

Den frie viljens opphav

FORSKNING: 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 Fredrik Nilsen søker svar på i sin filosofihistoriske og moralpsykologiske doktorgradsavhandling.

Av Fredrik Nilsen, som avla doktorgrad i filosofi ved Universitetet i Tromsø – Norges Arktiske Universitet i desember 2018 med avhandlingen [Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant](#)

Kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje

Med utgangspunkt i [Hannah Arendts](#) tese om at [Augustin](#) må regnes som opphavsperson til begrepet «fri vilje»¹, tar jeg for meg forhistorien, opphavet og utviklingen av begrepet «fri vilje» hos [Aristoteles](#), Augustin og [Kant](#). Avhandlingen inneholder også mindre omtaler av [Sokrates](#), [Platon](#), Epiktet og Scotus. Til grunn for studien legger jeg tre egendefinerte kriterier for det jeg kaller et «plausibelt begrep om fri vilje», kriterier som jeg mener vokser ut av den historiske utviklingen av begrepet fra den klassiske greske tenkningen og frem til Kants viljekonsepsjon. Det første kriteriet kaller jeg Glaukon-kriteriet: «Viljen må være en instans i mennesket mellom rasjonalitet og sanselighet». Grunnen til at jeg kaller kriteriet Glaukon-kriteriet er at Glaukon, en av Sokrates sine samtalepartnere i *Staten*, hevder at det er riktig å skille mellom tre deler av sjelen, ikke bare to, og at den tredje delen, «temperamentet» eller «viljen» (*thymos*), er å oppfatte som en instans mellom fornuften og begjæret.²

Da viