsequent Emendations», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 176-202). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 179; Irwin, op. cit., side 84n.

⁸⁰ Kant, R, 6:36.

⁸¹ Kant, R, 6:27.

underordner fordelsbegjæret under rettferdighetsbegjæret, og slik handler «fritt», da valget vårt ikke er bundet av vår lykkestreben.⁸²

Maksimer som er formet på bakgrunn av tilbøyeligheter, og som viser seg å være konsistente med moralloven, kan vi også handle ut fra, men vår handling vil da bare være bærer av *legalitet*, det vil si overensstemmelse med *lovens bokstav*.⁸³ Dermed er det moralsk tillatt å handle ut fra egenkjærlighet, gitt at denne er i overensstemmelse med moralloven og kan underordnes denne. Selv om noen «affekter», særlig de som Kant kaller «lidenskaper» (*Leidenschaften*), er onde i seg selv,⁸⁴ er det langt ifra slik at hele sanseligheten i seg selv er ond, kanskje snarere tvert imot: «Naturlige tilbøyeligheter [Neigungen] er gode, betraktet i seg selv, det vil si ikke forkastelige, og det er ikke alene forgjeves å ville utrydde dem – det ville derimot være skadelig og kritikkverdig».⁸⁵ Kant må på denne måten egentlig sies å være på linje med Epiktet, da det ikke er tilbøyelighetene i seg selv, men snarere måten vi gjør bruk av dem på, som eventuelt er ond.⁸⁶ Ved en moralsk handling, altså en handling med *moralitet*, ut fra *lovens ånd*, er det nettopp moralloven selv, ikke noen sanselig tilbøyelighet, som utgjør den avgjørende drivfjæren for handlingen.⁸⁷ Kant legger nemlig umiddelbart etter inkorporasjonstesens til at «[d]en moralske lov [das moralische Gesetz] alene er i seg selv drivfjær [Triebfeder] i fornuftens dom [im Urtheile der Vernunft], og den som gjør den til sin maksime [Maxime], er *moralisk god*».⁸⁸ Det er riktignok ikke moralloven og fornuften i seg selv som gjør mennesket godt,⁸⁹ men det gode er snarere lokalisert i at vi gir moralloven, i form av det kategoriske imperativ, forrang fremfor tilbøyelighetene og følelsene i våre maksimer.⁹⁰

Det ondes opprinnelse i den menneskelige naturen ligger i at mennesket gikk over fra å følge pliktens lov av plikt til å følge pliktens lov av hensyn til andre formål, det vil si formål som kun

⁸² Hare, *God's Call*, side 55ff., side 78f., 90f.; Davenport, *Will as Commitment and Resolve*, side 380f.

⁸³ Kant, G, 4:390, 397f., 406; Kant, KdpV, 5:71f., 72n., 81, 118, 151f.; Kant, MdS, 6:214, 219, 225, 398; Kant, R, 6:30f., 42; Kant, SdF, 7:63f.; Kant, KdU, 5:327.

⁸⁴ Kant, A, 7:265ff.; Kant, VA, 25:267.

⁸⁵ Kant, R, 6:58. Kant påstand i *Grundlegung* om at våre tilbøyeligheter så ofte trekker i motsatt retning av fornuftsfordringen at det må være et allment ønske å være dem foruten, må således sies å representere en klar overdrivelse fra Kants side. Kant sier nemlig at «tilbøyelighetene [Neigungen] selv, i egenskap av kilder til behovene [Bedürfnisses], er så langt fra å ha noen absolutt verdi [absoluten Werth] som gjør at man ønsker seg dem, at det tvert imot må være et allment ønske hos ethvert fornuftig vesen å være fullstendig fri for dem» (Kant, G, 4:428. Se også Kant, G, 4:454; Kant, KdpV, 5:22, 118; Kant, R, 6:34f., 36; Kant, VA, 25:253).

⁸⁶ Kant, R, 6:34f.; Noller, op. cit., side 193.

⁸⁷ Kant, G, 4:390, 397f., 406; Kant, KdpV, 5:71f., 72n., 81, 118; Kant, MdS, 6:214, 219, 225; Kant, R, 6:30f., 42; Kant, SdF, 7:63f.; Kant, KdU, 5:327.

⁸⁸ Kant, R, 6:24.

⁸⁹ Kant, R, 6:35; Noller, op. cit., side 193.

⁹⁰ Kant, R, 6:36, 43, 50; Noller, op. cit., side 193f.

er betinget gode: «Følgelig begynte mennesket å tvile på lovens strenghet, som utelukker enhver annen drivfjærs innflytelse, og deretter å nedvurdere lydigheten mot budet til noe kun (under egenkjærlighetens prinsipp) betinget for et middel, hvorfra så endelig overvekten av de sanselige drivfjærer over drivfjærene fra loven ble tatt opp i maksimen om å handle og det ble syndet slik».⁹¹ Kant kaller dette for «syndefallet» eller «ursynden» (*peccatum originale*) og det skyldes altså nettopp underordningen av moralloven under egenkjærligheten i våre maksimer. Før syndefallet hadde mennesket «naturanlegg» (*Anlage*) for det gode,⁹² men etter syndefallet er menneskets «grunnleggende disposisjon» eller «sinnelag» (*Gesinnung*) derimot kjennetegnet av egoisme og «hang» (*Hang*) etter det onde.⁹³

Kant overordnede prosjekt i *Religionskriftet* er å skissere måten mennesket kan komme ut av tilstanden det befinner seg i etter syndefallet, altså skissere en slags gjenopprettelse av det opprinnelige anlegget for det gode i den menneskelige naturen. Denne gjenopprettelsen kan ikke komme i stand ved skrittvis reformer, slik overgangen fra lovstridige til lovlydige (legale) handlinger kan komme i stand, men kun gjennom en revolusjon i vårt «sinnelag» eller «intelligible karakter» (*Denkungsart*).⁹⁴ Ved denne revolusjonen omvendes menneskets «hjerte»,⁹⁵ som vel strengt tatt må sies å være dets Willkür, dets «karakter», fra å underordne moralloven under egenkjærligheten til å underordne egenkjærligheten under moralloven.⁹⁶ Når revolusjonen er overstått må mennesket gjennom gradvis reformasjon, det vil si gjennom skrittvis reformer, tilvennes sin «empiriske karakter» (*Sinnesart*) dette nye subsumpsjonsforhold.⁹⁷ Den opprinnelige situasjon kan således gjenopprettes, skjønt uskylden er tapt en gang for alle, og vi vil alltid ha en slags «hang» til det onde selv om vi faktisk handler moralsk godt. Selv om vi stadig kan og skal kultivere vår sanselighet slik at gapet mellom

⁹¹ Kant, R, 6:42. Se også 6:31. Dette syndefallet er akkurat like vanskelig å forstå som Adams syndefall (Kant, R, 6:19, 41ff.; Korsgaard, op. cit., side 171). Se også Kant, «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», 8:115.

⁹² Kant, R, 6:26; Kant, SdF, 7:43, 54f.

⁹³ Kant, R, 6:28f., 37; Kant, MdS, 6:542; Kant, SdF, 7:43, 54f.; Kant, A, 7:219, 324. Det er en viss spenning mellom denne teorien i *Religionskriftet* og den teorien Kant presenterer oss for i *Pedagogikkskriftet*, for der sier han at det i mennesket kun finnes en «kime» (*Keime*) til det gode, ikke til det onde. Det onde skyldes derimot manglende eller feilaktig oppdragelse av det gode (Kant, ÜP, 9:448; 492). - Termene «før og «etter» brukes her i mangel av et godt alternativ, for et viktig poeng for Kant er at syndefallet er atemporal.

⁹⁴ Kant, R, 6:47f.; Kant, VP, 9:481. Se også Kant, KdrV, A539/B567; Kant, KdU, 5:175f.; 1Mos 1:2, Joh 3:5. Også i *Antropologien* skiller Kant mellom menneskets «intelligible» (*Denkungsart*) og «empiriske karakter» (*Sinnesart*) (Kant, A, 7:285; Kant, VA, 25:1367f.).

⁹⁵ Kant, R, 6:29.

⁹⁶ I kommentarlitteraturen er det uenighet om hvorvidt vi er avhengig av Guds hjelp for at denne revolusjonen skal komme i stand eller om vi er kapable til å gjennomføre den på egenhånd. Hare, som argumenterer for førstnevnte alternativ, viser til Kant, R, 6:67 (Hare, *God and Morality*, side 168), mens Guyer, som argumenterer for sistnevnte, viser til Kant, R, 6:44f. (Guyer, op. cit., side 201). Etter min mening er det slik hos Kant at revolusjonen må begynne med vårt eget initiativ, altså fra oss selv, og at det først deretter kan være tale om guddommelig assistanse.

⁹⁷ Kant, R, 6:47f., 50f., 74, 117; Kant, A, 7:294, 324; Kant, VA, 25:1384ff; Fremstedal, op. cit., side 69.

fornuftens fordring og våre tilbøyeligheter minskes, vil det etter syndefallet aldri være mulig å viske ut dette gapet fullstendig. Dyd for Kant handler derfor om «viljestyrke» til å underordne egenkjærligheten under moralloven, og Kant definerer «dyd» eksplisitt som så vel «moralsk sinnelag i kamp [*im Kampfe*]»⁹⁸ som «styrken av et menneskes maksime [Maxime] når det følger sin plikt».⁹⁹ Ifølge Kant gir all styrke seg til kjenne gjennom hindringer den kan overvinne, og for den viljestyrken det her er tale om, er det menneskets naturlige tilbøyeligheter som utgjør hindringene og som således kan komme i strid med det moralske forsettet. I og med at det er mennesket som legger disse hindringene i veien for seg selv i forhold til å etterleve den moralske fordringen, er det for dydens vedkommende ikke bare tale om en selvtvang, hvor en naturlig tilbøyelighet kan overvinne en annen, men også «en tvang ifølge et indre frihetens prinsipp».¹⁰⁰ Indre frihet er å forstå som en evne til å adlyde den selvpålagte moralske loven selv i tilfeller hvor mine tilbøyeligheter går i motsatt retning av denne.¹⁰¹

⁹⁸ Kant, KdpV, 5:84. Se også 5:32f.; Noller, op. cit., side 171f.

⁹⁹ Kant, MdS, 6:394. Se også 6:379, 405, 477; Jeanine Grenberg (2005), *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 49ff.; Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 241. Kant argumenterer forøvrig eksplisitt mot Aristoteles sin bestemmelse av «dyd» som midten mellom to laster (Kant, MdS, 6:404, 432. Se også Kant, VE, 27:277, 611, 660). Likefullt ser Kant, i likhet med stoikerne, ut til å mene at dyd erverves gjennom å kjempe mot sine motstridende tilbøyeligheter og slik gradvis vende seg til å gi fornuften forrang fremfor tilbøyelighetene (Kant, MdS, 6:477, 485; Kant, R, 6:57). Dyd for Kant er således, tilsvarende som for Aristoteles, noe vi lærer gjennom å utføre dydige handlinger og gjøre slik handlemåte til en vane, ikke, som hos Sokrates, noe vi kan lære bare gjennom kontemplasjon (Kant, MdS, 6:397, 405, 477; Kant, SdF, 7:37; Kant, A, 7:294f.). Hva angår dydenes antall, inntar Kant en mellomposisjon i forhold til Sokrates og Aristoteles. Objektivt sett forholder det seg slik Sokrates hevder, nemlig at det kun finnes én dyd, som for Kant vil si viljestyrke. Subjektivt sett forholder det seg imidlertid slik Aristoteles hevder, da det på grunn av at det finnes flere formål som er obligatoriske for oss, også finnes et mangfold av dyder (Kant, MdS, 6:447. Se også 6:383, 395, 406, 410). Kant synes også å mene at vi kan ha én dyd og samtidig mangle en annen, det vil si at vi kan vise viljestyrke i en situasjon (for eksempel i en situasjon hvor det kreves rettferdighet), men mangle den i forhold til en annen (for eksempel i en situasjon hvor det kreves mot), noe som skiller ham fra Aristoteles sin lære om dydenes gjensidighet (Aristoteles, EN, 1144b32-1145a). Hos Kant finner vi heller ingen tilsvarende liste over dydene slik vi finner i antikke etiske teorier (Se for eksempel Aristoteles, EE, 1220b36-1221a12).

¹⁰⁰ Kant, MdS, 6:394. Se også 6:380, 396, 405f.; Kant, R, 6:161, 201.

¹⁰¹ Kant bestemmer altså «dyd» som «moralsk viljestyrke», men legger umiddelbart til at denne definisjonen for menneskers del ikke er presis nok, da vi også kan tale om viljestyrke hos hellige vesener. En nærmere bestemmelse vil derfor være at dyd er en evne til å «tvinge seg selv ifølge det indre moralske prinsipp» (Kant, MdS, 6:405). Hos mennesket er det således involvert et viktig element av tvang, forstått som selvtvang, fra menneskets egen vilje (Wille), i dyden. Derfor fremholder Kant, tilsvarende som Epiktet, at «selvkontroll» og «moralsk apati» utgjør nødvendige betingelser for å være dydig; dyd krever at man «mestrer seg selv» og er «herre over seg selv», noe som gjør at vi må temme våre affekter og beherske våre lidenskaper (Kant, MdS, 6:407f.; Kant, VE, 27:360f.). Noe slikt er ikke tilfelle hos guddommelige vesener, noe som gjør at de heller ikke kan kalles dydige (Kant, VE, 27:13, 29:611). Grunnen til at det er nødvendig med moralsk apati er at «de følelser som oppstår ved sanselige inntrykk kun taper sin innflytelse på den moralske følelsen ved at aktelsen for loven blir mektigere enn summen av alle følelser fra sansene» (Kant, MdS, 6:408). Affektløsheten er imidlertid ikke å oppfatte slik at den innebærer et fravær av følelser og affekter generelt, men ser ut til kun å innebære et fravær av *ukontrollerbare* affekter og følelser. Kants poeng er at fornuften skal ha makt over våre evner og tilbøyeligheter, noe som også innebærer at han identifiserer den moralske relevante situasjonen med en «kampsituasjon» mellom fornuft og tilbøyeligheter. Dyd forstås således som vår styrke til å la fornuften bestemme, det vil si å følge vår plikt, og den moralske styrken er en slags ferdighet (*Fertigkeit*) som representerer en subjektiv perfeksjon av vår Willkür (Kant, MdS, 6:407).

Som vi har sett, utgjør Willkür den utøvende funksjonen ved den menneskelige viljen. Denne valgevnen er fri i negativ forstand hos mennesker fordi vi bare blir affisert, og ikke bestemt, av våre drifter og tilbøyeligheter, noe Kant et sted merkelig nok hevder at representerer et empirisk faktum.¹⁰² Willkür er henvist til å inkorporere våre tilbøyeligheter i maksimer, noe som gjør oss frie og ansvarlige, da vi kun indirekte blir «determinert» av naturmekanismen ved at Willkür kan velge å følge våre tilbøyeligheter. Dette er det viktigste poenget for vårt vedkommende, da inkorporasjonstesen understreker at menneskets vilje er fri også i de tilfeller hvor den utfører en ond handling, altså en handling som følger en maksime som ikke er konsistent med moralloven. Kant understreker nemlig eksplisitt at det onde menneskets handling er «fri og ikke bestemt gjennom [...] [forutgående] årsake[r] [som skyldes naturen eller arv fra våre forfedre] – den kan og må således alltid bli bedømt som en *opprinnelig* bruk av menneskets frie valg [Willkür]». ¹⁰³ Selv den «radikalt onde» er dermed ikke bestemt av naturmekanismen. ¹⁰⁴ Det er heller slik at han tar opp egenkjærligheten i sin maksime og underordner moralloven under denne; det vil si at den radikalt onde også må inkorporere egenkjærligheten i sin maksime, og på den måten kan også han tildeles valgfrihet eller negativ frihet, samtidig som han kan stilles til ansvar for sine handlinger.

5.2.3 Positiv frihet: Gjensidighetstesen i *Grundlegung* og *Kritikk av den Praktiske Fornuft*

Positiv frihet innebærer viljens autonomi, altså selvlovgivning. Bakgrunnen for dette begrepet er bestemmelsen av moralloven som rent formal og innholdsløs, hvilket vil si at ingen gjenstander for begjæret skal utgjøre betingelser for å adlyde loven.¹⁰⁵ Dersom materielle forhold fungerer som betingelser for å adlyde loven, havner viljen uunngåelig i heteronomi, da den således blir bestemt av noe utenfor seg selv. Autonomi handler derimot om at det er loven selv, og ikke noe annet, som bestemmer viljen, noe som krever at vi abstraherer bort ethvert empirisk formål i viljebestemmelsen. Kant understreker dette i *Religionskriftet* ved å si at «[v]algevnen [Willkür] er [...] henvist til *hvordan*, men ikke *hvorhen* den skal virke». ¹⁰⁶ Dersom den moralske forskriften henviste til *hvorhen* Willkür skulle virke, ville det bety det samme som at vi satte et begjært objekt som betingelse for å adlyde moralloven. Siden Willkür derimot bare er henvist til *hvordan* den skal virke, nemlig i henhold til universaliserbare maksimer, er den dermed ikke avhengig av noe objekt ut over moralloven selv. Ettersom alt

¹⁰² Se Kant, KdrV, A802f./B830f. Se for øvrig, Beck, op. cit., side 178.

¹⁰³ Kant, R, 6:41. Se også 6:44.

¹⁰⁴ Kant, R, 6:19, 72.

¹⁰⁵ Kant, KdpV, 5:27, 34; Kant, G, 4:416, Kant, VE, 27:259f., 29:604.

¹⁰⁶ Kant, R, 6:4. Se også Kant, G, 4:415.

materielt innhold alltid beror på subjektive betingelser, vil aldri en maksime som tar opp i seg materien og gir den forrang som bestemmelsesgrunn for viljen, kunne kvalifisere som universell lov. En slik maksime vil riktignok kunne fungere som en *generell* regel, ettersom begjæret for en gjenstand kan være felles for mange, men den vil aldri kunne gjelde *universelt* og med nødvendighet. Derfor hevder Kant at «[e]n praktisk forskrift [praktische Vorschrift] [...] aldri [kan] regnes med til den praktiske lov [zum praktischen Gesetze] dersom forskriften fører med seg en material (følgelig empirisk) betingelse».¹⁰⁷ Kant ser det således som en hovedoppgave å demonstrere at ren fornuft kan være praktisk, det vil si at fornuften selv, uavhengig av motiver og interesser som skriver seg fra tilbøyelighetene, skal kunne bestemme viljen og motivere til handling.¹⁰⁸

Autonomi innebærer at vi er våre egne lovgivere, og det er denne evnen til selvlovgivning som for Kant hever mennesket over resten av skaperverket.¹⁰⁹ Prinsippet innebærer nemlig at det er mennesket selv, ikke noen ytre instans, som gir viljen loven i form av det kategoriske imperativ. Beck understreker dette ved å definere «autonom vilje» som «a will subject to no law except one of which it is the author; it is a will independent of any law (like the laws of nature) which has any other source».¹¹⁰ Som Kant selv sier: «Viljen [Wille] blir altså ikke bare underkastet loven, men underkastet på en slik måte at den må ansees som *selvlovgivende* og nettopp av den grunn aller først underkastet loven (som den kan betraktes som opphavsmann [Urheber] til)».¹¹¹ Her viser Kant tydelig at autonomi ikke bare handler om Willkürs frie «tilslutning» til ytre autoriteter, eksempelvis Gud, men at det handler om at viljen selv, Wille i snever betydning, må være «forfatter» til forpliktelsen. Willkür må i moralsk henseende begrenses av noe, men til tross for denne begrensningen, er den likevel fri, da det nettopp er viljen selv, Wille i snever betydning, som gir loven som binder den.¹¹² For ettersom Kant definerer «vilje» som en slags kausalitet, og kausalitet som noe som «inneholder begrepet om lover»,¹¹³ følger det at viljen i en eller annen forstand må være lovregulert og ikke lovløs. Moralloven i seg selv representerer riktignok en lov som ikke har noen forfatter, men som Wood påpeker, *betrakter* vi oss like fullt som disse lovers opphavspersoner i moralsk henseende: «We regard moral law, which proceed

¹⁰⁷ Kant, KdpV, 5:34.

¹⁰⁸ Kant, KdpV, 5:3; Bonaunet, op. cit., side 210.

¹⁰⁹ Kant, MdS, 6:456.

¹¹⁰ Beck, «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», side 58.

¹¹¹ Kant, G, 4:431.

¹¹² Kant, R, 6:49n. Skillet mellom lovløs og lovregulert frihet ligger også til grunn for skillet mellom henholdsvis «den etiske naturtilstanden» og «den etisk-borgerlige tilstanden» (Kant, R, 6:95). Se også Kant, G, 4:447.

¹¹³ Kant, G, 4:446. Se også 4:453, 458; Kant, KdpV, 5:15, 29, 50, 54, 58, 89.

from no will but lie in the nature of will or practical reason, *as if* the will of every rational being were their author and legislator». ¹¹⁴ I tråd med tesen om at vi skal betrakte oss som morallovens opphavspersoner, konkluderer Kant sin utlegning av det positive frihetsbegrepet i *Grundlegung* på med den berømte men tilsynelatende paradoksal tesen som Allison har gitt navnet «gjensidighetstesen» (*Reciprocity Thesis*): ¹¹⁵ «Følgelig er en fri vilje [ein freier Wille] og en vilje som står under moralske lover [unter sittlichen Gesetzen] ett og det samme». ¹¹⁶ Kant hevder med andre ord at en vilje som står under selvpålagte moralske lover er synonymt med en fri vilje, for i slike tilfeller er mennesket ikke heteronomt, det vil si underlagt andre ytre lover, men er i en viktig forstand kun underlagt seg selv; frihet er således ikke å forstå som uavhengighet fra enhver lov overhodet, men snarere som uavhengighet fra lover jeg ikke selv er forfatter til.

Den nære sammenhengen mellom friheten og moralloven reflekteres fremfor alt i Kants deduksjon av friheten i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*. Kant fremholder at moralloven er et «fornuftens faktum» (*Faktum der Vernunft*), ¹¹⁷ og qua faktum ved ethvert menneskes fornuft står moralloven urokkelig fast i seg selv og behøver ingen rettfærdiggjørende grunner i form av en deduksjon. Samtidig fremsetter Kant tesen om friheten som morallovens «værensgrunn» (*ratio essendi*), mens moralloven på sin side fungerer som frihetens «erkjennelsesgrunn» (*ratio cognoscendi*). ¹¹⁸ På denne måten kan friheten være betingelsen for moralloven, samtidig som moralloven igjen kan være den betingelsen under hvilken vi aller først kan bli oss friheten bevisste. Som vi har lært fra *Kritikk av den Rene Fornuft* kan vi aldri erkjenne friheten og være oss den direkte bevisste, og som han sier i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* kan vi «ikke slutte oss til frihet fra erfaringen, for erfaringen gir oss bare erkjennelse av fremtredelsenes lov, følgelig av naturens mekanisme, frihetens rake motsetning». ¹¹⁹ Men det vi derimot kan være

¹¹⁴ Wood, *Kantian Ethics*, side 116f. Se for eksempel Kant, MdS, 6:223, 227.

¹¹⁵ Allison, op. cit., side 7, 201ff.; Allison, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», side 394f.; Henry E. Allison (1989), «Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 114-130). Stanford: Stanford University Press, side 114f., 122f. Se for eksempel også Hudson, op. cit., side 192ff. Denne betegnelsen er riktignok ment som generell betegnelse på at moralloven og friheten hos Kant impliserer hverandre gjensidig, og er ikke begrenset til passasjen jeg viser til her.

¹¹⁶ Kant, G, 4:447. Se også 4:450, 452f.; Kant, KdpV, 5:29, 72f., 109; Kant, KdU, 5:354; Kant, VE, 27:268f., 506.

¹¹⁷ Kant, KdpV, 5:31, 32, 42, 43, 47, 55, 95, 104. Se også Kant, G, 4:389, hvor han henviser til moralloven som en «felles ide» (*gemeine Idee*) tilgjengelig for alle. Se dessuten Kant, KdrV, A807/B835; Kant, KdpV, 5:19; Kant, MdS, 6:221, 225, 252; Kant, KdU, 5:450, 468; Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 2:217; Noller, op. cit., side 137ff.; Irwin, op. cit., side 78. At moralloven egentlig bare representerer en utskrivning av det som allerede finnes i mennesket, reflekteres eksempelvis også i *Romerbrevet*, da det hevdes at loven representerer det som allerede er innskrevet i menneskenes hjertes (Rom 2:15. Se for eksempel også 1Kor 4:5).

¹¹⁸ Kant, KdpV, 5:4n. Se også 5:28f.; Kant, R, 6:23n; Irwin, op. cit., side 77; Hudson, op. cit., side 188.

¹¹⁹ Kant, KdpV, 5:29.

oss direkte bevisste, er «bundetheten» til en universell lov alene gjennom bevisstheten om moralloven. Bevisstheten om moralloven kan på den måten fungere som basis for en deduksjon av friheten. Dermed kan Kant slå fast at begrepene «frihet» og «universell moralsk lov» «vekselvis [viser] hen til hverandre»,¹²⁰ altså gjensidig impliserer hverandre. Moralloven som fornuftens faktum er vi oss bevisste *a priori* og det er apodiktisk sikkert, men ingen deduksjon, verken av teoretisk eller empirisk understøttende fornuft, kan bevise dens realitet. Moralloven tjener dog som prinsipp for deduksjonen av friheten, for «[m]oralloven, som selv ikke behøver noen rettfærdiggjørende grunner, beviser ikke bare frihetens mulighet [slik den teoretiske fornuften gjør], men frihetens virkelighet hos vesener som erkjenner lover som forpliktende for dem».¹²¹ Kant viser således, som Bonaunet sier, hvordan deduksjonen av friheten fungerer som «kreditiv» for moralloven.¹²² For denne deduksjonen demonstrerer frihetsbegrepets praktiske nødvendighet og sikrer dette begrepet objektiv realitet, da den nettopp bestemmer det som den teoretiske fornuften, i «Tredje Antinomi» i *Kritikk av den Rene Fornuft*, måtte la stå ubestemt, det vil si som mulig å tenke, men ikke å erkjenne.¹²³ Med andre ord gir deduksjonen av friheten en positiv bestemmelse av det som den teoretiske fornuften bare var i stand til å bestemme negativt. Dermed legitimerer moralloven sin realitet ved at den tilføyer friheten en positiv bestemmelse hvis mulighet var ubegripelig for den teoretiske fornuften.¹²⁴

5.2.4 Debatten mellom Lewis White Beck og Henry E. Allison

Wille og Willkür representerer, etter min mening, henholdsvis den lovgivende og utøvende funksjonen i viljen. Willkür står slik nærmere selve handlingen enn det Wille gjør, noe Kant fremhever i forbindelse med sin eksplisitte distinksjon mellom Wille og Willkür i *Moralens*

¹²⁰ Kant, KdpV, 5:29. Se også 5:94; Kant, G, 4:401, 447.

¹²¹ Kant, KdpV, 5:47.

¹²² Bonaunet, op. cit., side 187f.

¹²³ Kant, KdpV, 5:4f., 47f. I *Moralens Metafysikk* sier dog Kant at den motstanden vi føler i oss fra den moralske loven i de tilfeller hvor vi overtrer plikten, altså tilfeller hvor vi handler ut fra tilbøyeligheter som streber mot pliktfordringen, setter oss i stand til å erkjenne friheten (Kant, MdS, 6:379n.; Kant, KdpV, 5:47).

¹²⁴ Se også Kant, MdS, 6:221. Denne deduksjonen synes for øvrig å stå i en viss motsetning til *Grundlegung III* hvor Kant nettopp søker å gjennomføre en deduksjon av moralloven, i form av det kategoriske imperativ, mens han altså i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, gjennom å fremheve moralloven som et fornuftens faktum, fremholder at en deduksjon av Moralloven ikke verken er mulig eller nødvendig å gjennomføre (Kant, KdpV, 5:30f., 47). Kant synes slik å ha forandret mening mellom *Grundlegung* og *Kritikk av den Praktiske Fornuft* (Karl Ameriks (2000), *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, side 209f.; Karl Ameriks (1981), «Kant's Deduction of Freedom and Morality», i: *Journal of the History of Philosophy*, 19 (01), (side 53-79) side 53; Jens Timmermann (2010), «Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality», i: A. Reath & J. Timmermann (red.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, (side 73-89). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 74, 78, 82, 89; John Rawls (1989), «Themes in Kant's Moral Philosophy», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 81-113). Stanford: Stanford University Press, side 102; Korsgaard, op. cit., side 160f., 170; Allison, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», side 394; Allison, «Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*», side 115f.).

Metafysikk. Kant sier nemlig at Willkür er beskjeftiget med formuleringen av maksimen, altså det subjektive prinsippet for handlingen, mens Wille derimot er beskjeftiget med selve loven, den objektive bestemmelsesgrunnen for handlingen. Willkür gir, slik Beck påpeker, «not rise to laws but only to maxims, but it may, and when moral it must, make laws its maxims». ¹²⁵ I *Grundlegung* fremhever Kant at maksimene representerer grunnsetninger som subjektet *faktisk handler* etter, mens loven er den grunnsetningen som subjektet *skal handle* etter. ¹²⁶ Poenget med denne tesen synes å være at fornuften, Wille i snever betydning, er nødvendig for å formulere loven, mens maksimene på sin side bestemmer handlingen direkte. Likevel må maksimene sies å være prinsipper som i større grad dikterer «handlingstype» heller enn spesifikke handlinger. Det vil slik alltid være «a number of distinct ways in which an agent can act upon a maxim», ¹²⁷ noe som gir rom for vår «praktiske dømmekraft» (*Urteilkraft*) til å bestemme hvilken handling som er den beste å utføre av handlingene som faller inn under maksimen i forhold til i den spesifikke situasjonen. ¹²⁸ Følgelig er det et visst «gap» mellom maksime og handling. Wille er på sin side beskjeftiget med å formulere lover og angår dermed helt klart bestemmelsesgrunnen for handlingen heller en selve handlingen. Denne funksjonen i viljen er nemlig, som Beck sier, ikke «the direct determiner of action but [...] the lawgiver to the maxims which will determine action». ¹²⁹ Eller som Kant selv sier: «Viljen [Wille] er [...] begjærevnen som ikke så mye relaterer seg til selve handlingen (som valgevnen [Willkür] gjør), men heller til grunnen som bestemmer valgevnen til handling». ¹³⁰

Av spesiell viktighet for diskusjonen mellom Beck og Allison er følgende passasje fra *Moralens Metafysikk*:

Fra viljen [Wille] kommer det ut lover [Gesetze], fra valgevnen [Willkür] maksimer [Maximen]. Sistnevnte er i mennesket en fri valgevne; viljen, som ikke omhandler annet enn loven, kan ikke kalles hverken fri eller ufri, da den ikke relaterer seg til handlinger, men snarere til lovgivningen for handlingenes maksimer (og er, altså, den praktiske fornuften selv). Således regjerer viljen med absolutt nødvendighet og er ikke selv underlagt noe nødvendighetens tvang. Kun valgevnen kan derfor bli kalt fri. ¹³¹

¹²⁵ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, side 178.

¹²⁶ Kant, G, 4:420n.

¹²⁷ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, side 90.

¹²⁸ Kant, G, 4:389, 412; Kant, MdS, 6:411; Wood, op. cit., side 63, 152f.

¹²⁹ Beck, op. cit., side 178.

¹³⁰ Kant, MdS, 6:213, min oversettelse.

¹³¹ Kant, MdS, 6:226, min oversettelse. Se også Kant, *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in der Metaphysik der Sitten*, 23:248); Noller, op. cit., side 275. Også i *Kritikk av Dømmekraften* kan Kant se ut til å benekte at handlinger ut fra sanselighetens påvirkninger er frie, men her synes han egentlig sågar å mene at selv handlinger ut fra aktelse for moralloven er ufrie; av de tre velbehagene, det vil si det behagelige, det skjønne og det gode, som forholder seg til henholdsvis tilbøyelighet, gunst og aktelse, mener Kant at gunst er det eneste frie velbehag, da

Kants gjentar her at viljen har to funksjoner, nemlig en lovgivende og en utøvende,¹³² samtidig som han påpeker at Wille i snever betydning er synonym med praktisk fornuft.¹³³ Det er nemlig Wille som bidrar med moralloven: «The law is a product of the freedom of *Wille* as pure practical reason, not of *Willkür*».¹³⁴ Selv om Wille og Willkür tilkjennes ulike funksjoner, det være seg lovgivende og utøvende, er det like fullt en nær forbindelse mellom dem. Kant sier nemlig at Wille ikke kan tilkjennes attributtet «fri» siden Wille i egentlig forstand ikke handler eller velger. Dens funksjon går snarere ut på å bidra med en lov som Willkür, som faktisk handler og velger, kan subsumeres under. Wille qua praktisk fornuft er verken fri eller ufri. Det er derimot Willkür som tar disse predikatene, da det er den som enten gir moralloven eller sanseligheten forrang i sine maksimer.

Det er dette poenget som får Allison til å argumentere mot Becks tese om at autonomi skal tilkjennes Wille i snever betydning. Wille i snever betydning gir nemlig ikke lover til seg selv qua Wille, men til seg selv qua Willkür, det vil si at det ikke er Wille selv, men derimot Willkür, som er adressat for Willes moralske fordring.¹³⁵ Av denne grunn er det ikke Wille i snever betydning alene som kan tilskrives attributtet autonomi. Det avgjørende poenget er at Wille ikke kan gi lover til seg selv fordi Wille ikke selv handler og således heller ikke adlyder loven. Snarere er det Willkür som representerer den adlydende eller utøvende funksjonen i viljen, og derfor rettes Willes kategoriske imperativ seg til denne funksjonen i viljen, ikke til Wille selv. Det er således bare Wille i vid betydning som kan tildeles attributtet autonomi eller, for den saks skyld, attributtet heteronomi. Dette synspunktet til Allison er jeg helt enig i. Det kan i det minste tenkes at mennesket kunne være i stand til å gi seg sine egne lover, men ikke var i stand til å adlyde dem fordi det ikke var utstyrt med Willkürs valgfrihet (*arbitrium liberum*), men

det er det eneste som gir oss frihet til selv å skape en gjenstand for lyst. Gunst er nemlig ikke forbudt med bestemte interesser og behov, slik tilbøyelighet og aktelse er (Kant, KdU, 5:210).

¹³² Fra denne passasjen synes Wood å trekke den slutningen at Kants viljebegrep er identisk med Willkür (Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 51), noe jeg, gitt at dette representerer en riktig lesning av Wood, er uenig i. Kants viljebegrep (Wille i vid betydning) rommer to nivåer, Wille (i snever betydning) og Willkür, ikke bare ett (se også Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehungsvermögen», side 47n2).

¹³³ Se også Kant, MdS, 6:213, 226; Kant G, 4:396, 412, 441, 448f.; Horn, op. cit., side 41. Slik jeg leser Kant, kan praktisk fornuft i denne sammenhengen forstås dels som ren og dels som empirisk. Wille er nemlig lov- eller regelgivende både i henhold til det kategoriske imperativ og til hypotetiske imperativer; i forbindelse med det kategoriske imperativ er Wille å forstå som *ren* praktisk fornuft, mens den er *empirisk* i forbindelse med hypotetiske imperativ (Kant, G, 4:412. Se også Kant, KdpV, 5:20f.; Kant, EF, 8:376f., Hudson, op. cit., side 185f.; Irwin, «Kant's Critique of Eudaemonism», side 71f.). Det kategoriske imperativ gjelder nemlig *a priori*, altså forut for erfaring, mens hypotetiske imperativer er *a posteriori*, avhengige av erfaring. Formålet om lykke i forbindelse med pragmatisk hypotetiske imperativer gjelder dog *a priori*, men innholdet i den (subjektive) lykken er *a posteriori*.

¹³⁴ Beck, op. cit., side 179f.

¹³⁵ Noller, op. cit., side 21.

derimot med animalsk valgevne (*arbitrium brutum*). Vi ville altså være bevisste våre moralske forpliktelser, men samtidig ikke være i stand til å adlyde dem grunnet vår blokkerte Willkür. Ville vi da kunne betraktes som frie, selvbestemte og autonome? Til en viss grad ville vi være frie i positiv forstand fordi vi ville evne å gi oss selv lover, men i egentlig forstand ville vi ikke være frie. Disse lovene ville nemlig ikke ha noen betydning for oss da vi qua determinerte ville være ute av stand til å etterleve dem i handling. En annen fordel med Allison's lesning er at det vil være en symmetri i beskrivelsen av autonomi og heteronomi, da heteronomi nettopp består i å adlyde lover med et annet opphav enn viljen selv, mens autonomi består i at viljen adlyder viljens egen lov. Det overordnede poenget for Allison, som etter min oppfatning er korrekt, er at loven som Wille qua lovgivende funksjon gir, ikke retter seg mot seg selv, men mot Willkür: «Wille in the narrow sense (the legislative faculty) is not a law to itself but to Willkür». ¹³⁶ Siden Wille og Willkür representerer to funksjoner ved en og samme vilje, er det at Wille gir lover til Willkür å forstå som at viljen (Wille i vid betydning) er selvlovgivende. Wille qua lovgivende funksjon kan dog ikke alene sies å være selvlovgivende eller selvbestemmende. «Selvbestemmelse» og «autonomi» er for Allison ekvivalente begreper, hvilket vil si at vi ikke samtidig kan betrakte oss som autonome og ikke som selvbestemte. Negativ frihet er en forutsetning som en aktør med nødvendighet må legge til grunn for sin selvforståelse, altså at hun ikke er bestemt, men bare påvirket av såvel aktelsen for moralloven som tilbøyelighetene. For å være autonom og positivt fri, må hun således aktivt velge å gi moralloven forrang fremfor tilbøyelighetene i hennes maksimer. Følgelig er det kun Wille i vid betydning som kan tildeles attributtene selvbestemmelse, selvlovgivning og autonomi.

Ifølge Allison representerer begge definisjoner av frihet, det være seg den positive og negative, i *Moralens Metafysikk* definisjoner av friheten til Willkür. Det vil si at det ikke bare er det negative frihetsbegrepet Kant her knytter til Willkür, men også det positive. Definisjonen av «positiv frihet» i *Moralens Metafysikk* sier nemlig at positiv frihet består i «muligheten for den rene fornuften til selv å være praktisk». ¹³⁷ Denne definisjonen inneholder således ikke begrepet «autonomi» slik tilsvarende definisjon av positiv frihet i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* gjør. Allison tar slik ikke til orde for at Kant her tilskriver autonomi til Willkür, hvilket for øvrig er en vanlig feilinterpretasjon av denne passasjen slik Allison ser det. Han må heller sies å forsøke å klargjøre Kants posisjon ved å hevde at Kant burde ha sagt at positiv frihet består i Willkürs «capacity to act on the basis of the dictates of pure reason or, equivalently, pure Wille. To say

¹³⁶ Allison, op. cit., side 132.

¹³⁷ Kant, MdS, 6:213f.

this is to say that it has the capacity to select its maxims in virtue of their conformity to universal law». ¹³⁸ Hadde Kant sagt dette, hadde han nemlig samtidig sagt at det kun er Wille i vid betydning, og ikke verken Wille i snever betydning eller Willkür, som tar predikatene autonomi og heteronomi.

Hudson må sies å samstemme med Beck i at *Kritikk av den Praktiske Fornuft* er stedet hvor Wille og Willkür møtes, men han tar dog til orde for at Kant opererer med fire ulike begreper om frihet i forbindelse med distinksjonene mellom de to viljefunksjonene:

L. W. Beck has written in his *Commentary* that the second *Critique* is a bridge, where the two different conceptions of freedom of the will must meet. The first *Critique* introduced freedom of the will as a spontaneity, and the *Foundations* contained the concept of freedom of the will as autonomy. «Some of the difficulties in interpreting the *Critique* become more manageable», he writes, «when we realize that its central doctrine of freedom of the will involves two different concepts of freedom and two different concepts of the will». Beck then assigns autonomy to Wille and spontaneity to Willkür and reads Kant's theory of freedom accordingly. The story is not over, though, for Kant does not stop at characterizing freedom with the descriptions of autonomy and spontaneity, but he also occasionally refers to positive and negative conceptions of freedom. If these were simply alternative names of autonomy and spontaneity of the will, no new problem would be introduced in the analysis, but there is good reason to think that they are not simply alternative titles. Therefore, following a similar method, I think some of the difficulties in interpreting the *Critique* become more manageable when we realize that its central doctrine of freedom of the will involves four different concepts of freedom and two different conceptions of the will. ¹³⁹

For Hudson er det ikke slik at autonomi og positiv frihet er det samme, og dermed må vi først skille mellom Willes frihet til å pålegge viljen det kategoriske imperativ, det vil si autonomi («Wille+»), og Willes «frihet» til å pålegge viljen hypotetiske imperativ, hvilket vil si heteronomi («Wille-»). For det annet må vi skille mellom Willkürs negative og positive frihet, altså at Willkür er negativt fri når den ikke er determinert, men snarere fri til å velge å underordne tilbøyelighetene under moralloven i sine maksimer eller motsatt («Willkür-»), og positivt fri når Willkür velger førstnevnte underordning i stedet for sistnevnte («Willkür+»). ¹⁴⁰ Jeg kan dog ikke se at Hudsons interpretasjon egentlig gir så mye mer enn det Allison gjør, da de problemer Hudson adresserer med sine distinksjoner mer eller mindre forsvinner ved at vi, med Allison, skiller mellom en vid og en snever betydning av Wille. Styrken ved Hudsons interpretasjon er dog at den harmonerer bedre med Kants eksplisitte distinksjon mellom positiv og negativ frihet i *Grundlegung*, hvor det tydelig ser ut som at han taler om to ulike

¹³⁸ Allison, op. cit., side 132.

¹³⁹ Hudson, op. cit., side 188f.

¹⁴⁰ Hudson, op. cit., side 189ff.

karakteristikk av Willkür. Dette synes dog å svare til det som vi nettopp har sett at Allison tar til orde for i forbindelse med den positive og negative definisjonen av frihet i *Moralens Metafysikk*. Den avgjørende svakheten med Hudsons interpretasjon er at den tilkjenner predikatene autonomi og heteronomi til Wille uten at den skiller mellom den snevre og vide betydningen. For som jeg har understreket ovenfor, gir ikke Wille, qua lovgivende funksjon i viljen, loven til seg selv, men til Willkür qua adlydende eller utøvende funksjon.¹⁴¹ Likevel, kanskje kan Hudsons skille mellom autonomi og positiv frihet være klargjørende i forhold til å skille mellom Kants forståelser av autonomi som selvlovgivning og selvbestemmelse. For trolig kunne man si at viljen som sådan (Wille i vid betydning) er positivt fri, i stedet for å si at den er autonom, idet Willkür velger å handle i tråd med Willes fordringer. Positiv frihet vil slik innebære at viljen som sådan er selvbestemmende. På den måten kunne man ha reservert autonomi til Willes aktivitet som lovgivende funksjon i viljen. Problemet med dette er dog igjen at Wille egentlig ikke gir loven til seg selv, men til Willkür.

Den nære sammenhengen mellom Wille og Willkür vises også i betingelsene for at Willkür skal være fri. Willkür er nemlig kun fri i tilfeller hvor den blir bestemt av Wille, for selv om Willkür aldri direkte blir bestemt av naturmekanismen, blir den indirekte bestemt av denne dersom den velger å gi tilbøyelighetene forrang fremfor aktelsen i sine maksimer. I andre bind av sine *Briefe über die Kantische Philosophie* fra 1792 lanserer Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) en interpretasjon av Kants Willkür-begrep i «Første Hovedstykke» av *Religionskriftet*¹⁴² som er svært interessant i denne sammenhengen. Reinhold fremhever nemlig at Willkür må være en evne til å velge mellom å la seg bestemme av moralloven eller av sanselige faktorer, det vil si et valg mellom moralske og ikke-moralske maksimer.¹⁴³ Ifølge Allisons gjengivelse, består Reinholds kritikk i en benektelse av «Kant's identification of will with practical reason and freedom in the positive sense with autonomy on the ground that it makes it inconceivable how

¹⁴¹ En annen svakhet, eller i det minste utfordring, er at interpretasjonen forutsetter at Kant ikke benytter uttrykket positiv frihet på samme måte i *Grundlegung*, hvor han, ifølge Hudson, bruker det som en karakteristikk for Willkürs frihet idet den følger det kategoriske imperativ, og i *Kritikk av den Praktiske Fornuft og Moralens Metafysikk*, hvor det benyttes for å karakterisere Wille (i vid betydning) (Hudson, op. cit., side 190).

¹⁴² Kant utgav «Første Hovedstykke» av *Religionskriftet* som en separat artikkel med tittelen *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* i *Berlinsche Monatschrift* i april 1792, mens *Religionskriftet* som helhet først ble publisert året etter.

¹⁴³ Karl Leonhard Reinhold (2008), *Briefe über die Kantische Philosophie*, bind II, utgitt av M. Bondeli. Basel: Schwabe, side 188, 198f. Se også side 189; Noller, op. cit., side 206ff., 219, 257; Eivind Storheim (1980), *Menneskeverd, Frihet og Plikt*. Oslo: Universitetsforlaget, side 127.

one could freely violate the moral law». ¹⁴⁴ Empirisk determinisme, det vil si teorien om at viljen er bestemt av tilbøyelighetene, er riktignok en trussel mot valgfrihet, men slik Reinhold ser det, er «intelligibel fatalisme», det vil si teorien om at viljen med nødvendighet følger fornuften, en like stor trussel. ¹⁴⁵ Det er følgelig nødvendig at Willkür tar opp i seg så vel tilbøyelighetene som aktelsen for moralloven i sine maksimer, for så deretter fritt å kunne velge, i betydningen prioritere, mellom dem. For å bøte på ubegripeligheten ved Kants konsepsjon foreslår Reinhold derfor at frihet må forstås som «a capacity for self-determination either in accordance with or contrary to the dictates of the law». ¹⁴⁶ Med andre ord argumenterer Reinhold for at det er en symmetrisk relasjon mellom fornuft og tilbøyeligheter, da vi er negativt frie uansett om vi underordner tilbøyelighetene under fornuften eller motsatt. Kant avviser imidlertid tilsynelatende en slik tolkning i *Moralens Metafysikk* og synes å ta til orde for en asymmetrisk relasjon, idet han eksplisitt sier at valgfriheten ikke kan defineres som en evne til å velge å handle for eller imot moralloven. ¹⁴⁷ Denne friheten kan nemlig aldri bestå i at mennesket kan treffe valg som strider mot dets lovgivende fornuft. Willkür er nemlig å forstå som en evne til å handle på basis av den rene praktiske fornuftens eller, hvilket vil si det samme, den rene Willes diktater. Det vil si at Willkür «has the capacity to select its maxims in virtue of their conformity to universal law, which is, of course, precisely what the categorical imperative requires». ¹⁴⁸ Det er kun i tilfeller hvor Willkür lar sine maksimer bestemmes av den rene Willes moralske lov at viljen, det vil si Wille i vid betydning, kan betegnes som autonom. ¹⁴⁹ Autonomi henger slik sammen med at Willkür utøver sin spontanitet på en bestemt måte, nemlig ved at den adlyder Willes kategoriske fordring. Vi kan således igjen slå fast at autonomi ikke er et attributt som utelukkende kan knyttes til Wille qua lovgivende funksjon i viljen, men derimot til Wille i vid betydning.

¹⁴⁴ Allison, op. cit., side 133; Allison, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», side 421f. Også Henry Sidgwick (1838-1900) peker på dette problemet (Henry Sidgwick (1888), «The Kantian Conception of Free Will, i: *Mind*, 51 (13), (side 405-412) side 411.

¹⁴⁵ En interpretasjon av Kant i form av intelligibel fatalisme finnes hos Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812) i hans *Versuch einer Moralphilosophie* fra 1790/1792.

¹⁴⁶ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, side 133.

¹⁴⁷ Kant, MdS, 6:226. Kant nevner ikke Reinhold eksplisitt, men det synes tilforlatelig at det er ham Kant har i tankene idet han viser til at «noen har interpretert Willkür-begrepet mitt slik» (Kant, MdS, 6:226, min oversettelse. Se også Noller, op. cit., side 276).

¹⁴⁸ Allison, op. cit., side 132.

¹⁴⁹ Se også Wood, *Kantian Ethics*, side 119; Andrew Reath (1997), «Legislating for a Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy», i: A. Reath et al. (red.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, (side 214-239). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 236.

Et avgjørende spørsmål blir dermed hvordan Willkür forholder seg til tilfeller hvor vi ikke handler i samsvar med moralloven. Ifølge Kant forholder det seg nemlig slik at «valgfrihet [die Freiheit der Willkür] [...] ikke [kan] defineres [...] som muligheten for å velge for eller mot loven (*libertas indifferentiae*), selv om valget [Willkür] som *fenomen* [*Phänomen*] hyppig fremviser eksempler på dette i erfaringen». ¹⁵⁰ Erfaringen viser oss altså at valg om ikke å følge moralloven ofte forekommer, selv om Willkürs frihet ikke kan *defineres* som en frihet til å velge for eller imot loven. Min interpretasjon av denne utfordrende passasjen er at Kants mener at erfaringen ofte viser at vi velger umoralske maksimer i stedet for moralske, det vil si at vi gir tilbøyelighetene og følelsene forrang fremfor fornuften. Poenget til Kant er at det ikke er den *frie* valgevnen som foretar dette valget eller, bedre, denne prioriteringen. I slike tilfeller lar mennesket seg derimot egentlig bare bestemme av naturmekanismen, altså av sine tilbøyeligheter og sanselige begjær. Etter mitt syn peker Noller på det samme poenget, ettersom han understreker at Kant ikke kan definere friheten til mennesket som intelligibelt vesen som en evne til å se bort fra seg og heller følge sanselighetens tilbøyeligheter. ¹⁵¹ Som fenomen kan vi erfare at dette finner sted, da vi ofte kan erfare at bestemte menneskelige handlinger mangler legalitet og dermed også moralitet. Kants poeng er således ikke at det er umulig for Willkür fritt å velge å gi tilbøyelighetene prioritet, men dersom vi gjør dette, realiserer vi ikke vår (positive) frihet, men velger heller vår ufrihet. Eller, som Horn sier, kan Kant i beskrivelsen av et slikt valg sies å følge en antikk viljekonsepsjon, da Willkürs valg om å handle på tvers av moralloven kan beskrives som ikke å følge vår vilje (Wille), altså handle på tvers av det vi *egentlig* vil. ¹⁵² Dermed kan ikke Willkürs frihet, nærmere bestemt positiv frihet som tilkommer viljen som helhet (Wille i vid betydning) og som forutsetter Willkürs valg om å følge Wille (Wille i snever betydning), *defineres* som en evne til å velge å handle på tvers av Willes moralske fordring, men det er altså likevel fullt mulig, i kraft av Willkürs negative frihet, å velge å handle slik. ¹⁵³ Kant unngår på denne måten å havne i intelligibel fatalisme.

Gitt at dette representerer en rimelig interpretasjon, synes Kants poeng å minne om ett av poengene vi fant hos Augustin: I kraft av vår frie valgevne er vi i stand til å handle umoralsk, men Gud har ikke tilkjent oss slik frihet for at vi skal være i stand til å synde, men snarere for at vi skal handle godt. Et instinkt til å handle godt i stedet for en fri valgevne ville dog ikke

¹⁵⁰ Kant, MdS, 6:226, min oversettelse.

¹⁵¹ Noller, op. cit., side 276.

¹⁵² Horn, op. cit., side 44.

¹⁵³ Noller, op. cit., side 276ff. Se også Kant, *Refleksjon* 5611 (18:252), 5618 (18:257) (Noller, op. cit., side 278n456, n457); Hudson, op. cit., side 185.

være å foretrekke, for det er nødvendig at det er mulig å handle syndig for at det skal være noe opphøyd og godt ved en riktig handling. Dessuten har Kants poeng en viss likhet med Scotus, i og med at det kun er når vi følger rettferdighetsbegjæret at vi virkelig er frie og realiserer vår frihet.¹⁵⁴ Hvis vi bare var i stand til å følge fordelsbegjæret, ville vi være determinerte til å følge vår streben etter lykke og følgelig ufrie; det gode ville alltid være synonymt med lykke og vår refleksjon ville være begrenset til å finne de beste midlene for å oppnå målet (Aristoteles: *ta pros to telos*). Rettferdighetsbegjæret er derimot fritt fordi vi er i stand til å reflektere over det gode selv (Aristoteles: *to telos*) og sette oss formål. Tilsvarende representerer Kants introduksjon av det kategoriske imperativ i tillegg til (pragmatisk) hypotetiske imperativer en frihet for den rene praktiske fornuften, da fornuften er fri og ikke underlagt tilbøyelighetene og sanselighetens bestemmelser av lykke. Idet vi handler moralsk, skal vi ikke være innstilte på lykken og det gode, men snarere på det rette. Dersom vi handler slik, er vi dog verdige til å bli lykkelige. Det rette har slik forrang fremfor det gode,¹⁵⁵ men det gode kan i neste omgang komme som en ikke-intendert belønning for å handle rett.

Hva slags frihet er egentlig valgfriheten hos Kant dersom den ikke er en frihet til å velge mellom å la sine maksimer bestemmes av enten rasjonaliteten eller sanseligheten? Kanskje kunne man interpretere passasjen stoisk, det vil si som at viljen kun er fri i tilfeller hvor den velger å følge fornuften og ufri dersom den følger tilbøyelighetene. Med andre ord ville Willkürs frihet bestå i en slags frihet ved den menneskelige Willkür til å la sine maksimer bestemmes av moralloven i form av det kategoriske imperativ. Dette ville dog, hvilket Reinhold ser ut til å mene, på mange måter representere en oppgivelse av distinksjonen mellom Wille og Willkür, da det egentlig vil innebære å redusere fri Willkür til Wille. Etter min mening er Kants poeng at Willkür i streng forstand kun er fri i tilfeller hvor ren Wille bestemmer den. Lar vi derimot våre maksimer bestemmes av noen annet enn ren praktisk fornuft, står vi egentlig overfor ufrihet, da våre maksimer indirekte blir bestemt av naturmekanismen. Om vi velger å gi tilbøyelighetene forrang fremfor moralloven i våre maksimer, innebærer det å misbruke vår frihet, men som Allison poengterer, benekter *ikke* Kant for at slikt misbruk kan være uttrykk for frihet. Det Kant imidlertid benekter, er bare at «a <capacity> for such failure, or in Reinhold's terms, a capacity either to accept or reject the dictates of pure practical reason, [to] be included in *the definition*

¹⁵⁴ Også Irwin peker på denne parallellen (Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 94).

¹⁵⁵ Kant kommenterer for øvrig eksplisitt teorien om å handle under «det godes synsvinkel» (*sub ratione boni*) (Kant, KdpV, 5:59, 59n.).

of freedom». ¹⁵⁶ Poenget til Kant synes således å være at evnen til å velge å handle på bakgrunn av sanselige tilbøyeligheter i stedet for moralloven, ikke kan inkluderes i *definisjonen* av Willkürs frihet, samtidig som slike valg likevel kan være uttrykk for dens frihet. ¹⁵⁷

Herved må Kants posisjon, slik Allison ser det, sies å være konsistent med at det er mulig å velge ikke å la sine handlinger bestemmes av moralloven. Det er kun vesener med menneskelig Willkür (*arbitrium liberum*) som kan betraktes som kapable til å avstå fra å følge moralloven; dyr, som er utstyrte med animalsk Willkür (*arbitrium brutum*), vil ikke kunne evne å avstå fra dette, men, i mangel av Wille og praktisk fornuft, mangler de evnen til å erkjenne moralloven. Jeg er således enig med Allison i at «only a being with freedom, positively construed, can be regarded as capable of misusing that freedom». ¹⁵⁸ Mennesket er negativt fritt, men denne friheten gjør oss ikke bare kapable til å prioritere moralloven og realisere vår frihet, men den setter oss også i stand til å prioritere tilbøyelighetene og slik misbruke vår frihet. En nærliggende konklusjon er derfor at «deviation from the law constitutes a misuse of such freedom rather the absence of it because [...] even our heteronomous actions involve the spontaneity of Willkür». ¹⁵⁹ Det er tydelig at Allison trekker denne konklusjonen på bakgrunn av inkorporasjonstesen, for som vi så ovenfor, vil selv heteronome handlinger ut fra denne tesen fremstå som frie i negativ forstand. Ifølge Allison må Willkür altså forstås som en funksjon i viljen som er negativt fri til å velge mellom å gi forrang til den rene praktiske rasjonaliteten eller sanseligheten i sine maksimer, men dersom den velger sistnevnte, misbraker den sin positive frihet ved at den egentlig velger å la seg bestemme av sine tilbøyeligheter.

Etter min mening gir Allison et godt forsvar for Kants posisjon. ¹⁶⁰ Willkür er ikke bare fri når den gir Willes moralske lov forrang fremfor tilbøyelighetene, men også når den foretar motsatt prioritering. Poenget til Kant med påstanden om at Willkür ikke er fullstendig fri i tilfeller hvor vi velger å legge umoralske maksimer til grunn for vår handling, er, etter mitt syn, at han vil understreke at Willkür kun er virkelig fri i tilfeller hvor Wille bestemmer den. Av avgjørende betydning er det derfor at Wille og Willkür ikke betraktes som to viljer som kun er relatert til

¹⁵⁶ Allison, op. cit., side 135, mine uthevninger. Allisons interpretasjon generelt, og hans lesning av debatten mellom Kant og Reinhold spesielt, er tydelig inspirert av Gerold Prauss (Gerold Prauss (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt: Klostermann, side 84ff.).

¹⁵⁷ Kant, R, 6:44; Irwin, op. cit., side 83ff., 106.

¹⁵⁸ Allison, op. cit., side 136. Se også Allison, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», side 409, 422f.

¹⁵⁹ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, side 136. Se også Allison, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», side 418ff.

¹⁶⁰ Se også Nilsen, «Wille og Willkür: Et forsvar for Allisons Interpretasjon av Forholdet mellom Vilje og Frihet i Kants Etikk», side 32ff.

hverandre på en ekstern og tvingende måte, men at de, som Beck påpeker, heller må betraktes som to funksjoner ved en og samme vilje.¹⁶¹ Willes moralske fordring til Willkür er slik ikke å forstå som ekstern tvang, men snarere som selvtvang fra ett nivå i viljen, Wille, til ett annet, Willkür. I tilfeller hvor Willkür prioriterer tilbøyelighetene i sine maksimer, blir mennesket egentlig indirekte bestemt av naturmekanismen. Slike valg er å oppfatte som misbruk av den positive friheten, og det er nettopp dette Kant retter søkelyset på i *Moralens Metafysikk*. Korsgaard formulerer dette poenget på en god måte: «The will that adopts self-love as its maxim is determined by inclinations, and inclinations, in the world of phenomena, are completely determined by natural forces, by the nexus of causal laws».¹⁶² Formål vi setter oss under påvirkning av våre tilbøyeligheter, i motsetning til de vi setter oss ut fra moralitet, synes således «not even [...] to be our own».¹⁶³ Handlinger hvor vi følger slike formål vil med Korsgaards senere terminologi være «defekte» (*defective actions*);¹⁶⁴ handlinger ut fra moralitet er derimot handlinger som følger fra vår egen «konstitusjon», fra vår menneskelige «natur».¹⁶⁵ Som Jens Timmermann sier, er slike handlinger «radikalt frie», det vil si at de følger fra et «aktivt» valg om å realisere sin frihet, ikke bare et «passivt» valg om å la sin atferd bestemmes av naturmekanismen.¹⁶⁶

Kants viljekonsepsjon tilfredsstillter Glaukon-kriteriet ettersom viljen, i betydningen Willkür, befinner seg mellom fornuften og tilbøyelighetene. Som vi så i forbindelse med skillet mellom Wille og Willkür i *Moralens Metafysikk*, definerer Kant Willkür som noe mellom henholdsvis «evnen til begreper» (*Verstand/ Vernunft*) og «begjærevnen» (*Begehrungsvermögen*). Dessuten tilfredsstillter den Euodius-kriteriet ettersom Willkür er en velgende funksjon som er fri til å velge mellom fornuften og tilbøyelighetene. Forskjellen til for eksempel Aristoteles er således tydelig, da Willkür tar opp i seg både påvirkningene fra tilbøyelighetene og aktelsen fra moralloven og prioriterer mellom disse. Den viljesvake aktøren er slik den som fritt velger å gi

¹⁶¹ Beck, op. cit., side 199.

¹⁶² Korsgaard, op. cit., side 168. Se også Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 162f.; Korsgaard, «Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», side 110ff., 120f.; Oliver Sensen (2010), «Dignity and the Formula of Humanity», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 102-118). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 111.

¹⁶³ Korsgaard, «Morality as Freedom», side 168.

¹⁶⁴ Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 32, 161; Korsgaard, «The Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», side 113; Noller, op. cit., side 354ff.

¹⁶⁵ Korsgaard, «Morality as Freedom», side 163, 167, 171, 175f., 178f.; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 153f., 179f., 214; Korsgaard, «Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», side 101f.; Sensen, op. cit., side 106.

¹⁶⁶ Jens Timmermann (2015), «Why Some Things Must Remain Unknown: Kant on Faith, Moral Motivation and the Highest Good», i: J. Aufderheide & R. M. Bader (red.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, (side 229-241). Oxford/ New York: Oxford University Press, Oxford 2015, side 236.

sine følelser og tilbøyeligheter forrang fremfor fornuften. Vedkommende realiserer likevel ikke sin frihet, det vil si frihet i positiv forstand, da han egentlig velger sin ufrihet ved å hensette seg som en brikke i naturens determinisme. Det er slik ikke alltid at Willkür er innstilt på å handle i tråd med Wille, slik Aristoteles, gitt kantiansk terminologi, kan synes å mene. Dersom viljen skal realisere sin frihet, kreves det at aktøren er viljesterk og velger å følge sin fornuft.¹⁶⁷ Willkür tjener med andre ord som et voluntaristisk viljebegrep i Kants etikk. Wille (i snever betydning) utgjør derimot et intellektualistisk aspekt ved denne viljekonsepsjonen, da det ikke er vesensforskjellig fra fornuft, men snarere bestemmes som synonym med ren praktisk fornuft. Det er denne instansen som pålegger viljen moralloven og det er derfor mot denne instansen vi må rette oppmerksomheten for å vurdere hva slags status moralloven har. Spørsmålet vi med andre ord må stille, er hvordan Kants viljekonsepsjon, og da spesielt Wille i snever betydning, forholder seg til Rousseau-kriteriet. En avklaring av dette spørsmålet fordrer en diskusjon av forholdet mellom moralsk realisme og konstruktivisme.

5.3 Moralsk realisme og konstruktivisme

For å vurdere Kants viljekonsepsjon i forhold til Rousseau-kriteriet kreves det en avklaring av hvorvidt moralloven er en menneskelig konstruksjon eller et moralsk faktum. Det er nettopp dette punktet som utgjør hovedskillet mellom realistene og konstruktivistene, for der hvor realistene hevder at det finnes «uavhengige» (*mind independent*) moralske fakta og sannheter som vi er i stand til å erkjenne, benekter konstruktivistene eksistensen av den typen «moralske entiteter» og hevder snarere at våre moralske prinsipper og verdier er menneskelige konstruksjoner, altså noe som er «avhengig» (*mind dependent*) av oss og vår rasjonelle aktivitet.¹⁶⁸ Paul Formosa argumenterer for at de ulike formuleringene av det kategoriske imperativ berettiger enten konstruktivisme eller realisme; mens universalitets- og autonomiformuleringen indikerer berettigelsen av konstruktivisme, indikerer

¹⁶⁷ John Skorupski peker på at det kan være meningsfullt å skille mellom å være «fri» i betydningen å handle autonomt og «fri» i betydningen å være kapabel til å handle autonomt. Førstnevnte forutsetter at Willkür faktisk velger å følge Wille og slik realiserer sin positive frihet; sistnevnte sier dog bare at Willkür er negativt fri og samtidig konfrontert med et alternativ som, hvis Willkür vil velger det, vil realisere viljens positive frihet (John Skorupski (2010), «Autonomy and Impartiality: *Groundwork III*», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 159-175). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 164).

¹⁶⁸ Se for eksempel Onora O'Neill (2003), «Constructivism in Rawls and Kant», i: S. Freeman (red.), *The Cambridge Companion to Rawls*, (side 347-367). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 347ff.; Stern, op. cit., side 89; Robert Stern (2015), «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 15-39). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 31. Oliver Sensen (2015), «Moral Obligation and Free Will», i: L. Denis & O. Sensen (red.), *Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide*, (side 138-155). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 150.

humanitetsformuleringen berettigelsen av realisme.¹⁶⁹ Jeg vil derfor gjennomgå disse formuleringene og søke å vise på hvilken måte de underbygger de respektive interpretasjonene (kapittel 5.3.1, 5.3.2 og 5.3.3). Deretter vil jeg diskutere distinksjonen mellom moralloven og det kategoriske imperativ og søke å vise at en mellomposisjon mellom konstruktivisme og realisme representerer den mest rimelige interpretasjonen (kapittel 5.3.4). For mens Kant delvis fremstår som konstruktivist hva angår det kategoriske imperativ, fremstår han snarere som realist hva angår moralloven.

For ordens skyld vil jeg innledende bemerke at jeg følger for eksempel Wood i at vi finner tre formuleringer av det kategoriske imperativ hos Kant, nemlig universaliserings-, humanitets- og autonomiformuleringen.¹⁷⁰ Etter min mening sier Kant selv eksplisitt i *Grundlegung* at det er tale om tre (hoved-)formuleringer av det moralske prinsippet. For etter å ha formulert det kategoriske imperativ i dets ulike varianter, sier han: «De ovenstående *tre* måter å oppfatte moralprinsippet på er i grunnen bare like mange formuleringer av en og samme lov og den ene inneholder i seg selv en forening av de to andre».¹⁷¹ Jeg betrakter den såkalte «naturlovsformuleringen» som en variant av universaliseringsformuleringen, mens «formålenes rike-formuleringen» utgjør en variant av autonomiformuleringen. Med andre ord regner jeg med følgende formuleringer av det kategoriske imperativ hos Kant:

A. *Universaliseringsformuleringen*: «Handl[e] bare etter den maksime [Maxime] gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov [ein allgemeines Gesetz]».¹⁷²

¹⁶⁹ Paul Formosa (2013), «Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist?», i: *European Journal of Philosophy*, 21 (02), (side 170-196), side 174; Se også Fremstedal, op. cit., side 209.

¹⁷⁰ Wood, op. cit., side 66f.; Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 17f.

¹⁷¹ Kant, G, 4:436, min utheving.

¹⁷² Kant, G, 4:421. Se også 402, 426, 434, 436, 438, 447, 449; Kant, KdpV, 5:27, 30; Kant, MdS, 6:214, 225, 389, 395, 396; Kant, EF, 8:377; Kant, VE, 27:291, 495f., 518, 541, 1426, 1428, 29:608, 609, 621. I tillegg til disse angivelser kunne man kanskje også ha referert til det universelle rettsprinsippet som Kant formulerer i *Moralens Metafysikk*: «En handling [Handlung] er riktig dersom den eller den maksimen [Maxime] den følger kan stå sammen med alle andres frihet [Freiheit] i overensstemmelse med universell lov [nach einem allgemeinen Gesetze]» (Kant, MdS, 6:230, min oversettelse. Se også 6:230ff., 237, 246, 249, 258, 382, 396; Kant, KdrV, A316/B373; Kant, TP, 8:289f., 292; Kant, R, 6:98; Kant, EF, 8:381, 386; Kant, ÜP, 9:454; Kant, VE, 27:525, 532, 539). Dette prinsippet representerer, slik jeg ser det, universaliseringsformuleringen transformert fra en etisk til en juridisk kontekst. Det juridiske planet atskiller seg fra det etiske ved at det regulerer handlinger, ikke maksimer, bestemmelsesgrunner for handlinger. Med andre ord regulerer det juridiske ytre mellommenneskelige forhold, mens det eiske regulerer indre (Kant, MdS, 6:214, 239, 380, 388f., 390, 392, 406f.; Kant, KdpV, 5:82; Kant, VE, 27:271, 280, 299, 29:617). Det betyr at det på det juridiske planet ikke er tale om noen distinksjon mellom moralitet og legalitet, da det avgjørende spørsmålet er om en handling er i overensstemmelse med loven eller ikke, ikke hvordan denne handlingen er motivert (Kant, MdS, 6:219, 381, 383, 391; Svein Eng (2007), *Rettsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, side 362; Schneewind, op. cit., side 526). Kant åpner dermed for å straffe handlinger som hindrer andre mennesker i å utøve sin rettmessige ytre frihet, og legitimerer slik bruk av eksternt *tvang* gjennom

a. *Naturlovsformuleringen*: «Handl[e] som om maksimen [die Maxime] til din handling gjennom din vilje skulle bli en allmenn naturlov [zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte]». ¹⁷³

B. *Humanitetsformuleringen*: «Handl[e] slik at du alltid bruker menneskeheten [Menschheit] både i din egen person [Person] og i enhver annens person samtidig som et formål [Zweck] og aldri bare som et middel [Mittel]». ¹⁷⁴

C. *Autonomiformuleringen*: «[Handle slik at du betrakter] [i]deen om ethvert fornuftig vesens vilje som en allment lovgivende vilje [als eines allgemein gesetzgebenden Willens]». ¹⁷⁵

c. *Formålenes rike formuleringen*: «Handl[e] ifølge maksimene [nach Maximen] til et allment lovgivende medlem [eines allgemein gesetzgebenden Gliedes] av et formålenes rike som bare er mulig [zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke]». ¹⁷⁶

Grunnen til at Kant formulerer naturlovsformuleringen er, etter mitt syn, bare at han vil understreke den formen for universalitet som ligger i universaliseringsformuleringen, altså at det ikke er tale om generalitet, noe som gjelder i alminnelighet, men om universalitet, det som gjelder i absolutt alle tilfeller, tilsvarende som naturlovers gyldighetsområde. Likeledes er grunnen til at Kant opererer med formålenes rike-formuleringen å understreke betydningen av at hvert menneske, qua autonomt, skal anse seg selv som lovgiver i et formålenes rike, da jeg skal teste hvorvidt formålet jeg har med min maksime kan forenes med forstillingen om alle mennesker som formålssettende vesener.

5.3.1 Konstruktivisme I: Universaliseringsformuleringen

Poenget med universaliseringsformuleringen er at jeg skal spørre meg selv om min maksime kan gjelde som allmenn lov. Jeg befinner meg for eksempel i en desperat pengeknipe og eneste måte å få tak i penger er å låne av min venn Jonas under falsk løfte om å betale tilbake ved

straffelovgivning fra statens side overfor folket (Kant, MdS, 6:231f.; Kant, TP, 8:298f.). På det etiske planet er det heller tale om intern tvang, *selvtvang*, da det kun er det enkelte mennesket selv som kan tvinge seg til å handle moralsk (Kant, MdS, 6:219f., 381; Kant, KdpV, 5:32, 45f.).

¹⁷³ Kant, G, 4:421. Se også 4:436, 437; Kant, KdpV, 5:69.

¹⁷⁴ Kant, G, 4:429. Se også 4:436, 438; Kant, KdpV, 6:87; Kant, MdS, 6:395, 416, 462; Kant, ÜP, 9:488f.

¹⁷⁵ Kant, G, 4:431. Se også 4:432, 434, 438, 440.

¹⁷⁶ Kant, G, 4:439. Se også 4:433, 436, 437, 438.

første anledning. Min maksime i et slikt tilfelle vil være: «Jeg låner penger av Jonas med løfte om å betale dem tilbake ved første anledning, selv om jeg vet at dette aldri vil skje».¹⁷⁷ Spørsmålet jeg må stille meg, er om jeg kan ville denne maksimen som en allmenn lov, det vil si noe slikt som: «I enhver situasjon, uavhengig av tid og sted, hvor en person befinner seg i en pengeknipe, kan vedkommende avlegge falske løfter for å skaffe seg nødvendige økonomiske midler». Slik Kant ser det, innser jeg «med det samme at [denne maksimen] aldri kan gjelde som en allmenn naturlov og være i harmoni med seg selv, men at den med nødvendighet må motsi seg».¹⁷⁸ Eller, som det heter i en annen passasje, «ville min maksime ødelegge seg selv straks den ble gjort til allmenn lov».¹⁷⁹ I en situasjon hvor maksimen gjaldt som allmenn lov, ville det ikke lengre være mulig å avlegge løfter, da det er en forutsetning for i det hele tatt å kunne avlegge løfter at vi kan stole på hverandre og at løfter generelt sett holdes. Den allmenngjorte versjonen av maksimen sier nettopp at man aldri kan stole på mennesker som avlegger løfter, da man aldri kan være sikker på om løftet er sant eller falskt. Det å avlegge løfter ville dermed ganske enkelt slutte å fungere i praksis, da den som blir lovet å få pengene tilbake aldri kan stole på at dette vil skje, og således vil unngå å inngå løfter.

Kant skiller mellom to typer kontraksjon i forbindelse med universaliseringsformuleringen, nemlig «nicht-denken-können» og «nicht-wollen-können»:

Man må *kunne ville* [wollen können] at en maksime for våre handlinger blir en allmenn lov: Dette er den generelle rettesnor for moralsk bedømmelse av handlinger. Noen handlinger har den egenskap at maksimen for dem ikke engang kan *tenkes* [gedacht werden kann] som en allmenn naturlov uten motsigelse – langt fra at man dessuten kan *ville* at den *skulle* bli dette. Når det gjelder andre handlinger, finner man riktignok ikke en slik indre umulighet, men det er likevel umulig å *ville* [wollen] at maksimen for dem skal opphøyes til en naturlovs allmenhet da en slik vilje ville motsi seg selv.¹⁸⁰

Vi ser her at det på den ene siden er slik at for noen handlingsmaksimers vedkommende, for eksempel maksimen om å avlegge falsk løfte, ikke engang er mulig å *tenke* dem som allmenne lover (*nicht denken-können*). Det er da heller ikke mulig å *ville* maksimen som allmenn lov. På den andre siden finner vi handlingsmaksimer som det riktignok er mulig å tenke som allmenne lover, som for eksempel maksimen om å la sine heldige naturtalenter ruste, men det er likevel ikke mulig å *ville* slike maksimer (*nicht wollen-können*) som allmenne lover. I det siste tilfellet

¹⁷⁷ Kant, G, 4:422.

¹⁷⁸ Kant, G, 4:422.

¹⁷⁹ Kant, G, 4:403. Se også Kant, KdpV, 5:27.

¹⁸⁰ Kant, G, 4:424.

er ikke kontradiksjonen i den universaliserte maksimen selv, slik som i det første tilfellet, men er snarere lokalisert mellom noe som jeg nødvendigvis må ville i kraft av å være et rasjonelt vesen, og den universaliserte versjonen av min maksime.¹⁸¹ Slik jeg oppfatter det, er det overordnede prinsippet at jeg, for å være moralsk, ikke skal handle etter maksimer som det ikke er mulig å ville som allmenne lover, men samtidig finnes det noen maksimer som har den strengere tilleggsegenskapen at det ikke engang er mulig å tenke dem som allmenne lover.¹⁸² For som Kant selv sier, er den generelle rettesnoren for moralsk bedømmelse av handlinger at man skal kunne *ville* at maksimen blir en allmenn lov, men samtidig finnes det tilfeller hvor det ikke engang er mulig å *tenke* maksimen universalisert uten motsigelse. Det siste er for eksempel tilfellet med eksempelet om å avlegge falsk løfte, ettersom det ikke er mulig å tenke min maksime som universalisert uten at løfteinstitusjonen ville slutte å fungere som middel til å oppnå det målet som min maksime spesifiserer. Både i forhold til *nicht denken-können* og *nicht wollen-können* påtreffer jeg en motsigelse i min egen vilje mellom den allmenngjorte maksimen og det å ikke la loven gjelde universelt, gjennom å gjøre unntak for meg selv til fordel for tilbøyelighetene.

En overbevisende interpretasjon av Kants universaliseringsformulering, som er den interpretasjonen jeg har lagt til grunn i de umiddelbart foregående avsnittene, finner vi hos Korsgaard. Korsgaard fremhever nemlig at det er tale om en «praktisk», og ikke verken om en «logisk» eller «teleologisk», motsigelse i viljen.¹⁸³ Styrken ved Korsgaards interpretasjon er det

¹⁸¹ Richard Galvin (2009), «The Universal Law Formulas», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 52-82). Oxford: Blackwell, side 54.

¹⁸² Kant, G, 421; Kant, MdS, 6:240, 390; Kant, VE, 29:610.

¹⁸³ Korsgaard skiller seg slik fra interpretasjoner som hevder at det er tale om en logisk eller teleologisk motsigelse. En interpretasjon som argumenterer for at det er en logisk umulighet i universaliseringen av min maksime, det vil si at handlingen eller handlemåten som maksimen spesifiserer vil fremstå som umulig å forestille seg (*unconceivable*) dersom maksimen gjøres til allmenn lov. Løfteinstitusjonen ville slutte å eksistere i en verden hvor en maksime om falsk løfte skulle gjelde universelt. Dersom en interpretasjon hevder en teleologisk motsigelse, fremstår det som en kontradiksjon å ville min maksime som en lov for en natur som betraktes som teleologisk. Korsgaard skiller mellom to versjoner av denne interpretasjonen. På den ene siden oppstår kontraksjonen mellom min maksime og naturlige formål for menneskeheten. For eksempel står min maksime om å åpne for utbygging av IKEA over matjord i kontradiktorisk forhold til det naturlige formålet om å utrydde sult i verden. Selv om man finner passasjer hos Kant som berettiger en slik interpretasjon (Kant, G, 4:395f., 421f., 423; Kant, MdS, 6:424f, 429), hefter det et problem for denne versjonen av den teleologiske interpretasjonen, som Korsgaard kaller for den «enkle» versjonen, ved at den egentlig ikke gjør bruk av universalisering, men at den kun vurderer min maksime opp mot bestemte naturgitte formål (Korsgaard, op. cit., side 87). Den andre versjonen av teleologisk interpretasjon målbæres av Herbert James Paton i hans klassiske interpretasjon i *The Categorical Imperative* fra 1947. Paton tar her til orde for at kontradiksjonen består i en motsigelse mellom den allmenngjorte versjonen av min maksime, på den ene siden, og den systematiske harmonien av naturlige formål som jeg streber etter, på den andre. Som Paton selv sier, består Kants test i en undersøkelse av hvorvidt «a will which aimed at a systematic harmony of purposes in human nature could consistently will this particular maxim as a law of human nature» (Herbert James Paton (1947), *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson University Press, side 151). Med andre ord, det at en allmenngjort maksime fremstår som

foreligger en kontinuitet, og samtidig en klar og tydelig distinksjon, mellom nicht-denken-können- og nicht-wollen-können-kriteriet. Korsgaard hevder nemlig, i forbindelse med nicht-denken-können-kriteriet, at det er tale om en *praktisk* motsigelse innenfor den universaliserte maksime selv, for i en verden hvor den skulle gjelde som allmenn lov, ville handlingen maksimen spesifiserer ikke kunne *fungere* som et middel til å oppnå det formålet den samtidig spesifiserer. Som Korsgaard selv sier: «[T]he agent would be unable to act on the maxim in a world in which it were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim». ¹⁸⁴ Viktig for Korsgaard er at man alltid skal formulere ens maksime slik at den inkluderer det formålet man har med handlingen, for eksempel at man i maksimen om falsk løfte skal inkludere at det man søker å oppnå er å komme seg ut av pengeknipen man befinner seg i. Dersom man universaliserer denne maksimen, vil for det første selve maksimen umuliggjøres, for det vil ikke lengre gå an å handle ut fra maksimen i en situasjon hvor det å avlegge løfter ikke lengre fungerer. I tillegg vil også det formålet man har med maksimen umuliggjøres, for det å avlegge falsk løfte vil ikke fungere som en strategi for å komme seg ut av en pengeknipe. Det er nettopp introduksjonen av formålsrasjonelle elementer i testingen av maksimer som gjør at Korsgaard er i stand til å hevde en kontinuitet, og samtidig en klar distinksjon, mellom Kants to kriterier. For dersom en maksime ikke tilfredsstiller kravet om å kunne *tenkes* som allmenn lov, foreligger det en indre umulighet i universaliseringen av den, ved at den universaliserte maksimen opphever sine egne mulighetsbetingelser. På den andre siden foreligger det ingen slik indre motsigelse i forhold til maksimer som ikke kan *villes* som allmenne lover, men like fullt innebærer maksimen en kontradiksjon til andre maksimer som er essensielle for viljen overhodet. For eksempel kan jeg ikke ville en maksime om å la heldige naturtalenter ruste som allmenn lov samtidig som jeg streber etter effektivitet i forhold til å oppnå ulike formål som jeg har, samt verdsetter frihet til å adoptere og forfølge nye formål. Det vil ikke lengre fungere i praksis å verdsette slike formål og samtidig ville en maksime om å la sine naturtalenter ruste som allmenn lov, da utviklingen av talenter nettopp er en forutsetning for effektivitet i å oppnå formål som man har, samt evnen til å ta opp i seg og strebe etter nye formål. Ut fra Korsgaards interpretasjon foreligger det dermed en *kontinuitet* mellom Kants to

kontradiktorisk, betyr at den ikke kan tjene som en lov i en systematisk harmoni av naturlige formål som jeg etterstreber. For eksempel kan en universalisert maksime om falsk løfte ikke stå sammen med vårt ønske om å etablere og opprettholde gjensidig tillit og samarbeid med hverandre. Forskjellen i forhold til den «enkle» versjonen består i at man, ifølge Paton, verdsetter selve forenligheten av naturlige formål og at den allmengjorte maksimen ikke er forenlig med dette, mens den «enkle» versjonen snarere verdsetter naturlige formål som sådan og påpeker at bestemte maksimer er uforenlige med disse.

¹⁸⁴ Christine M. Korsgaard (1996), «Kant's Formula of Universal Law», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 77-105). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 92. Se også Galvin, op. cit., side 67ff.

kriterier ved at det er samme type motsigelse, en kontradiksjon av praktisk art, som gjelder i begge tilfeller. Samtidig foreligger det en klar og tydelig *distinksjon* mellom kriteriene ved at det i forbindelse med nicht-denken-können-kriteriet er tale om en indre motsigelse i min maksime, mens det i forhold til nicht-wollen-können er tale om en motsigelse mellom min aktuelle maksime og andre maksimer som er essensielle for min vilje.

For å kunne vurdere universaliseringsformuleringen i forhold til Rousseau-kriteriet, er jeg av den oppfatningen at vi må skille mellom følgende fire nivåer av moralske forpliktelser: (1) Det kategoriske imperativ, (2) praktiske lover, (3) maksimer, og (4) regler.¹⁸⁵ Jeg begynner med maksimene (nivå 3). Som Ketil Bonaunet peker på i forbindelse med Kants bestemmelser av maksimer som «viljens subjektive prinsipp» (*das subjektive Prinzip des Willens*)¹⁸⁶ og «det subjektive prinsipp for handling» (*das subjektive Prinzip zu handeln*),¹⁸⁷ ser en maksime ut til å utgjøre et *prinsipp*.¹⁸⁸ Et kjennetegn ved mennesket som fornuftsvesen er, som Kant uttrykkelig sier, at vi evner å handle etter forestillingen om lover, det vil si etter prinsipper.¹⁸⁹ Å være i besittelse av denne evnen vil for Kant si det samme som å være i besittelse av en vilje.¹⁹⁰ Et grunnleggende kjennetegn ved et rasjonelt, autonomt og formålssettende vesen, hvilket mennesket er, er at det fører sitt liv i henhold til maksimer.¹⁹¹ Grunnen til dette, er at selve «menneskeheten» i en person består i evnen til selv å sette seg formål,¹⁹² og som slike formålssettende vesener baserer vi uvegerlig vårt handlingsliv på maksimer. Den moralske forpliktelsen som følger av min vurdering av maksimen om falsk løfte i forhold til universaliseringsformuleringen, som er den typen forpliktelse som befinner seg på nivået av praktiske lover (nivå 2), er at jeg ikke skal avlegge det falske løftet. Universaliseringsformuleringen har slik primært en negativ funksjon idet den gir meg retningslinjer for hva jeg (negativt) ikke skal gjøre, men den sier egentlig ikke noe om hva jeg (positivt) skal gjøre, bortsett fra å avstå fra å handle ut fra maksimer som ikke lar seg

¹⁸⁵ Også Horn vektlegger ulike nivåer av moralske forpliktelser hos Kant (Horn, op. cit., side 37).

¹⁸⁶ Kant, G, 4:400n.

¹⁸⁷ Kant, G, 4:420n. Se også 4:420f.; Kant, KdrV, A666/B694, A812/B840; Kant, KdpV, 5:19; Kant, R, 6:21; Kant, MdS, 6:225, 389; Noller, op. cit., side 150, 196.

¹⁸⁸ Bonaunet, op. cit., side 255

¹⁸⁹ Kant, G, 4:412, 427; Kant, KdpV, 5:32.

¹⁹⁰ Kant, G, 4:412. Ut fra inkorporasjonstesen i *Religionskriftet*, er det klart at maksimer knyttes til Willkür og ikke til Wille (Kant, R, 6:23f. Se også Kant, MdS, 6:226; Onora O'Neill (1975), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press, side 40).

¹⁹¹ Kant, MdS, 6:392. Se også 6:287; Kant, G, 4:437; Kant, VA, 25:630; Bonaunet, op. cit., side 267; Fremstedal, op. cit., side 254n29. Hva gjelder rene fornuftsvesener, uttrykker Kant seg ambivalent, ettersom han dels sier at vesener med hellig vilje ikke handler ut fra maksimer (Kant, KdpV, 5:79), og dels det motsatte, altså at de faktisk handler ut fra maksimer (Kant, G, 4:439; Kant, KdpV, 5:32).

¹⁹² Se Kant, G, 4:429, 437; Kant, MdS, 6:392.

universalisere uten kontradiksjon. Det følger for eksempel ikke at jeg skal fortelle Jonas sannheten om min økonomiske situasjon selv om jeg ikke kan universalisere min maksime om falsk løfte, eller for den saks skyld at jeg nå og i fremtiden skal inngå sanne løfter. Det eneste som følger er at jeg ikke skal inngå det falske løftet. Samtidig følger det ingen forpliktelse i form av et påbud, men kun en tillatelse, for meg til å følge en maksime dersom den lar seg universalisere. For selv om en maksime om å avlegge et sant løfte lar seg universalisere, følger det kun at jeg *kan* avlegge et slikt løfte, ikke at jeg *skal* gjøre det.¹⁹³

Retningslinjer som følger fra universalisering av maksimer, er det som kan kalles «praktiske lover» eller «moralske normer» (nivå 2). Kant sier nemlig i *Moralens Metafysikk* at «[e]t prinsipp [Grundsatz] som gjør visse handlinger til plikter kalles en praktisk lov [praktisches Gesetz]. En regel som en aktør selv gjør til sitt prinsipp på et subjektivt grunnlag kalles hans *maksime* [*Maxime*]; følgelig kan ulike aktører ha svært forskjellige maksimer i forhold til en og samme lov».¹⁹⁴ Generelt hva angår både nivået av maksimer og praktiske lover, er jeg av den oppfatningen at vi må betrakte dem som menneskelige konstruksjoner, ikke som moralske faktum. Den praktiske loven om å unngå avleggelse av falske løfter er noe jeg selv har konstruert ut fra en vurderingen av hvorvidt min maksime om å avlegge falsk løfte kunne gjelde universelt uten kontradiksjon. Samtidig er maksimene selv noe jeg har konstruert ved å ta mine sanselige begjær og tilbøyeligheter, på den ene siden, og min aktelse for den moralske loven, på den andre, opp i mine maksimer og prioritert mellom disse. Verken når det gjelder praktiske lover eller maksimer er det altså tale om et uavhengig moralsk faktum som jeg erkjenner ved hjelp av fornuft. I denne forstand underbygger, slik jeg ser det, universaliseringsformuleringen berettigelsen av tesen om Kant som konstruktivist.¹⁹⁵

¹⁹³ En mulighet i forhold til å kunne skille mellom tillatte og påbudte maksimer er at man kan gå veien om negasjon: Dersom en maksime består universaliseringstesten, samtidig som negasjonen av maksimen ikke består den, har man gode grunner for å hevde at maksimen er en plikt, ikke bare en tillatelse; dersom negasjonen av maksimen derimot består universaliseringstesen, har man gode grunner for å si at maksimen bare er en tillatelse, ikke en plikt.

¹⁹⁴ Kant, MdS, 6:225, min oversettelse.

¹⁹⁵ Som Wood påpeker, er det ikke nødvendigvis slik at en maksime er moralsk fordi den har vist seg universaliserbar, det kan like gjerne være slik at grunnen til at den er universaliserbar nettopp er at den er moralsk. Dette poenget fremmer han ved hjelp av en versjon av *Euthyfron*-dilemmaet: «Is a norm valid because it passes the procedure or does it pass the procedure because it is valid?». Det første alternativet, «det konstruktivistiske», gjør at den moralske prosedyren i seg selv ikke kan betraktes som en menneskelig konstruksjon, da denne prosedyren nettopp sier noe om hvordan vi skal gå frem for å konstruere gyldige moralske normer. Prosedyren i seg selv kan dermed ikke være en menneskelig konstruksjon. Det andre alternativet, «det realistiske», gjør den moralske prosedyren redundant, for det er ikke lengre den moralske prosedyren men snarere visse allerede eksisterende verdier, nemlig menneskets rasjonalitet, som gjør normen moralsk (Wood, *Kantian Ethics*, side 110; Robert N. Johnson, (2007), «Value and Autonomy in Kantian Ethics», i: R. Shafer-Landau (red.), *Oxford Studies in Metaethics*, bind 11, (side 133-148). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 140f. Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 221; Robert Stern (2015), «Constructivism and the Argument from

For det tredje (nivå 4) kan vi også tale om et enda mer spesifikt nivå av moralske forpliktelser enn maksimer. Som Onora O'Neill har tatt til orde for, i sin opposisjon til MacIntyres interpretasjon av Kants maksimebegrep i *After Virtue*, må vi nemlig skille mellom våre generelle og grunnleggende maksimer (*underlying principles*), på den ene siden, og mine mer spesifikke regler (*rules*), på den andre.¹⁹⁶ Som tekstbelegg for denne tesen kan man vise til at Kant i begge definisjonene av «maksime» i *Grundlegung* vektlegger deres subjektive aspekt og slik søker å skille dem fra det kategoriske imperativ som han bestemmer som «viljens objektive prinsipp» (*das objektive Prinzip*).¹⁹⁷ Forskjellen mellom subjektive og objektive prinsipper synes slik å være at en maksime er det prinsippet som rent faktisk adopteres av den handlende selv, mens en lov er det prinsippet som er gyldig for ethvert rasjonelt vesen. Det samme understrekes etter min mening i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, hvor Kant fremhever at et «praktisk prinsipp» er å oppfatte som en setning som inneholder en allmenn bestemmelse av viljen, og videre at det er en setning som har flere praktiske prinsipper under seg.¹⁹⁸ Påpekningen om at maksimer som prinsipper inneholder en allmenn bestemmelse av viljen, samtidig som denne bestemmelsen har flere praktiske prinsipper under seg, berettiger tesen om at vi kan tale om flere nivåer av prinsipper. Disse påpekningene fra Kant legitimerer tesen om at ikke enhver viljes- eller handlingsregel, som jeg kan formulere i tilknytning til min formålsetting, vil være en maksime, men at vi også kan tale om et nivå av regler under maksimer som bidrar til å spesifisere dem. Det kan på ingen måte være Kants mening at man skal teste hvorvidt en slik regel kan gjelde universelt, da slike regler involverer spesifikke kjennetegn ved bestemte kontekster og situasjoner.¹⁹⁹ Derfor synes det «most convincing to understand by an agent's maxim the *underlying* principle by which the agent orchestrates numerous more specific intentions».²⁰⁰ Maksimer er nemlig, slik O'Neill gjør oppmerksom på, mer å oppfatte som «generelle levereregler» («general guidelines for living»), ikke spesifikke regler.²⁰¹ Spesifikke regler er regler jeg konstruerer selv ved at jeg på bakgrunn av kasuistisk kunnskap avleder dem fra mine grunnleggende maksimer. Dette er nødvendig for i det hele tatt å være i stand til å handle, for i seg selv har maksimene en generell karakter og må derfor

Autonomy», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 40-56). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 41f.; Bagnoli, «Constructivism in Metaethics», avsnitt 7).

¹⁹⁶ Onora O'Neill (1989), «Kant after Virtue», i: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, (side 145-162). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 151. Se også Robert B. Louden (1986), «Kant's Virtue Ethics», i: *Philosophy*, 61 (238), (side 473-489) side 479; Wood, op. cit., side 143.

¹⁹⁷ Kant, G, 400n., 420n.

¹⁹⁸ Kant, KdpV, 5:19.

¹⁹⁹ O'Neill, op. cit., side 156.

²⁰⁰ O'Neill, op. cit., side 151.

²⁰¹ Se for eksempel også Beck, op. cit., side 79f.; Wood, op. cit., side 143; Bonaunet, op. cit., side 257; Höffe, op. cit., side 149.

tilpasses spesifikke handlingssituasjoner. En adekvat bestemmelse av maksimer er derfor, slik O'Neill ser det, at de er «indeterminate guidelines that can be acted on only when supplemented by more specific intentions».²⁰² Det sentrale poenget i denne sammenhengen er likevel at Kant også i forhold til nivået av regler må regnes som konstruktivist.

For det fjerde kan tale om det kategoriske imperativ selv som en moralsk forpliktelse (nivå 1), altså selve fordringen om at jeg skal vurdere min maksimes mulighet for å kunne gjelde universelt uten kontradiksjon. Denne forskjellen taler Kant selv eksplisitt om idet han skiller mellom viljens subjektive prinsipp, som er maksimen, og dens objektive prinsipp, som er det kategoriske imperativ. I forhold til det kategoriske imperativ er det ikke tale om at jeg har formulert en maksime (nivå 3) og deretter vurdert hvorvidt den kan gjelde som allmenn lov (nivå 2), men snarere om selve fordringen om at jeg skal vurdere mine maksimer på denne måten. Av denne grunn kan jeg ikke selv på samme vis sies å være opphavsperson til innholdet i forpliktelsen, da det er selve normen jeg vurderer mine maksimer mot og slik nettopp normen som ligger til grunn for de praktiske lovene som jeg konstruerer. Jeg kommer inngående tilbake til statusen til denne forpliktelsen i underkapittel 5.3.4, hvor jeg skiller mellom det kategoriske imperativs form og innhold. Poenget nå er kun at jeg både på nivåene av praktiske lover, maksimer og regler kan betrakte meg selv som moralsk lovgiver, mens jeg nok ikke betrakte meg slik på nivået av det kategoriske imperativ selv. Likevel må nok universaliseringsformuleringen generelt sett sies å underbygge tesen om Kant som konstruktivist da den fremhever at mennesket selv kan konstruere rasjonelle maksimer.

²⁰² O'Neill, op. cit., side 152. Robert B. Louden er generelt positivt innstilt til O'Neills maksimeinterpretasjon, men framfører likevel grunner for å ta den med «a large grain of salt» (Louden, op. cit., side 481). Ifølge Louden finnes det nemlig noen tilfeller hvor termen «maksime» hos Kant ikke refererer til grunnleggende maksimer eller «livsplaner», men snarere til spesifikke intensjoner eller handlingsregler: «What [Kant] sometimes means by maxims are not life plans or even underlying intentions, but simply specific intentions for discrete acts» (Louden, op. cit., side 481). Dette er blant annet tilfellet ved Kants eksempel om å avlegge falsk løfte, hvor Kants formulering av maksimen lyder: «Når jeg mener at jeg befinner meg i pengeneød, vil jeg låne penger og love å betale dem tilbake selv om jeg vet at det aldri vil skje» (Kant, G, 4:422. Se Bouaunet, op. cit., side 258). Jeg er enig i at denne maksimen har en rimelig spesifikk karakter, og hvis dette var eneste mulige formulering av den, ville Louden absolutt ha hatt et godt poeng med sin påstand om at maksimen heller relaterer seg til spesifikke handlingsregler enn langsiktige og grunnleggende maksimer. Jeg er imidlertid av den oppfatningen at Louden tar feil på dette punktet, for som Bouaunet viser til, finnes det i det minste ansatser til en mer allmenn formulering av denne maksimen i forbindelse med Kants diskusjon av falske løfter generelt (Kant, G, 4:402f.). Ut fra denne diskusjonen kan vi gi en allmenn formulering av maksimen «i termer av bedrag for å oppnå egne fordeler overhodet» (Bouaunet, op. cit., side 259). Etter min mening må en slik alternativ formulering kunne sies å representere en grunnleggende maksime, mens den formuleringen Louden refererer til, kan være en underordnet regel som supplerer og spesifiserer («orkestrerer») denne grunnleggende intensjonen. Dermed kan vi slå fast at det, i motsetning til hva Louden synes å mene, er mulig å holde fast ved O'Neills maksimeinterpretasjon også i forbindelse med eksempelet om å avlegge falsk løfte. Se for øvrig en mer inngående diskusjon av Loudens kritikk av O'Neills maksimeinterpretasjon i Nilsen, *Kants Viljesorienterte Etikk*, side 53ff.).

5.3.2 Konstruktivisme II: Autonomiformuleringen

Autonomiformuleringen av det kategoriske imperativ er ikke fra Kants side eksplisitt formulert som et imperativ, men det synes å være konsensus om at den passasjen jeg har sitert ovenfor i det minste utgjør en mulig formulering av prinsippet. Poenget er uansett at vi skal betrakte vår egen vilje som allment lovgivende (*autonomi*), og ikke som underlagt andre viljer (*heteronomi*).²⁰³ Det er ikke eksplisitt tale om maksimer i forbindelse med denne formuleringen, men en nærliggende slutning er at vi, i kraft av vår vilje, er i stand til å universalisere maksimer og slik finne frem til praktiske lover som kan gjelde allment. Kant påstår jo også senere at autonomiformuleringen bidrar til den fullstendige bestemmelsen av maksimer, samt til helheten av formål.²⁰⁴ Poenget med formuleringen er slik nært forbundet med universaliseringsformuleringen, og etter mitt syn er Kants hovedintensjon å understreke at vi er våre egne moralske lovgivere og at vi således skal betrakte oss som allment lovgivende. Som nevnt betrakter jeg «formålenes rike-formuleringen» som variant av autonomiformuleringen. Begrepet «formålenes rike» (*Reich der Zwecke*) innebærer at vi skal betrakte oss som borgere i et rike hvor det avgjørende er at mine formål kan stå sammen med alle andre borgeres formål.²⁰⁵ Nettopp denne evnen til selvlovgivning, autonomi, representerer det opphøyde ved et fornuftig vesen og fungerer som gjenstand for aktelse; i den utstrekningen en person kun er underkastet en moralsk lov finnes det ikke noe opphøyet ved henne, men derimot er denne opphøyethet og verdighet å finne i hennes evne til samtidig å være lovgivende medlem av formålenes rike.²⁰⁶

I motsetning til hva som er tilfellet med både universaliserings- og humanitetsformuleringen, eksemplifiserer ikke Kant anvendelsen av autonomiformuleringen. Det følgende representerer derfor kun en forsøksvis rekonstruksjon av eksempelet om falsk løfte: I kraft av min Willkür adopterer jeg maksimen om å avlegge falsk løfte i en vanskelig økonomisk situasjon. Jeg tester så om denne maksimen kan gjelde universelt. Det jeg egentlig tester idet jeg gjør denne vurderingen, er om den allmenne versjonen av min maksime («i alle situasjoner, uavhengig av tid og sted, kan jeg i en pengeknipe avlegge et falsk løfte for å komme meg ut av denne situasjonen») kan gjelde samtidig som jeg betrakter andre mennesker som allment lovgivende vesener i et formålenes rike. Jeg innser da at jeg ikke kan det, for idet jeg avlegger falske løfter

²⁰³ Kant, G, 4:433, 440f., 452; Kant, KdpV, 5:33, 39, 43; Kant, VE, 27:499.

²⁰⁴ Kant, G, 4:436.

²⁰⁵ Kant, G, 4:433ff., 439, 437, 438; Kant, KdU, 5:444; Kant, VE, 27:610.

²⁰⁶ Kant, G, 4:434f. Se også Kant, KdpV, 5:82f.

forhindrer jeg samtidig den andre parten fra å være et formålssettende vesen. I det konkrete eksempelet forhindrer jeg Jonas i å selv skulle bestemme hvilke formål han vil strebe etter. Det tilsvarende vil ikke være tilfellet dersom jeg forteller Jonas sannheten om min økonomiske situasjon og hvilket formål jeg har med dem. I en slik situasjon vil nemlig Jonas selv kunne vurdere om han vil gi meg pengene for at jeg skal kunne komme meg ut av pengeknipen, altså gjøre mitt formål til sitt eget. Det jeg således generelt undersøker er om min streben etter formål kan harmoneres med at alle andre også er autonome og formålssettende vesener.

Autonomiformuleringen underbygger tesen om Kant som konstruktivist idet den nettopp fordrer at vi skal betrakte oss selv og andre som allment lovgivende vesener, altså som vesener som selv er opphavet til forpliktelsene de er underlagte. Som borgere av formålenes rike skal vi betrakte oss som autonome i betydningen selvlovgivende. Det er kun de lovene som kan gjelde som lover i et formålenes rike som er bindende for dets borgere. Samtidig må vi dog også her skille mellom den lovgivende virksomheten, hvor vi selv produserer våre egne moralske forpliktelser, på den ene siden, og selve fordringen om at vi skal betrakte oss som allment lovgivende, altså det kategoriske imperativ, på den andre. For i førstnevnte tilfelle fremstår Kant som konstruktivist, mens vi ikke synes å være opphavspersoner til den moralske fordringen i sistnevnte tilfelle.

5.3.3 Realisme: Humanitetsformuleringen

Humanitetsformuleringen slår fast at mennesker har en iboende verdi eller verdighet som vi aldri skal forbryte oss mot.²⁰⁷ Alle mennesker er formålssettende vesener og skal tilsvarende behandles som formål i seg selv, ikke bare som midler. Dersom jeg benytter meg selv eller andre som rene midler for å oppnå egne formål, vil jeg forbryte meg mot den iboende verdien og verdigheten ethvert menneske er bærer av. Det kategoriske imperativ forbyr slik en vilkårlig behandling både av meg selv og andre. Hva eksempelet med falsk løfte angår, er poenget at jeg, dersom jeg handler ut fra min maksime, behandler Jonas som et rent middel for å oppnå et formål som jeg selv har satt meg. Dette krenker Jonas sin verdighet og iboende verdi. Vår iboende verdi ligger i at alle mennesker er frie, autonome og formålssettende vesener, og det å behandle en annen person som et rent middel, vil da være å krenke ham som formålssettende og autonomt vesen.

²⁰⁷ Se for eksempel Kant, MdS, 6:422f, 436, 464; Kant, KdpV, 5:131f.; Kant, KdU, 5:437, 443.

Også når det gjelder humanitetsformuleringen kan man skille mellom to former for kontradiksjon.²⁰⁸ På den ene siden har man handlingsmaksimer som står i motsetning til menneskets iboende verdi som sådan, for eksempel tilfellet av falsk løfte. Dette er et tilfelle hvor maksimen innebærer at man bruker seg selv eller andre som rene midler. Jeg behandler Jonas som et rent middel dersom jeg avlegger falsk løfte til ham. På den andre siden har man handlingsmaksimer som ikke direkte står i motsetning til menneskets iboende verdi, men som likevel ikke «harmonerer» med denne, for eksempel tilfellet med å unnlate å hjelpe andre i nød.²⁰⁹ En maksime om å unnlate å hjelpe andre i nød står trolig ikke i noe direkte motsetning til å utvise aktelse for menneskets iboende verdi, da det ikke innebærer å behandle andre som rene midler. Likevel er en slik maksime uforenlig med den iboende verdiens «ånd», hvis man kan uttrykke seg slik, da det å behandle andre som formål i seg selv innebærer å behandle dem godt og verdig, noe som for eksempel vil si å hjelpe dem ut av nød og elendighet. I så måte kan humanitetsformuleringen sies å ha dels en negativ funksjon, da den gir oss retningslinjer for hvordan vi ikke skal behandle oss selv og andre («ikke bare som middel»), men dels også en positiv funksjon da den samtidig sier noe om hvordan vi faktisk skal behandle oss selv og andre («som formål i seg selv»)²¹⁰ For som Kant eksplisitt sier, bidrar humanitetsformuleringen til innholdet eller materien til den moralske loven, mens universaliseringsformuleringen derimot kun gir oss dens form.²¹¹

Den iboende verdien og verdigheten er avgjørende i forhold til hele Kants etiske tenkning, da det nettopp er mennesket, eller mer presist humaniteten i mennesket, som er formålet for vår handling. Våre handlinger vil alltid, i motsetning til hva som er tilfellet med dyr, ha karakter av å være en formålsrettet virksomhet, og derfor må også alle handlinger ha ett eller annet «formål» (*Zweck*).²¹² Selv om det er slik at våre formål velges helt fritt, må det like fullt i det minste finnes ett obligatorisk formål for at det i det hele tatt skal finnes en morallære; dersom alle formål hadde en kontingent status, ville alle imperativ bare være hypotetisk problematiske, og vi ville følgelig ikke kunne operere med noe allmenngyldig prinsipp for moralen. Men finnes det i det minste ett obligatorisk formål, er vi derimot i stand til å kunne operere med et slikt

²⁰⁸ Christine M. Korsgaard (1996), «Kant's Formula of Humanity», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 106-132). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 125ff.

²⁰⁹ Kant, G, 4:430.

²¹⁰ Barbara Herman (1984), «Mutual Aid and Respect for Persons», i: *Ethics*, 94 (04), (side 577-602) side 600ff.; Onora O'Neill (1989), «Universal Law and Ends-in-Themselves», i: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, (side 126-144). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 137ff.

²¹¹ Kant, G, 4:436f.

²¹² Kant, MdS, 6:385, 392. Se også Kant, G, 4:437.

prinsipp: «Dersom det ikke fantes noen [formål som på samme tid er plikter] så ville – siden ingen handling [Handlung] kan være uten et formål – alle formål [Zwecke] til den praktiske fornuft [praktische Vernunft] alltid bare være midler til andre formål og et *kategorisk* imperativ [ein kategorischer Imperativ] ville være umulig».²¹³ Tilbøyeligheter leder oss til å anta formål som kan være i strid med plikten, og den lovgivende fornuftens eneste botemiddel mot at alle forpliktelser derfor skulle være hypotetisk problematiske, er, slik Kant ser det, å fremsette et moralsk formål som står i motsetning til tilbøyelighetenes formål.²¹⁴ Louden formulerer dette poenget slik: «We cannot accept the claim that reason categorically requires us to do certain things unless we accept the companion claim that reason categorically requires us to adopt certain ends».²¹⁵ Med andre ord påbyr det kategoriske imperativ oss å utføre bestemte obligatoriske handlinger, og da enhver handling involverer ett eller annet formål, følger det at det må finnes obligatoriske formål. Det er nettopp menneske som rasjonelt, fritt, autonomt og formålssettende vesen som utgjør det ytterste formålet for vår moralske streben, og derfor er det denne siden ved mennesket som er gjenstand for aktelse.²¹⁶

Som formålssettende vesener har mennesket to formål som samtidig er plikter, altså to obligatoriske formål, nemlig moralsk fullkommenhet og lykke. Siden humanitetsformuleringen slår fast at rasjonelle vesener har iboende verdi simpelt hen i kraft av å ha evner til rasjonelt aktørskap, følger det at vi har plikt til å ha som obligatorisk formål å fremme, respektere og kultivere våre rasjonelle evner, samt det som resulterer fra den rette utøvelsen av disse evnene. Ifølge Kant utgjør derfor streben etter «egen fullkommenhet» og befordring av «andres lykke» de to positive hovedforpliktelsene som det er plikt for ethvert menneske å ha.²¹⁷ Kant kaller våre forpliktelser i forhold til disse to formålene for dydplikter, da disse pliktene ikke bare angår maksimenes form, men også deres materie. Det vil si at det avgjørende ikke bare er at maksimen har en form som er universaliserbar, men at maksimen også angår formålene som samtidig er plikt, altså «egen fullkommenhet» og «andres lykke».²¹⁸ Den viktigste komponenten i forpliktelsen til å fremme egen fullkommenhet er at man skal kultivere sin evne til moralsk dyd, det vil si å gjøre pliktmotivet til tilstrekkelig motivasjon for viljen, utvikle en «andre natur» hvor det kategoriske imperativ fungerer som tilstrekkelig «bevegrunn»

²¹³ Kant, MdS, 6:385. Se også Kant, G, 4:428, 431.

²¹⁴ Kant, MdS, 6:380ff.

²¹⁵ Louden, op. cit., side 482f.

²¹⁶ Kant, G, 4:429; Kant, KdU, 5:427, 429, 435f., 443, 448. Se for eksempel også Korsgaard, op. cit., side 122ff., 128ff.; Irwin, op. cit., side 41.

²¹⁷ Kant, MdS, 6:385ff., 391ff.

²¹⁸ Kant, MdS, 6:394f.; Kant, G, 4:401n. 430; Kant, VE, 27:543f.

(*Bewegungsgrund*).²¹⁹ Som Kant understreker i *Grundlegung*, kan vi dog aldri med sikkerhet vite om en handling har moralitet, det vil si at pliktmotivet selv fungerer som tilstrekkelig beveggrunn, eller bare legalitet, altså at vi utfører en riktig moralsk handling ut fra andre motiver enn plikten selv.²²⁰ I motsetning til spørsmålet om handlingens legalitet, er det nemlig vanskelig for oss å avgjøre spørsmålet om dens moralitet, altså fastslå om det egentlig er pliktmotivet eller tilbøyeligheter som motiverer en aktør. For å være mer presis, er det lettere å avgjøre spørsmålet om umoral enn moral, for da moralitet forutsetter legalitet, kan vi slutte fra manglende legalitet til manglende moralitet.²²¹ Det er dog en asymmetri forbundet med dette, da vi ikke likeledes kan slutte fra legalitet til moralitet; selv om en handling er legal, kan vi ikke vite, i hvert fall ikke sikkert, hvordan den er motivert og er således ute av stand til å avgjøre spørsmålet om moralitet.²²² En observasjon kan falsifisere en antakelse av moralsk karakter, men selv mange observasjoner kan ikke verifisere en slik antakelse. Forpliktelsen til egen fullkommenhet sier dog at vi skal strebe mot å gjøre pliktmotivet til tilstrekkelig motivasjon, selv om vi aldri kan være helt sikre på at dette motivet faktisk er tilstrekkelig.

Som Jens Saugstad understreker, er forpliktelsen til egen fullkommenhet den mest fundamentale, for dersom det ikke finnes noen forpliktelser overfor oss selv, finnes det heller ikke forpliktelser overfor andre.²²³ Selv sier Kant at dersom det ikke finnes plikter overfor oss selv, «vil det ikke finnes plikter overhode, det være seg også eksterne plikter».²²⁴ Begrunnelsen for primatet til forpliktelsen om å fremme egen fullkommenhet, er at det mest grunnleggende ved alle våre forpliktelser er begrepet om å «binde oss selv»,²²⁵ og denne evnen oppøver vi nettopp gjennom å perfektionere oss selv i moralsk forstand. Dette vil egentlig si det samme som å utvikle «dyd» i kantiansk betydning, det vil si viljestyrke.²²⁶ Dersom vi ikke oppøver

²¹⁹ Kant, MdS, 6:386f., 391ff., 419, 446f., 457, 473, 484f; Kant, KdpV, 5:28, 72; Kant, R, 6:3, 61; Kant, VE, 27:348, 502f..

²²⁰ Kant, G, 4:397, 406, 407. Se også Kant, KdpV, 5:99; Kant, MdS, 6:392, 447; Kant, R, 6:20, 36f., 47f., 51, 63, 67, 71, 75, 98f.; Kant, KdrV, A551n./B579n.; Kant, TP, 8:284; Kant, *Refleksjon*, 4111 (Timmermann, op. cit., side 231). Se for øvrig også O'Neill, «Kant After Virtue», side 151; Bonaunet, op. cit., side 351n112.

²²¹ Se for eksempel Kant, R, 6:20.

²²² Gitt at vi kunne være sikre på dette, altså at en handling har moralitet, kunne vi omvendt ha sluttet fra moralitet til legalitet, da en handling med moralitet alltid er en handling med legalitet. Vi kunne dog ikke slutte fra manglende moralitet til manglende legalitet, da et svært viktig poeng hos Kant i denne sammenhengen nettopp er at det kan finnes handlinger med legalitet som mangler moralitet. Se for eksempel Fremstedal, op. cit., side 32.

²²³ Jens Saugstad (2001), «Kant versus Levinas», i: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 34 (01/02), (side 120-127) side 121, 125. Se også Kant, MdS, 6:417f.; Kant, VE, 27:343f., 521, 572; Lara Denis (2010), «Freedom. Primacy and Perfect Duties to Oneself», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 170-191). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 170.

²²⁴ Kant, MdS, 6:417, min oversettelse. Se også Kant VE, 27:341.

²²⁵ Kant, MdS, 6:417.

²²⁶ Kant, MdS, 6:394.

evnen til å «binde oss selv, vil vi følgelig i neste omgang heller ikke være i stand til å ivareta vår forpliktelse til å fremme andres lykke.²²⁷ Plikten til å fremme andres lykke består i at jeg hjelper andre til å fremme deres universaliserbare, altså tillatte, formål, ikke paternalistisk å fremme andres lykke ut fra min oppfatning av hva som vil gjøre dem lykkelige. Det innebærer, som Kant sier, at jeg «gjør deres formål til mitt formål».²²⁸

I forbindelse med humanitetsformuleringen innfører Kant noen viktige moralpsykologiske distinksjoner. Dette gjelder distinksjonene mellom ting og person og mellom person og moralsk aktør.²²⁹ Skillet mellom person og ting representerer skillet mellom henholdsvis det som vi, i kraft av humanitetsformuleringen, har og ikke har moralske forpliktelser overfor. En person er et vesen som er utstyrt med fri vilje og har derfor krav på å bli behandlet som formålsstøttende vesen, et vesen med «iboende verdi» og «verdighet» (*Würde, dignitas*); en ting har derimot det som Kant kaller «pris» (*Preis*), hvilket betyr at vi kan sette noe annet i stedet for dette som utgjør det samme.²³⁰ Ting mangler fri vilje og således også iboende verdi, og følgelig kan vi behandle ting som rene midler. Med denne teorien legitimerer Kant at vi kan behandle dyr som rene midler, da de, med sin «dyriske valgevne» (*tierische Willkür*), ikke er utstyrte med fri vilje og således befinner seg på nivået av «ting».²³¹ Som Jens Saugstad viser til, befinner også et menneskefoster seg på nivået av ting på et tidlig utviklingsstadium (zygote, blastocyst, embryo), noe som gjør at Saugstad mener at det på kantianske premisser er mulig å forsvare både selvbestemt abort og stamcelleforskning.²³² På et eller annet stadium i fosterutviklingen får fosteret del i den frie viljen og avanserer opp til nivået av person.²³³ Personen evner likevel ikke

²²⁷ Kant, MdS, 6:448f.

²²⁸ Kant, MdS, 6:387f.; Nilsen, op. cit., side 113nxx. Det finnes dog ikke noen forpliktelse til å hjelpe andre med å forfølge umoralske formål (Kant, MdS, 6:388, 393f., 450).

²²⁹ Kant, G, 4:428f. Se også Kant, KdpV, 5:76, 86f.; Kant, MdS, 6:223, 280f., 358, 434f., 454; Kant, VE, 27:343, 372f., 1427f.; Irwin, op. cit., side 89f.; Patrick Kain (2009), «Kant's Defense of Human Moral Status», i: *Journal of the History of Philosophy*, 47 (01), (side 59-101) side 67.

²³⁰ Kant, G, 4:434f.; Kant, MdS, 6:434f., 462; Irwin, op. cit., side 12; Sarah Holtman (2009), «Autonomy and the Kingdom of Ends», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 102-117). Oxford: Blackwell, side 108.

²³¹ Vi har riktignok indirekte moralske forpliktelser overfor dyr, da det kan hende at gjennomgående hard og dårlig behandling av dyr i neste omgang fører til at vi begynner å behandle våre medmennesker tilsvarende. Vi har dog ingen direkte moralske forpliktelser overfor dyr (Kant, MdS, 6:443. Se også 6:442; Kant, KdpV, 5:76; Kant, VE, 27:413, 458ff., 709f.).

²³² Jens Saugstad (1994), «Abort», i: K. E. Johansen (red.), *Etikk*. Oslo: Cappelen, side 303ff.; Jens Saugstad (1992), «Kants Syn på Fosterets og Spedbarnets Moralske Status», i: J. Wetlesen (red.), *Menneskeverd. Humanistiske Perspektiver*, bind 1 (side 72-108). Oslo: Skriftserie for HFs Etikkseminar, side 72ff.

²³³ Saugstad, «Abort», side 309ff.; Saugstad, «Kants Syn på Fosterets og Spedbarnets Moralske Status», side 73ff. I *Antropologien* synes dog Kant å mene at det avgjørende kriteriet for å bli tilskrevet personstatus er at man implisitt eller eksplisitt evner å gi uttrykk for et «jag» (Kant, A, 7:127). For en utførlig diskusjon av personstatus og forholdet mellom ting, person og moralsk aktør i lys av Kants relativt «ukjente» skrifter om biologi, psykologi og antropologi, se Kain, op. cit., side 71ff.

å gjøre bruk av sin frie vilje, da en slik bruk forutsetter at vedkommende er i stand til å gi seg selv det kategoriske imperativ og la sin maksime bestemmes av dette moralske påbudet. Dette er noe vi mennesker først evner en gang i tenårene, da det er avhengig av at vi har utviklet vår fornuft til en slik grad at vi er i stand til å pålegge oss det kategoriske imperativ.²³⁴ Først da kan vi karakteriseres som moralske aktører, for som Kant sier, kan «[m]ennesket [[d]as Mensch] [...] bare bli menneske gjennom oppdragelse [Erziehung]». ²³⁵ Kant legitimerer hermed at vi kan behandle barn, som altså befinner seg på nivå av person, heteronomt, for frem til «konfirmasjonsalderen» vil de ikke selv være i stand til å føre et moralsk liv.²³⁶ Som vi har sett, er ett av våre obligatoriske formål er at vi skal fremme vår egen fullkommenhet. Vi har dog ikke noen forpliktelse til å fremme andres fullkommenhet, da dette, i kraft av vår autonomi, er noe som er opp til hver enkelt selv å gjøre.²³⁷ Unntaket fra dette er dog barn,²³⁸ for i kraft av at jeg selv er en moralsk aktør, har jeg plikt til å utvikle mine barns fullkommenhet slik at de utvikler seg til moralske aktører som selv er i stand til å føre et moralsk liv. Kants tanke synes å være at det er nødvendig å tvinge barn til å handle moralsk, for gjennom tvang lærer de i neste omgang, fra det tidspunktet hvor de blir i stand til å pålegge seg det kategoriske imperativ, å tvinge seg selv. Dermed er det ikke bare i Kants politiske tenkning, men også i den etiske, at veien til autonomi og frihet («selvtvang») går gjennom heteronomi og ufrihet («tvang»).²³⁹ Herved følger det også at en person kun er i stand til å handle *i overensstemmelse med moralloven (legalitet)*, da det kan bli beordret til å handle slik, men det evner aldri å handle *av plikt (moralitet)*, da dette forutsetter at vedkommende selv innser sin plikt og motiveres av denne til handling.

²³⁴ Kant, ÜP, 9:453; Se også Kant, MdS, 6:280ff.; Kant, R, 6:26f.; Kant, «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», 8:116n.; Kant, VE, 27:45, 469; Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.4, 3.6.

²³⁵ Kant, ÜP, 9:443. Se også 9:492.

²³⁶ Kant, ÜP, 9:441ff., 452f., 455, 475.

²³⁷ Kant, MdS, 6:385f.

²³⁸ Kant, MdS, 6:453; Kant, A, 7:323. Se for eksempel også Kain, op. cit., side 91.

²³⁹ Kant kan således sies å være enig med Aristoteles i at dyd er noe vi lærer gjennom samvær med erfarne mennesker. Ervervelsen av dyd begynner nemlig ved at eleven gjennom «etisk gymnastikk» eller «etisk askese» imiterer morallærers eksemplariske handlemåte, en handlemåte som for eleven fungerer som et slags bevis på at det er mulig å handle i overensstemmelse med plikt (Kant, MdS, 6:479f, 484f.) For Kant er det dog av avgjørende betydning at eleven gradvis ut fra egen fornuft gir seg selv loven, og at han legger loven selv, ikke lærerens eksemplariske handlemåte, til grunn for sin handling. Lærerens handlemåte fungerer nemlig primært som et bevis på at det er mulig å handle slik vi ifølge den moralske loven skal handle (Kant, MdS, 6:480). Av disse grunner kan man egentlig også si at Kant gir sin støtte til Aristoteles sin definisjon av «menneske» som *zoon politikon*; i grunnleggende forstand er mennesket et samfunnsvesen, da det er avhengig av samfunnet for å kunne erverve dyd og utvikle seg som menneske (Kant, MdS, 6:471, 473f.; Kant, I, 8:20ff.).

Konklusjonen hva angår humanitetsformuleringen er at den må sies å underbygge berettigelsen av realisme. Kant tilkjenner med denne formuleringen alle mennesker, det være seg personer og moralske aktører, en iboende verdi og verdighet. Denne verdien må ha en uavhengig status og i alle fall ikke være avhengig av bestemte viljesakter hos moralske aktører. Menneskets iboende verdi er ikke noe vi konstruerer men snarere noe vi alle, så vel personer som moralske aktører, har, altså noe som tilkommer meg uavhengig av hva jeg og andre gjør. I kraft av denne verdien forpliktes jeg til å fremme egen fullkommenhet og andres lykke. Dersom vi undersøkte vår fornuft for å finne ut hva vi skal gjøre moralsk, ville vi alle finne den samme loven, nemlig moralloven. Det er dette Kant mener med å tale om moralloven som et «fornuftens faktum». Menneskets iboende verdi har en uavhengig status i forhold til mennesket, det er et «faktum» som befinner seg «utenfor» oss, selv om det jo nettopp er våre (potensielle eller aktualiserte) evner til autonomi og frie valg som gjør oss til bærere av denne verdien. Av denne grunn kan heller ikke det kategoriske imperativ, som tilsier at vi skal utvise aktelse for menneskets iboende verdi, være avhengig av bestemte viljesakter hos oss mennesker. For som Wood påpeker: «The content of the [moral] law is not a creation of my will, or the outcome of any constructive procedure on my part. The law of autonomy is objectively valid for rational volition because it is based on an objective end – the dignity of rational nature as an end in itself».²⁴⁰

5.3.4 Debatten mellom moralske realister og konstruktivister

Konstruktivismen, en interpretasjon av Kant som trolig skriver seg tilbake til Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) og tyske romantikere som Friedrich Schleiermacher (1768-1834) og Friedrich Schlegel (1772-1829), hevder altså at moralloven er en menneskelig konstruksjon. Universaliseringsformuleringen berettiger denne lesningen, siden den tilkjenner mennesket evnen til å konstruere maksimer og selv teste hvorvidt disse kan gjelde som allmenne lover uten motsigelse. Vi er således i stand til å konstruere praktiske lover. Likeledes underbygger autonomiformuleringen denne interpretasjonen, ettersom den fremhever at mennesket skal betraktes som autonome borgere av formålenes rike. Dermed kan vi si at lovene som gjelder for borgerne av formålenes rike er menneskelige konstruksjoner som de selv er forfattere av. Realismen hevder derimot at moralloven representerer et uavhengig moralsk faktum heller enn en menneskelig konstruksjon. Humanitetsformuleringen underbygger berettigelsen av denne interpretasjonen, da den iboende verdien som denne formuleringen tilkjenner alle mennesker ikke kan være avhengig av at vi utøver vår rasjonalitet på bestemte måter, men snarere

²⁴⁰ Wood, op. cit., side 108. Se også Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 46f., 111ff.; Dieter Schönecker (1999), *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. München: Karl Alber, side 387ff.

representerer et uavhengig moralsk faktum. Dermed kan heller ikke den moralske fordringen som påbyr oss å respektere denne verdien representere annet enn et faktum.

De to interpretasjonene av moralloven kan synes uforenlige. På den ene siden beskylder realistene konstruktivistene for relativisme, da vår moralske lovgivning er avhengig av en faktisk, og dermed også kontingent, viljesakt. Hvis man bindes til moralske forpliktelser av seg selv og ikke av noe annet og større, eksempelvis allmenne normer og verdier, er det vanskelig å se hvordan man selv ikke også kan løse seg fra disse forpliktelsene; hvis lovgiver og subjekt for loven er identiske, synes relativisme å følge.²⁴¹ Det fremstår derfor som et problem å forklare eksistensen av objektive formål med ubetinget verdi. Kants tanke er altså at dersom det skal finnes en ubetinget lov som er nødvendig og gyldig for alle fornuftsvesener, må det samtidig finnes objektive formål som ligger til grunn for denne loven.²⁴² Med andre ord kan ikke alle våre formål ha en kontingent status, men minst ett objektivt formål må ligge fast dersom vi skal kunne snakke om en objektivt bindende moralsk lov. På den andre siden anklager konstruktivistene realistene for heteronomi, da moralloven ikke betraktes som et produkt av vår vilje. Dette er problematisk i lys av Kants insistering på viktigheten av autonomi forstått som selvlovgivning. For all annen form for lovgiving enn den som har opphavet i mennesket selv klassifiseres av Kant som heteronomi: «Dersom viljen søker den lov som skal bestemme den noe *annet sted* enn i sine maksimers egnethet til å inngå i dens egen allmenne lovgivning, dvs. hvis viljen, i det den går ut over seg selv, søker lovens beskaffenhet av en eller annen av sine gjenstander, så blir resultatet alltid *heteronomi [Heteronomie]*».²⁴³ Viljen kan i slike tilfeller riktignok pålegge seg hypotetiske imperativ, men aldri kategoriske. Derfor er all slik heteronom lovgivning uegnet som moralsk lovgivning.²⁴⁴ I lys av dette er det problematisk å forfekte en realistisk interpretasjon av det kategoriske imperativ, noe flere konstruktivister påpeker.²⁴⁵ Det skal imidlertid bemerkes at det er flere måter å lese den aktuelle passasjen på.²⁴⁶

²⁴¹ Fremstedal, op. cit., side 202f.

²⁴² Kant, G, 4:427f.

²⁴³ Kant, G, 4:441, oversettelse modifisert. Se også Kant, KdpV, 5:35ff., 64, 153, 157, Kant, VE, 27:270f., 499, 29:625f.

²⁴⁴ Som Formosa påpeker, kan realistene som et svar til konstruktivistene peke på at Kant, i sin inndeling av ulike moralprinsipper baserte på heteronomi, bare viser til moralprinsipper som baserte enten på empiriske tilbøyeligheter, et ontologisk begrep om fullkommenhet eller et teleologisk begrep om Guds fullkommenhet (Kant, G, 4:441f.). Da det finnes andre former for heteronomi enn disse, er det slik at Kant ikke nødvendigvis utelukker alle former for realisme (Formosa, op. cit., side 175).

²⁴⁵ Se for eksempel Andrew Reath (2006), «Autonomy of the Will and the Foundation of Morality», i: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, (side 121-172). Oxford: Calenderon Press, side 128; Stephen Darwall (1995), *The British Moralists and the Internal «Ought» 1640-1740*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 323f.

²⁴⁶ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 24f.

Skillet mellom autonomi og heteronomi kan sies å gjelde hvorvidt den praktiske fornuften (Wille i snever betydning) kontrollerer viljen eller om dens rolle er redusert til å være en slags tjenestepike for interesser som har sitt opphav i tilbøyeligheter og begjær. Det Kant med denne passasjen sier, er at autonomi handler om at fornuften skal ha en kontrollerende og overordnende funksjon og ikke være underlegen sanseligheten. Dette er kun mulig i tilfeller hvor jeg i min handling følger kategoriske og ikke hypotetiske imperativer, da det kun er i forbindelse med det kategoriske imperativ at fornuften innehar «kommanderende autoritet som suveren lovgivning».²⁴⁷ Det kan således se ut til at Kant med distinksjonen mellom autonomi og heteronomi først og fremst sikter til forpliktelsen til å handle moralsk og ikke til opphavet til det moralske prinsippet. I tråd med dette lanserer Noller i *Die Bestimmung des Willens* begrepet «heautonomi», altså en kombinasjon av heteronomi og autonomi; mennesket er riktignok selvlovgivende, autonomt, ettersom det pålegger seg selv loven, men det er samtidig heteronomt i betydningen at det ikke kan pålegge seg hvilken som helst lov, men er henvist til å pålegge seg den allmenngyldige moralloven som befinner seg i ethvert rasjonelt vesens fornuft.²⁴⁸ Jeg kommer inngående tilbake til dette nedenfor i forbindelse med behandlingen av Sterns interpretasjon av moralske forpliktelser hos Kant.

Selv om jeg vil argumentere for at Kant i siste instans må betraktes som realist, vil jeg likevel hevde at denne realismen lar seg kombinere med konstruktivisme. Jeg er således langt på vei enig i Formosas konklusjon om at Kant må forstås både som realist og konstruktivist.²⁴⁹ Kant er nemlig, slik Formosa ser det, realist hva gjelder moralske dommers sannhet, samtidig som han er konstruktivist hva gjelder den praktiske fornufts rolle som konstruktør av vår verdikonsepsjon. Jeg vil i det følgende utlegge Formosa og den konstruktivistiske «leiren» sitt syn (kapittel 5.3.4.1). Deretter vender jeg oppmerksomheten mot hvordan min posisjon adskiller seg fra Formosa og konstruktivistene. I denne sammenhengen spiller distinksjonen mellom moralloven og det kategoriske imperativ en helt avgjørende rolle, noe som bringer meg over til Sterns interpretasjon og den realistiske «leiren» (kapittel 5.3.4.2). Både Formosa og Stern forfekter en slags kombinasjon av realisme og konstruktivisme, men der hvor det er en klar tendens til konstruktivisme hos Formosa er det motsatte tilfellet hos Stern.

²⁴⁷ Kant, KdpV, 5:118.

²⁴⁸ Noller, op. cit., side 20f., 254f. Kant benytter selv uttrykket «heautonomi» i *Kritikk av Dømmekraften*, men da for å beskrive dømmekraftens *a priori* prinsipper (Kant, KdU, 5:185f.).

²⁴⁹ Se også Fremstedal, op. cit., side 207.

5.3.4.1 Kant som konstruktivist: Paul Formosa og konstruktivistiske interpretasjoner

Ifølge Formosa forfekter Kant det som han kaller «svak realisme», hvilket betyr at han forsvarer en kognitiv suksessteori som tilsier at visse moralske dommer er sanne. Formosa refererer i denne sammenhengen til Geoffrey Sayre-McCords fremstilling av moralsk realisme, hvor det skilles mellom to posisjoner som en moralsk realisme støtter seg på: For det første den kognitivistiske posisjonen om at språklig formulerte moralske utsagn enten er bokstavelig sanne eller falske, og for det andre den suksessteoretiske posisjonen om at det finnes visse språklig formulerte moralske utsagn som er bokstavelig sanne.²⁵⁰ Slik Sayre-McCord fremstiller det, er «instrumentalister» (*instrumentalists*) kjennetegnet ved at de avviser den første posisjonen, da moralske utsagn for dem snarere har nytteverdi enn sannhetsverdi, det vil si at de brukes til å fremstille kommandoer eller uttrykke holdninger. På den andre siden er såkalte «fiaskoteoretikere» (*error theorists*) kjennetegnet ved at de benekter den siste posisjonen, da de fremhever at det nødvendigvis må eksistere objektivt foreskrivende entiteter for at vi skal kunne snakke om moralske sannheter, noe som for slike teoretikere, gitt den utstrakte uenigheten som finnes i moralske spørsmål, ikke kan eksistere. Formosa sier seg enig med Sayre-McCord i at instrumentalisme og «fiaskoteori» er de to eneste mulighetene som er tilgjengelige for å benekte moralsk realisme, og siden Kant ikke representerer noen av disse posisjonene, må han sies å hevde en form for moralsk realisme. Avgjørende i denne forbindelsen er skillet mellom «svak» (*weak*) og «sterk» realisme (*strong realism*). Representanter for svak realisme hevder bare at det finnes visse moralske utsagn som er sanne, mens representanter for sterk realisme derimot hevder at det eksisterer en ontologisk uavhengig moralsk orden som våre moralske utsagn overensstemmer med og som dermed gjør dem sanne.²⁵¹ Nedenfor kommer jeg tilbake til hvorfor Formosa mener at Kant forfekter en svak realisme, da denne posisjonen ikke kan utlegges uavhengig av hans argumentasjonen for at Kant samtidig også er konstruktivist.

Konstruktivisme vil altså si at moralske dommer er sanne i den utstrekningen de representerer lover som er menneskelige konstruksjoner. I denne sammenhengen kan man skille mellom det Formosa kaller konstruktivisme «all the way down» og konstruktivisme «not all the way down». Konstruktivisme «all the way down» innebærer relativisme, da eksistensen av moralske lover er avhengig av bestemte viljesakter hos moralske aktører. Det vil si at de er avhengige av

²⁵⁰ Geoffrey Sayre-McCord (1988), *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, side 5; Fremstedal, op. cit., side 208.

²⁵¹ Formosa, op. cit., side 172; Fremstedal, op. cit., side 208.

faktiske, og ikke bare hypotetiske, tilslutninger fra de involverte aktørene. Som Formosa sier, er moralske lover for slike konstruktivister ikke «noe» som er utlagt på forhånd. Med «noe» kan her menes enten både lovens innhold og dens autoritet eller eventuelt bare dens autoritet:

In the first case both the content of the law (what the law says) and the law's authority over you are constructed through an actual act of willing. In the second case the content of the law is simply «laid out» (to use Rawls' phrase) and only the law's authority over you are constructed through an act of willing to be bound by that law.²⁵²

Et kjent eksempel på en interpretasjon som er konstruktivistisk nesten «all the way down» er Korsgaards rekonstruksjon av Kants argumentasjon for menneskets iboende verdi.²⁵³ Ifølge Korsgaard er det slik at mennesket som formålssettende vesen alltid anser sine formål som gode og etterstrebellesverdige. Formål er således gode på den betingelsen at vi har valgt disse formålene som våre formål: «What makes the object of your rational choice good is that it is the object of a rational choice».²⁵⁴ Fra denne betingede verdien til våre formål slutter Korsgaard til at alle rasjonelle vesener er utstyrte med ubetinget iboende verdi: «Korsgaard argues from the conditional worth of our own ends, to our rational choice as the source and condition of the worth of those ends, to our unconditional worth as rational agents, to the unconditional worth of all rational agents».²⁵⁵ Den ubetingede verdien som alle rasjonelle vesener er bærere av, er således betinget av en handling vi gjør, nemlig at vi «tildeler» (*confer*) oss selv og våre formål «verdi» (*value*).²⁵⁶ For som hun selv sier: «On Kant's view it is human beings, with our capacity for valuing things, that bring to the world such value as it has».²⁵⁷ En sterk «all the way down»

²⁵² Formosa, op. cit., side 173.

²⁵³ Korsgaard, op. cit., side 122ff. Se også Christine M. Korsgaard (1996), «Two Distinctions in Goodness», i: *Creating the Kingdom of Ends*, (side 249-274). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 261; Christine M. Korsgaard (1996), «The Normative Question», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 7-48). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 19; Christine M. Korsgaard (1996), «The Authority of Reflection», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 90-130). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 121ff.; Bagnoli, op. cit., avsnitt 2.2.

²⁵⁴ Korsgaard, «The Formula of Humanity», side 122.

²⁵⁵ Formosa, op. cit., side 179. Se for eksempel også C. Stephen Evans (2014), *God & Moral Obligation*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 144f. C. Stephen Evans synes dog å lese Korsgaard som konstruktivist «not all the way down», da han mener at Korsgaards argumentasjon tilsier at vår iboende verdi nettopp er det som i utgangspunktet setter oss i stand til å tilkjenne andre ting verdi, og ikke et «produkt» av denne aktiviteten. Dermed kan man opprettholde forestillingen om menneskets iboende verdi som en ubetinget verdi og ikke en verdi som er betinget av at vi utøver vår rasjonalitet og verditilskrivning på bestemte måter. Som jeg, i likhet med Formosa, tar til orde for i den påfølgende teksten, mener jeg at Korsgaards argumentasjon går motsatt vei av den Evans tilskriver henne, og at menneskets iboende verdi således fremstår som en verdi med betinget status. Korsgaard forsøker slik, på dette punktet, å gi uttrykk for en slags konstruktivisme «all the way down».

²⁵⁶ Korsgaard, op. cit., side 122f., 128ff.; Christine M. Korsgaard (1996), «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 302-326). Cambridge/ New York: Cambridge University Press., side 305.

²⁵⁷ Korsgaard, «The Formula of Humanity», side 131. Se også Korsgaard, «The Authority of Reflection», side 121ff.; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 209.

konstruktivistisk lesning av Kant handler om at den fundamentale verdien som Kants etikk hviler på, menneskets iboende verdi, er å betrakte som en menneskelig konstruksjon, som resultat av noe mennesket gjør. Mer eksakt er det en verdi vi konstruerer ut fra en grunnleggende refleksjon over moralske situasjoner vi er konfronterte med.²⁵⁸ Det finnes derimot også konstruktivisme «not all the way down», som er karakterisert ved at verken innholdet eller autoriteten til moralloven betraktes som menneskelige konstruksjoner. Slike teorier er snarere baserte på hypotetiske og ikke faktiske tilslutninger fra moralske aktører, det vil si på forestillinger om rasjonelle viljesakter hos aktører i en hypotetisk ideell situasjon. Slike teorier er ikke relativistiske, da de ikke tar sitt utgangspunkt i faktiske tilslutninger fra moralske aktører preget av bestemte kulturelle, religiøse, tids- og stedsbestemte oppfatninger, men hevder snarere at både morallovens innhold og autoritet er utlagt på forhånd.

Korsgaards overordnede prosjekt er å redde en konstruktivistisk forståelse av normativitet. En realistisk forståelse er nemlig, ifølge henne, ikke i stand til å redegjøre for hvorfor moralske prinsipper, som, ut fra en realistisk forståelse, foreligger forut for vår moralske resonnering, er bindende for oss i konkrete moralske situasjoner. Realismen er simpelt hen ikke i stand til å forklare den normative kraften som moralske forpliktelser har på oss. Korsgaard tar snarere til orde for at vår moralske resonnering går motsatt vei, nemlig at moralske prinsipper ikke foreligger på forhånd, men at vi konstruerer dem ut fra en refleksjon over konkrete moralske situasjoner vi står i.²⁵⁹ Et eksempel på forskjellen mellom realisme og konstruktivisme på dette punktet, er at det for realistene på forhånd, altså forut for at vi konfronteres med en moralsk situasjon, foreligger et prinsipp om at alle mennesker er bærere av iboende verdi. Dette prinsippet gir oss således veiledning i forhold til hvordan vi skal handle i den bestemte situasjonen. For konstruktivistene er det derimot slik at det ikke foreligger noe prinsipp på forhånd, men at vi idet vi konfronteres med situasjonen, konstruerer en løsning på problemet. Tanken synes å være at moralske prinsipper allerede er innbakt i måten vi løser problemet på, slik at vi finner frem til prinsippene gjennom en refleksjon over det moralske problemet vi er

²⁵⁸ Liknende konstruktivistiske lesninger av humanitetsformuleringen finnes hos Thomas E. Hill, jr. (Thomas E. Hill, jr. (1989), «Kantian Constructivism in Ethics», i: *Ethics*, 99 (04), (side 752-770) side 767ff.; Thomas E. Hill, jr. (1980), «Humanity as an End in Itself», i: *Ethics*, 91 (01), (side 84-99) side 97ff.) og Andrew Reath (Reath, «Legislating the Moral Law», side 451, 458; Reath, «Legislating for a Realm of Ends», side 224).

²⁵⁹ Se for øvrig Sterns oversiktelige rekonstruksjoner av Korsgaards argument (Robert Stern (2015), «The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 57-73). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 57ff., 63, 69, 70, 72; Robert Stern (2015), «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 74-89). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 74f.; Robert Stern (2015), «Moral Scepticism, Constructivism and the Value of Humanity», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 90-105). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 91ff.

konfronterte med og måten vi går frem for å løse det. William J. FitzPatrick oppsummerer treffende Korsgaards argumentasjon slik: «On this view, the formula of humanity has binding force for all agents not as some truth being somehow imposed on the will from outside, but as a necessary part of the solution to a practical problem that stems from the will itself, which we as agents must deal with and solve».²⁶⁰ Vi finner således frem til menneskets iboende verdi gjennom refleksjon over problemet, og denne verdien er for Korsgaard selv en konstruksjon, da måten vi finner den på, går gjennom å innse at det er vi som tilkjenner alt, inkludert oss selv, verdi. Som rasjonelle aktører handler vi nemlig ut fra grunner. Dette innebærer at vi er i stand til å tilkjenne verdi til formålene som vi velger, altså betrakte dem som gode og etterstrebellesverdige. Fra dette følger at vi må betrakte oss som viktige og i stand til å tildele oss selv verdi. I kraft av vår rasjonalitet må vi følgelig betrakte oss selv som ubetinget gode. Da det nettopp er rasjonaliteten som får oss til å tilkjenne oss selv ubetinget verdi, følger det at vi også må tildele denne verdien til alle andre rasjonelle vesener. Følgelig må vi betrakte oss selv og andre som bærere av ubetinget iboende verdi og som formål i seg selv. Ved at vi tar utgangspunkt i konkrete moralske problematiske situasjoner, fjernes gapet mellom prinsippene og enkelttilfellene, noe som igjen kan forklare hvorfor vi i konkrete situasjoner er bundet til å handle ut fra prinsipper, altså den normative kraften i moralske forpliktelser: «[I]f you recognize the problem to be real, to be yours, to be one you have to solve, and the solution to be the only or the best one, then the solution is binding upon you».²⁶¹

I motsetning til dette viser FitzPatrick til at realister kan tillate en tilsvarende form for praktisk resonnering som den Korsgaard opererer med. Det er nemlig mulig å skille mellom praktisk resonnering som forklarer den normative relevansen for, og bundetheten av, vår vilje, som FitzPatrick kaller «Korsgaard's practical-problem-solving conception of normative force», på den ene siden, og den rent konstruktivistiske tesen om at denne resonneringen er selve opphavet til våre praktiske prinsipper, som FitzPatrick kaller «Korsgaard's constructivist thesis», på den andre.²⁶² Det kan med andre ord finne sted en form for praktisk resonnering med utgangspunkt i konkrete moralske situasjoner samtidig som moralske prinsipper foreligger på forhånd: «A principle needn't be *constructed from* the will's procedures in order to be shown to have *practical relevance for* it, and it was only [Korsgaard's] conflation of those ideas that made

²⁶⁰ William J. FitzPatrick (2005), «The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity», i: *Ethics*, 115 (04), (side 651-691) side 663.

²⁶¹ Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», side 322.

²⁶² FitzPatrick, op. cit., side 660, 684ff.

realism seem so problematic to begin with». ²⁶³ Det kan nemlig være slik at jeg kan være sikker på at det eksisterer moralske fakta samtidig som jeg ikke er sikker på at slike fakta bidrar med grunner for å handle i konkrete moralske situasjoner. Således må jeg qua realist også resonnerer moralsk for å finne en forbindelse mellom moralske prinsipper og den konkrete handlingssituasjonen. Realistene kan sågar se ut til å ha en fordel i forhold til å forklare den normative kraften som det kategoriske imperativet har i forhold til andre drivfjærer. For i kraft av at de aksepterer moralsk kognitivisme, kan de nemlig hevde at det kategoriske imperativs særegne normative kraft består i at imperativet representerer en moralsk sannhet og således bidrar med det beste handlingsalternativet. ²⁶⁴

Den kondisjonale som Korsgaard synes å betrakte som nødvendig, nemlig at vi er i stand til å tilskrive formål verdi idet vi betrakter dem som gode og etterstrebellesverdige, *bare hvis* det er slik at vi må betrakte oss som selve opphavet til disse formålenes godhet, ser slik ikke ut til å være nødvendig, eller i det minste ikke nødvendig i samme forstand som Korsgaard anser den som. For selv om det er nødvendig at jeg som moralsk aktør fører mitt liv i forhold til grunner, og at det følger fra dette at jeg har evnen til å tilskrive formål verdi ut fra valg av formål jeg vil etterstrebe, følger det ikke med samme form for nødvendighet at jeg samtidig må betrakte meg som bærer av ubetinget verdi. For det er mulig ikke å adoptere prinsippet om å min egen og andre rasjonelle aktørers iboende verdi, selv om jeg med nødvendighet må være i stand til å kunne tilskrive formål verdi ut fra mine valg. I tillegg er det slik at den resonneringen som realistene kan operere med, altså hvor vi søker grunner for vår handling og er i stand til å tilskrive formålene verdi, også bidrar til å fjerne gapet mellom moralske prinsipper og viljen. Realisme er således forenlig med praktisk resonnering med utgangspunkt i konkrete moralske situasjoner. Dermed er det ikke slik, som Korsgaard synes å mene, at en realisme utelukker praktisk resonnering. Det er derfor ikke mulig, i hvert fall ut fra dette argumentet, å si seg enig med Korsgaard i at realismen ikke kan forklare bundetheten av det kategoriske imperativ og således må betraktes som en relikvie fra tidligere tiders etikk som vi i det 21. århundre bør være foruten. ²⁶⁵

²⁶³ FitzPatrick, op. cit., side 688.

²⁶⁴ FitzPatrick, op. cit., side 685.

²⁶⁵ Korsgaard, op. cit., side 302. Et argument som trolig kan brukes mot Korsgaards interpretasjon er å finne i *Religionskriftet*. Her sier nemlig Kant at det finnes tre naturlige anlegg i mennesket, nemlig predisposisjonen til «animalitet», det vil si mennesket som levende vesen, predisposisjonen til «humanitet», det vil si mennesket som så vel levende som rasjonelt vesen, og endelig predisposisjonen til «personlighet», det vil si mennesket som så vel rasjonelt som tilregnelig vesen (Kant, R, 6:26). De to første anleggene er det mulig for oss mennesker å forbryte oss mot gjennom våre handlinger, men ikke det siste; anlegget til personlighet, altså at vi er tilregnelige vesener, gjelder uavhengig av våre handlinger (Kant, R, 6:28). Med andre ord, selv om vi ved våre handlinger bryter med

For å vende tilbake til Formosa, viser han til at konstruktivisme lar seg kombinere med realisme, da både konstruktivistiske og ikke-konstruktivistiske elementer er baserte på kognitiv suksessteori, altså på teorien om at visse moralske utsagn er sanne. Dermed konkluderer Formosa med at de er baserte på svak realisme, men ikke på den sterke versjonen:

Constructivism is [...] neither incompatible with nor agnostic about weak moral realism since it implies weak moral realism. Constructivism is, however, incompatible with, or at least agnostic about, some versions of strong moral realism. This incompatibility is obvious in the case of the «all the way down» constructivists since this sort of constructivist claims that the content or authority of the law is dependent on an actual act of willing, whereas the strong moral realist claims that the content and authority of the law is independent of any such act. This incompatibility is not at all obvious, however, in the case of the not «all the way down» constructivist since both she and her strong realist counterpart claim that the content of the moral law and its rational bindingness is independent of any actual act of willing on behalf of those bound by the law.²⁶⁶

Formosa trekker denne slutningen ut fra at han avviser at det må eksistere en uavhengighet mellom menneskets iboende verdi og moralloven. Konstruktivisme «not all the way down» starter nemlig ut med forestillingen om «bundetheten» av det kategoriske imperativ. Ut fra de maksimer og formål som passerer det kategoriske imperativ, danner man seg en oppfatning av det gode. Dermed er det slik at det kategoriske imperativ ligger til grunn for vår verdikonsepsjon. Sterk realisme opererer derimot med det motsatte utgangspunktet, hvor man begynner med en forestilling om det gode (eller rette) og at denne ligger til grunn for «bundetheten» av det kategorisk imperativ. Poenget er dermed at det gode i dette tilfellet, i motsetning til det første tilfellet, må sies å ha en uavhengig status i forhold til det kategoriske imperativ, siden man ikke avleder det gode fra det kategoriske imperativ, men at man snarere avleder det kategoriske imperativ fra det gode. En konstruktivist «not all the way down» avviser således uavhengigheten av menneskets verdi i forhold til det kategoriske imperativ, mens en sterk realist opprettholder denne uavhengigheten.

Jeg er delvis uenig med Formosa i de konklusjonene han her trekker, da jeg mener at han ikke tilstrekkelig skiller mellom moralloven og det kategoriske imperativ. Gjennom introduksjonen

moralloven og slik forbyrter oss mot oss selv som levende og rasjonelle vesener, vil vi fortsatt være i besittelse av personlighet. Personligheten synes forbundet med mennesket som autonomt vesen og således som bærer av iboende verdi (Kant, R, 6:27). Vår iboende verdi er således noe vi er i besittelse av uavhengig av vår moralske atferd og måten vi utøver vår rasjonalitet på. I *Moralens Metafysikk* hevder riktignok Kant at vi kan utøve vår rasjonalitet på bestemte måter for å gjøre oss vår verdighet «verdige» (Kant, MdS, 6:387, 392), men det er da tale om at vi viser oss verdige en verdighet vi allerede er i besittelse av og som fortsatt vil være i besittelse av selv om vi ikke utøver vår rasjonalitet på «verdige» måter (Kant, MdS, 6:463).

²⁶⁶ Formosa, op. cit., side 174.

av dette skillet er det nemlig mulig å hevde at Kant er konstruktivist med hensyn til det kategoriske imperativs form, men at han er realist hva angår det kategoriske imperativs innhold, samt innholdet og formen til moralloven. Det er således mulig å opprettholde uavhengigheten *både* mellom det kategoriske imperativ og faktiske viljesakter hos moralske aktører, som også Formosa opprettholder, og uavhengigheten mellom moralloven og menneskets iboende verdi og verdighet, som Formosa altså avviser. For å gi mening til denne posisjonen, kreves det at jeg nøye gjennomgår de passasjer hos Kant som berettiger et skille mellom moralloven og det kategoriske imperativ, noe jeg nå vender oppmerksomheten mot.

En gjennomgripende tese i Kants etikk er at enhver ting i naturen, inklusive mennesket, virker etter lover. Kant definerer sågar «viljen» et sted i *Grundlegung* som evnen hos et fornuftig vesen til «å handle etter *forestillingen* om lover [nach der Vorstellung der Gesetze], det vil si etter prinsipper [nach Principien]». ²⁶⁷ Her er det tydelig at Kant med «vilje» mener det som Allison benevner «Wille i vid betydning», da det må være tale om at Willkür, som viljens utøvende funksjon, velger å følge moralloven stammende fra Wille i snever betydning. Viljen som helhet (Wille i vid betydning) kan dermed defineres som en evne til å handle etter lover. Ettersom det kreves fornuft for at handlingene skal kunne avledes av lover, er viljen, ifølge Kant, ikke å forstå som noe annet enn praktisk fornuft. ²⁶⁸ Identifiseringen av viljen som praktisk fornuft må forstås dit hen at det er Wille i snever betydning som er synonym med praktisk fornuft, da det er denne funksjonen som pålegger viljen rasjonelle lover.

Kants identifisering av viljen med praktisk fornuft medfører et meget sentralt skille mellom moralloven, på den ene siden, og det kategoriske imperativ, på den andre. Moralloven gjelder ikke bare for mennesker, men for alle fornuftige vesener, inkludert rene fornuftsvesener. Likeledes gjelder naturlovene for alle sansevesener, inkludert rene sansevesener. I Kants moralpsykologi må vi således skille mellom følgende tre kategorier: (1) Guddommelige vesener, som er rene fornuftsvesener, (2) mennesker, som er både fornufts- og sansevesener, og (3) dyr, som er rene sansevesener. For dyr er det slik at naturlovene helt og fullt styrer dets bevegelser og «handlinger». De må således betraktes som ufrie og som vesener uten vilje. Guddommelige vesener tilkjennes derimot vilje i betydningen Wille i snever betydning, da de

²⁶⁷ Kant, G, 4:412.

²⁶⁸ Kant, G, 4:412.

pålegger seg moralske lover. I mangel av sanselighet tilkjennes de imidlertid ikke Willkür.²⁶⁹ Kjennetegnende for fornuftige vesener er nemlig at praktisk fornuft, som for slike vesener alltid er ren, uunngåelig bestemmer viljen. Som Kant selv påpeker i *Grundlegung*, fremtrer det som er objektivt nødvendig også som subjektivt nødvendig for slike vesener:

Da det kreves *fornuft* til å avlede handlingene av lover, så er viljen [Wille] ikke noe annet enn praktisk fornuft [praktische Vernunft]. Dersom fornuften uunngåelig bestemmer viljen, så er et slikt vesens handlinger som blir erkjent som objektivt nødvendige også subjektivt nødvendige. Dvs. viljen er en evne til *bare* å velge *det* som fornuften uavhengig av tilbøyelighetene erkjenner som praktisk nødvendig, dvs. som godt.²⁷⁰

Vesener utstyrte med hellig vilje er således karakterisert ved at de «spontant alltid handler i overensstemmelse med loven».²⁷¹ For menneskets del fremstår derimot det som er objektivt nødvendig som subjektivt tilfeldig. På den ene siden er vi fornuftsvesener og således i stand til å pålegge oss den moralske loven, altså pålegge oss en lov om det objektivt nødvendige. På den andre siden er vi sansevesener utstyrte med tilbøyeligheter som gjerne trekker oss i andre retninger enn det som moralloven tilsier. Menneskets vilje blir således ikke uunngåelig bestemt av Moralloven, men for at vi skal gjøre det rette, kreves det at vi, med vår Willkür, velger å handle i tråd med den loven som vår rene Wille pålegger oss, noe som ofte innebærer at vi tilsidesetter våre tilbøyeligheter. Mennesket må derfor tvinge seg selv til å handle moralsk:

[H]vis ikke fornuften [die Vernunft] i seg selv er tilstrekkelig til å bestemme viljen [den Willen], så er denne fremdeles underkastet subjektive betingelser (visse drivfjærer [Triebfederen]), som ikke alltid stemmer overens med de objektive. Med et ord, er ikke viljen i seg selv fullstendig i overensstemmelse med fornuften (slik tilfellet er når det gjelder menneskene), så er handlinger som erkjennes som objektivt nødvendige subjektivt tilfeldige, og bestemmelsen av en slik vilje i overensstemmelse med objektive lover er en *tvang* [Nötigung]. Dvs. de objektive lovers forhold til en vilje som ikke er god tvers igjennom blir riktignok oppfattet som bestemmelsen av et fornuftig vesens vilje gjennom fornuftsgrunner, bare at denne vilje ut fra sin natur ikke nødvendigvis føyer seg etter disse.²⁷²

Mennesket er dermed ufullkomment i den forstand at dets Willkür ikke med nødvendighet handler i overensstemmelse med moralloven. Tesen om radikal ondskap, altså at mennesket etter syndefallet har en hang til å underordne fornuften under tilbøyelighetene i sine maksimer,

²⁶⁹ I *Etikkforelesningene* rapporteres riktignok Kant et sted å ha snakket om en slags «guddommelig Willkür» (*divinum arbitrium*), men det fremstår som uklart hva slags funksjon denne valgevenn har annet enn at den motstandsløst følger den rene praktiske fornuften (Kant, VE, 27:9).

²⁷⁰ Kant, G, 4:412.

²⁷¹ Kant, MdS, 6:405. Se også Kant, G, 4:414, 453f.; Kant, VE, 27:263, 1425, 29:604; Kant, VR, 28:1075.

²⁷² Kant, G, 4:412f. Se for eksempel også Kant, G, 4:439, 449, 454; Kant, KdpV, 5:20, 32, 37, 79; Kant, KdU, 5:403f.; Kant, R, 6:63f.; Kant, MdS, 6:223; Kant, VE, 27:255f., 268f., 485f., 489, 501, 504ff., 29:605f.

kan dermed forklare hvorfor moralloven for mennesker fremstår som påbud.²⁷³ Moralloven fremtrer nemlig som et imperativ for mennesket: «Alle imperativer [Imperativen] blir uttrykt med et skal [ein Sollen] og tilkjennegir derved en objektiv fornuftslovs forhold til en vilje som etter sin subjektive beskaffenhet ikke med nødvendighet blir bestemt av fornuftsloven (en tvang)». ²⁷⁴ Kant innfører således et viktig skille mellom «hellig vilje»,²⁷⁵ som med nødvendighet følger rasjonelle prinsipper, og «menneskelig vilje», som er patologisk affisert, og som nettopp derfor må tvinge seg selv til å handle ut fra rasjonelle prinsipper:

En fullkommen god vilje [vollkommen guter Wille] ville [...] stå under objektive lover [objectiven Gesetzen] (det godes lover), men kunne ikke bli forestilt som *tvunget* til lovmessige handlinger, da den av seg selv ut fra sin subjektive beskaffenhet bare kan bli bestemt gjennom forestillingen om det gode. Derfor gjelder det ingen imperativer for den *guddommelige* [gottlichen] vilje, og for en *hellig* vilje [heiligen Willen] overhodet. Noe *skal* [das Sollen] har ikke noe her å gjøre, da viljen allerede av seg selv med nødvendighet samstemmer med loven. Derfor er imperativer [Impertiven] bare formler for å uttrykke det forhold som objektive lover for vilje overhodet har til den subjektive ufullkommenhet [subjectiven Unvollkommenheit] hos viljen til dette eller hint fornuftige vesen, f.eks. den menneskelige vilje.²⁷⁶

En helt avgjørende side ved forskjellen mellom den menneskelige og hellige vilje er at det oppstår et skille i formulering mellom moralloven og det kategoriske imperativ. For i kraft av å være sansevesen har mennesket drifter og tilbøyeligheter som ofte, dog ikke alltid, streber i motsatt retning av det fornuften moralsk sett foreskriver. Av denne grunn handler ikke det ufullkomne mennesket med nødvendighet slik moralloven tilsier. Det forholder seg snarere slik at det som for mennesket erkjennes som objektivt nødvendig, forblir subjektivt tilfeldig. Som

²⁷³ Camilla Serck-Hansen (2005), «Radical Evil and Self Love in Kant's Theory of Agency», i: Å. Carlson (red.), *Philosophical Aspects on Emotions*, (side 55-73). Stockholm: Thales, side 67ff.

²⁷⁴ Kant, G, 4:413.

²⁷⁵ Som Stern viser til, ser det i enkelte passasjer ut som om Kant skiller mellom to former for hellig vilje, nemlig endelig hellig vilje, som ikke er guddommelig, på den ene siden, og uendelig hellig vilje, som er guddommelig, på den andre (Kant, MdS, 6:383, 396f.; Kant, G, 4:414. Stern foreslår at det går an å forstå dette som at endelig hellige viljer er i stand til å ha tilbøyeligheter, men bare tilbøyeligheter som samsvarer med moralen, mens uendelig hellige viljer ikke er i stand til å ha tilbøyeligheter i det hele tatt. Denne distinksjonen er dog underutviklet hos Kant og det er ikke mulig ut fra det materialet vi har overlevert å slå fast hvorvidt Sterns forslag er riktig eller ei. Det synes uansett som at begge former for hellig vilje må skilles fra menneskelig vilje, slik at mennesket ikke bare mangler mulighet for å nå opp til nivået av uendelig hellige viljer, men også endelig hellige viljer (Stern, op. cit., side 88; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 25). Det er heller ikke klart hvem Kant egentlig vil plassere i kategorien «vesener utstyrt med endelig hellig vilje», da han i *Religionskriftet* for eksempel diskvalifiserer en i utgangspunktet så klar kandidat som Jesus, ettersom Jesus fremstilles som et vesen som har del i sanselige begjær (Kant, R, 6:62, 64).

²⁷⁶ Kant, G, 4:414. Det er for øvrig uklart hvorfor Kant avslutter dette sitatet med å si at imperativer «for eksempel» (*zum Beispiel*) gjelder for mennesket, da det ikke finnes andre kjente vesener enn mennesker som både er fornuftsvesener og sansevesener, og for hvem moralloven således fremstår som et imperativ. Se også 4:408, 412, 425, 428, 431, 439, 453f.; Kant, KdrV, A547f./B576f.; Kant, KdpV, 5:15, 20; Kant, MdS, 6:223, 405; Kant, I, 8:17; Kant, VE, 27:245, 263f., 721, 1425, 29:604; Kant, VR, 28:1075; Irwin, op. cit., side 126. Kant utelukker dog ikke at finnes rasjonelle vesener på andre planeter (Kant, A, 7:332).

Kant påpeker i innledningen til *Grundlegung*, finner vi et skille mellom naturlover og frihetslover. For mens naturlover er slike lover som alt *skjer* i overensstemmelse med, er frihetslover lover som alt *skal skje* i overensstemmelse med, dog uten at dette alltid er tilfellet: «Lovene er enten *naturlover* [Gesetze der Natur] eller *frihetslover* [Gesetze der Freiheit]. [...] Den første gruppe lover er slike som alt skjer i overensstemmelse med, mens den annen gruppe er slike som alt skal skje i overensstemmelse med, men under hensyntagen til de betingelser under hvilke dette ofte ikke finner sted».²⁷⁷ Kant sier slik at mens naturlover er deskriptive og gir seg ut på å beskrive sansevesener og deres «handlinger», er frihetslover, i det minste slik de fremtrer for mennesker, normative og sier noe om hvordan fornuftsvesener skal handle. Jeg tolker dette slik at guddommelige vesener med nødvendighet handler i tråd med frihetslover, at dyr med nødvendighet «handler» i tråd med naturlover, og at mennesker skal handle i tråd med frihetslover, men at dette ofte faktisk ikke skjer, da sanseligheten trekker i andre retninger.²⁷⁸

I denne sammenhengen er det relevant at Kants moralske aktør atskiller seg klart fra Aristoteles sin. Forskjellen er dog ikke relatert til at begge aktørene er påvirket både av fornuft, på den ene siden, og tilbøyeligheter og begjær, på den andre, ei heller i at begge filosofer tar til orde for at fornuften skal ha en slags «kontroll» over sanseligheten. Samtidig synes begge å mene at det er viktig at vi kultiverer vår sanselighet slik at den bedre samsvarer med rasjonalitet, for selv om dette nok er mer fremhevet hos Aristoteles, argumenterer også Kant for at vi har en plikt til slik kultivering.²⁷⁹ Den avgjørende forskjellen er dog at manglende samsvar mellom sanselighet og

²⁷⁷ Kant, G, 4:387f. Se også 4:427; Kant, KdrV, A802/B830.

²⁷⁸ I *Kritikk av Dømmekraften* peker Kant på at verken det behagelige eller det gode appellerer til mennesket qua mennesket, for der hvor det behagelige appellerer til alle sansevesener (dyr og mennesker) og det gode til alle fornuftsvesener (guddommelige vesener og mennesker), appellerer derimot det skjønne til mennesket qua menneske, altså som et vesen som er dels sansevesen og dels fornuftsvesen (Kant, KdU, 6:209f.). Mennesket inntar slik en mellomposisjon mellom dyr og guddommelige vesener også med hensyn til velbehag.

²⁷⁹ Kant, MdS, 6:387, 399f., 446, 457, 479f., 484f.; Kant, ÜP, 9:446, 449f.; Barbara Herman (1983), «Integrity and Impartiality», i: *Monist*, 66 (02), (side 233-250) side 237; Marcia Baron (1984), «The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty», i: *Journal of Philosophy*, 81 (04), (side 197-220), side 212; Marcia Baron (1995), *Kantian Ethics (almost) without Apology*. New York: Cornell University Press, side 146ff.; Marcia Baron (1997), «Kantian Ethics», i: M. Baron, Ph. Pettit & M. Slote, *Three Methods of Ethics*, (side 3-91). Oxford: Blackwell, side 56ff.; Marcia Baron (1997), «Kantian Ethics and Claims of Detachment», i: R. B. Schott (red.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, (side 145-170). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, side 164. Kants overordnede poeng i denne sammenhengen synes å være at fornuftens pliktfordring skal være tilstrekkelig for å handle moralsk, og det er for Kant irrelevant for den moralske statusen til en handling hvorvidt tilbøyelighetene og begjæret streber i samme eller motsatt retning av fornuften (Kant, R, 6:30f.; Kant, KdpV, 5:71f.; Kant, G, 4:398; Barbara Herman (1981), «On the Value of Acting from the Motive of Duty», i: *Philosophical Review*, 90 (03), (side 359-382) side 377; Baron, «The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty» side 209; Wood, *Kantian Ethics*, side 149; Irwin, op. cit., side 56). I *Kantian Ethics (almost) Without Apology* opererer Baron med en klargjørende distinksjon mellom det hun kaller «hybride» (*hybrid*) og «overbestemte» (*overdetermined*) handlinger (Baron, *Kantian Ethics (almost) Without Apology*, side 151): Hybride handlinger er handlinger hvor aktøren har flere motiv for å utføre en og samme handling, men hvor ingen motiv i seg selv alene er tilstrekkelig motivasjon for aktøren til å utføre handlingen. Hybride handlinger kan med

rasjonalitet diskvalifiserer aktøren fra å være moralsk hos Aristoteles, mens dette ikke er tilfellet hos Kant. Som vi har sett, er en aktør som følger sin rasjonalitet, men som samtidig er preget av indre konflikt, bare karaktersterk hos Aristoteles, mens han altså kan være fullt ut moralsk hos Kant.²⁸⁰ Det er ikke noen fordel med en motstridende sanselighet,²⁸¹ hvilket fordrer kultivering i moralsk retning. Mennesket kan dog aldri, ettersom det i tillegg til rasjonalitet også har sanselighet og derfor er ufullkommen, nå et stadium av hellighet i dette livet. Eller som Kant sier i *Moralens Metafysikk*, forholder det seg slik at «det moralske mennesket, selv i sin høyeste fullkommenhet, ikke kan være annet enn *dydig* [*Tugend*] om det enn var helt rent (fritt for enhver innflytelse fra alle andre drivfjærer [*Triebfeder*] enn plikten [*Pflicht*])».²⁸² Vi kan slik bare strebe og gjøre progresjon mot, men aldri oppnå, moralsk fullkommenhet i det jordiske

andre ord ikke tildeles moralsk verdi slik Kant ser det, ettersom moralloven ved slike handlinger ikke alene kan fungere som tilstrekkelig motivasjon for viljen. Det moralske motivet er nemlig avhengig av å bli kombinert med drivkrefter fra sanselige tilbøyeligheter for at det skal være i stand til å bestemme viljen, og er følgelig ikke selv tilstrekkelig til dette. Overbestemte handlinger er også handlinger hvor aktøren har flere motiv for å utføre handlingen, men til forskjell fra hybride handlinger, er overbestemte handlinger karakterisert av å ha flere motiver som i seg selv er tilstrekkelige som bestemmelsesgrunn for viljen. Poenget med Barons distinksjon er følgelig at overbestemte handlinger, i motsetning til hybride handlinger, kan tildeles moralsk verdi i kantiansk forstand, ettersom pliktmotivet ved slike handlinger i seg selv er tilstrekkelig («fornuftens autokrati» (Kant, VE, 27:368)) som bestemmelsesgrunn for handlingen (Nilsen, op. cit., side 38f.). Som Timmermann påpeker, er det avgjørende at vi fortsetter å følge pliktmotivet selv om tilbøyelighetene trekker oss i samme retning, for våre tilbøyeligheter vil alltid bare ha et tilfeldig og usikkert sammenfall med moralloven; selv om vi kultiverer våre tilbøyeligheter slik at de i større grad sammenfaller med moralloven, vil vi aldri nå et nivå av totalt sammenfall, da vi aldri vil nå nivået av hellig vilje (Jens Timmermann (2010), «Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 45-62). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 56f.). Timmermann har følgelig lite til overs i forhold til å tale om «overbestemte» handlinger: «[I]t is misleading to say that in the case of parallel duty and inclination an action is overdetermined. Because of the heterogeneity of the two types of motivation, a trace of conflict always remains» (Timmermann, op. cit., side 57. Se for øvrig Johnson, «Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty», side 45ff.).

²⁸⁰ Se for eksempel Kant, G, 4:390; Kant, KdpV, 5:32; Kant, KdU, 5:298; Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 2:221; Kant, VE, 29:616; Nicholas White (2002), *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 119.

²⁸¹ Kant opererer riktignok med mange eksempler på moralsk atferd hvor det er en indre konflikt mellom rasjonalitet og sanselighet, men poenget med disse eksemplene er at det moralske i slike tilfeller kommer tydeligst til syne («shines forth all the more brightly»), da det er åpenbart at vedkommende følger sin rasjonalitet og ikke sin sanselighet. Poenget er altså ikke at slik indre konflikt på noen måte er å tilstrebe (Baron, «Kantian Ethics», side 40ff.; Irwin, op. cit., side 54ff.). Det er dog en utbredt interpretasjon at Kant var av den oppfatningen at en slik indre konflikt var å tilstrebe og at vi egentlig først er moralske når vi følger rasjonaliteten samtidig som vi har motstridende sanselighet. En slik interpretasjon, som nærmest representerer en karikatur av Kants posisjon, kan på ingen måte være riktig, da den står i klar opposisjon til Kants insistering på at vi har en plikt til å kultivere våre tilbøyeligheter slik at de kommer i samklang med fornuften. Hadde den vært riktig, skulle Kant egentlig heller ha argumentert for det motsatte, altså at tilbøyelighetene skulle kultiveres til å stå i størst mulig motsetning til fornuften. Dette ville, som Wood sier, være like absurd som «thinking you should set your house on fire so as to display your heroic courage in rescuing your family from the flames» (Wood, *Kantian Ethics*, side 28ff. Se også Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 28f.; Baron, «Kantian Ethics and Claims of Detachment», side 149f.; Irwin, op. cit., side 56). Kants poeng er heller at selv om det ofte er slik at den moralske aktøren har en vilje som handler av plikt og på tvers av tilbøyeligheter, er det på ingen måte nødvendig at det er slik, da det bare ofte forholder seg slik at det er en konflikt (Kant, G, 4:396; Kant, KdpV, 5:32).

²⁸² Kant, MdS, 6:383, min utheving. Se også Kant, KdpV, 5:32f., 84.

livet.²⁸³ Dette poenget harmonerer med at Kant fastsetter «sjelens udødelighet» som praktisk postulat, da viljens fullstendige overensstemmelse med moralloven, som for Kant er en nødvendig betingelse for å nå nivået av «endemålet» (*Endzweck*) eller «høyeste gode» (*höchstes Gut/ summum bonum*), det vil si foreningen av «lykke» (*Glückseligkeit*) og «moralitet» (*Sittlichkeit*),²⁸⁴ er en «fullkommenhet som ikke noe fornuftsvesen i sanseverdenen på noe tidspunkt av sin eksistens har evnen til».²⁸⁵ Også Korsgaard peker på dette poenget, ettersom hun hevder at en hellig vilje «cannot be achieved in the course of your life, for no one with a sensuous as well as a rational nature has a morally perfect disposition. What a creature who exists in time, subject to causality and so to sensibility, can achieve is *progress* towards holiness of will».²⁸⁶ Moralsk perfektjon er slik å oppfatte som en regulativ idé. I det jordiske livet kan menneskelig moralitet følgelig aldri vil kunne være uttrykk for annet enn dyd, det vil si dyd i betydningen av styrke eller kraft ved viljen til å motstå eventuelle motstridende tilbøyeligheter og begjær.

Av disse grunner fremtrer altså moralloven for mennesket som tvang (*Nötigung*) og må således formuleres tilsvarende i et imperativ.²⁸⁷ I *Kritikk av den Praktiske Fornuft* fremhever Kant selv dette poenget: «[For mennesket] har loven form av et imperativ, fordi man hos mennesker som fornuftsvesen riktignok kan forutsette en *ren* vilje [einen *reinen* Willen], men siden mennesket affiseres av behov og sanselige bevegelser, kan man ikke forutsette en *hellig* vilje [einen *heiligen* Willen], det vil si en slik vilje som er ute av stand til maksimer som er i strid med

²⁸³ Kant, KdpV, 5:4f., 122, 123n., 128, 132; Kant, G, 4:411; Kant, MdS, 6:383, 405, 409, 446; Kant, R, 6:27, 48, 66f.; Kant, KdrV, A811/B839; Kant, KdU, 5:468ff.; Kant, A, 7:199f., 234f., 238, 294f.; Kant, VE, 27:490; Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 27. Kant avleder postulatene om sjelens udødelighet og Guds eksistens fra det høyeste gode, det vil si at postulatene utgjør mulighetsbetingelser for oppnåelsen av dyd og foreningen av dyd og lykke (Kant, KdpV, 5:132, 143; Fremstedal, op. cit., side 119f.).

²⁸⁴ Kant, KdpV, 5:110f., 119, 122ff., 129, 132; Kant, KdrV, A810f./B838f.; Kant, KdU, 5:450, 453, 469; Kant, R, 6:5, 139; Kant, SdF, 7:92; Kant, TP, 8:279f., 279n.; Kant, «Was heisst sich im Denken orientieren?», 8:139; Kant, VE, 27:101, 247, 482, 29:599; Louden, «Aristotle and Kant on the Highest Good», side 119. Kant skiller for øvrig mellom «det øverste gode» (*das oberste Gute*), som består i moralitet og som vi selv er kapable til å oppnå, og «det fullendte gode» (*das vollendete Gute*) som er foreningen av moralitet og lykke, og som vi er avhengige av Guds bistand for å oppnå (Kant KdpV, 5:110f., 119).

²⁸⁵ Kant, KdpV, 5:122. Se også Kant, VE, 27:717, 29:600.

²⁸⁶ Korsgaard, «An Introduction to the Ethical, Political, and Religious Thought of Kant», side 30. Se også Christine M. Korsgaard (2008), «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Actions», i: *The Constitution of Agency*, (side 174-206). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 196ff.; Irwin, op. cit., side 57.

²⁸⁷ Denne formuleringen skylder jeg i vesentlig grad Ketil Bonaunet. Se for øvrig Bonaunet, op. cit., side 173f.; Höffe, op. cit., side 159. I tråd med dette, viser Irwin til at vi med autonomi i forhold til vesener med hellig vilje må forstå en evne til å gi seg selv lover som ikke involverer en forpliktelse, altså et imperativ. Mennesket er autonomt i betydningen selvlovgivende fordi det er i stand til å gi pålegge seg det kategoriske imperativ, men med autonomi for hellige vesener må vi heller forså en evne til å pålegge seg moralloven uten at denne involverer et påbud (Irwin, op. cit., side 159ff. Se også Kant, KdpV, 5:32).

moralloven».²⁸⁸ Kant gjentar dette poenget i *Moralens Metafysikk*: «Da menneskers maksimer [Maximen], som er baserte på subjektive grunner, ikke selv overensstemmer med [de moralsk] objektive prinsipper, kan fornuften foreskrive [den moralske] loven som et imperativ [Imperativ] som påbyr eller forbyr absolutt».²⁸⁹ Videre hevder han at «forpliktelse» er å forstå som «nødvendigheten av en fri handling under fornuftens kategoriske imperativ».²⁹⁰ Et imperativ skal således forstås som et praktisk prinsipp man anvender for å omforme en i seg selv tilfeldig handling til en nødvendig:

Imperativet [Der Imperativ] er en praktisk fordring [praktische Regel], gjennom hvilken en i seg selv tilfeldig handling blir gjort nødvendig. Det skiller seg således fra en praktisk lov [praktischen Gesetze], som riktignok gir en fremstilling av handlingens nødvendighet, men som ikke tar hensyn til om den er *iboende nødvendig* i det handlende subjektet (slik tilfellet er med hellige vesen), eller (hvilket er tilfellet for mennesker) om den forblir *tilfeldig*; for i det første tilfellet finner intet imperativ sted. Et imperativ er altså en fordring hvor en subjektiv-tilfeldig handling *gjøres* til en nødvendig forestilling. Følgelig forestiller et sådant subjekt seg hvordan det må *tvinges* (nødvendig gjøres) for å være i overensstemmelse med denne fordringen.²⁹¹

Kants poeng er således ikke at en hellig vilje ikke står under objektive lover, men siden vesener utstyrte med en slik vilje ikke møter noen subjektive hindringer, i form av motstrebende drifter og tilbøyeligheter, for å adlyde moralloven, fremtrer loven for dem som en beskrivelse av disse veseners handlemåte. Enhver tvang i form av et imperativ er malplassert ettersom den fullkomne gode viljen med nødvendighet handler i overensstemmelse med objektive lover. I *Kritikk av den Praktiske Fornuft* uttrykker Kant samme poeng ved å hevde at helligheten ved en slik vilje riktignok ikke gjør den uavhengig av praktiske, men dog uavhengig av alle praktisk-innskrenkende lover (imperativ), og følgelig uavhengig av all forpliktelse og plikt.²⁹² Moralloven er slik *i seg selv (an sich)* deskriptiv og har form av et indikativ, da den pretenderer å gi en universell beskrivelse av hvordan rene fornuftsvesener *handler*. Det kategoriske imperativ representerer derimot moralloven slik denne fremtrer for oss (*für uns/ Erscheinung*) som preskriptiv og formulert som et imperativ, da det nettopp forskriver hvordan fornuftsvesener, som samtidig er sansevesener, *skal handle*.

²⁸⁸ Kant, KdpV, 5:32. Se også 5:20, 72, 84; Kant, G, 4:390f., 414, 439, 453f.; Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», side 48; Horn, «What is Kant's Precise Answer to the Question «Why be Moral?»», side 150; Timmermann, «Why Some Things Must Remain Unknown», side 234f., 237.

²⁸⁹ Kant, MdS, 6:214, min oversettelse. Se for eksempel også 6:221; Kant, G, 4:454; Kant, KdpV, 5:20, 84.

²⁹⁰ Kant, MdS, 6:222, min oversettelse.

²⁹¹ Kant, MdS, 6:222, min oversettelse og mine uthevinger. Se for eksempel også Kant, G, 4:414, 449, 453f.; Kant, KdpV, 5:20; Kant, MdS, 6:379 Kant, VE, 27:519. Allison, op cit, side 156; Henry E. Allison (2001), «Ethics, Evil and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's *Kant's Ethical Theory*», i: *Ethics*, 111 (03), (side 594-613) side 609; Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 231f.; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 28.

²⁹² Kant, KdpV, 5:32; Schneewind, op. cit., side 510f.

Konklusjonen på denne diskusjonen er at det er et viktig skille hva angår form mellom moralloven og det kategoriske imperativ, og at Kant kan regnes som konstruktivist når det gjelder det kategoriske imperativs form, men som realist når det gjelder dette imperativets innhold, samt morallovens innhold og form. Formosa skiller riktignok mellom menneskets maksimer og det kategoriske imperativ selv. For mens det er slik at mennesker har evnen til å konstruere praktiske lover, da vi kan teste hvorvidt våre subjektive maksimer samtidig konsistent kan tenkes og villes som universelle lover, er det på den andre siden ikke slik at vi konstruerer det kategoriske imperativ, selve den moralske prosedyren. Formosa trekker således den riktige slutningen om at vi ikke kan betrakte oss selv som opphavspersoner i betydningen forfattere til det kategoriske imperativs innhold:

[I]n neither case [i.e. the formula of universal law and the formula of the kingdom of ends] does the content of the moral law itself appear to be self-legislated. That is, the moral law which says that we are bound only by self-given universally valid maxims or by the laws that would be legislated in an ideal realm of ends are not the result of anything we *do*. As such, in both cases Kant looks like a moral constructivist, although not a constructivist «all the way down» about at least the content of the procedure or moral law.²⁹³

Konklusjonen om at det kategoriske imperativs innhold ikke skal forstås som en menneskelig konstruksjon er jeg helt enig i. Samtidig kan man godvillig tolke Formosas kvalifiserende «at least» i siste setning dit hen at han mener at det er andre sider ved det kategoriske imperativ som kan betraktes som en menneskelig konstruksjon, noe som også er helt rett, da nettopp imperativets form er en menneskelig konstruksjon eller i det minste en menneskelig transformasjon fra et indikativ til et imperativ.

Formosa må dermed, slik jeg ser det, sies å være på linje med John Rawls (1921-2002). Rawls, som gjerne betraktes som opphavsperson til den moderne debatten om moralsk konstruktivisme og realisme, argumenterer helt klart for konstruktivisme: «[P]ractical reason constructs for the will its own object out of itself and does not rely on a prior and antecedent order of value».²⁹⁴ Av avgjørende betydning for Rawls står Kants avvisning av alle etiske teorier som tar utgangspunkt i allerede foreliggende moralske standarder og ikke innrømmer praktisk rasjonalitet noen aktiv rolle, det vil fortrinnsvis si britisk empirisme (sentimentalisme), på den

²⁹³ Formosa, op. cit., side 175.

²⁹⁴ John Rawls (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, redigert av B. Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, side 230.

ene siden, og kontinental rasjonalisme (dogmatisme), på den andre.²⁹⁵ Empiristene (Hutcheson, Hume, Smith) tar utgangspunkt i følelsene og innrømmer ikke fornuften noen avgjørende rolle i å finne frem til det moralsk riktige. Rasjonalistene (Wolff, Leibniz) tar derimot utgangspunkt i moralske sannheter som fornuften har en intuitiv tilgang til, standarder som gjelder uavhengig av vår praktiske rasjonalitets aktivitet.²⁹⁶ For at vi skal adlyde fornuften er vi avhengig av at vi har et begjær eller en interesse av å følge de rasjonelle standardene.²⁹⁷ I og med at fornuften ikke tilkjennes noen aktiv rolle av verken empiristene eller rasjonalistene, representerer begge retninger heteronomi og det er slik ytre standarder og ikke fornuften selv, som har autoritet over oss.²⁹⁸ Autonomi krever derimot at det er fornuften selv, og ikke noe utenfor den, som har autoritet og normativ kraft, og for å sikre dette, må fornuften innrømmes en aktiv rolle i prosessen med å finne frem til de moralske standardene. Det er klart at dette ikke er tilfellet for empiristene, da vi handler ut fra følelsene og ikke fornuften, som kun innehar en instrumentell rolle, men det er også tilfellet hos rasjonalistene, i og med at vi, som sagt, er avhengig av bestemte begjær og interesser for at vi skal følge fornuften; fornuften har således kun en betinget, og ikke en ubetinget, autoritet over oss.

For å fremme sin konstruktivisme ser Rawls det som avgjørende å skille mellom maksimer og det kategoriske imperativ.²⁹⁹ Mens våre praktiske lover, det vil si maksimer som vi har testet universaliserbarheten til, må betraktes som menneskelige konstruksjoner, er den moralske prosedyren selv, altså det kategoriske imperativ, som vi nettopp benytter til å konstruere praktiske lover, ikke en menneskelig konstruksjon, men er snarere noe som allerede er «utlagt» (*laid out*) og syntetisk *a priori*.³⁰⁰ Det kategoriske imperativ er selve normen for rasjonalitet i tenkning og handling. Det tjener slik som en slags prosedyre (*CI-prosedure*) vi må gjøre bruk av for å komme frem til gyldige moralske lover,³⁰¹ og er slik en intern norm i fornuften og gir

²⁹⁵ John Rawls (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory», i: *Journal of Philosophy*, 77 (09), (side 515-572), side 558f.; Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 93, 95f.; Kant, G, 4:441ff.; Kant, KdpV, 5:35ff., 153, 157; Kant, R, 6:3; Kant, VE, 27:270f., 499, 29:625f.

²⁹⁶ Bagnoli, op. cit., avsnitt 2.1.

²⁹⁷ Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», side 560. Se også Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», side 315; Christine M. Korsgaard (2008), «The Normativity of Instrumental Reason», i: *The Constitution of Agency*, (side 27-68). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 51.

²⁹⁸ Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 96ff. Se også Korsgaard, «The Normative Question», side 44; Korsgaard, «The Authority of Reflection», side 90f.; Korsgaard, «The Normativity of Instrumental Reason», side 31.

²⁹⁹ Rawls, op. cit., side 83f.

³⁰⁰ Rawls, op. cit., side 97, 99.

³⁰¹ Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», side 516. Se for eksempel også Korsgaard, «Morality as Freedom», side 163, 166f.; Korsgaard, «The Normative Question», side 36; Christine M. Korsgaard (1996), «Reply», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 219-258).

følgelig uttrykk for fornuftens autonomi.³⁰² Maksimer er i denne sammenhengen det vi legger inn i prosedyren (*input*), mens praktiske lover er det som kommer ut (*outcome*). Vi konstruerer slik innholdet i praktiske lover, da dette er empirisk og *a posteriori*, mens formen, det vil si det kategoriske imperativ, som er rasjonelt og *a priori*, er utlagt på forhånd.³⁰³ Dermed har det kategoriske imperativ tilsvarende rolle i Kants etikk som de to rettferdighetsprinsippene har i Rawls egen politiske filosofi, da også rettferdighetsprinsippene tjener som en test for hvilke lover som er rettferdige og rimelige. Rawls opererer som kjent med begrepet om «uvitenhets slør» (*veil of ignorance*), hvor mennesker i «den opprinnelige posisjonen» (*original position*) skal velge rettferdighetsprinsipper for grunnstrukturen i et demokratisk samfunn uvitende om faktorer som individuelle evner, politiske sympatier, religiøst grunnsyn, moralske verdier, etnisitet, kjønn, rase, generasjon, sosial og økonomisk status. De kan dog anta at mennesker generelt sett er i besittelse av de moralske evnene til «rasjonalitet» (*rationality*), det vil si evnen til å sette seg formål og velge de beste midler for å realisere disse, og «rimelighet» (*reasonableness*), det vil si evnen til å samarbeide og basere sine handlinger på allment aksepterte oppfatninger om rettferdighet. Dersom mennesker ser bort fra faktorene som inngår i uvitenhetens slør, mener Rawls at de vil velge de to rettferdighetsprinsippene (*principles of justice*) som han skisserer, det vil si «frihetsprinsippet» og «prinsippet om sosial og økonomisk ulikhet».³⁰⁴ Rawls beskriver riktignok dette som at de inngår en kontrakt, men betegner denne samtidig som «hypotetisk» og «ikke-historisk». Det at den er hypotetisk vil si den sier hva

Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 234ff.; Christine M. Korsgaard (2008), «Acting for a Reason», i: *The Constitution of Agency*, (side 207-229). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 207ff.; Barbara Herman (1989), «Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 131-141). Stanford: Stanford University Press, side 137f.; Reath, «Legislating the Moral Law», side 435f., 447f., 450, 453, 456, 458; Reath, «Legislating for a Realm of Ends», side 235; Andrew Reath (2010), «Formal Principle and the Form of the Law», i: A. Reath & J. Timmermann (red.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, (side 31-54). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 37f., 43ff.; O'Neill, «Constructivism in Rawls and Kant», side 355.

³⁰² Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 498ff.; Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, side 166, 240ff. Se også Korsgaard, «Morality as Freedom», side 166; Korsgaard, «The Normative Question», side 36f.; Korsgaard, «The Authority of Reflection», side 98, 103f.; Korsgaard, «Reply», side 219f., 235ff.; Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», side 318ff.; O'Neill, «Universal Law and Ends-in-Themselves», side 128.; Andrew Reath (2006), «Agency and Universal Law», i: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, (side 196-230). Oxford: Clarendon Press, side 221f.

³⁰³ Som Andrew Reath sier, kan det kategoriske imperativ på mange måter sammenliknes med lingvistiske regler: Tilsvarende som semantiske og syntaktiske regler er konstitutive i den forstand at de gjør det mulig for oss å konstruere forståelige setninger, fungerer det kategoriske imperativ som prosedyren for å konstruere moralsk gyldige praktiske lover. De lingvistiske reglene begrenser ikke vår språklige frihet, men konstituerer og muliggjør kommunikasjon; det kategoriske imperativ begrenser ikke vår moralske frihet, men gjør det mulig for oss å konstruere gyldige praktiske lover og prinsipper i utgangspunktet (Reath, «Legislating for a Realm of Ends», side 218ff., 222ff.).

³⁰⁴ John Rawls (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, side 60; John Rawls (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, side 42f.

mennesker bak uvitenhets slør kunne eller ville bli enige om, ikke hva de faktisk ble enige om, mens det at den er ikke-historisk betyr at den ikke noen gang faktisk har blitt eller vil bli inngått.³⁰⁵ Dette synes, slik Rawls selv påpeker, å svare til Kants teori om at moralloven representerer et «fornuftens faktum»,³⁰⁶ hvor tanken er at dersom alle fornuftige vesener, konfronterte med en moralsk relevant situasjon, ransaker sin fornuft for å finne ut hva som er moralsk riktig å gjøre, vil alle komme frem til moralloven. Moralloven er som «skrevet inn» i fornuften til alle rasjonelle vesener. Tilsvarende vil alle som befinner seg bak uvitenhetens slør velge Rawls sine rettferdighetsprinsipper. Verken rettferdighetsprinsippene hos Rawls eller det kategoriske imperativ hos Kant er således å betrakte som menneskelige konstruksjoner, men heller som prosedyrer for konstruksjon av henholdsvis rettferdige og rimelige politiske lover, på den ene siden, og allmenngyldige maksimer, altså praktiske lover, på den andre.

Slik Rawls ser det, resulterer alle former for realisme i heteronomi.³⁰⁷ Det er derfor oppsiktsvekkende at hans egen interpretasjon synes å forplikte ham på svak realisme. Rawls er nemlig ikke konstruktivist «all the way down» hva angår det kategoriske imperativs innhold, da dette representerer noe som allerede er «utlagt» og ikke en menneskelig konstruksjon.³⁰⁸ Med Korsgaards terminologi er Rawls, i motsetning til sterke realister, forpliktet på en prosedural («svak»), men ikke på en substansiell («sterk»), realisme.³⁰⁹ En prosedural realisme innebærer at selve prosedyren for å avgjøre om en maksime er moralsk gyldig, som i seg selv er rent formal, er utlagt, mens en substansiell realisme tilsier at det i tillegg ligger bestemte sannheter og moralske verdier til grunn, verdier som vi ikke kan regnes som opphavspersoner til og som vi aldri skal forbyrte oss mot. Derimot er han konstruktivist «all the way down» hva angår det kategoriske imperativs autoritet. Rawls argumenterer nemlig for at den moralske

³⁰⁵ Rawls, *Justice as Fairness*, side 16f.

³⁰⁶ Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 97, 102; Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», side 553f.; O'Neill, «Constructivism in Rawls and Kant», side 356f. For en oversikt over konstruktivistiske interpretasjonsforsøk av «fornuftens faktum», se Patrick Kain (2006), «Realism and Anti-Realism in Kant's Second Critique», i: *Philosophy Compass*, 05 (01), (side 449-465), side 450ff. Det finnes også flere interpretasjonsforsøk av de tre praktiske postulatene som følger fra dette faktumet (Kain, op. cit., side 455ff.).

³⁰⁷ Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 106. Se også Stephen Darwall (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, side 221f.; Cristina Lafont (2004), «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?», i: *Ratio Juris*, 17, (side 27-51) side 35.

³⁰⁸ Det samme er tilfellet med Jürgen Habermas sitt diskursprinsipp. Habermas hevder at vi er våre rasjonelle maksimers opphavspersoner, men hva gjelder diskursprinsippet i seg selv, altså prinsippet om at «bare de normene som får tilslutning fra alle berørte i en praktisk diskurs, kan gjøre krav på gyldighet», er dette et «fornuftens faktum» og ikke en menneskelig konstruksjon (Jürgen Habermas (1998), *The Inclusion of the Other*. Cambridge: Polity Press, side 41).

³⁰⁹ Korsgaard, «The Normative Question», side 35; Korsgaard, «The Authority of Reflection» side 112; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 47f., 148; Korsgaard, «The Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», side 106; Reath, «Legislating the Moral Law», side 450, 453.

loven kun er bindende for oss i den forstand at den utløses fra vår moralske erfaring. Det er nettopp i kraft av vår erfaring av å være medlemmer av et fellesskap hvor vi må rettferdiggjøre våre intensjoner overfor hverandre at vi innser at den moralske loven er bindende for oss. Den moralske loven er simpelt hen integrert i måten vi resonnerer moralsk, det vil si at den fungerer som en slags prosedyre som vi benytter for å konstruere moralske prinsipper.³¹⁰ Slik Rawls ser det, er ikke moralloven bindende for oss i seg selv, men den er bindende i den forstand at vi inngår i fellesskap med andre, et fellesskap som forhindrer oss i å følge maksimer som ikke lar seg universalisere.³¹¹

Etter min mening savnes det en vektlegging av skillet mellom det kategoriske imperativ og moralloven hos både Formosa og Rawls.³¹² Formosa ser i det hele tatt ut til å behandle disse som synonymer. Jeg tolker Kant dit hen at den moralske loven er bindende for oss i seg selv, for det første i kraft av at den representerer et fornuftens faktum, altså noe vi ikke skaper, og, for det annet, i kraft av mennesket som et fritt, autonomt og formålssettende vesen står fast som et ubetinget formål i seg selv. Grunnet dette formålet er vi også bundet av det kategoriske imperativ som tilsier at vi skal utvise aktelse overfor menneskets verdi. Moralloven er altså bindende for meg i kraft av at jeg er et rasjonelt vesen, og er ikke betinget av viljesakter, altså at jeg utøver min rasjonalitet på en bestemt måte i fellesskap med andre. I så måte er min interpretasjon realistisk og ikke konstruktivistisk. Formosa og Rawls synes dog å være på rett spor hva gjelder å skille mellom innholdet og autoriteten til det kategoriske imperativ. For meg fremstår dog skillet mellom imperativets form og innhold av større betydning, da jeg vil mene at vi mennesker konstruerer det kategoriske imperativs form, selv om vi ikke konstruerer dets innhold. Denne konstruksjonen kan dog bety, slik Rawls og Formosa vektlegger, at fornuften inntar den nødvendige autoritet over oss. For idet vi konstruerer formen som et imperativ, søker vi nettopp å motivere viljen, som ikke nødvendigvis følger fornuften, til å følge fornuften og ikke tilbøyelighetene, eller, for å være mer presis sett i forhold til inkorporasjonstesen, til å underordne våre tilbøyeligheter under moralloven i våre maksimer.

Moralloven er altså gyldig for alle for fornuftige vesener, mens det kategoriske imperativ utgjør måten som moralloven fremtrer på for mennesker, da vi ikke er rene fornuftsvesener. Det

³¹⁰ Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, side 241; Irwin, op. cit., side 168.

³¹¹ Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 99f.

³¹² Se dog Rawls, op. cit., side 82; Korsgaard, «The Authority of Reflection», side 98ff.; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 80.

kategoriske imperativ må derfor forstås slik at det er mennesket som transformerer modus fra en lov som i utgangspunktet representerer et indikativ, en beskrivelse av hvordan rene fornuftsvesener handler, til en moralsk fordring, et imperativ. Moralloven i seg selv er, både hva form og innhold angår, ikke en menneskelig konstruksjon, men et fornufts faktum.³¹³ Karl Ameriks har et godt argument som understreker dette, for det er vanskelig å forestille seg at mennesker, som en underklasse av rasjonelle vesener, skulle kunne konstruere en lov som er bindende for alle fornuftsvesener, det være seg både de som i tillegg har sanselighet (mennesker) og de som ikke har det (Gud, engler).³¹⁴ Snarere må moralloven forstås som et faktum vi kan erkjenne i kraft av å være fornuftsvesener, og som vi, da vi samtidig er sansesvesener, ser oss nødt til å transformere fra et indikativ til et imperativ. Som Irwin påpeker, må Kant, hva angår det kategoriske imperativs innhold, samt morallovens form og innhold, regnes som «realist» (*naturalist*), da disse elementene er å finne som fakta ved vår rasjonalitet og ikke representerer noe som vi konstruerer.³¹⁵ Kant er kun konstruktivist hva gjelder det kategoriske imperativs form.

Før jeg beveger meg over til Stern, som nok må sies å dele mitt syn på forholdet mellom moralloven og det kategoriske imperativ, må jeg kort kommentere Formosas syn på humanitetsformuleringen og menneskets iboende verdi. Mennesker har iboende verdi og verdighet fordi de er i besittelse av rasjonalitet som gjør dem i stand til autonomi.³¹⁶ En realist vektlegger typisk at denne verdien simpelt hen representerer et moralsk faktum, altså noe vi kan erkjenne og ikke noe vi skaper. For eksempel finner man hos Rae Langton beskrivelsen av den iboende verdien som en «juvel i universets metafysiske landskap».³¹⁷ For Formosa er det derimot ikke slik at den kategoriske fordringen om å behandle mennesker som bærere av iboende verdi bunner i en erkjennelse av mennesket som bærer av denne verdien, men snarere i universaliseringsformuleringens fordring om at våre maksimer må kunne gjelde som allmenne lover. Utgangspunktet for hans interpretasjon er, tilsvarende som for konstruktivister som Korsgaard og O'Neill,³¹⁸ Kants utsagn om at praktisk rasjonalitet er synonym med evnen til å

³¹³ Bagnoli, op. cit., avsnitt 2.1.

³¹⁴ Karl Ameriks (2003), *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 274.

³¹⁵ Irwin, op. cit., side 148, 152, 160f.

³¹⁶ Kant, G, 4:428, 440; Formosa, op. cit., side 178.

³¹⁷ Rae Langton (2007), «Objective and Unconditional Value», i: *Philosophical Review*, 116 (02), (side 157-185) side 185. Se også Paul Guyer (2006), *Kant*. New York: Routledge, side 191; Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 125, 132; Kain, «Kant's Defense of Human Moral Status», side 89.

³¹⁸ Korsgaard, «The Normativity of Instrumental Reason», side 55f.; Onora O'Neill (2004), «Autonomy, Plurality and Public Reason», i: N. Brender & L. Krasnoff (red.), *New Essays on the History of Autonomy*, (side 181-194). Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 191.

handle etter lover eller prinsipper, og videre at det å handle ut fra en slik lov eller et slikt prinsipp er gyldig for ethvert rasjonelt vesen. Dermed må også en slik lov eller et slikt prinsipp baseres på grunner som er gyldige for ethvert rasjonelt vesen.³¹⁹ Med andre ord er dette grunner med universell gyldighet, altså grunner som kunne være gyldige for ethvert rasjonelt vesen. Samtidig er det klart at et rasjonelt vesen aldri vil handle på måter hvor det selv eller andre bli behandlet som rene midler. Grunnen til dette, er at et rasjonelt vesen per definisjon er en aktør som fritt handler intensjonalt ut fra grunner. For eksempel kan ikke en rasjonell aktør ville en maksime om falsk løfte, da et slikt løfte vil frarøve ham selv og alle andre rasjonelle aktører evnen til å handle ut fra de riktige grunnene. Idet jeg avlegger falske løfter oppgir jeg nemlig feil premisser for det valg som Jonas skal ta. Jonas tar slik utgangspunkt i premissene om at det her er tale om et sant løfte og at jeg vil betale pengene tilbake, mens det i realiteten er tale om et falsk løfte og om at Jonas skal gi meg pengene. Som en rasjonell aktør som fritt handler intensjonalt ut fra grunner, kan man ikke ville bli behandlet som et rent middel på denne måten, fordi det nettopp undergraver selve premissene for at vedkommende fritt handler rasjonelt ut fra grunner. Det er her en tydelig overgang fra universaliserings- til humanitetsformuleringen, da førstnevnte formulering nettopp forklarer hvorfor sistnevnte formulering forbyr oss å behandle menneskeheten som rene midler. En grunn må slik tilfredsstillende rasjonelle standarder for universalitet. Dette fører Formosa til å anta at de må være «offentlige» (*public*) eller «delbare» (*shareable*),³²⁰ noe som videre leder ham til autonomiformuleringen og dens begrep om formålenes rike, hvor det jo nettopp er slik at vi tester våre grunner og formåls egnethet for å kunne gjelde offentlig. En drivfjær til å behandle seg selv og andre som rene midler, består ikke offentlighetstesten og kan ikke gjelde universelt. Den kan slik egentlig ikke sies å være en grunn i det hele tatt. En drivfjær som derimot består offentlighetstesten og således har universell gyldighet, utgjør derimot en grunn og er moralsk tillatt. Det finnes dog også enkelte grunner som består offentlighetstesten som er moralsk påbudte, altså obligatoriske for alle rasjonelle aktører, nemlig de obligatoriske formålene om egen fullkommenhet og andres lykke, samt pliktene til kjærlighet og respekt.³²¹

Slik Formosa ser det, kan den ubetingede verdien til mennesket som et formålssettende og autonomt vesen forklares ved at denne verdien er innebygd i måten som en rasjonell aktør resonnerer moralsk. Da en maksime må tilfredsstillende kravet om at alle rasjonelle aktører kan

³¹⁹ Kant, G, 4:412.

³²⁰ Formosa, op. cit., side 182f.

³²¹ Formosa, op. cit., side 185ff.

ville den som allmenn lov, er det slik at ethvert vesen som er kapabelt til å være lovgivende, innehar en normativ status. Rasjonelle aktører er nemlig i stand til å legge ned veto mot maksimer som ikke tilfredsstillt kravet om universalitet, altså maksimer som ikke kan være offentlige og delbare.³²² Dette gir oss en normativ status, da vi er i stand til å avgjøre hvorvidt våre drivfjær kan gjelde som lover i formålenes rike. Denne normative statusen er ikke noe vi tilegner oss gjennom å *handle* på bestemte måter, men noe vi simpelt hen *er* i besittelse av gjennom å være rasjonelle vesener. Dette legger begrensninger på oss i forhold til hva vi moralsk sett kan gjøre, for vi skal bare handle ut fra maksimer som alle rasjonelle aktører kan ville som allmenne lover. Forklaringen til denne begrensningen ligger nettopp i at alle rasjonelle vesener er bærere av iboende verdi og verdighet, og det å handle ut fra maksimer som ikke kan villes som allmenne lover, er ensbetydende med å forbryte seg mot denne verdigheten. Alle rasjonelle vesener skal slik betraktes som besittere av iboende verdi og har krav på å bli behandlet som formål i seg selv, ikke fordi de har utført bestemte handlinger, men ganske enkelt fordi de er rasjonelle vesener. Formosa påpeker derfor selv at han ikke er konstruktivist «all the way down» verken i forhold til det kategoriske imperativs innhold eller autoritet, da den iboende verdien ikke er noe vi skaper gjennom våre handlinger:

It is not that we first discover, completely independently of the moral law, that humanity has an absolute value and *then* base our self-legislating on that. Rather, to *be* rational is to act only on the basis of maxims which can be universal laws for all rational beings, and in legislating such laws we must take each person to have the absolute value that goes with being an equal normative co-authority, that is, that goes with being a person.³²³

Poenget er dermed at menneskehetens iboende verdi ikke eksisterer uavhengig av og forut for vår moralske resonnering, men at den snarere er inneholdt i den rasjonelle fordringen om utelukkende å handle ut fra universaliserbare maksimer. Menneskeheten får ikke sin iboende verdi og verdighet gjennom noe vi *gjør*, slik et konstruktivistisk «all the way down»-perspektiv hevder, men denne verdien er snarere noe vi besitter i kraft av at vi *er* rasjonelle vesener. Det å være rasjonelle vesener er synonymt med at vi resonnerer moralsk slik at vi er forpliktet på å handle ut fra universaliserbare maksimer, noe som innebærer å vise respekt for mennesket som formålssettende og autonomt vesen.³²⁴ Denne iboende verdien foreligger ikke på forhånd før vår moralske resonnering, slik et sterkt realistisk perspektiv tilsier, men er snarere nødvendigvis involvert i en rasjonell aktørs måte å resonnerer på. Dette svarer for øvrig til Korsgaards løsning

³²² Kant, KdrV, A738/B766f.

³²³ Formosa, op. cit., side 184.

³²⁴ Kant, KdpV, 5:63. Se også Fremstedal, op. cit., side 220.

på problemet med «tomhet» (*emptiness*), det vil si problemet knyttet til at vi ikke har noe standard på forhånd for hvordan vi skal resonnerer moralsk dersom de moralske verdiene kun er resultater av vår praktiske resonnering.³²⁵ For Korsgaard er det altså slik at den iboende verdien med nødvendighet er inkludert i måten vi resonnerer på moralsk, noe som gjør at hun er forpliktet på svak realisme og ikke kan sies å representere en ren konstruktivistisk posisjon.³²⁶

Formosa tolker derfor Kants bemerkninger i forbindelse med humanitetsformuleringen som et ledd i et progressivt argument om praktisk fornuft og autonomi som går gjennom *Grundlegung*, fra universaliserings- til humanitets- og videre til autonomiformuleringen, heller enn et selvstendig argument for en basis for det kategoriske imperativ, slik det vi kunne kalle «standardinterpretasjonen» tilsier. Som Formosa selv understreker, er hans interpretasjon bedre i overensstemmelse med enkelte av Kants utsagn enn standardinterpretasjonen er. For det første hevder Kant, som kjent, at de tre formuleringene han gir av det kategoriske imperativ «i grunnen» (*im Grunde*) er ekvivalente, altså tre formuleringer av ett og samme prinsipp.³²⁷ Samtidig følger Formosas resonnement den samme rekkefølgen som Kant presenterer de ulike formuleringene i. I en slik sammenheng er standardinterpretasjonen problematisk, da det synes merkelig at humanitetsformuleringen kan ligge til grunn for universaliserings- og autonomiformuleringen, altså inneha en mer fundamental status, samtidig som denne formuleringen fundamentalt sett er ekvivalent med de to andre formuleringene. Samtidig er det vanskelig å forklare hvorfor Kant i så tilfellet ikke begynner med humanitetsformuleringen, før han presenterer de formuleringene som er grunnlagt på denne, nemlig universaliserings- og autonomiformuleringene.

Etter mitt syn forholder det seg egentlig motsatt av hvordan Formosa argumenterer når det gjelder rekkefølgen på de ulike formuleringene av det kategoriske imperativ. Slik jeg ser det, forklarer universaliseringsformuleringen *hva* som kjennetegner våre moralske maksimer, nemlig at de er universaliserbare. Humanitetsformuleringen sier derimot noe om *hvorfor* det er

³²⁵ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 1, 13.

³²⁶ Korsgaard, «Reply», side 235f. For liknende interpretasjoner som Formosa og Korsgaard, hvor den iboende verdien ikke foreligger på forhånd, men snarere betraktes som objekt for rasjonelt valg eller representerer noe som nødvendigvis er innbakt i vår praktiske resonnering på en eller annen måte, se Johnson, «Value and Autonomy in Kantian Ethics», side 144; Richard Dean (2006), *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 12, 151; Oliver Sensen (2009), «Kant's Conception of Inner Value», i: *European Journal of Philosophy*, 19 (02), (side 262-280) side 271; Jerome B. Schneewind (2010), «Kant and Stoic Ethics», i: *Essays on the History of Moral Philosophy*, (side 277-295). Oxford/ New York: Oxford University Press, side 278.

³²⁷ Kant, G, 4:436.

avgjørende at vi handler nettopp ut fra universaliserbare maksimer, nettopp fordi det innebærer å respektere mennesker som formålssettende vesener og besittere av iboende verdi.³²⁸ Autonomiformuleringen presiserer endelig *hva* det er ved mennesket som gjør at det er besitter av iboende verdi, nemlig vår evne til autonomi.³²⁹ Argumentet er således regressivt, da det naturlig beveger seg fra det ene til det andre og nærmer seg begrunnelsen for hva det er som gjør at vi skal opptre moralsk overfor oss selv og våre medmennesker, samtidig som humanitetsformuleringen, og videre autonomiformuleringen gjennom sin presisjon av autonomi, utgjør basis for universaliseringsformuleringen. Menneskets iboende verdi er en ubetinget verdi som mennesket er i besittelse av simpelt hen i kraft av å være rasjonelle og autonome vesener; vi er i besittelse av denne verdien forut for vår moralske resonnering og den er ikke avhengig av at vi utøver vår rasjonalitet på en bestemt måte, ei heller kan den sies å være noe vi mennesker konstruerer. Dette blir et sentralt tema i min argumentasjon nedenfor for at menneskets iboende verdi berettiger en realistisk interpretasjon.

5.3.4.2 Kant som realist: Robert Stern og realistiske interpretasjoner

I *Understanding Moral Obligation* ser Robert Stern ut til å argumentere for tilsvarende posisjon som jeg har gjort ovenfor. Ifølge Stern er det nemlig ikke slik at Kant, med bakgrunn i Rousseaus teori om allmennviljen, introduserer en ny forståelse av moralsk forpliktelse i forhold til sine forgjengere. Dette bildet utgjør dog standardbildet («the standard story») av Kant etikk:

According to the [standard] story, a new turn in ethics is taken when Kant (in part foreshadowed by other figures such as Rousseau) introduces a radical notion of autonomy into ethical thinking, whereby autonomy is seen to require that all forms of moral realism are rejected; this «argument from autonomy» [...] is then said to lead Kant to replace this realist conception with one whereby ethics is now grounded in the self-legislating moral subject.³³⁰

Det er tydelig at interpretasjonene hos Beck og Beiser som jeg i begynnelsen av kapitlet refererte til, hvor de hevder at Kants etikk representerer en roussauistisk revolusjon i etikkens historie, utgjør prominente eksempler på interpretasjoner som faller innenfor standardinterpretasjonen.

³²⁸ Se for eksempel Holtman, op. cit., side 105.

³²⁹ Kant, G, 4:436; Kain, op. cit., side 59f.

³³⁰ Stern, op. cit., side 1. Se også side 220; Stern, «Constructivism and the Argument from Autonomy», side 40.

Ifølge Stern er standardinterpretasjonen «mistaken» og «deeply misleading», og det er i det hele tatt «a different problematic» som opptrer Kant.³³¹ I kontrast til dette standardbildet fremholder han derfor at Kant ikke distanserer seg vesentlig fra tradisjonen, selv om han, med henvisning til Schneewind, peker på at Kant riktignok innførte autonomibegrepet i etikken.³³² Vesentlig for etiske teorier generelt er et begrep om moralsk forpliktelse, da det må være noe som binder eller kommanderer oss til å handle moralsk. Med andre ord må det finnes en eller annen form for det som Stern kaller «imperativisk kraft» (*imperativ force*),³³³ noe som igjen kan synes som at det kreves en lovgiver som gir oss moralske lover og prinsipper.³³⁴ Denne lovgiveren kan enten være meg selv, men som jeg har vist til ovenfor, er det vanskelig ut fra Kants tekst å finne belegg for at en handling basert på min fornuft (Wille i snever betydning) skulle inneha en autoritet i forhold til handlingsalternativer som skriver seg fra tilbøyeligheter og begjær. Alternativet synes derfor å være at de moralske lovene og prinsippene har sitt opphav utenfor oss, for eksempel i Gud. Dette alternativet er dog uforenlig med autonomi, da det innebærer at vi underlegger oss forpliktelser som ikke har sitt opphav i oss selv. I *Grundlegung* omtaler Kant riktignok Gud som lovgiver i formålenes rike,³³⁵ men både i *Etikkforelesningene* og *Moralens Metafysikk* understreker han betydningen av å skille mellom «lovgiver» og «forfatter»:

Lovgiveren [Der Gesetzgeber] er ikke alltid samtidig forfatteren av loven [Urheber der Gesetzes]; han er kun det hvis lovene er kontingente [zufällig]. Men hvis lovene er praktisk nødvendige, og han bare erklærer at de samsvarer med hans vilje [seinem Willen], er han lovgiver. Så ingen, ikke engang helligheten [gottliche], er forfatter av moralske lover, siden de ikke har oppstått av valgevnen [Willkür], men er praktisk nødvendige[.]³³⁶

En (moralisk praktisk) lov [Gesetz (ein moralisch praktisches)] er en proposisjon [Satz] som inneholder et kategorisk imperativ (en kommando) [einen kategorischen Imperativ (Gebot)]. En som kommanderer [Gebietende] (*imperans*) gjennom en lov [Gesetz] er lovgiver [Gesetzgeber] (*legislator*). Han er forfatter [Urheber] (*autor*) til forpliktelsen i overensstemmelse med loven, men ikke alltid forfatter av loven selv. I det siste tilfellet ville loven ha vært en positiv [positiv] (kontingent) og vilkårlig [willkürlich] lov. En lov som binder *a priori* og ubetinget gjennom vår egen fornuft kan også uttrykkes som at den stammer fra viljen til en overordnet lovgiver, det vil si en som kun har rettigheter [Rechte] og ingen plikter [Plichten] (følgelig fra en hellig vilje [gottlichen Willen]); men dette viser bare ideen om et moralsk vesen hvis vilje er en lov for alle, uten at han blir tenkt som forfatter [Urheber] til loven.³³⁷

³³¹ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 18, 41, 57.

³³² Stern, op. cit., side 7.

³³³ Stern, op. cit., side 2, 42; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 17; Stern, «Constructivism and the Argument from Autonomy», side 50; Stern, «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard», side 81f.

³³⁴ Korsgaard, «The Normative Question», side 23; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 3ff.

³³⁵ Kant, G, 4:433f.

³³⁶ Kant, VE, 27:283, min oversettelse. Se også 27:322, 544f., 29:616, 633f.

³³⁷ Kant, MdS, 6:227f., min oversettelse. Se også 6:431; Kant, VE, 27:282f., 544, 29:616, 633f.

Kant skiller her, hvilket mange realister ynder å vise til, mellom forfatter og lovgiver til en moralsk forpliktelse.³³⁸ Det ser nemlig ut til at en person kan være lovgiver til forpliktelsene som er i overenstemmelse med moralloven, det vil, i tråd med det jeg har argumentert for ovenfor, si praktiske lover. En forfatter er derimot opphavet til moralloven selv, og alle lover som har en forfatter er positive lover og kan således ikke være kategoriske imperativ.³³⁹ Slik Patrick Kain argumenterer, ser det ut til at konstruktivistene har oversett denne distinksjonen, noe som også egentlig gjør at de har oversett distinksjonen mellom Wille og Willkür.³⁴⁰ For dersom man hevder at det kategoriske imperativ er en menneskelig konstruksjon, er det egentlig ikke et produkt av Wille eller praktisk fornuft, slik Kant sier at det er, men snarere det enkelte menneskets anvendelse av Willkür. Det hele avhenger av hvordan man skal forstå konstruktivisme, slik Fremstedal påpeker:

Constructivism need [...] not be based on what individuals actually or arbitrary decree, but is rather based on what rational beings ideally would do or what all rational beings could agree to. Closely connected to this distinction is the distinction between relativistic and non-relativistic constructivism, respectively. Whereas the former bases morality on contingent acts of will (Willkür), arbitrary choice, or on thick forms of life, the latter bases it on practical reason (Wille). The former involves strong or extreme constructivism, whereas the latter involves moderate or weak constructivism.³⁴¹

Også Irwin påpeker dette, ettersom ulikheten mellom konstruktivister og realister kan oppfattes som en ulik forståelse av hva som menes med «vår egen» og «ekstern» dersom vi definerer autonomi i termer av «å være underlagt *vår egen* lov uavhengig av *eksterne* faktorer». Dersom man forstår dette i retning av at loven vi er underlagt må ha sitt opphav i oss og vår egen konstruksjon, havner vi i konstruktivisme, men dersom vi ikke forstår dette i retning av konstruksjon, men heller slik at moralloven ikke må ha sitt opphav i noe utenfor oss, hvilket dog ikke utelukker at den kan ha sitt opphav i vår fornuft, havner vi i «realisme» (*naturalism*):

³³⁸ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 34n70, 74n21; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 32n51; Stern, «Constructivism, and the Argument from Autonomy», side 54n37; Robert Stern (2009), «The Autonomy of Morality and the Morality of Autonomy», i: *Journal of Moral Philosophy*, 06 (03), (side 394-415) side 405; Kain, «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy», side 290; Wood, *Kantian Ethics*, side 106ff.; H. B. Acton (1970), *Kant's Moral Philosophy*. London: Macmillan, side 38f.; Hare, *God's Call*, side 94ff.; Irwin, op. cit., side 156f.; Jens Timmermann (2007), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, side 106f.; Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 161; Skorupski, op. cit., side 164n3.

³³⁹ Kain, «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy», side 276ff.; Irwin, op. cit., side 157. Kant ser dog ikke ut til å forutsette et skille mellom lovgiver og forfatter i *Grundlegung* (Kant G, 4:431; Kain, op. cit., side 285; Irwin, op. cit., side 157).

³⁴⁰ Kain, op. cit., side 260.

³⁴¹ Fremstedal, op. cit., side 207. Se også side 212; Formosa, op. cit., side 189.

Aquinas recognizes that a free human will is not moved exclusively by external forces, or by passions that it cannot control; free agents move themselves through their conception of the good and through the principles formed by deliberation about the good. They therefore act on a law within them rather than outside them. If this is all it takes to be autonomous, Kant has no good reason for denying that Aristotelian naturalism ensures the autonomy of the will; naturalism does not subordinate the rational will to inclination. But if Kant insists that autonomy requires the creation of one's own law, he rejects naturalism.³⁴²

En radikal lesning av mitt Rousseau-kriterium forutsetter, som jeg var inne på i innledningen, en ekstrem eller sterk konstruktivisme hvor moralloven betraktes som en menneskelig konstruksjon som ikke er avledet fra noe forutgående norm. Som Kant sier i «Hva er Opplysning?» er et opplyst menneske nettopp et myndig menneske som selv er i stand til å trekke opp lover for sin atferd ved å gjøre bruk av sin egen fornuft.³⁴³ Denne formen for autonomi undermineres ikke bare dersom loven vi er underlagt kommer fra noe eksternt utenfor oss, men også dersom loven ikke er en konstruksjon av, men snarere et faktum ved, vår fornuft. Fornuften må med andre ord skape loven og ikke bare erkjenne den som et faktum ved seg selv.³⁴⁴ Moderat eller svak konstruktivisme består derimot i å konstruere det kategoriske imperativs form, men samtidig å avlede innholdet fra en forutgående norm. Dermed er svak konstruktivisme, som er den interpretasjonen av Kant jeg tar til orde for, forenlig med realisme hva angår moralloven, mens en ekstrem konstruktivisme ikke er forenlig. Kant forsvarer altså en moderat konstruktivisme og forener denne med sin realistiske forståelse av moralloven.³⁴⁵

Gitt en konstruktivistisk interpretasjon fremstår det kategoriske imperativ som en positiv lov, altså en lov som har en forfatter. Denne konklusjonen kan ikke Kain godta, da det er Wille og ikke Willkür som pålegger mennesket det kategoriske imperativ, samtidig som det kategoriske imperativ, eller mer presist moralloven, ikke har noen forfatter.³⁴⁶ Moralloven er snarere et forfatterløst faktum som erkjennes ved hjelp av Wille, vår praktiske fornuft. Dette argumentet underminerer konstruktivisme «all the way down», da talspersoner for en slik interpretasjon ikke kan forklare hvorfor moralloven er noe vi erkjenner ved hjelp av Wille og ikke noe vi

³⁴² Irwin, op. cit., side 152.

³⁴³ Kant, WA, 8:35f. Se også Kant, A, 7:229; Kant, I, 8:28; Kant, «Was heisst sich im Denken orientieren?», 8:145, 146n.; Irwin, op. cit., side 154f.

³⁴⁴ Irwin er åpenbart uenig i denne interpretasjonen og leser Kants refleksjoner om autonomi i den politiske filosofien generelt og «Hva er Opplysning?» spesielt, som at de gir støtte til moderat konstruktivisme (Irwin, op. cit., side 163f.).

³⁴⁵ Irwin diskuterer dog hvorvidt det er riktig å si at autonomi forutsetter konstruktivisme, men han synes å lande på tilsvarende konklusjon som min, nemlig at Kant ikke fullt ut kan regnes som konstruktivist, da vi ikke konstruerer innholdet i det kategoriske imperativ. Dermed kan ikke Kant sies å tilfredsstille Rousseau-kriteriet, selv om Irwin selv ikke opererer med et slikt kriterium, i hvert fall ikke eksplisitt (Irwin, op. cit., side 168).

³⁴⁶ Kain, op. cit., side 262ff., 266, 290.

konstruerer med vår Willkür. Kritikken biter dog ikke på konstruktivisme «not all the way down», for talspersoner for en slik interpretasjon, Formosa inkludert, forplikter seg på en svak realisme i forhold til moralloven; moralloven er ikke en menneskelig konstruksjon, men den er snarere en del av selve måten som rasjonelle vesener resonnerer moralsk. Vi kan anse oss selv som lovgivere av moralloven, fordi den, som Kant selv understreker, nødvendigvis er inkludert i rasjonelle veseners konstitusjon som selvlovgivende.³⁴⁷ På denne måten blir autonomi mer å betrakte som en form for underordning under fornuften og moralloven enn som en form for konstruksjon og kreativitet.³⁴⁸ Vi er dog frie og autonome i den forstand at vi følger fornuften og ikke sanselige tilbøyeligheter.³⁴⁹ Som Irwin sier, må autonomi slik forstås som at vi selv bestemmer hvorvidt vi pålegger oss moralloven, i form av det kategoriske imperativ, eller ikke, men ikke som at vi selv er forfattere av loven: «Though we do not decide what the principles of morality are to be, we decide whether or not to impose them on ourselves».³⁵⁰

Det finnes således, i tillegg til Gud og mennesket selv, et tredje svaralternativ på spørsmålet om morallovens forfatter, nemlig at moralske lover og prinsipper ikke har noe opphav, men at det snarere er tale om at de representerer forfatterløse moralske fakta. Det er denne tredje løsningen som Stern argumenterer for. Autonomi er nemlig forenlig med moralsk realisme. Tilsvarende som jeg, ser Stern det som avgjørende å skille mellom moralloven og det kategoriske imperativ. Det er kun i forbindelse med det kategoriske imperativ at vi kan tale om moralsk forpliktelse, da rene fornuftvesener ikke kan sies å være forpliktet til å handle i overensstemmelse med moralloven. Ifølge Stern er det kun på dette nivået av forpliktelse at Kant taler om autonomi, da det er vi som transformerer det moralske prinsippets form fra indikativ til imperativ:

[I]t is only when it comes to accounting for the obligatoriness of certain action, rather than their moral goodness and rightness, that the concern about autonomy really leads towards self-legislation for Kant, with the idea that otherwise the ground of this obligatoriness might be some external lawgiver or authority, as on certain sorts of divine command theory.³⁵¹

Selv om jeg i det store og hele følger Stern i denne argumentasjonen, vil jeg samtidig gi min tilslutning til Anne Margaret Baxleys kritikk av Stern, da hun viser til at forskjellen mellom vesener med hellig og menneskelig vilje har å gjøre med hvordan moralloven fremtrer,

³⁴⁷ Kant, G, 4:431.

³⁴⁸ Hare, *God's Call*, side 96; Fremstedal, op. cit., side 211.

³⁴⁹ Formosa, op. cit., side 175ff.; Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 25, 36; Fremstedal, op. cit., side 212.

³⁵⁰ Irwin, op. cit., side 157.

³⁵¹ Stern, op. cit., side 2.

henholdsvis som indikativ og imperativ, og den gir ikke primært en forklaring på autoriteten til den forpliktelsen vi er underlagte.³⁵² Det at moralloven fremtrer som et imperativ for oss gir ikke noe forklaring på hvorfor aktelsen for moralloven har autoritet i forhold til de andre påvirkningene Willkür er konfrontert med. Den bidrar dog til at det inngår et viktig element av praktisk resonnering hos Kant, noe som hjelper til med å fjerne gapet mellom moralske prinsipper og viljen, det vil si gjøre moralen mer tilpasset menneskets spesifikke situasjon.³⁵³ Autoriteten til moralloven har nok mer å gjøre med det jeg var inne på ovenfor og som også Guyer et sted synes å sikte til,³⁵⁴ nemlig at det er gjennom å velge å følge Willes kategoriske fordring at Willkür realiserer sin frihet, at mennesket realiserer sin rasjonalitet; dersom Willkür derimot velger å la seg innordne i naturens mekanisme, altså innrømmer påvirkninger fra tilbøyelighetene forrang fremfor moralloven i sine maksimer, trellbinder den egentlig seg selv.

Med sin autonome etikk er Kant, ifølge Stern, ikke ute etter å lansere en teori som står i motsetning til realisme hva angår moralske verdier, men snarere et alternativ til teorier om «guddommelig påbud» (*divine command theories*), det vil si teorier som argumenterer for realisme på nivået av moralsk forpliktelse:

[T]he concerns about autonomy which take Kant in an anti-realist direction are raised not by the realist conceptions of value, but by accounts of the nature of *moral obligation*, particularly those divine command accounts which understand that obligatoriness in terms of God's will. It is against this target and not moral realism, that Kant's argument from autonomy should be conceived. [...] Kant's aim was not to avoid value realism, but rather divine command account of obligation³⁵⁵

Kant ser ut til å mene at det riktige er uavhengig av direkte viljesakter fra Gud. På dette punktet er han derfor i større grad på linje ifølge med teorier om «naturlig lov» (*natural law theories*) enn radikale teorier om «guddommelig påbud». Teorier om «guddommelig kommando» tilkjenner derimot Gud rollen som lovgiver og som opphav til våre forpliktelser. Det finnes riktignok et skille mellom ulike forståelser av «guddommelig påbud» hvor uenigheten består i om Gud har evnen til å gjøre enhver handling til en forpliktelse gjennom påbud (William Ockham, Martin Luther, Jean Calvin) eller om området for det som kunne gjøres til forpliktelser

³⁵² Anne Margaret Baxley (2012), «The Problem of Obligation, the Finite Rational will, and Kantian Value Realism», i: *Inquiry*, 55 (06), (side 567-583) side 569ff. Denne artikkelen er en bokanmeldelse av Sterns *Understanding Moral Obligation* med fokus på hans interpretasjon av Kants etikk.

³⁵³ Stern, «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard», side 85f.

³⁵⁴ Paul Guyer (1993), «Kant's Morality of Law and Morality of Freedom», i: R. M. Dancy, *Kant and Critique*, (side 43-89). Dordrecht: Kluwer Academic, side 70ff., 85f.

³⁵⁵ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 41, 43.

er begrenset til det som er riktig ut fra visse uavhengige og allerede eksisterende prinsipper (Francisco Suarez, Johannes Duns Scotus, Nathaniel Culverwell).³⁵⁶ Likevel er det en felles oppfatning blant slike teorier at det er Gud som er opphavet til våre moralske forpliktelser, hvilket med andre ord vil si at mennesket, ut fra Kants terminologi, er heteronomt. Mennesket står dog, med sin frie vilje, fritt til å velge hvorvidt det vil handle godt, det vil si å adlyde Guds påbud, eller ondt, ikke å adlyde Guds påbud. Slik Stern ser det, er det nettopp teoriene om «guddommelig påbud» sammen med de britiske *moral sence*-teoretikerne og de teorier som hevder Guds fullkommenhet, som Kant søker å ta avstand fra mot slutten av *Grundlegung II*. I forhold til teoriene om «guddommelig påbud», som det synes særlig maktpåliggende for Kant å distansere seg fra,³⁵⁷ sier han nemlig:

Når vi nå ser tilbake på alle tidligere anstrengelser som i tidens løp er blitt gjort for å oppdage prinsippet for moralen, så er det ikke noe forbausende i at de alle har slått feil. Man så at plikten [Plicht] bandt menneskene til lover [Gesetze], men det falt en ikke inn at mennesket bare er underkastet *lover som det selv gir*, men som likevel er *allmenne*, og at det bare er forpliktet til å handle i overensstemmelse med sin egen vilje, - en vilje [Willen] som ifølge naturens formål er allment lovgivende. For når man tenkte seg mennesket som bare underkastet [unterworfen] en lov (hvilken den nå måtte være), så måtte denne være tilknyttet en eller annen interesse [Interesse] i form av en tillokkelse eller tvang, siden den ikke sprang ut som en lov av *menneskets egen vilje* og denne vilje ble tvunget, i overensstemmelse med en lov, av *noe annet* til å handle på en bestemt måte. I kraft av dette helt nødvendige resonnement var imidlertid all den møyen som var anvendt på å finne en øverste grunn til plikten ugjenkallelig spilt. For det man nådde fram til var aldri plikt, men handlingens nødvendighet ut fra en bestemt interesse. Dette kunne nå være ens egen interesse eller en annens. Men i begge tilfeller ville imperativet bli betinget og ville slett ikke kunne egne seg til moralske påbud. Jeg vil følgelig kalle min grunnsetning prinsippet om viljens *autonomi* [Autonomie] i motsetning til alle andre som jeg derfor vil klassifisere under betegnelsen *heteronomi* [Heteronomie].³⁵⁸

Her er det viktig for Kant at det er forpliktelsen selv som er grunnen til at vi handler moralsk (*moralitet*) og ikke andre hensyn slik som lovnaden om belønning for å handle godt og trusselen om straff for å handle ondt (*legalitet*), slik tilfellet er i teorier om «guddommelige påbud». ³⁵⁹ Hovedsaken er at fornuften ikke skal fungere som underordnet tjenestepike for tilbøyeligheter og begjær (*heteronomi*), men at den snarere skal ha en overordnet rolle i forhold til vår vilje (*autonomi*). Dersom fornuften inntar en underordnet rolle, kan det bare gi opphav til materielle

³⁵⁶ Klassifiseringen av disse teoretikerne har jeg fra figuren hos Stern (Stern, op. cit., side 44. Se også side 44n5; Irwin, op. cit., side 161ff.). Evans peker på at det finnes ulike oppfatninger av hvor streng en teori om guddommelig påbud er. Vi kan nemlig skille mellom den såkalte «diskresjonstesen» (*Discretion Thesis*), som sier at en teori tillater et visst handlingsrom for aktøren i forhold til å etterleve påbudet, og «modaltesen» (*Modal Thesis*), hvor påbudet derimot foreskriver bestemte handlinger (Evans, *God & Moral Obligation*, side 34f.; C. Stephen Evans (2014), *God & Moral Obligation*. Oxford/ New York: Oxford University Press, side 137f.).

³⁵⁷ Kant, G, 4:443; Kant, VE, 27:10; Stern, op. cit., side 55ff.

³⁵⁸ Kant, G, 4:432f., oversettelse modifisert. Se også Kant, KdpV, 5:40ff.; Kant, VE, 29:621ff.

³⁵⁹ Kant, VE, 27:262, 230, 29:627f.; Stern, op. cit., side 56.

og betingede påbud, da de er betingede av at vi har bestemte formål ut fra våre tilbøyeligheter og begjær (*hypotetiske imperativer*), men dersom fornuften innehar en overordnet stilling, er den imidlertid i stand til formale og ubetingede påbud (*kategoriske imperativ*).

Sterns interpretasjon står i motsetning til Hares, da Hare tar til orde for at Kants etikk nettopp representerer en variant av teorien om «guddommelig påbud». Hare benytter flere passasjer fra Kant for å underbygge sin tese: For det første viser han til at Kant flere steder eksplisitt beskriver plikter som guddommelige påbud,³⁶⁰ for det andre at Kant i *Grundlegung* beskriver Gud som overhode i formålenes rike,³⁶¹ og for det tredje at Kant i *Etikkforelesningene* påpeker at vi kan beskrive menneskets forhold til Gud på en trefoldig måte: ærbødighet, frykt og kjærlighet.³⁶² Alle disse uttalelser viser ifølge Hare at Kant etikk må betraktes som en svak versjon av teorien om guddommelig påbud,³⁶³ og følgelig er det ikke denne teorien i sin alminnelighet Kant argumenterer mot, men snarere bare bestemte ekstreme versjoner, trolig med Christian August Crusius (1715-1775) sin voluntarisme som paradigmatisk eksempel.³⁶⁴

Stern fremholder, hvilket for meg synes rimelig, Kants prioritering mellom moralen og religionen som motargument mot Hare. Ifølge Hare forplikter nemlig moralen oss på oversanselig bistand. Selv om Hare trolig ikke mener at religionen skal overordnes moralen,³⁶⁵ mener jeg at han overdriver religionens betydning i Kants etikk. Et viktig poeng for Kant er at religionen ikke går forut for moralen, men egentlig heller slik at moralen går forut for religionen i den forstand at religionen kompletterer moralen.³⁶⁶ Som kjent avviser Kant alle de tre klassiske formene for gudsbevis, det være seg det ontologiske, kosmologiske og fysikoteleologiske, i *Kritikk av den Rene Fornuft*,³⁶⁷ samtidig som han i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* fremholder «Guds eksistens» som praktisk postulat.³⁶⁸ Grunnen til det siste, er Kants

³⁶⁰ Kant, KdrV, A811/B839, A814/B842; Kant, G, 4:439; Kant, KdpV, 5:129; Kant, KdU, 5:444ff., Kant, R, 6:5ff., 42, 72, 84, 98f., 99n. 104, 110, 113f., 139ff., 153ff., 181, 183; Kant, MdS, 6:439, 460, 486ff.; Kant, SdF, 7:64; Kant, VE, 27:308f; Fremstedal, op. cit., side 294n83; Patrick Kain (2005), «Interpreting Kant's Theory of Divine Commands», i: *Kantian Review*, 09, (side 128-149) side 137.

³⁶¹ Kant, G, 4:433f.

³⁶² Kant, VE, 27:322.

³⁶³ Hare, *God's Call*, side 114ff.; Hare, *God and Morality*, side 268f.

³⁶⁴ Hare, *God and Morality*, side 153f., 268; Se også Hare, *God's Call*, side 105ff.

³⁶⁵ Hare, *God's Call*, side 94ff.

³⁶⁶ Kant, R, 6:3ff., 183; Kant, KdrV, A632/B660, A818f./B846f.; Kant, MdS, 6:434 Kant, VE, 27:10, 15, 18, 166, 262, 306f., 715, 29:627f.; Kant, VR, 28:1002f.

³⁶⁷ Kant, KdrV, A590ff./B619ff. Se også Kant, KdU, 5:463ff., 475ff.

³⁶⁸ Kant, KdpV, 5:4f., 124ff., 132. Se også Kant, KdrV, A633f./B661f., A811/B839; Kant, KdU, 5:444, 450, 455; Kant, R, 6:5, 60; Kant, SdF, 7:93; Kant, «Was heisst sich im Denken orientieren?», 8:139; Kant, TP, 8:279; Kant, VE, 27:712f., 717, 724; Irwin, op. cit., side 135ff.

ikke-eudaimonistiske tese om at vi aldri skal være innstilt lykken idet vi handler moralsk, men at vi snarere skal handle moralsk for moralens egen skyld, det vil si handle dydig, av plikt.³⁶⁹ Guds eksistens er i dette bildet nødvendig, da det er Gud som sørger for en forening av dyd og lykke slik at den som er dydig, og således er verdig til lykken, også faktisk blir lykkelig. I likhet med Scotus, og på mange måter også Epiktet, har moralitet for Kant forrang fremfor lykke; vi skal være innstilte på det moralsk rette og ikke på lykken idet vi handler, men dersom vi er innstilte slik og således handler dydig, er vi i neste omgang verdige til å oppnå lykke. Det er således ikke opp til oss om vi blir lykkelige, men lykken er å betrakte som en nådegave vi tilkjennes fra Gud som fortjeneste for dyd.³⁷⁰ Gud, som i motsetning til mennesker er i stand til vite med sikkerhet om en handling har moralitet og ikke bare legalitet,³⁷¹ sørger således for en slags proporsjonalitet mellom dyd, som er opp til oss, og lykke, som ikke alene er opp til oss. Etter at Guds eksistens er fastsatt som praktisk postulat, omtaler Kant Gud som lovgiver, dommer og utøvende makt for moralloven,³⁷² men i og med at moralen går forut for religionen,

³⁶⁹ Som Kant peker på i *Kritikk av den Praktiske Fornuft* kommer stoikerne, idet de tilkjenner det rette forrang fremfor lykken, nærmere Kants ideal enn det epikureerne, som fremhever lykkens forrang fremfor det rette, gjør (Kant, KdpV, 5:111f. Se også 5:21, 126; Kant, R, 6:57ff.; Kant, MdS, 6:377f.; Kant, VE, 27:247ff., 483ff.; Irwin, op. cit., side 18f.; Irwin, «Kant's Critique of Eudaemonism», side 64f.). Kants etikk er således i utgangspunktet deontologisk. Det er likevel ikke feil å si at det finnes viktige teleologiske aspekter ved teorien, først og fremst ved at Kant på ingen måte kan sies å være uinteressert i spørsmålet om lykke. I forbindelse med sine påpekninger om den gode viljen sier han sågar at denne viljen står i en forbindelse med lykke ettersom den utgjør «en nødvendig betingelse [...] for å være verdig til å være lykkelig» (Kant, G, 4:393. Se også Kant, KdrV, A806/B834, A808f./B836f., A813f./B841f.; Kant, MdS, 6:480ff.). Ethvert menneske er utstyrt med ulike behov og begjær som, i den utstrekningen de tilfredsstilles, konstituerer menneskelig lykke (Se for eksempel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 2:207f.). Det er imidlertid ikke slik at den gode viljen er nødvendig for å bli lykkelig, for helt vesentlig for Kant, slik han blant annet uttrykker det i diskusjonen med Christian Garve (1742-1798) i *Teori og Praksis*, står betoningen av nødvendigheten av å være verdig til lykke (Kant, TP, 8:278f., 278n., 288. Se for eksempel også Kant, G, 4:393; Kant, KdpV, 5:130; Kant, KdU, 5:450; Kant, R, 6:45n., 53; Kant, VE, 27:283f., 549, 551, 726). En person utstyrt med ond vilje kan nemlig også oppnå en tilstand av lykke like gjerne som en person med god vilje, men det som skiller dem fra hverandre, er at sistnevnte samtidig er verdig til å være lykkelig. Denne vektleggingen av å være verdig til lykke er viktig for Kant, ettersom lykke i moralsk henseende ikke må utgjøre bestemmelsesgrunn for den rene viljen til å adlyde fornuftsloven (Se for eksempel Kant, KdpV, 5:109f.). Avgjørende for det kategoriske imperativ er nemlig at det skal utgjøre en selvtilstrekkelig og ubetinget lov, altså en lov som ikke er betinget av andre bestemmelsesgrunner for å adlydes. Det at Kant skjelner mellom lykksalighetslæren og morallæren (Kant, KdpV, 5:92) må av denne grunn ikke betraktes som at de to står i motsetning til hverandre, slik at man gjennom å være moralsk må gi opp kravet om lykksalighet, men må snarere forstås slik at vi på ingen måte må ta hensyn til lykksalighet så sant det er tale om plikt (Kant, KdpV, 5:93). Lykke er dog noe annet og mer enn moralitet, noe som bidrar til at han postulerer Guds eksistens, da det ikke er opp til det enkelte dydige mennesket selv å bli lykkelig. Stoikernes identifisering av moralitet med dyd er således feilaktig, selv om de, som nevnt, kommer nærmere Kants posisjon enn det epikureerne gjør ved å gi dyd primat fremfor lykke (Kant, KdpV, 5:115f., 126f.; Irwin, «Kant's Critique of Eudaemonism», side 82ff.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 72ff.).

³⁷⁰ Kant, KdpV, 5:113ff., 127ff.; Kant, R, 6:97f., 138f.; Kant, VE, 27:309f. I motsetning til den sene teorien om vilje hos Augustin, synes Gud hos Kant ikke å være nødvendig for at vi skal være i stand til å handle godt og riktig, men han synes derimot å være nødvendig for at våre gode og riktige handlinger skal honoreres med oppnåelse av lykke (Se for eksempel Fremstedal, op. cit., side 137).

³⁷¹ Kant, KdrV, 814f./B842f.; Kant, KdpV, 5:123f., 137, 140; Kant, KdU, 5:438f. 444; Kant, R, 6:48, 76f., 98f., 189; Kant, MdS, 6:439; Kant, VE, 27:277f., 297f., 306ff.; Kant, VA, 28:1020; Fremstedal, op.cit., side 214.

³⁷² Kant, KdpV, 5:131n.

og ikke motsatt, kan vi ikke sies å avlede moralen fra religionen. Poenget til Kant, slik Stern ser det, er snarere at Gud har en slags moralsk lovgivende, utøvende og dømmende myndighet og besørger at den dydige blir belønnet og den lastefulle straffet.³⁷³ Som Hare påpeker, må det at Gud er lovgiver ikke forstås slik at det er Gud som skaper loven, da loven i seg selv er et forfatterløst faktum og slik sett bindende for så vel mennesker som Gud og andre rasjonelle vesener.³⁷⁴ Innholdet i loven er likt for så vel Gud som mennesker, og gitt at moralloven er gyldig for så vel mennesker som guddommelige vesener, er det, som Kain påpeker, i hvert fall problematisk å tale om moralloven som en menneskelig konstruksjon.³⁷⁵ Formen er imidlertid ulik, da moralloven er et indikativ for Gud og et imperativ for mennesker. Dette svarer på mange måter til læren om den første steintavlen hos Scotus, da Gud ikke har skapt budene på denne tavlen. Denne siden ved Hares interpretasjon er jeg helt enig i. Gud er dog, slik Hare ser det, lovgiver i den forstand at han er opphavet til formen for det kategoriske imperativ, altså at det er han som pålegger oss loven.³⁷⁶ Autonomi består dermed ikke i at vi konstruerer formen til det kategoriske imperativ, men at vi, riktignok fritt, slutter oss til Guds påbud.³⁷⁷ Dette er jeg ikke enig i, da jeg mener at det er mennesket selv, og ikke Gud, som er opphavet til imperativformen til det kategoriske imperativ; autonomi handler ikke bare om tilsutning, men det handler om at det er jeg, nærmere bestemt den lovgivende funksjonen ved min vilje (Wille), som er forfatter av loven, i det minste dens form. I det store og det hele mener jeg derfor at Hare overdriver religionens betydning i Kants etikk.³⁷⁸

Tilsvarende som Stern er jeg av den oppfatningen at Kants etikk ikke kan omtales som «religionsbasert», som en versjon av teorien om «guddommelig påbud», slik Hare gjør. Tvert imot vil det være mer riktig å betegne Kants religionslære som «etikkbasert».³⁷⁹ Kant sier eksplisitt at han bedriver «moralsk teologi» (*Moraltheologie*) og ikke «teologisk moral»

³⁷³ Stern, op. cit., side 60, 66. Stern anfører følgende passasjer for å underbygge sin posisjon (Stern, op. cit., side 60n59): Kant, R, 6:99, 139; Kant, KdpV, 5:128f.; Kant, VE, 27:277f., 530; Kant, VR, 28:1011f., 1116f. Som et tillegg til Sterns argumentasjon kan man anføre Kants kritikk av Guds påbud til Abraham om å ofre Isak i *Fakultetenes Strid*. Som vi så i forbindelse med Scotus, er dette påbudet et paradigmatisk tilfelle for teorien om guddommelige påbud, da Gud nettopp er i stand til å tilsidesette drapsforbudet i bestemte situasjoner. Med sitt autonome utgangspunkt kan ikke Kant godta denne typen dispensasjoner og heller ikke teorien om Guds påbud (Fremstedal, op. cit., side 199).

³⁷⁴ Hare, *God and Morality*, side 142f., 151, 177; Kain, «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy», side 275.

³⁷⁵ Kain, «Realism and Anti-Realism in Kant's Second Critique», side 451.

³⁷⁶ Hare, op. cit., side 144, 152f., 250, 260, 266; John E. Hare (2000), «Kant on Recognizing our Duties as Divine Commands», i: *Faith and Philosophy*, 17 (04), (side 459-478) side 466, 475n31. Kain synes å være av tilsvarende oppfatning (Kain, «Interpreting Kant's Theory of Divine Commands», side 129, 136).

³⁷⁷ Hare, *God and Morality*, side 266, 269; Kain, «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy», side 287f., 302f.

³⁷⁸ Se for eksempel Hare, op. cit., side 163f., 165.

³⁷⁹ Se særlig Kant, KdpV, 5:129f.

(*theologische Moral*), det vil si at moralen kommer før teologien og ikke motsatt.³⁸⁰ Samtidig sier han at det ikke er nødvendig å forutsette Guds eksistens som grunn for moralske forpliktelser, noe som gjør at så vel troende som ateister er bundet av det kategoriske imperativ.³⁸¹ Min motivasjon for å handle moralsk godt er den forpliktelsen som jeg selv pålegger meg, ikke det at forpliktelsen eventuelt samtidig samstemmer med Guds påbud; jeg er følgelig ikke mindre motivert til å følge min forpliktelse selv om denne eventuelt skulle kollidere med Guds tilsynelatende bud.³⁸²

Likevel, det er ikke til å benekte at Kant flere steder kaller det kategoriske imperativ for et guddommelig påbud. Jeg ser dog på dette som at det å følge det kategoriske imperativ, det vil si det å underordne tilbøyelighetene under fornuften, er å følge den forpliktelsen som stammer fra noe guddommelig i oss («vårt høyere selv»), nemlig vår rasjonalitet, altså Wille i snever betydning eller praktisk fornuft.³⁸³ Slik sett er det kategoriske imperativet et påbud vi pålegger oss selv og hvis form vi selv er forfatter av; det har sitt opphav i det guddommelige, altså fornuften, og ikke i det animalske aspektet, altså tilbøyelighetene, i oss. Jeg er således enig med Beck i at det her er tale om et «som om»-argument hos Kant, altså at vi skal betrakte moralloven *som om* den representerer et guddommelig påbud, selv om det i realiteten ikke er det, men heller er å oppfatte som det vi kan kalle et «menneskelig» påbud.³⁸⁴ Hares tese om at Kant ikke avviser teorien om «guddommelig påbud» generelt, men kun Crusius sin teori spesielt, synes i lys av denne konteksten å være feilaktig.

Som nevnt, ser Hare dessuten ut til å mene at autonomi er forenlig med bildet av Kants etiske teori som en variant av teorien om «guddommelig påbud».³⁸⁵ Med andre ord er autonomi forenlig med autoriteten som Gud tilkjennes i slike teorier, for som Hare sier: «Kant thinks

³⁸⁰ Kant, KdrV, A632/B661. Se også Kant, R, 6:3, 6; Kain, op. cit., side 266ff.

³⁸¹ Kant, KdpV, 5:125f.; Kant, R, 6:3. Andre steder kan han dog se ut til å være av annen oppfatning (Kant, KdrV A634/B661; Kant, MdS, 6:487; Kain, «Interpreting Kant's Theory of Divine Commands», side 130). Se for øvrig Wood, op. cit., side 410n41; Allen Wood (2000), «Religion, Ethical Community and the Struggle against Evil», i: *Faith and Philosophy*, 17 (04), (side 498-511) side 511.

³⁸² Stern, op. cit., side 226. En posisjon som derimot ville hevde at en mangel på korrespondanse mellom den moralske forpliktelsen jeg pålegger meg, på den ene siden, og Guds påbud, på den andre, kan med Paul Tillich og Robert Adams sin terminologi betegnes som «teonomi» (Paul Tillich (1946), «Religion and Secular Culture», i: *The Journal of Religion*, 26 (02), (side 79-86) side 80; Robert Merrihew Adams (1987), «Autonomy and Theological Ethics», i: *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, (side 128-143). Oxford/New York: Oxford University Press, side 126. Kant rapporteres dog å ha sagt at det er Gud som gir moralloven «verdi» (*Werth*) og «gyldighet» (*Gültigkeit*) (Kant, VE, 27:133; Fremstedal, op. cit., side 120f.). Man er dog forpliktet på moralloven selv om man ikke er overbevist om Guds eksistens (Kant, KdU, 5:450f.).

³⁸³ Kant, KdrV, A819/B847.

³⁸⁴ Lewis White Beck (1960), *Six Secular Philosophers*, New York: Harper & Brothers Publishers, side 72ff.

³⁸⁵ Hare, op. cit., side 266. Se også side 99f.

submission [to a divine will] is compatible with autonomy».³⁸⁶ For å underbygge tesen om at vi kan snakke om guddommelige påbud hos Kant og at dette er forenlig med forestillingen om autonomi, vender Hare seg til Kants teori om politisk autonomi. I sin politiske filosofi synes nemlig Kant å mene at autonomi er forenlig med en statlig lovgivende, utøvende og dømmende autoritet: «Kant cannot mean to construct an argument from autonomy against all forms of external authority. The opposite is true. He thinks that autonomy requires submission to at least one kind of external authority, namely the authority of the state».³⁸⁷ Hare innrømmer dog at det finnes vise restriksjoner på hvordan stater kan behandle sine borgere: «[T]here is nothing heteronomous about willing to obey a superior prescription because the superior has prescribed it, in a discretionary way, as long as the final end is shared between us, and we have trust also about the route».³⁸⁸

Jeg er av den oppfatningen at Hare her overser hva slags funksjon autoritære statsformer er ment å ha i Kants politiske filosofi. Kant ser, etter mitt syn, ut til å betrakte ulike autoritære styreformers som nødvendige overgangsstadier fra naturtilstanden til republikken. I naturtilstanden hersker den «lovløse» friheten, det vil si at menneskene er «autonome» på en lovløs måte og således frie til å gjøre hva de enn måtte ønske. På den andre siden er Kants statsideal, republikken, også en tilstand preget av «autonomi», men denne autonomien er en «borgerlig» form for frihet, det vil si en autonomi som er lovstyrt snarere enn lovløs.³⁸⁹ I denne beskrivelsen synes Kant, slik jeg ser det, å følge Rousseaus politiske tenkning svært nær, hvor den borgerlige friheten nettopp synes å være innskrenket av allmennviljen. I republikken skal nemlig borgerne ha stemmerett og de skal velge sine representanter til den lovgivende forsamlingen. Det forblir altså et statsstyre selv i demokratiet, da dette er kjennetegnet på den borgerlige friheten i republikken fremfor den lovløse friheten i naturtilstanden.³⁹⁰ Det finnes dog ikke noen direkte overgang fra naturtilstanden til republikken, men mellom disse to ytterpunktene på den tenkte historiske tidslinjen vil det være ulike former for autoritære styreformers.³⁹¹ Grunnen til dette, synes å svare til det jeg var inne på ovenfor om måten barn, som bare er person, må tvinges gjennom å oppdras paternalistisk, da det kun er gjennom tvang at de i neste omgang evner å avansere opp til nivået av moralsk aktør kjennetegnet av at man er

³⁸⁶ Hare, *God's Call*, side 109.

³⁸⁷ Hare, op. cit., side 110. Se også Kant, 5:131n.; Kain, op. cit., side 131, 139.

³⁸⁸ Hare, op. cit., side 115.

³⁸⁹ Kant, EF, 8:354, 356f., 366.

³⁹⁰ Kant, EF, 8:348f.; Se for eksempel også Kant, MdS, 6:307.

³⁹¹ Kant, EF, 8:371; Kant, MdS, 6:318f.

i stand til å tvinge seg selv. Likeledes må statsborgerne modnes, for det er kun gjennom å bli behandlet heteronomt og tvingende under ulike autoritære styreformer at de gradvis blir i stand til å tvinge seg selv, det vil si å gi seg selv lover som er slik at alle borgerne kan gi sin tilslutning til dem og bevare sin autonomi. For som Kant selv sier i *Fredsskriftet*, er det gjennom tvang at borgerne «gradvis blir mottagelige for den blotte idé om lovens autoritet [Autorität des Gesetzes] [...], og slik blir ansett kompetent til egen lovgivning». ³⁹² Det er således gjennom evolusjon at staten kan utvikle seg til en republikk. Derimot vil en revolusjon, som Kant gjentatte ganger advarer sterkt mot, alltid vil bety en tilbakevending til naturtilstanden. ³⁹³

Ut fra denne skissen av Kants politiske tenkning, er det i det minste problematisk av Hare å trekke en analogi mellom guddommelig autoritet og statsautoritet i Kants tenkning. ³⁹⁴ I republikken er det riktignok fortsatt en stat som innehar den lovgivende makten, men det er nettopp den representative forsamlingen som borgerne selv har valgt, som utgjør staten i denne sammenhengen. Denne forsamlingen gir med andre ord uttrykk for borgernes vilje og representerer slik ikke en ekstern vilje i forhold til borgerne. I de ulike autoritære statsformene som er nødvendige overgangsstadier på veien fra naturtilstanden til republikken, finnes det dog en slik ekstern vilje, men i disse forfatningene er ikke borgerne autonome, men tvert imot heteronome, i politisk forstand. Med andre ord synes ikke Hares tese om at autonomi og ekstern politisk autoritet er forenlige i Kants politiske filosofi å medføre riktighet, da det i republikken nettopp er fraværet av ekstern autoritet i forhold til borgernes vilje som muliggjør deres autonomi, mens det nettopp er fraværet av borgerlig autonomi som kjennetegner de ulike autoritære styreformene. Kants poeng med å fremheve at Gud har en slags lovgivende funksjon i formålenes rike, er derimot snarere at Gud kun er lovgiver og ikke undersått i formålenes rike. For når det gjelder mennesker er vi både «undersåtter» (*subiectum obligationis*) og «suverener» (*auctor obligationis*) i formålenes rike, da vi både skal underlegge oss de lover som gjelder, men samtidig også, qua formålsettende og autonome vesen, betrakte oss som kapable til allmenn lovgivning, altså til å gi lover som kan stå sammen med forestillingen om alle andre som formålsettende og autonome vesen. ³⁹⁵ For Guds vedkommende er det derimot slik at Han kun betraktes som lovgivende medlem av formålenes rike, aldri som en undersått forpliktet til

³⁹² Kant, EF, 8:372. Se også 381.

³⁹³ Kant, EF, 8:373n., 382f.; Kant, MdS, 6:318ff. Fra et historiefilosofisk ståsted kan revolusjoner dog innebære utvikling (Kant, EF, 8:372f, 373n.; Kant, MdS, 6:323, 341f., 371f.; Kant, I, 8:28, 30; Kant, SdF, 7:84ff.).

³⁹⁴ Hare peker forøvrig selv på at Kants statsideal er republikansk (Hare, op. cit., side 111n46).

³⁹⁵ Kant, G, 4:434; Kant, KdpV, 5:82f.; Kant, MdS, 6:417; Stern, op. cit., side 66.

å underordne seg lover.³⁹⁶ Gud har nemlig kun rettigheter og ikke plikter. Det er dermed ikke riktig, slik Hare mener, at mennesker i formålenes rike er underlagte lover som stammer fra Gud,³⁹⁷ men snarere slik at Gud ikke er undersått for lovene tilsvarende som vi er.³⁹⁸

Kant deler dog oppfatning med teorien om guddommelig påbud om at det, i motsetning til hva teorien om naturlig lov synes å mene,³⁹⁹ er nødvendig med en annen og sterkere forklaring på hvorfor moralloven er bindende for oss enn hensynet til at det er godt for oss eller at det er en indre moralsk forpliktelse i ting. I tråd med dette peker C. Stephen Evans på at det er mulig at en aktør gjennom refleksjon og filosofisk argumentasjon har kommet frem til at det er rasjonelt å følge Guds påbud; i et slikt tilfelle, hvor hun riktignok ikke selv er forfatter av den moralske forpliktelsen, men hvor hun likevel fritt slutter seg til autoriteten, er det ikke like lett å si at et guddommelig påbud nødvendigvis underminerer hennes autonomi.⁴⁰⁰ Dette synes å være i tråd med Hares posisjon, da han eksplisitt sier at han forstår Kants begrep om autonomi i termer av «tilslutning» eller «underordning» (*submission*), og ikke «forfatter» (*creation*).⁴⁰¹ I så måte kan Hare sies å ha rett i at teorien om Guds påbud er forenlig med autonomi, men, etter min mening, dreier «full» autonomi seg ikke bare om tilslutning, men også at vi er forfattere av formen til det kategoriske imperativ.

Viktig for Sterns argumentasjon er at det Kant med sitt autonomibegrep søker å ta avstand fra er teorier om guddommelig bud og ikke verdirealisme. En viktig tekstpassasje i så måte er å finne i analytikken i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*. Her stiller nemlig Kant spørsmål ved om det er det gode eller moralloven som har forrang, slik at man enten avleder moralloven fra det gode eller det gode fra moralloven. Kant argumenterer for at det sistnevnte er tilfellet, altså at

³⁹⁶ Kant, G, 4:434.

³⁹⁷ Hare, *God and Morality*, side 159.

³⁹⁸ Stern, op. cit., side 66.

³⁹⁹ Ifølge Stern tar Kant også avstand fra teorier om naturlig lov. Slike teorier er generelt karakterisert av at de tilkjenner Gud en noe mer indirekte rolle enn hva som er tilfellet i teorier om guddommelig påbud, da Gud ikke betraktes som opphavet til forpliktelsen, men hvor Han snarere betraktes som skaperen av den teleologiske og rasjonelt innrettede naturen. Med vår fornuft er vi i stand til å erkjenne allerede eksisterende moralske sannheter, og en handling er riktig og følgelig en forpliktelse dersom den korresponderer med naturen som Gud har skapt (Thomas Aquinas, Gabriel Vasquez, Samuel Clarke, Ralph Cudworth, Richard Price) (Stern, op. cit., side 44. Se også side 44n5). Denne teorien har således til felles med sistnevnte versjon av guddommelig påbud at den innrømmer visse verdier en uavhengig og allerede foreliggende status, men den adskiller seg fra denne teorien ved at den ikke betrakter Gud som opphavet til forpliktelsene. Dermed er heller ikke motivasjonen for å handle moralsk den samme, da det for teoretikere som arbeider innenfor teorien om naturlig lov handler om at prinsippet eller handlingen i seg selv er tilstrekkelig motivasjon, ikke lovnaden om Guds belønning for gode handlinger og trusselen om straff for onde.

⁴⁰⁰ Evans, *God & Moral Obligation*, side 35f. Se også side 142.

⁴⁰¹ Hare, *God's Call*, side 96. Se også side 115.

moralloven har forrang og at det gode må avledes fra moralloven: «[B]egrepet det gode og det onde [kan] ikke [...] bestemmes forut for moralloven (tilsynelatende må et slikt begrep sågar legges til grunn for den), men bare (slik det her også er tilfellet) etter loven og ved loven».⁴⁰² Grunnen til dette, er at enhver teori som behandler det gode som fundamentalt, uvegerlig havner i heteronomi, da det vil være vår streben etter det gode, ikke vår rasjonalitet, som ligger til grunn for våre handlinger.⁴⁰³ Det kan *prima facie* se ut til at han mener at det ikke ligger til grunn noen verdier på forhånd som vi kan avlede moralske prinsipper fra, men at det snarere er slik at noe får verdi gjennom at det avledes fra moralske prinsipper.⁴⁰⁴ Stern viser imidlertid til at Kants ambisjon i det aktuelle kapitlet i analytikken er å klargjøre sin posisjon i forhold til Herman Andreas Pistorius (1730-1798) sin kritikk av *Grundlegung*, hvor Pistorius hadde anklaget Kant for at han behandler det rette (moralloven) som noe som har forrang fremfor det gode, og ikke motsatt, slik som Pistorius mener er det mest naturlige.⁴⁰⁵ Ifølge Pistorius må det gode ha forrang, da et begrep om det høyeste gode (*summum bonum*) langt bedre vil kunne forklare den interessen vi har av å handle moralsk, mens det derimot er en utfordring for Kants fremgangsmåte å kunne forklare en slik interesse. Ifølge Kant er det imidlertid slik at alle fremgangsmåter hvor det gode innrømmes forrang fremfor det rette havner i en streben etter lykke og velvære, og resulterer således i en eller annen form for heteronomi. Det vil si at fornuften inntar en rolle som tjenestepike for tilbøyeligheter og begjær, ikke en overordnet rolle som veiviser for vår moralske streben.⁴⁰⁶ Fra dette kan vi, som Stern understreker, slutte at det er fremgangsmåten til Pistorius som Kant kritiserer, da en slik fremgangsmåte vil ende opp i en form for eudaimonisme, og ikke i Kants moralpsykologiske posisjon.⁴⁰⁷ For også Kants fremgangsmåte, hvor han tilkjenner det rette forrang og avleder det gode fra dette, er meget vel forenlig med verdirealisme. Dette er nemlig måten som Kant selv resonnerer på i forbindelse med humanitetsformuleringen i *Grundlegung*, hvor han starter ut med det moralske prinsippet og fra dette prinsippet avleder det gode i form av menneskets iboende verdi.⁴⁰⁸ Menneskets iboende verdi og verdighet er like fullt en verdi som ligger fast forut for vår moralske resonnering, eller i det minste er bakt inn i selve måten vi resonnerer moralsk på, slik sågar flere

⁴⁰² Kant, KdpV, 5:62f., Kant setter hele sitatet i kursiv. Se også 5:64, 109; Kant, MdS, 6:378; Kant, VE, 29:629; Horn, «What is Kant's Precise Answer to the Question «Why be Moral?»», side 154f.; Sensen, «Moral Obligation and Free Will», side 147.

⁴⁰³ Kant, G, 4:440ff.; Kant, KdpV, 5:39ff., 64f.; Kant, VE, 27:510.

⁴⁰⁴ Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, side 227; Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy», side 88, 93; Dean, op. cit., side 151; Sensen, «Kant's Conception of Inner Value», side 268f.

⁴⁰⁵ Kant, KdpV, 5:8.

⁴⁰⁶ Kant, KdpV, 5:58, 62ff.; Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 127ff.

⁴⁰⁷ Stern, op. cit., side 39f.

⁴⁰⁸ Stern, op. cit., side 39.

konstruktivister, som Korsgaard, Rawls og Formosa, innrømmer. Med andre ord er den fremgangsmåten hvor det rette innrømmes forrang og det gode avledes fra dette, forenlig med, og ikke antitetisk til, verdirealisme.

Det er dermed nærliggende å interpretere Kant slik at det han søker å ta avstand fra med sitt autonomibegrep ikke er verdirealisme men snarere teorier om «guddommelig påbud».⁴⁰⁹ Dette er særskilt viktig, for hvis dette er en riktig interpretasjon, er det dermed ikke avgjørende for Kant at moralske verdier og prinsipper springer ut av vår egen vilje, men at det snarere er selve forpliktelsen som har sitt opphav i oss mennesker. Slik Stern ser det, er det nettopp det Kant har i tankene ved å innføre distinksjonen mellom moralloven og det kategoriske imperativ, noe som fører Stern til å anta sin såkalte «hybridteori» om moralske forpliktelser. Grunnen til at Kant innfører distinksjonen mellom en guddommelig eller hellig vilje, på den ene siden, som er kjennetegnet av å handle med nødvendighet i tråd med moralloven, og menneskelig vilje, på den andre, som må tvinges til å handle i tråd med moralloven og derfor transformerer morallovens indikative form til et imperativ, er, slik Stern ser det, å klargjøre den spesifikke kraften som moralloven har på oss mennesker:

While the contrast Kant draws [between the holy or divine will, on the one side, and the human will, on the other] is perhaps not so unusual [...], the way Kant uses it is considerably more distinctive. For, he deploys it precisely in order to resolve (and in part dissolve) the problem of moral obligation; namely, in order to explain the particular force that morality has for us, which takes the form of a *command* or *imperative*, as telling us that there are things that we *must* or *must not* do – what Kant calls «constraint» or «necessitation» (*Nötigung*).⁴¹⁰

I motsetning til vesener med hellig vilje, er det alltid mulig for vesener med uhellig vilje, det vil si mennesker, å handle på tvers av det som moralloven påbyr. I lys av dette argumenterer Stern for det han kaller en «hybridteori» når det gjelder moralske prinsipper hos Kant:

Kant offers what I call a «hybrid» theory, which treats the obligatoriness of morality as a function of our limited moral nature and the fact that our non-moral desires need to be constrained by reason in order to do what is right in a self-legislative manner: for us, therefore, the right and the good appear to be necessitating, in contrast to a holy will, for whom morality does not take the form of commands.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Kant, R, 6:3.

⁴¹⁰ Stern, op. cit., side 76f. Se også side 152, 173, 229f.; Philip Stratton-Lake (2000), *Kant, Duty and Moral Worth*. London: Routledge, side 37f.

⁴¹¹ Stern, op. cit., side 2. Se også side 229f.; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 32f.; Stern, «Constructivism and the Argument from Autonomy», side 54.

På den ene siden har vi moralloven som representerer en beskrivelse av rene fornuftsveseners handlemåte. På den andre siden har vi det kategoriske imperativ som er gyldig kun for mennesker, altså vesener som både har sanselighet og rasjonalitet. Når det gjelder moralloven i seg selv, er den å oppfatte som et moralsk faktum som foreligger forut for vår moralske resonnering og som således gjør Kant til realist. Det kategoriske imperativ er derimot en moralsk forpliktelse som vi pålegger oss gjennom å transformere moralloven til et imperativ. I forhold til det kategoriske imperativ, er derfor Kant konstruktivist hva angår forpliktelsen eller formen, men når det gjelder innholdet, som altså er det samme i moralloven og det kategoriske imperativ, er han å regne som realist.

Som Stern riktig påpeker, er Kants distinksjon mellom moralloven og det kategoriske imperativ et ledd i en større argumentasjon hvor det også inngår andre former for forpliktelser, nemlig de hypotetiske imperativene. Skillet mellom kategoriske og hypotetiske imperativer angår hvorvidt påbudene henholdsvis gjelder ubetinget eller betinget.⁴¹² De hypotetiske imperativene angår kun det middelbart gode eller nyttige, og det er langt fra sikkert, rent bortsett fra lykken, at vi finner de samme formålene hos mennesker. Derfor er den ene formen for hypotetiske imperativer, som Kant kaller både «tekniske» og «problematiske» så vel som «dyktighetsregler», relative, kontingente og betingede av ethvert menneskets subjektive preferanser. I tillegg opererer han med en annen form for hypotetiske imperativer, som han kaller både «pragmatiske» og «assertoriske» så vel som «klokskapsråd», og som angår lykken. Med «lykke» synes Kant primært å mene en slags personlig lykke, en tilfredsstillelse av ønsker og tilbøyeligheter, og som Irwin påpeker, er det delvis riktig å betegne Kants lykkebegrep som hedonistisk.⁴¹³ Også denne formen for hypotetiske imperativer er subjektive, relative og kontingente, for selv om lykken ligger fast som objektive formål *a priori*, finnes det like fullt mange måter å bli lykkelig på avhengig av våre tilbøyeligheter og begjær.⁴¹⁴ Et kjennetegn ved hypotetiske imperativer generelt, som alle må beskrives som *a posteriori*, er at forpliktelsen bare gjelder betinget, for dersom jeg går bort fra et subjektivt formål som jeg har satt meg eller dersom jeg redefinerer hva lykke innebærer for meg, vil jeg også fri meg fra forpliktelsen jeg er underlagt. Det «kategoriske» eller «apodiktiske» imperativ står i motsetning til de hypotetiske i den forstand at vi kan forutsette at det er gyldig for ethvert menneske *a priori*,

⁴¹² Kant, G, 4:414ff., 431f.; KdpV, 5:20f.; Kant, KdU, 5:172f.; Kant, MdS, 6:221, 222; Kant, VE, 27:245f., 255f., 486, 491, 29:598, 606, 619f.; Irwin, op. cit., side 12f.

⁴¹³ Irwin, «Kant's Critique of Eudaemonism», side 66f., 73f.

⁴¹⁴ Kant, G, 4:414ff.; Kant, KdpV, 5:20f.; Kant, KdU, 5:430; Kant, VE, 27:258, 29:598, 606.

hvilket vil si at det gjelder absolutt, ubetinget, med nødvendighet og forut for erfaring. Jeg kan ikke fri meg fra å være underlagt den kategoriske forpliktelsen ved å gi opp formålet, slik som ved hypotetiske imperativer, da dette nettopp gjelder ubetinget og ligger rigoristisk fast for ethvert menneske.⁴¹⁵ Kants lære om det kategoriske imperativ i tillegg til de (pragmatisk) hypotetiske svarer på mange måter til Scotus tese om at viljen er konfrontert med et rettferdighetsbegjær og ikke utelukkende et fordelsbegjær; det gode er således ikke synonymt med lykke, men det finnes andre handlemåter, eller mer presist maksimer, enn de som frembringer lykke som kan være riktige å forfølge.⁴¹⁶ Det er således tale om en slags andreordensvilje hos så vel Scotus som Kant, det vil si en vilje som ikke bare er henvist til å forfølge allerede foreliggende formål, men som også er kapabel til å projisere eller sette formål som ikke er gitt av eudaimonistisk moralpsykologi.⁴¹⁷

Slik Stern ser det, er det til tross for den nevnte forskjellen mellom kategoriske og hypotetiske imperativer også en viktig likhet mellom dem. For begge imperativers vedkommende er det nemlig slik at de, i motsetning til moralloven, tvinger oss til å handle på bestemte måter, da en menneskelig viljes valgevine (*liberum arbitrium*), i motsetning til en guddommelig vilje, ikke nødvendigvis handler godt selv om vi innser hva som er godt, det være seg både betinget og ubetinget: «[D]espite [the] difference between the categorical and hypothetical cases, Kant holds that both types get their imperatival force for us because unlike a holy will, we are not simply geared up to do what we see to be good (whether conditionally or unconditionally), but are also tempted to act otherwise rather than simply following the latter».⁴¹⁸ Det sentrale poenget her er at en menneskelig vilje ikke er på samme nivået som en guddommelig, for da vi ikke handler moralsk med nødvendighet, må vi tvinge oss selv til å gjøre det. Av denne grunn fremtrer moralloven for oss som det kategoriske imperativ, altså som en tvang.⁴¹⁹ I *Grundlegung III* karakteriserer Kant skillet mellom moralloven og det kategoriske imperativ i lys av sin transcendentale idealisme fra *Kritikk av den Rene Fornuft*, hvor moralloven slik den er i seg selv (*an sich*), nemlig som en beskrivelse og ikke en forpliktelse, skilles fra måten den fremtrer for oss (*für uns, Erscheinung*), altså som en forpliktelse og ikke en beskrivelse:

[K]ategoriske imperativ [kategorische Imperativen] er mulige fordi frihetsideen [die Idee der Freiheit] gjør meg til et medlem av en intelligibel verden [einem Gliede einer

⁴¹⁵ Kant, G, 4:416f. Se for eksempel også Kant, R, 6:22; Kant, MdS, 6:215, 216.

⁴¹⁶ Se for eksempel Kant, KdpV, 5:35ff.

⁴¹⁷ Davenport, op. cit., side 381, 384, 386, 390ff.

⁴¹⁸ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 78. Se Kant, G, 4:413.

⁴¹⁹ Se for eksempel også Skorupski, op. cit., side 159, 174.

intelligibelen Welt]; og dersom jeg utelukkende var medlem av denne verden, så *ville* alle mine handlinger alltid være i overensstemmelse med viljens autonomi; men siden jeg samtidig anskuer meg som medlem av sanseverdenen [Glieder der Sinnenwelt], så *skal* de være i overensstemmelse med viljens autonomi. Dette *kategoriske* «skal» uttrykker en syntetisk setning *a priori* ved at, i tillegg til min vilje i egenskap av en vilje som påvirkes av sanselige begjær [sinnliche Begierden], ideen om den samme vilje kommer til, men nå som en ren vilje som i seg selv er praktisk og som tilhører forstandsverdenen [Verstandeswelt]. Denne vilje inneholder betingelsen for den første hva fornuften angår. [...]

Det moralske «skal» er altså [det] egentlige «vil» i egenskap av [at man er] medlem av den intelligible verden, og [man] oppfatter det kun som et «skal» i den utstrekning [man] samtidig betrakter seg som et medlem av sanseverdenen.⁴²⁰

Med denne distinksjonen mellom moralloven som «ting i seg selv» (*ding an sich*) og det kategoriske imperativ som «ting for oss» (*ding für uns*) viser Kant hvordan våre moralske forpliktelser er forpliktende for oss uten at disse har sitt opphav i noe guddommelig påbud.

Ifølge Stern er det mulig å fremstille Kant som at han står for en mellomposisjon mellom realisme og konstruktivisme. På den ene siden er Kant realist når det gjelder det kategoriske imperativs innhold. Forut og til grunn for vår moralske resonnering ligger menneskets iboende verdi og verdighet. Det kan slik ikke være tale om at Kants etikk er tom i den forstand at det ikke skulle ligge noen moralske standarder til grunn for moralsk resonnering, slik nettopp realistene mener er problemet med konstruktivisme. På den andre siden, når det gjelder det kategoriske imperativs form eller forpliktelse, har konstruktivistene en viktig påpekning overfor realistene i forhold til autonomi, da moralloven for vesener med menneskelig vilje fremtrer som en forpliktelse, et imperativ, og ikke, som for et vesen med hellig vilje, som en beskrivelse av rene fornuftsveseners handlemåte. Det er nemlig selve strukturen i menneskets vilje, og ikke «ytre krefter», som binder oss til å handle moralsk:

Kant is thus able to side with the realist about the right, and thus avoid the specter of emptiness and arbitrariness that threatens constructivism; but he is able to side with the anti-realist about the obligatory, and thus avoid much of the «queerness» associated with the idea that the world in itself makes demands on us, and also avoid the threat to our autonomy that any such purely «external» demand might seem to imply. Kant thus offers us a hybrid view that is neither fully realist nor fully anti-realist «all the way down», but combines elements of both to the advantage of his position as a whole.⁴²¹

⁴²⁰ Kant, G, 4:454f. Se også Kant, MdS, 6:417f., 433f., 438; Kant, VE, 27:510.

⁴²¹ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 90. Se også Irwin, *The Development of Ethics, Volume III*, side 149, 161f.

Også Stern knytter den ulike måten som moralloven fremtrer på for guddommelige vesener og mennesker til det epistemologiske skillet mellom henholdsvis «tingen i seg selv» og «tingen for oss»:

To a significant degree [...] the basic structure of Kant's ethics resembles that of his theoretical philosophy, which equally employs a form/content distinction to combine realism and idealism. Thus, while Kant rejects an idealism that goes «all the way down» and leads to a Berkeleyan subjectivism that would be unconstrained by the world, he also rejects a full-blown realism that aims to treat all our experience of that world as if it conformed to reality as it exist in itself, wholly independent of our perspective on it.⁴²²

Kant må slik sies å lansere en hybrid teori om moralsk forpliktelse da han beskriver moralloven på ulike nivåer. Hos Kant lokaliseres mennesket selv, nærmere bestemt strukturen i vår vilje, som opphavet til forpliktelsen, og nettopp på den måten redder Kant, slik Stern ser det, et slags begrep om autonomi til tross for at han i det store og hele representerer moralsk realisme.⁴²³ Kant adskiller seg således både fra teorier om guddommelig påbud i dens ulike varianter, da han avviser tesen om at det er Gud som er opphavet til våre moralske forpliktelser, og fra tradisjonelle teorier om naturlig lov, da han evner å forklare hvordan vi på en tvingende måte, i kraft av vår menneskelige viljes særegne struktur, er bundet til å handle moralsk; den eneste måten vi kunne ha frigjort oss fra det kategoriske imperativ ville ha vært å transformere vår menneskelige vilje til en hellig, altså endre selve strukturen i vår vilje, noe som aldri vil kunne finne sted. Schneewind har slik rett i at Kant med sitt begrep om autonomi representerer noe nytt i forhold til tradisjonen, men den konklusjonen Schneewind og andre representanter for «standardinterpretasjonen» av Kants etikk trekker av dette, nemlig at Kant var konstruktivist og ikke verdirealist, er feilaktig.⁴²⁴

Det som gjør Sterns interpretasjon svært tiltalende, er at han viser at verdirealisme er forenlig med at mennesket, gjennom sin viljes særegne struktur i forhold til en hellig vilje, er selvlovgivende med hensyn til det kategoriske imperativs form hos Kant. Kants etikk representerer slik en slags kopernikansk vending i etikken tilsvarende som den kopernikanske

⁴²² Stern, op. cit., side 91.

⁴²³ Stern peker også på at Kants posisjon på nivå av forpliktelse og plikt slik er i overensstemmelse med såkalt «moralisk internalisme» (*internalism*), da bundetheten til å handle moralsk forklares internt i den moralske aktøren ved hjelp av selve strukturen i hans vilje. På den andre siden, på nivå av det rette og gode er hans posisjon i overensstemmelse med «moralisk eksternalisme» (*externalism*), da verdiene som ligger til grunn for det rette og gode ikke har sitt opphav i menneskelig konstruksjon og er gyldige så vel for vesener med menneskelig vilje som de med hellig vilje (Stern, op. cit., side 94; Stern, Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 36).

⁴²⁴ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 99.

vendingen i Kants epistemologi.⁴²⁵ Denne interpretasjonen gjør også at problemet med tomhet forsvinner, altså problemet med at det ikke på forhånd ligger til grunn noen verdier som fungerer som standarder for vår moralske resonnering, da Sterns interpretasjon jo nettopp åpner for en slik mulighet.⁴²⁶ Samtidig innebærer ikke dette noen trussel for mennesket som autonomt, da mennesket, gjennom sin særegne form for vilje transformerer moralloven til det kategoriske imperativ; poenget til Kant med autonomibegrepet er således at vi er selvlovgivende på nivået av forpliktelse, men ikke på nivået av loven selv, da moralloven representerer et moralsk faktum eller en moralsk sannhet som ikke har noen forfatter. Av samme grunn er det heller ikke noe problem å forklare morallovens autoritet, da mennesket nettopp ikke er lovgiver i betydningen opphavet til loven selv, men snarere bare lovgivende på nivået av forpliktelse; moralloven har nettopp ingen forfatter, men innehar en autoritet som selv guddommelige vesener er underlagte. Like fullt, som jeg nevnte ovenfor i forbindelse med Baxleys kritikk, har nok autoriteten primært å gjøre ved at vi, idet vi legger det kategoriske imperativ til grunn for vår handling heller enn tilbøyelighetene, realiserer oss som frie og autonome vesener.

5.4 Konklusjon

Etter min mening er konstruktivistenes problem at de vanskelig kan forklare eksistensen av menneskets iboende verdi, da denne ikke kan være basert på bestemte viljesakter hos handlende aktører. Det er i så måte umulig å operere med et kategorisk imperativ, da slike imperativer, i motsetning til hypotetiske, nettopp gjelder ubetinget og ikke er betinget av bestemte viljesakter. Denne verdien må snarere være noe som ligger fast *a priori* og som vi er i stand til å erkjenne ved hjelp av vår praktiske fornuft. Den moralske fordringen som tilsier at vi skal respektere denne verdien kan dermed ikke hente sitt innhold fra menneskets selv, men må utgjøre et moralsk faktum. Realistene kan på sin side riktignok anklages for at de ikke fullt ut ivaretar Kants insistering på autonomi som selvlovgivning, ettersom mennesket kun er selvlovgivende når det gjelder det kategoriske imperativs form, men ikke dets innhold. Dette problemet er mindre enn det problemet som konstruktivistene har, ettersom vi ikke nødvendigvis havner i heteronomi med en realistisk tolkning. Det moralske faktumet kan snarere sies ikke å ha noe opphav, heller enn at det har fremmed opphav. Vi kan således oppgi forestillingen om autonomi uten å havne i heteronomi. Dersom vi derimot oppgir forestillingen om mennesket som bærer av iboende verdi og verdighet som et moralsk faktum og heller hevder at dette er avhengig av

⁴²⁵ Stern, op. cit., side 91; Stern, «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», side 33; Kant, KdrV, Bxvff.

⁴²⁶ Stern, *Understanding Moral Obligation*, side 103; Stern, «Constructivism and the Argument from Autonomy», side 51.

kontingente viljesakter hos moralske aktører, fremstår det som vanskelig å unngå moralsk relativisme, noe Kant tar særstærk avstand fra gjennom sin pretensjon om å utvikle en universell etisk teori.

Spørsmålet som avslutningsvis må stilles, er hva denne interpretasjonen av Kants etikk innebærer for denne teoriens mulighet for å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet. Som et utgangspunkt kan det sies at distinksjonen mellom Wille og Willkür representerer et meget interessant forsøk på å konstruere et plausibelt begrep om fri vilje, det vil si et begrep som tilfredsstillere Rousseau-kriteriet. Det er i denne sammenhengen nødvendig å minne om skillet mellom en moderat og radikal lesning av dette kriteriet, slik jeg redegjorde for i innledningen. Den moderate lesningen innebærer at Willkür ikke velger helt fritt, men at dens frihet er innskrenket av Willes moralske fordring, tilsvarende som Rousseaus frie vilje er innskrenket av allmennviljen. Den radikale lesningen sier imidlertid at Willkür ikke er innskrenket av noe, men at den velger helt fritt, på mange måter tilsvarende den lovløse frihet hos Rousseau.

Med den moderate lesningen kan Kants viljekonsepsjon synes å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet. Denne lesningen av kriteriet synes nemlig å være forenlig med svak realisme eller det som Korsgaard kaller prosedural realisme. Moralloven er tross alt rent formal og er på mange måter bare en lov for den frie viljen, altså en slags beskrivelse av hvordan den frie viljen fungerer. Willkürs frihet går ikke forut for vår bevissthet om moralloven, en bevissthet vi har i kraft av vår Wille, men det forholder seg derimot slik, som vi har lært av deduksjonen av friheten i *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, at moralloven og friheten impliserer hverandre gjensidig. Det kategoriske imperativ er i så hensende å oppfatte som et påbud til mennesket for hvordan det skal handle for å handle fritt, det vil nærmere bestemt si hvordan det skal realisere sin positive frihet, autonomi. Korsgaard oppfatter det tydelig slik, for selv om hun i følgende passasje primært uttaler seg om Rawls sine rettferdighetsteori, er det ut fra konteksten klart at hun ser en parallell mellom Rawls sine rettferdighetsprinsipper og Kants kategoriske imperativ:

Rawls's two principles of justice tell us that all citizens must have equal basic liberties, and that our society must otherwise be designed so that everyone has as large a share of primary goods as possible, with which to pursue his or her own conception of the good. And *these*, Rawls might say, *just are* the principles of justice for a liberal society. [...] Echoing Rousseau, we might say that the problem faced in the original position is this: to find a conception of justice which enables every member of society to pursue his or her conception of the good as effectively as possible, while leaving each member as free as he or she was before. [...] So Rawls's two principles simply

describe what a liberal society must do in order to *be* a liberal society, just as Kant's principles describes what a free will must do in order to *be* a free will.⁴²⁷

Jeg skal være ærlig og si at jeg er tilbøyelig til å være enig med Korsgaard i dette, da det helt klart er en nær forbindelse mellom allmennviljen hos Rousseau og det kategoriske imperativ hos Kant. Den frie viljen hos Rousseau, altså den som handler ut fra selvpålagte lover og således må beskrives som autonom, er nettopp karakterisert av at den holder seg innenfor allmennviljens grenser; tilsvarende er Kants frie vilje en vilje som holder seg innenfor det kategoriske imperativs grenser og således må beskrives som autonom. Jeg er dog av den oppfatningen at denne parallellen kun gjelder for universaliserings- og autonomiformuleringen av det kategoriske imperativ, altså de to formuleringene som normalt hevdes å underbygge konstruktivisme. Når det gjelder humanitetsformuleringen, som utgjør selve kjernen i Kants etikk, og som etter sigende bare er en formulering av den samme loven, altså moralloven, som de to andre formuleringene, introduserer Kant imidlertid en verdi som jeg vil mene at bidrar til en form for substansiell realisme, nemlig ideen om menneskets verdighet. Som jeg har vist til ovenfor i lys av Stern og de andre realistenes interpretasjoner, er jeg uenig med Korsgaard i at menneskets verdighet er en verdi som mennesket skaper og konstruerer. Etter min mening er denne verdigheten snarere noe som allerede ligger i mennesket, noe som vi er besittere av simpelt hen fordi vi er rasjonelle vesener, og ikke noe som er betinget av bestemte viljesakter. Denne verdien bidrar til innholdet i moralen, ikke bare til formen, da det kreves at vi skal behandle alle rasjonelle vesener som formål i seg selv og ikke bare som middel. Kant er etter min mening derfor en representant for substansiell realisme når det gjelder menneskets verdighet, en realisme som dog er forenlig med en viss grad av konstruktivisme. For vi er, som jeg har understreket flere ganger, konstruktører av det kategoriske imperativs form, da mennesker transformerer et indikativ, moralloven, til et imperativ, det kategoriske imperativ. Samtidig er det også vi som konstruerer praktiske lover ved at vi tester våre maksimer opp mot dette imperativet. Konklusjonen når det gjelder den moderate lesningen av Rousseau-kriteriet er derfor at Kants viljekonsepsjon langt på vei tilfredsstillende dette kriteriet, men ikke fullt ut, da læren om menneskets iboende verdi og verdighet representerer en form for substansiell realisme og ikke lar seg redusere til en menneskelig konstruksjon. Ut fra den moderate lesningen av Rousseau-kriteriet kan vi dermed langt på vei tale om en rousseauistisk revolusjon i Kants etikk. Denne revolusjonen harmonerer samtidig godt med den kopernikanske revolusjonen i den

⁴²⁷ Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», side 320f. Se for eksempel også Rawls, *A Theory of Justice*, side 256; Reath, «Legislating the Moral Law», side 437ff.; Hill, «Kantian Constructivism in Ethics», side 776.

teoretiske filosofien, da det nettopp er formen til det kategoriske imperativ vi mennesker konstruerer mens innholdet kommer utenfra, tilsvarende som vi bidrar med form til erkjennelsen ved at våre kategorier ordner og strukterer vår erkjennelse mens erkjennelsens innhold, det vil si sansemangfoldet, kommer utenfra.

Hva så med en radikal lesning av Rousseau-kriteriet? Da moralloven i siste instans er å oppfatte som et moralsk faktum som ikke har noe opphav, tilfredsstillende ikke denne viljekonsepsjonen, etter min mening, den radikale lesningen av Rousseau-kriteriet. Slik jeg nevnte i innledningen, er det for denne lesningens vedkommende avgjørende at den moralske loven har sitt opphav i Willkür for at denne viljekonsepsjonen fullt ut skal tilfredsstillende Rousseau-kriteriet, da dette kriteriet nettopp tilsier at mennesket kun er underlagt sin egen vilje i betydningen valgevne. Det er gjennom egne valg at vi må bygge opp vår moral, ikke ved at vi overtar regler fra andre eller at vi blir født med bestemte forutsetninger. Det er med andre ord ikke bare nødvendig å ta avstand fra heteronomi i betydningen fremmedlovgivning, men også fra forestillingen om at mennesket har en medfødt rasjonell natur. Dette er en forestilling som Kant ikke bryter med og vi må antakelig helt frem Sartre og eksistensialistene for å finne et slikt brudd og et forsøk på å etablere et begrep om det vi kanskje kan kalle en «lovløs» frihet (se avslutningen). Det finnes dog, som vi har sett, konstruktivistiske elementer i Kants etikk ved at vi konstruerer formen til det kategoriske imperativ, altså transformerer et indikativ til et imperativ, men til innholdet i imperativet, samt morallovens form og innhold, kan vi ikke regnes som opphavspersoner. Jeg er på den ene siden enig med realistene i at Kant i siste instans er å oppfatte som en realist. På den andre siden er jeg enig med konstruktivistene i at autonomi forutsetter konstruktivisme. Følgelig kan vi ikke, ut fra denne lesningen av Rousseau-kriteriet, tale om en rousseauistisk revolusjon i Kants etikk.

Min konklusjon når det gjelder Kant er følgelig at hans viljekonsepsjon tydelig tilfredsstillende Glaukon- og Euodius-kriteriet, mens spørsmålet om den tilfredsstillende Rousseau-kriteriet er avhengig av om man leser dette kriteriet moderat eller radikalt; med en moderat lesning tilfredsstillende Kants viljekonsepsjon langt på vei Rousseau-kriteriet, mens den ikke tilfredsstillende dette kriteriet dersom man legger en radikal lesning til grunn.

AVSLUTNING

Med Kant har vår intellektuelle reise nådd sin endestasjon. Jeg mener å ha identifisert noen viktige utviklingstrekk når det gjelder fremveksten av det jeg har benevnt et plausibelt begrep om fri vilje. Slik tesen min fra innledningen sier, har vi sett at det hos de klassisk greske filosofene ikke finnes et plausibelt begrep om fri vilje, selv om Aristoteles med introduksjonen av begrepene «karakterstyrke» (*enkrateia*), «karaktersvakhet» (*akrasia*), «beslutning» (*prohairesis*) og «frivillighet» (*eleutheria*) kommer nærmere i forhold til å formulere et slikt begrep enn det Sokrates og Platon gjør. Aristoteles sin konsepsjon tilfredsstillende nemlig kun Glaukon-kriteriet, da hans «vilje» befinner seg mellom fornuft og begjær, men ikke verken Euodius- eller Rousseau-kriteriet. Hos Augustin finner vi imidlertid et begrep om viljens valgfrihet, altså en vilje som er kapabel til fritt å velge mellom sine påvirkninger, det vil si fornuften, på den ene siden, og begjæret, på den andre. Dette begrepet om valgfrihet ble dog foregrepet, og kanskje kunne man også si muliggjort, av Epiktets brudd med den aristoteliske viljekonsepsjonen gjennom teorien om at vi må bekrefte våre følelser. Augustins viljekonsepsjon tilfredsstillende Glaukon- og Euodius-kriteriet, men ikke Rousseau-kriteriet, ettersom moral for Augustin handler om å følge Gud og hans påbud. Hos Kant finner vi et begrep om viljefrihet, det vil si en vilje som ikke bare er fri til å velge mellom alternativer, men samtidig en vilje som er fri i betydningen kun underlagt seg selv. Dette begrepet om viljefrihet ble dog foregrepet, og kanskje kunne man også si muliggjort, gjennom Scotus sitt brudd med den aristotelisk-thomistiske versjonen av læren om at vi alltid handler under det godes synsvinkel. Dette bruddet åpnet opp for at viljen kunne være fri og selvlovgivende på en helt annen måte enn tidligere, da «viljen» ikke lengre er begrenset og henvist til å velge de beste midlene til formålet (*ta pros to telos/ ens ad finem*), men snarere selv kan reflektere over hva som er moralsk riktig uavhengig av lykke. Vi handler altså fortsatt under det godes synsvinkel, men det gode er ikke lengre nødvendigvis synonymt med lykke. Kants viljekonsepsjon må sies ikke bare å tilfredsstillende Glaukon- og Euodius-kriteriet, men langt på vei også Rousseau-kriteriet, gitt at man legger til grunn en moderat lesning.

Kants viljekonsepsjon representerer altså et interessant forsøk på å tilfredsstillende alle mine tre kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje. Likevel kan ikke hans konsepsjon, dersom man legger en radikal lesning til grunn, sies å tilfredsstillende Rousseau-kriteriet, da han i siste instans er realist og ikke konstruktivist i forhold til moralloven. Det at vi nå har nådd endestasjonen, betyr således ikke at vi hos Kant nødvendigvis har funnet et plausibelt begrep om fri vilje, men

heller at det er på høy tid å sette punktum her gitt de standardene som ligger til grunn for en doktorgradsavhandling anno 2018. Dette skyldes også at jeg startet med avhandlingen under den overbevisningen at Kant var den første i filosofiens historie som opererte med et viljebegrep som tilfredsstilte, sågar i radikal forstand, Rousseau-kriteriet, altså kravet om at den loven viljen fritt velger å underlegge seg i moralsk henseende er et produkt av viljen selv. Grunnen til at jeg hadde inntatt dette standpunktet, var fremfor alt Beck og hans innsiktsrike artikkel om distinksjonen mellom Wille og Willkür,¹ en artikkel jeg gjorde mye bruk av i forbindelse med min masteravhandling.² I den nevnte artikkelen argumenterer Beck – etter min mening helt riktig – for at Wille og Willkür er å forstå som ulike funksjoner eller nivåer i viljen, nemlig henholdsvis som den lovgivende og den utøvende funksjonen. Til tross for at Beck deretter feilaktig interpreterer forholdet mellom de to funksjonene av viljen, på den ene siden, og Kants to begreper om frihet, det positive og det negative, på den andre, har jeg likevel holdt fast ved hans tese om at Kant var den første i filosofiens historie med en forståelse av viljen hvor viljen både er lovgivende og utøvende i forhold til sine moralske forpliktelser.

Selv om jeg fortsatt er av den meningen at distinksjonen mellom Wille og Willkür er å forstå som et skille mellom henholdsvis den lovgivende og utøvende funksjonen i viljen, har min forståelse av Kant som den første i historien som tilfredsstiller Rousseau-kriteriet fått noen alvorlige brister gjennom arbeidet med doktorgradsavhandlingen. En grunn til det er, som vi så i kapittel 4, at det også hos Scotus i det minste finnes ansatser til en slik måte å tenke på. Men en annen, og i denne sammenhengen enda viktigere, grunn, er at jeg har gått bort fra en konstruktivistisk og langt på vei vendt meg mot en realistisk forståelse av moralloven. Som master- og tidlig doktorgradsstudent antok jeg riktigheten av den utbredte interpretasjonen av Kant som konstruktivist, særlig grunnet hans vektlegging av autonomi i betydningen selvlovgivning. Mitt studium av denne debatten har imidlertid ført til at jeg har endret mening og at jeg nå i minst like stor grad må sies å tilhøre den realistiske leiren. Moralloven er altså å forstå som et slags moralsk faktum som vi erkjenner qua rasjonelle vesener, og som vi således underlegger oss i moralsk henseende. Den har ingen forfatter, men det er heller slik at den, ved at vi gjennomtenker vår moralske atferd, fremtrer for oss som en tankenødvendighet. Kant kan riktignok betraktes som konstruktivist når det gjelder det kategoriske imperativ, ettersom moralloven fremtrer for oss mennesker som en plikt, noe som vil si at moralloven, som i utgangspunktet representerer et indikativ, transformeres til et imperativ. Mennesket kan slik

¹ Beck, «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context».

² Nilsen, *Kants Viljesorienterte Etikk*.

sies å konstruere det kategoriske imperativs form. Når det gjelder innholdet, er det likt i moralloven og det kategoriske imperativ. Derfor kan ikke mennesket ansees som konstruktør av innholdet. Særlig må Kant sies å gi uttrykk for en substansiell realisme i forbindelse med den iboende verdien og verdigheten han tilkjenner mennesket i forbindelse med humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ.

Hvis det slik er riktig å beskrive Kant som realist når det gjelder moralloven, kan han altså ikke, gitt en radikal lesning, sies å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet. Hvem er det så som først gjør dette? For å besvare dette spørsmålet, ville det vært nødvendig å skrive minst en avhandling til, hvor jeg måtte ha undersøkt viljebegrepet hos filosofer som Fichte, Schelling, Kierkegaard, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger og Sartre.³ Uten å ha gjort noe dypdykk i denne tradisjonen, vil jeg likevel gjøre til kjenne det som eventuelt ville ha vært mitt utgangspunkt for en slik undersøkelse. Min preliminære tese ville ha vært at det først er hos Sartre at man finner et begrep om fri vilje som tilfredsstillere en radikal lesning av Rousseau-kriteriet, da han gjennom sitt begrep om absolutt frihet (*liberté absolue*) understreker viktigheten av at vi selv velger våre verdier og således skaper de lovene og moralske retningslinjene vi underlegger oss. Som jeg var inne på i innledningen, er det avgjørende for Sartre at eksistensen går forut for essensen, hvilket altså vil si at mennesket ikke har noen medfødt natur, men at det først bygger seg opp en natur gjennom sine valg av verdier. Hos Kant har vi derimot sett at essensen går forut for eksistensen, da vi er født med en bestemt menneskenatur, dels en sanselighet som påvirker vår vilje, Willkür, med sine følelser og tilbøyeligheter, og dels en rasjonalitet, Wille, som bidrar med moralloven i form av det kategoriske imperativ til Willkür. Ikke minst gjelder dette menneskets verdi og verdighet. Det er således nettopp i kraft av vår rasjonalitet at vi er i besittelse av moralloven, for, som jeg flere ganger har vært inne på ovenfor, beskriver Kant moralloven som et «fornuftens faktum». Vi er med andre ord født med en menneskenatur, født med en moral. En påpekning fra Rawls er talende i så henseende, i det han betrakter sin egen rettferdighetsteori, «rettferdighet som rimelighet», i analogi med Kants etikk:

The agreement of the parties in the original position is not a so-called «radical» choice: that is, a choice not based on reasons, a choice that simply fixes, by sheer fact, as it were, the scheme of reasons that we, as citizens, are to recognize, at least until another

³ Arendt peker særlig på betydningen av viljekonsepsjonene hos Nietzsche (Arendt, «Willing», side 158ff.) og Heidegger (Arendt, op. cit., side 172ff.). Irwin nevner Schopenhauer og moderne eksistensialister og viser til at vi hos dem finner en endelig atskillelse mellom fornuft og vilje (Irwin, *The Development of Ethics, Volume I*, side 707).

such choice is made. The notion of radical choice, commonly associated with Nietzsche and the existentialists, finds no place in justice as fairness.⁴

Sartre gir opp forestillingen om en medfødt natur gjennom sin insistering på at eksistensen går forut for essensen. Det berømte eksempelet han bruker for å illustrere dette poenget er den unge franskmannen som oppsøker ham og ber ham om råd i forhold til om han skal hevne drapet på sin bror ved å dra til England for å delta i kampen mot tyskerne i Første Verdenskrig, eller om han, som eneste nære pårørende, skal bli hjemme og ta seg av sin mor:

Han måtte velge mellom de to. Hvem kunne hjelpe ham å velge. Den kristne lære? Nei! Den kristne lære sier: Vær barmhjertig, elsk din neste, vær oppofrende mot andre, velg den tyngste vei osv., osv. Men hvilken vei er den tyngste? Hvem bør man elske som sin bror, frihetskjemperen eller moren? Hvilken nytte er størst, den uklare, å kjempe side om side med andre, eller den klare, å hjelpe et bestemt menneske til å leve? Hvem kan avgjøre dette *a priori*? Ingen fastsatt moral kan avgjøre dette spørsmålet. Den kantianske moral sier: Betrakt aldri de andre som middel, men alltid som et mål. Godt og vel: Hvis jeg blir hos min mor, behandler jeg henne som et mål og ikke som et middel, men ved denne avgjørelsen risikerer jeg nettopp å betrakte dem som kjemper omkring meg som midler. Og omvendt: Hvis jeg slutter meg til de kjempende, behandler jeg dem som målet, og risikerer derved å betrakte min mor som middel.⁵

Den unge mannen kan altså, slik Sartre ser det, ikke støtte seg på en medfødt menneskenatur, da han for eksempel hos Kant ikke vil finne noen løsning på den moralske situasjonen han står i. Sartres eneste oppfordring til mannen er derfor: Du er fri, velg selv! Det er gjennom slike valg vi velger våre ønsker og verdier, ønsker og verdier som vi kan identifisere oss med da de jo nettopp har sitt opphav i våre valg. Moralene stammer derfor fra oss selv i en meget radikal forstand. Sartre må slik, i utgangspunktet, sies å tilfredsstille en radikal lesning av Rousseau-kriteriet og således sies å operere med et plausibelt begrep om fri vilje.

Grunnen til at jeg i siste setning kvalifiserer mitt utsagn med «i utgangspunktet» er at det er et svært viktig problem knyttet til Sartres posisjon. Kort fortalt består problemet, for å benytte eksempelet med den unge franskmannen, i at han ikke ville oppleve den situasjonen som en moralsk situasjon dersom han ikke allerede på forhånd hadde akseptert visse verdier, verdier som sier noe om at man har plikt til å kjempe for verdensfreden og mot landets fiende, og samtidig, som eneste nære pårørende, har plikt til å ta vare på sin mor. Kanskje kunne man si at denne mannen, til tross for sin unge alder, allerede har levd en stund og således kan sies å ha

⁴ Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», side 568. Se for eksempel også Korsgaard, «Reply», side 236ff.; Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, side 209; O'Neill, «Constructivism in Rawls and Kant», side 353f., 357f.

⁵ Sartre, *Eksistensialisme er Humanisme*, side 18f.

bygd seg opp en natur bestående av verdier han kan identifisere seg med som person. I siste instans blir denne posisjonen dog problematisk, for idet denne mannen en gang startet på oppbygningen av sin «essens» må han ha opplevd det slik at han stod i en situasjon som krevde at han måtte foreta et radikalt valg. En forutsetning for denne opplevelsen er at han da allerede måtte ha akseptert bestemte verdier, for hvis ikke, ville hans valg være en slags «vilkårighet» (*indeterminism*) og det ville egentlig ikke være forståelig hvorfor han i det hele tatt måtte foreta et valg. Disse verdiene kan således ikke sies å ha sitt opphav i ham selv, da han nettopp ikke har noen medfødt natur, men de kan heller ikke komme *ex nihilo*. Slike verdier må derfor komme utenfra, fra foreldre, familie, venner, religionen, samfunnet eller annetsteds. Vi er aldri moralske *tabula rasa*, og heller ikke Sartre kan derfor i siste instans sies å tilfredsstillere Rousseau-kriteriet.

Sartres konsepsjon viser oss riktignok en vei som vi kan gå for å finne et begrep om fri vilje som tilfredsstillere en radikal lesning av Rousseau-kriteriet, nemlig ved å oppgi forestillingen om en medfødt menneskenatur. Vi velger nemlig våre verdier gjennom å velge oss selv. Men som jeg nettopp har vist, forutsetter en forståelse av at vi står i slike valg situasjoner allerede en anerkjennelse av bestemte verdier. Hvis den eneste veien for å komme frem til et begrep om fri vilje som ikke bare tilfredsstillere Glaukon- og Euodius-kriteriet, men også en radikal lesning av Rousseau-kriteriet, går gjennom en oppgivelse av forestillingen om en medfødt menneskenatur, synes det å være umulig å operere med et plausibelt begrep om fri vilje. Vi står således overfor et *valg*, slik jeg ser det, hvor vi enten kan legge til grunn en moderat lesning av Rousseau-kriteriet og således på mange måter nøye oss med Kants viljekonsepsjon, eller vi kan, som nevnt i innledningen, akseptere den moderne vitenskapelige og intellektuelle utviklingens benektelse av eksistensen av fri vilje. Du er fri, velg selv!

BIBLIOGRAFI

- Ackrill, J. L. (1980), «Aristotle on Action», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 93-101). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Ackrill, J. L., (1980), «Aristotle on Eudaimonia», i A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 15-33). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Acton, H. B. (1970), *Kant's Moral Philosophy*. London: Macmillan.
- Adams, R. M. (1987), «Autonomy and Theological Ethics», i: *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, (side 128-143). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Allison, H. E. (1986), «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», i: *The Philosophical Review*, 95 (03), (side 393-425).
- Allison, H. E. (1989), «Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 114-130). Stanford: Stanford University Press.
- Allison, H. E. (1990), *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (2001), «Ethics, Evil and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's *Kant's Ethical Theory*», i: *Ethics*, 111 (03), (side 594-613).
- Allison, H. E. (2002), «On the Very Idea of a Propensity to Evil», i: *The Journal of Value Inquiry*, 36, (side 337-348).
- Ameriks, K. (1981), «Kant's Deduction of Freedom and Morality», i: *Journal of the History of Philosophy*, 19 (01), (side 53-79).
- Ameriks, K. (2000), *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Calenderon Press.
- Ameriks, K. (2003), *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1980), «Aristotle on Pleasure and Goodness», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 285-299). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1995), *The Morality of Happiness*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1996), «Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 237-258). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1963), *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1965), «Thoughts and Action in Aristotle», i: R. Bambrough (red.), *New Essays in Plato and Aristotle*, (side 143-158). London: Humanities Press.
- Aquinas, T. (1920), *Summa Theologiae*, oversatt av munkene ved den Engelske Dominikanske Provinsen, redigert av Kevin Knight (<http://www.newadvent.org/summa/index.html>).
- Arendt, H. (1978), «Thinking», i: *The Life of The Mind*. New York: Harcourt Publishing.
- Arendt, H. (1978), «Willing», i: *The Life of The Mind*. New York: Harcourt Publishing.
- Pseudo-Aristoteles (1935), «Magna Moralia», i: *Aristotle: Metaphysics X-XIV, Oeconomica and Magna Moralia*, oversatt av G. Cyril Armstrong, (side 425-685). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristoteles (1952), «Eudemian Ethics», i: *Aristotle XX: Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtue and Vices*, oversatt av H. Rackham, (side 189-482). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristoteles (1952), *Metaphysics*, oversatt av R. Hope. New York: Columbia University Press.
- Aristoteles (1984), *Complete Works*, bind 1-2, redigert av J. Barnes. Princeton: Princeton University Press.

- Aristoteles, (2006), *Retorikk*, oversatt av T. Eide. Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles, (2007), *Politikk*, oversatt av T. Eide. Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles (2008), *Poetikk*, oversatt av Ø. Andersen. Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles (2010), *Om Sjelen*, oversatt av T. Frost. Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles (2013), *Den Nikomakiske Etikk*, oversatt av A. Stigen & Ø. Rabbås. Oslo: Vidarforlaget.
- [De greske termene i sitatene fra Aristoteles er alle hentet fra Loeb Classical Library]
- Augustin, A. (1887), «Acts or Disputation Against Fortunatus, The Manichaeus», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 4, oversatt av A. H. Newmann, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1404.htm>).
- Augustin, A. (1887), «Against Two Letters of the Pelagians», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1509.htm>).
- Augustin, A. (1887), «Enchiridion», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 3, oversatt av J. F. Shaw, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Redigert og revidert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1302.htm>).
- Augustin, A. (1887), «Letters of St. Augustine of Hippo», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 1, oversatt av J. G. Cunningham, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1102.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Christin Doctrine», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 2, oversatt av J. Shaw. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1202.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Grace and Free Will», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1510.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Merit and the Forgiveness of Sins, and the Baptism of Infants», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1501.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Nature and Grace», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1503.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Predestination of the Saints», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1512.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Rebuke and Grace», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1513.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On the Soul and its Origin», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av Kevin Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1508.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On the Spirit and the Letter», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind

- 5, oversatt av P. Holmes, R. E. Wallis & B. B. Warfield, redigert av Ph. Schaff, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1502.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On the Nature of Good», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 4, oversatt av A. H. Newmann, redigert av Ph. Schaff, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1407.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On the Trinity», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 3, oversatt av A. W. Haddan. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>).
- Augustin, A. (1887), «On Two Souls, Against the Manichaeans», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 4, oversatt av A. H. Newmann, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, revidert og redigert av K. Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1403.htm>).
- Augustin, A. (1888), «On the Sermon on the Mount», i: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, bind 6, oversatt av W. Findlay, redigert av Ph. Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing. Revidert og redigert av Kevin Knight (<http://www.newadvent.org/fathers/1601.htm>).
- Augustin, A. (1957/ 1963/ 1969/ 1966/ 1965/ 1960/ 1972), *City of God*, bind 1-7, oversatt av W. H. Green, G. E. McCracken, Ph. Levine, E. Sanford & David S. Wiesen. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Augustin, A. (1968), *The Retractions*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Augustin, A. (1993), *On the Free Choice of The Will*, oversatt av Th. Williams, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Augustin, A. (2008), *Bekjennelser*, oversatt av O. Hjelde. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Augustin, A. (2010), *De Civitate Dei: Gudsstaten eller Guds By*, oversatt av R. Aasgaard. Oslo: Pax Forlag.
- [De latinske termene i sitatene fra Augustins *Bekjennelser* og *De Civitate Dei* er hentet fra Loeb Classical Library, mens termene fra *De Libero Arbitrio* er hentet fra *Sancti Aureli Augustini Opera*]
- Babcock, W. S. (1988), «Augustin on Sin and Moral Agency», i: *Journal of Religious Studies*, 16 (01), (side 28-55).
- Bagnoli, C. (2017, vinter), «Constructivism in Metaethics», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-7).
- Baltzly, D. (2013, vinter), «Stoicism», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6).
- Baron, M. (1984), «The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty», i: *Journal of Philosophy*, 81 (04), (side 197-220).
- Baron, M. (1995), *Kantian Ethics (almost) without Apology*. New York: Cornell University Press.
- Baron, M. (1997), «Kantian Ethics», i: M. Baron, Ph. Pettit & M. Slote, *Three Methods of Ethics*, (side 3-91). Oxford: Blackwell.
- Baron, M. (1997), «Kantian Ethics and Claims of Detachment», i: R. B. Schott (red.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, (side 145-170). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Baxley, A. M. (2012), «The Problem of Obligation, the Finite Rational will, and Kantian Value Realism», i: *Inquiry*, 55 (06), (side 567-583).
- Beck, L. W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Beck, L. W. (1960), *Six Secular Philosophers*, New York: Harper & Brothers Publishers.
- Beck, L. W. (2002), «Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context», i: *Selected Essays on Kant*, redigert av H. Robinson, (side 57-67). New York: University of Rochester Press.
- Beiser, F. (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berlin, I. (1969), «Two Concepts of Liberty», i: *Four Essays on Liberty*, (side 15-35). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Bertram, Ch. (2017, sommer), «Jean Jacques Rousseau», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6).
- Bibelen: Den hellige skrift* (2006). Oslo: Norsk Bibel.
- Bobzien, S. (1998), «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem», i: *Phronesis*, 43 (02), (side 133-175).
- Bobzien, S. (2000), «Did Epicurus Discover The Free Will Problem?», i: D. Sedley (red.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 287-337). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Bonaunet, K. (1993), *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.
- Bonaunet, K. (1997), «Deontologiske Element i Thomas Aquinas' Etikk», i: K. Lia et al. (red.), *Tromsøvarianten – Erfaringer med en Filosofisk Arbeidsform*, (side 111-131). Tromsø: Stallo Forlag.
- Bonaunet, K. (2009), ««Overveielse» i Aristoteles' Etikk», i: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 44 (02), (side 86-104).
- Brandwood, L. (1976), *A Word Index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son.
- Brennan, T. (2003), «Stoic Moral Psychology», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 257-294). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Broadie, S. & Rowe, Ch. (2002), *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Brown, P. (1967), *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber.
- Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.
- Burnyeat, M. F. (1980), «Aristotle on Learning to be Good», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 69-92). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Caswell, M. (2006), «The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil», i: *Journal of the History of Philosophy*, 44 (04), (side 635-663).
- Charles, D. (2011), «Akrasia: The Rest of the Story?», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 187-209). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Cooper, J. M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Cooper, J. M. (1982), «The Gorgias and Irwin's Socrates», i: *Review of Metaphysics*, 35 (03), (side 577-587).
- Cooper, J. M. (1999), «Contemplation and Happiness: A Reconsideration», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 212-236). New Jersey: Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (1999), «Plato's Theory of Human Motivation», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 118-137). New Jersey: Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (1999), «Reason, Moral Virtue and Moral Value», i: *Reason and Emotion:*

- Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 253-280). New Jersey: Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (1999), «Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 237-252). New Jersey: Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (1999), «The Psychology of Justice in Plato», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 138-149). New Jersey: Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (1999), «The Unity of Virtue», i: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, (side 76-117). New Jersey: Princeton University Press.
- Crawford, D. D. (1988), «Intellect and Will in Augustine's *Confessions*», i: *Religious Studies*, 24 (03), (side 291-302).
- Cross, R. (2003), «Philosophy of Mind», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 263-284). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Curzer, H. J. (1996), «A Defence of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean», i: *Ancient Philosophy*, 16 (01), (side 129-138).
- Dahl, N. O. (2011), «Contemplation and *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 66-91). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Darwall, S. (1995), *The British Moralists and the Internal «Ought» 1640-1740*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Darwall, S. (1997), «Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction», i: S. Darwall et al. (red.), *Moral Discourse and Practice*, (side 305-312). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Darwall, S. (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davenport, J. (2007), *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue and Happiness*. New York: Fordham University Press.
- Dean, R. (2006), *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Dean, R. (2009), «The Formula of Humanity as an End in Itself», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 83-101). Oxford: Blackwell.
- Denis, L. (2010), «Freedom, Primacy and Perfect Duties to Oneself», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 170-191). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Destrée, P. (2011), «Aristotle on Responsibility for One's Character», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 285-318). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Dihle, A. (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles/ London: University of California Press.
- Emilsson, E. K. (2001), «Noter», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 5, (side 399-415). Oslo: Vidarforlaget.
- Eng, S. (2007), *Rettsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Engstrom, S. (2010), «Reason, Desire and The Will», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 28-50). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Epiktet (1925), *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, bind 1-2, oversatt av W. A. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Evans, C. S. (2014), *God & Moral Obligation*. Oxford/ New York: Oxford University Press.

- Evans, C. S. (2010), *Natural Signs and Knowledge of God*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Ferrari, G. R. F. (2007), «The Three Part Soul», i: G. R. F. Ferrari (red.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, (side 165-201). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Fitzgerald, W. (2003), *Selection from the Nicomachean Ethics of Aristotle (1850)*. Montana: Kessinger Publishing.
- FitzPatrick, W. J. (2005), «The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity», i: *Ethics*, 115 (04), (side 651-691).
- Formosa, P. (2013), «Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist?», i: *European Journal of Philosophy*, 21 (02), (side 170-196).
- Fossheim, H. (2011), «Justice in the *Nicomachean Ethics* book V», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 254-275). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person», i: *Journal of Philosophy*, 68 (01), (side 5-20).
- Frede, D. (2003), «Stoic Determinism», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 179-205). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Frede, D. (2006), «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 255-275). Oxford: Blackwell.
- Frede, D. (2017, vinter), «Plato's Ethics: An Overview», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5).
- Frede, M. (1988), «The History of Philosophy as a Discipline», i: *Journal of Philosophy*, 85 (11), (side 666-672).
- Frede, M. (1992), «Plato's Arguments and the Dialogue Form», i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 201-219). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Frede, M. (2011), *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, redigert av A. A. Long. Los Angeles/ London: University of California Press.
- Fremstedal, R. (2014), *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*. Basingstoke/ New York: Palgrave Macmillan.
- Galvin, R. (2009), «The Universal Law Formulas», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 52-82). Oxford: Blackwell.
- Gauthier, R. A. (1970), *Aristote: L'Ethique à Nicomache*, bind 1, Paris: Louvain.
- Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. (1959), *L'Ethique à Nicomaque*. Paris: Louvain.
- Gilbert, N. W. (1963), «The Concept of the Will in Early Latin Philosophy», i: *Journal of the History of Philosophy*, 01 (01), (side 17-35).
- Gosling, J. C. B. (1978), «Plato's Moral Theory», i: *Philosophical Books*, 19 (03), (side 97-105).
- Gottlieb, P. (2006), «The Practical Syllogism», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 218-233). Oxford: Blackwell.
- Graver, M. (2017, sommer), «Epictetus», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-6).
- Greenwood, L. H. G. (1909), *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VI*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Grenberg, J. (2005), *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1981), *A History of Greek Philosophy, VI: Aristotle. An Encounter*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (1993), «Kant's Morality of Law and Morality of Freedom», i: R. M. Dancy, *Kant and Critique*, (side 43-89). Dordrecht: Kluwer Academic.

- Guyer, P. (2006), *Kant*. New York: Routledge.
- Guyer, P. (2010), «Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*», i: L. Denis (red.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 130-151). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2010), «Problems with Freedom: Kant's Argument in *Groundwork III* and its Subsequent Emendations», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 176-202). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1998), *The Inclusion of the Other*. Cambridge: Polity Press.
- Hanson, N. R. (1972), *Patterns of Discovery*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press,
- Hardie, W. F. R. (1936), *A Study of Plato*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Hardie, W. F. R. (1968), «Aristotle and the Freewill Problem», i: *Philosophy*, 43 (165), (side 274-278).
- Hardie, W. F. R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, J. E. (2000), «Kant on Recognizing our Duties as Divine Commands», i: *Faith and Philosophy*, 17 (04), (side 459-478).
- Hare, J. E. (2001), *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Hare, J. E. (2009), *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell.
- Harris, C. R. S. (1927), *Duns Scotus*, bind 2. Oxford: Clarendon Press.
- Harrison, S. (2006), *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Henry, D. (2002), «Aristotle on Pleasure and the Worst Form of *Akrasia*», i: *Ethical Theory and Moral Practice*, 05 (03), (side 255-270).
- Herman, B. (1981), «On the Value of Acting from the Motive of Duty», i: *Philosophical Review*, 90 (03), (side 359-382).
- Herman, B. (1983), «Integrity and Impartiality», i: *Monist*, 66 (02), (side 233-250).
- Herman, B. (1984), «Mutual Aid and Respect for Persons», i: *Ethics*, 94 (04), (side 577-602).
- Herman, B. (1989), «Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 131-141). Stanford: Stanford University Press.
- Hesiod (2014), *Arbeid og Dager*, gjendiktet av A. Rostad. Oslo: Gyldendal.
- Hill, Th. E., jr. (1980), «Humanity as an End in Itself», i: *Ethics*, 91 (01), (side 84-99).
- Hill, Th. E., jr. (1989), «Kantian Constructivism in Ethics», i: *Ethics*, 99 (04), (side 752-770).
- Holtman, S. (2009), «Autonomy and the Kingdom of Ends», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 102-117). Oxford: Blackwell.
- Horn, Ch. (1995), *Augustinus*. München: C. H. Beck.
- Horn, Ch. (1996), «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs», i: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (01/02), (side 113-132).
- Horn, Ch. (1998), *Lebenskunst: Glück und Moral vom Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck.
- Horn, Ch. (2011), «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», i: O. Höffe (red.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, (side 37-53). Berlin: Akademie Verlag.
- Horn, Ch. (2015), «What is Kant's Precise Answer to the Question <Why be Moral?>», i: B. Himmelmann & R. B. Louden (red.), *Why be Moral?*, (side 141-157). Berlin: de Gruyter.
- Höffe, O. (1994), *Immanuel Kant*, oversatt av Marshall Farrier. New York: State University

- of New York Press.
- Höffe, O. (2006), «Ausblick: Aristoteles oder Kant - Wider eine Plane Alternative», i: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, (side 277-304). Berlin: Akademie Verlag.
- Huby, P. (1967), «The First Discovery of the Freewill Problem», i: *Philosophy*, 42 (162), (side 353-362).
- Hudson, H. (1991), «Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actrions», i: *Kant-Studien*, 82 (02), (side 179-196).
- Hursthouse, R. (1980), «A False Doctrine of the Mean», i: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, (side 57-72).
- Hursthouse, R. (2006), «The Central Doctrine of the Mean», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 96-115). Oxford: Blackwell.
- Hutchinson, D. S. (1995), «Ethics», i: J. Barnes (red.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, (side 195-232). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Inwood, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (1975), «Aristotle on Reason, Desire and Virtue», i: *Journal of Philosophy*, 72 (17), (side 567-578).
- Irwin, T. (1978), «First Principles in Aristotle's Ethics», i: *Midwest Studies in Ethics*, 03 (01), (side 252-272).
- Irwin, T. (1980), «Book Reviews: *The Aristotelian Ethics* (Anthony Kenny), *Aristotle's Theory of the Will* (Anthony Kenny)», i: *The Journal of Philosophy*, 77, (side 338-354).
- Irwin, T. (1980), «Reason and Responsibility in Aristotle», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 117-155). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Irwin, T. (1992), «Who Discovered the Will?», i: *Ethics*, 06, (side 453-473).
- Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (1996), «Kant's Critique of Eudaemonism», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 63-101). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (2004), «Kantian Autonomy», i: J. Hyman & H. Steward (red.), *Agency and Action*, (side 137-164). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (2007), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (2008), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume II: From Suarez to Rousseau*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (2009), *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume III: From Kant to Rawls*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (2011), «Beauty and Morality in Aristotle», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 239-253). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Johnson, R. N. (2007), «Value and Autonomy in Kantian Ethics», i: R. Shafer-Landau (red.), *Oxford Studies in Metaethics*, (side 133-148). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Johnson, R. N. (2009), «Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty», i: Th. E. Hill, jr. (red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, (side 19-51). Oxford: Blackwell.
- Johnson, R. N. & Cureton, A. (2018, vår), «Kant's Moral Philosophy», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-14).
- Joseph, H. W. B. (1935), *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Kahn, Ch. H. (1988), «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine», i: J. M. Dillon &

- A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism*, (side 234-259). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Kahn, Ch. H. (1988), «On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*», i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (side 69-102).
- Kain, P. (2004), «Self-legislation in Kant's Moral Philosophy», i: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, (side 257-306).
- Kain, P. (2005), «Interpreting Kant's Theory of Divine Commands», i: *Kantian Review*, 09, (side 128-149).
- Kain, P. (2006), «Realism and Anti-Realism in Kant's Second Critique», i: *Philosophy Compass*, 05 (01), (side 449-465).
- Kain, P. (2009), «Kant's Defense of Human Moral Status», i: *Journal of the History of Philosophy*, 47 (01), (side 59-101).
- Kamtekar, R. (2010, vinter), «Marcus Aurelius», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5).
- Kant, I. (1968), «Antropologie in pragmatischer Hinsicht», i: *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Bind VII, (side 117-333). Berlin: de Gruyter.
- Kant, I. (1983), «Idee om en Allmenn Historie med Henblikk på Verdensborgerskap», i: E. Storheim (red.), *Moral, Politikk og Historie*, oversatt av E. Storheim, Oslo: Universitetsforlaget.
- Kant, I. (1991), «An Answer to the Question: «What is Enlightenment»», i: *Political Writings*, oversatt av H. Reiss, (side 54-60). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991), «Conjectures on the Beginning of Human History», i: *Political Writings*, oversatt av H. Reiss, (side 221-234). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991), «On the Common Saying: «This May be True in Theory, but does not Apply in Practice»», i: *Political Writings*, oversatt av H. Reiss, (side 61-92). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991), «The Contest of Faculties», i: *Political Writings*, oversatt av H. Reiss, (side 176-190). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991), «What is Orientation in Thinking», i: *Political Writings*, oversatt av H. Reiss, (side 235-249). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1994), *Prolegomena*, oversatt av P. Thielst. Fredriksberg: Det Lille Forlag.
- Kant, I. (1995), *Kritikk av Dømmekraften*, oversatt av E. Hammer. Oslo: Pax Forlag.
- Kant, I. (1996), *The Metaphysics of Morals*, oversatt av M. Gregor. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1997), «Grunnlegging til Moralens Metafysikk», i: E. Storheim (red.), *Morallov og Frihet*, oversatt av E. Storheim, (side 1-74). Oslo: Gyldendal.
- Kant, I. (1997), *Lectures on Ethics*, redigert av P. Heath & J. B. Schneewind, oversatt av P. Heath. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1997), «Moralens Metafysikk», i: E. Storheim (red.), *Morallov og Frihet*, oversatt av E. Storheim, (side 127-164). Oslo: Gyldendal.
- Kant, I. (2002), *Den Evige Fred*, oversatt av Ø. Skar. Oslo: Aschehoug.
- Kant, I. (2002), *Hva er Mennesket?: Antropologi i Pragmatisk Perspektiv*, oversatt av Ø. Skar. Oslo: Pax Forlag.
- Kant, I. (2004), *Religionen innenfor Fornuftens Grenser*, oversatt av Ø. Skar. Oslo: Humanist Forlag.
- Kant, I. (2005), *Kritikk av den Rene Fornuft*, oversatt av S. Mathisen, C. Serck-Hanssen & Ø. Skar. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Kant, I. (2007), *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, oversatt av Ø. Skar & B. Hansen. Oslo:

- Aschehoug.
- Kant, I. (2011), «Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime», i: P. Frierson & P. Guyer, (red.), *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime and Other Writings*, (side 11-62). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2016), *Om Pedagogikk*, oversatt av L. Løvlie. Oslo: Aschehoug.
[De tyske termene i sitatene fra Kant er alle hentet fra *Akademiutgaven*. Det samme gjelder referanser til Kants forelesninger i antropologi, etikk og filosofisk religionslære, samt forarbeidene til *Moralens Metafysikk*]
- Kenny, A. (1977), «Aristotle on Happiness», i: J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (red.), *Articles on Aristotle*, bind 2, (side 25-32). London: Duckworth.
- Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Calenderon Press.
- Kenny, A. (1979), *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Kenny, A. (1993), *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Calenderon Press.
- Kent, B. (1995), *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Kent, B. (2001), «Augustine's Ethics», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 205-233). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kirwan, Ch. (1991), *Augustine*. London: Routledge.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «An Introduction to the Ethical, Political, and Religious Thought of Kant», i: *Creating the Kingdom of Ends*, (side 3-42). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 188-221). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Kant's Formula of Humanity», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 106-132). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Kant's Formula of Universal Law», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 77-105). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Morality as Freedom», i: *Creating the Kingdoms of Ends*, (side 159-187). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 302-326). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Reply», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 219-258). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «The Authority of Reflection», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 90-130). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «The Normative Question», i: Ch. M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, redigert av O. O'Neill, (side 7-48). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (1996), «Two Distinctions in Goodness», i: *Creating the Kingdom of Ends*, (side 249-274). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (2008), «Acting for a Reason», i: *The Constitution of Agency*, (side 207-229). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (2008), «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Actions», i: *The Constitution of Agency*, (side 174-206). Oxford/ New York: Oxford University Press.

- Korsgaard, Ch. M. (2008), «The Normativity of Instrumental Reason», i: *The Constitution of Agency*, (side 27-68). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (2008), «The Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant», i: *The Constitution of Agency*, (side 100-126). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch. M. (2009), *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Kosman, L. A. (1980), «Being Properly Affected: Virtue and Feelings in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 103-116). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Kraut, R. (1993), «In Defence of the Grand End», i: *Ethics*, 02, (side 361-374).
- Kraut, R. (2006), «How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 76-95). Oxford: Blackwell.
- Kraut, R. (2017, sommer), «Aristotle's Ethics», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-10).
- Lafont, C. (2004), «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?», i: *Ratio Juris*, 17, (side 27-51).
- Langton, R. (2007), «Objective and Unconditional Value», i: *Philosophical Review*, 116 (02), (side 157-185).
- Lawrence, G. (2006), «Human Good and Human Function», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 37-75). Oxford: Blackwell.
- Lawrence, G. (2011), «Acquiring Character: Becoming Grown-Ups», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 233-283). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- LeBar, M. (2008), «Aristotelian Constructivism», i: *Social Philosophy and Policy*, 25 (01), (side 182-213).
- Leibniz, G. W. (1989), «Reflections on The Doctrine of a Single Universal Spirit», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 554-560). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Leibniz, G. W. (1989), «The Confession of Nature against Atheists», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 109-113). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Leibniz, G. W. (1989), «The Controversy between Leibniz and Clarke 1715-1716», i: *Philosophical Papers and Letters*, redigert og oversatt av L. E. Loemker, (side 675-721). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Leighton, S. (2011), «Inappropriate Desire», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 211-235). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (2002), *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2011), «Aristotle on *Eudaimonia*, *Nous* and Divinity», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 92-113). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Lorenz, H. (2008), «The Analysis of the Soul in Plato's Republic», i: G. Santas (red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, (side 146-165). Oxford: Blackwell.
- Louden, R. B. (1986), «Kant's Virtue Ethics», i: *Philosophy*, 61 (238), (side 473-489).
- Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Louden, R. B. (2015), «Aristotle and Kant on the Highest Good», i: J. Aufderheide & R. M. Bader (red.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, (side 112-128). Oxford/ New

- York: Oxford University Press.
- MacDonald, S. (2001), «Divine Nature», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 71-90). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Paris: Notre Dame University Press.
- Marcus Aurelius (1930), *The Communings with Himself*, oversatt av C. R. Haines, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus Aurelius (2004), *Til Meg Selv*, oversatt av R. H. Bang. Oslo: Cappelen.
- Mann, W. E. (2001), «Augustine and Original Sin», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 40-48). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1979), «Virtue and Reason», i: *Monist*, 62 (03), (side 331-350).
- McDowell, J. (1980), «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 359-376). Los Angeles/ London: University of California Press.
- McDowell, J. (1996), «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», i: S. Engstrom & J. Witting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (side 19-35). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1998), «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», i: *Mind, Value and Reality*, (side 77-94). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McInerney, R. & O'Callaghan, J., (2014, vinter), «Saint Thomas Aquinas», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-13).
- Mendelson, M. (2016, vinter), «Saint Augustine», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-9).
- Meyer, S. S. (1993), *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford: Blackwell.
- Meyer, S. S. (2006), «Aristotle on the Voluntary», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 137-157). Oxford: Blackwell.
- Meyer, S. S. (2011), «Living for the Sake of an Ultimate End», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 47-65). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Möhle, H. (1996), «Wille und Moral: Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants», i: L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (red.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (side 573-594). Leiden: Brill.
- Möhle, H. (2003), «Scotus's Theory of Natural Law», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 312-331). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Nagel, Th. (1980), «Aristotle on Eudaimonia», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 7-14). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Nehamas, A. (1992), «Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates», i: *Arion*, 02, (side 157-186).
- Nilsen, F. (2009), *Kants Viljesorienterte Etikk*, Masteravhandling, Universitetet i Tromsø.
- Nilsen, F. (2010), «Wille og Willkür: Et Forsvar for Allison's Interpretasjon av Forholdet mellom Vilje og Frihet i Kants Etikk», i: L. Dybdal & F. Nilsen (red.), *Festskrift til Hjørdis Nerheim i Anledning 70-Årsdagen*, (side 19-42). Oslo: Unipub.
- Noller, J. (2015), *Die Bestimmung des Willens: Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*. München: Karl Alber.

- Ockham, W. (1991), *Quodlibetal Questions*, bind 1-2, oversatt av A. J. Freddoso & F. E. Kelly. New Haven/ London: Yale University Press.
- O'Daly, G. (1987), *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth.
- Oldfather, W. A. (1925), «Introduction», i: Epiktet, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, bind 1, oversatt av W. A. Oldfather, (side vii-xxx). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Neill, O. (1975), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press.
- O'Neill, O. (1989), «Kant after Virtue», i: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, (side 145-162). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1989), «Universal Law and Ends-in-Themselves», i: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, (side 126-144). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2003), «Constructivism in Rawls and Kant», i: S. Freeman (red.), *The Cambridge Companion to Rawls*, (side 347-367). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2004), «Autonomy, Plurality and Public Reason», i: N. Brender & L. Krasnoff (red.), *New Essays on the History of Autonomy*, (side 181-194). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Pakaluk, M. (2011), «Mixed Actions and Double Effect», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 211-231). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Paton, H. J. (1947), *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson University Press.
- Pearson, G. (2011), «Aristotle and Scanlon on Desire and Motivation», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 96-117). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Pearson, G. (2011), «Non-Rational Desire and Aristotle's Moral Psychology», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 144-169). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Penner, T. (1990), «Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will», i: *Canadian Journal of Philosophy*, 16, (side 35-74).
- Penner, T. (1992), «Socrates in the Early Dialogues», i: R. Kraut (red.), *Cambridge Companion to Plato*, (side 121-169). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Pereboom, D. (2007), «Hard Incompatibilism», i: J. M. Fischer et al., *Four Views on Free Will*, (side 85-125). Oxford: Blackwell.
- Peterson, B. (2006), «Augustine: Advocate of Free Will, Defender of Predestination», i: *Theology*, 05, (side 1-13).
- Platon (1997), *Complete Works*, redigert av John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platon (1999-2008), *Samlede Verker*, bind 1-9. Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (1999), «Euthyfron», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 1, oversatt av Ø. Andersen, (side 161-184). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (1999), «Protagoras», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 1, oversatt av T. Frost, (side 81-153). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2001), «Faidros», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 4, oversatt av E. A. Wyller, (side 187-246). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2001), «Staten», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 5, oversatt av H. Mørland & T.

- Frost, (side 53-415). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2002), «Lovene», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 8, oversatt av T. Eide, (side 43-446). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2004), «Statsmannen», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 6, oversatt av Ch. Amadou, (side 337-411). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2005), «Filebos», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 7, oversatt av H. Løkke, (side 21-96). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2006), «Gorgias», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 3, oversatt av Ø. Andersen, (side 149-269). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2006), «Hippias minor», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 3, oversatt av T. Frost, (side 13-33). Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2006), «Menon», i: *Platon: Samlede Verker*, bind 3, oversatt av H. Løkke, (side 279-320). Oslo: Vidarforlaget.
- [De greske termene i sitatene fra Platon er alle hentet fra Loeb Classical Library].
- Prauss, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt: Klostermann.
- Price, A. W. (1995), *Mental Conflicts*. London: Routledge.
- Price, A. W. (2006), «Acrasia and Self Control», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 234-254). Oxford: Blackwell.
- Price, A. W. (2011), «Aristotle and the Ends of Deliberation», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 135-158). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Rauscher, F. (2002), «Kant's Moral Anti-Realism», i: *Journal of the History of Philosophy*, 40 (04), (side 477-499).
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory», i: *Journal of Philosophy*, 77 (09), (side 515-572).
- Rawls, J. (1989), «Themes in Kant's Moral Philosophy», i: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, (side 81-113). Stanford: Stanford University Press.
- Rawls, J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, redigert av B. Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Reath, A. (1994), «Legislating the Moral Law», i: *Noûs*, 28 (04), (side 435-464).
- Reath, A. (1997), «Legislating for a Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy», i: A. Reath et al. (red.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, (side 214-239). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Reath, A. (2006), «Agency and Universal Law», i: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, (side 196-230). Oxford: Calenderon Press.
- Reath, A. (2006), «Autonomy of the Will and the Foundation of Morality», i: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, (side 121-172). Oxford: Calenderon Press.
- Reath, A. (2010), «Formal Principle and the Form of the Law», i: A. Reath & J. Timmermann (red.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, (side 31-54). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006), «Aristotle on the Virtues of Thought», i: R. Kraut (red.), *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 198-217). Oxford: Blackwell.
- Reinhold, K. L. (2008), *Briefe über die Kantische Philosophie*, bind II, utgitt av M. Bondeli. Basel: Schwabe.

- Rist, J. M. (1969), «Augustine on Free Will and Predestination», i: *Journal of Theological Studies*, 20 (02), (side 420-447).
- Rist, J. M. (1994), *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (2001), «Faith and Reason», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 26-39). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Rorty, A. O. (1980), «Akrasia and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 267-284). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Rorty, A. O. (1980), «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 377-394). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Ross, W. D. (1923), *Aristotle*. London: Routledge.
- Rousseau, J.-J. (1943), *Du Contrat Social*, utgitt av M. Halbwachs. Paris: Aubier.
- Rousseau, J.-J. (2001), *Om Samfunnspakten*. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Rowe, W. L. (1964), «Augustine on Foreknowledge and Free Will», i: *The Review of Metaphysics*, 18 (02), (side 356-363).
- Sartre, J.-P. (1993), *Eksistensialisme er Humanisme*, oversatt av Carl Hambro. Oslo: Cappelen.
- Saugstad, J. (1994), «Abort», i: K. E. Johansen (red.), *Etikk*. Oslo: Cappelen.
- Saugstad, J. (2001), «Kant versus Levinas», i: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 34 (01/02), (side 120-127).
- Saugstad, J. (1992), «Kants Syn på Fosterets og Spedbarnets Moralske Status», i: J. Wetlesen (red.), *Menneskeverd. Humanistiske Perspektiver*, bind 1 (side 72-108). Oslo: Skriftserie for HF's Etikkseminar.
- Sayre-McCord, G. (1988), *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schneewind, J. B. (1986), «The Use of Autonomy in Ethical Theory», i: Th. Heller et al. (red.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, (side 64-75). Stanford: Stanford University Press.
- Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. (2010), «Kant and Stoic Ethics», i: *Essays on the History of Moral Philosophy*, (side 277-295). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Schofield, M. (2003), «Stoic Ethics», i: B. Inwood (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, (side 233-256). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Schofield, M. (2006), «Aristotle's Political Ethics», i: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (side 305-322). Oxford: Blackwell.
- Schönecker, D. (1999), *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. München: Karl Alber.
- Scotus, J. D. (1986), *Duns Scotus on the Will and Morality*, tekstutvalg og oversettelse ved A. B. Wolter. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Segvic, H. (2011), «Deliberation and Choice in Aristotle», i: M. Pakaluk & G. Pearson (red.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, (side 159-185). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Seneca, L. An. (1917-1925), *The Epistles of Seneca*, bind 1-3, oversatt av R. M. Gummere. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Seneca, L. An. (1928), «On Anger», i: *Seneca in Ten Volumes, Volume I: Moral Essays*, oversatt av J. W. Basore, (side 106-355). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Seneca, L. An. (1932), «On the Happy Life», i: *Seneca in Ten Volumes, Volume II: Moral*

- Essays*, oversatt av J. W. Basore, (side 93-179). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Seneca, L. An. (1932), «On Tranquillity of the Mind», i: *Seneca in Ten Volumes, Volume II: Moral Essays*, oversatt av J. W. Basore, (side 202-285). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sensen, O. (2009), «Kant's Conception of Inner Value», i: *European Journal of Philosophy*, 19 (02), (side 262-280).
- Sensen, O. (2010), «Dignity and the Formula of Humanity», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 102-118). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Sensen, O. (2015), «Moral Obligation and Free Will», i: L. Denis & O. Sensen (red.), *Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide*, (side 138-155). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Serck-Hansen, C. (2005), «Radical Evil and Self Love in Kant's Theory of Agency», i: Å. Carlson (red.), *Philosophical Aspects on Emotions*, (side 55-73). Stockholm: Thales.
- Shields, Ch. (2011), «Perfecting Pleasures: The Metaphysics of Pleasure in *Nicomachean Ethics X*», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 191-210). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Sigdwick, H. (1888), «The Kantian Conception of Free Will, i: *Mind*, 51 (13), (side 405-412).
- Singpurwalla, R. G. K. (2008), «Plato's Defense of Justice in the *Republic*», i: G. Santas (red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, (side 263-282). Oxford: Blackwell.
- Skorupski, J. (2010), «Autonomy and Impartiality: *Groundwork III*», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 159-175). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (1980), «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 201-219). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Spade, P. V. & Penaccio, C. (2015, vinter), «William of Ockham», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-8).
- Stekeler-Weithofer, P. (1989), «Willkür und Wille bei Kant», i: *Kant-Studien*, 81 (03), (side 304-320).
- Stern, R. (2009), «The Autonomy of Morality and the Morality of Autonomy», i: *Journal of Moral Philosophy*, 06 (03), (side 394-415).
- Stern, R. (2012), *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Stern, R. (2015), «Constructivism and the Argument from Autonomy», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 40-56). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Stern, R. (2015), «Kant, Moral Obligation and the Holy Will», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 15-39). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Stern, R. (2015), «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 74-89). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Stern, R. (2015), «Moral Scepticism, Constructivism and the Value of Humanity», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 90-105). Oxford/ New York: Oxford University Press, Oxford 2015.
- Stern, R. (2015), «The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument», i: *Kantian Ethics: Value, Agency and Obligation*, (side 57-73). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Storheim, E. (1980), *Menneskeverd, Frihet og Plikt*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Stoyles, B. J. (2007), «Aristotle, Akrasia and the Place of Desire in Moral Reasoning», i: *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, (side 195-207).
- Stratton-Lake, Ph. (2000), *Kant, Duty and Moral Worth*. London: Routledge.
- Stump, E. (2001), «Augustine on Free Will», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 124-147). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Teske, R. (2001), «Augustine's Theory of Soul», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 116-123). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Tiberius, V. (2015), *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Tillich, P. (1946), «Religion and Secular Culture», i: *The Journal of Religion*, 26 (02), (side 79-86).
- Timmermann, J. (2007), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Timmermann, J. (2010), «Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth», i: J. Timmermann (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (side 45-62). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Timmermann, J. (2010), «Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality», i: A. Reath & J. Timmermann (red.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, (side 73-89). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Timmermann, J. (2015), «Why Some Things Must Remain Unknown: Kant on Faith, Moral Motivation and the Highest Good», i: J. Aufderheide & R. M. Bader (red.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, (side 229-241). Oxford/ New York: Oxford University Press, Oxford 2015.
- Urmson, J. O. (1980), «Aristotle's Doctrine of the Mean», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 157-170). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Urmson, J. O. (1988), *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Vasilou, I. (2011), «Aristotle, Agents and Actions», i: J. Miller (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (side 170-190). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Vogt, K. (2016, vinter), «Seneca», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5).
- Wetzel, J. (2001), «Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge», i: E. Stump & N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, (side 49-58). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- White, N. (2002), *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Wiggins, D. (1980), «Deliberation and Practical Reason», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 221-240). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Wiggins, D. (1980), «Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 241-265). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Wilkes, K. V. (1980), «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics», i: A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (side 341-357). Los Angeles/ London: University of California Press.
- Williams, Th. (1993), «Introduction», i: A. Augustin (1993), *On The Free Choice of the Will*, oversatt av Th. Williams, (side xi-xix). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Williams, Th. (1998), «The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy», i:

- Thomist*, 62 (02), (side 193-215).
- Williams, Th. (2003), «From Metaethics to Action Theory», i: Th. Williams (red.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (side 332-351). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Williams, Th. (2016, vår), «John Duns Scotus», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-5).
- Wolter, A. B. (1986), «Introduction», i: *Duns Scotus on the Will and Morality*, oversatt og utgitt av A. B. Wolter, (side 1-123). Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Wood, A. (1999), *Kant's Ethical Thought*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2000), «Religion, Ethical Community and the Struggle against Evil», i: *Faith and Philosophy*, 17 (04), (side 498-511).
- Wood, A. (2008), *Kantian Ethics*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Woodruff, P. (2016, vinter), «Plato's Shorter Ethical Works», i: E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (avsnitt 1-20).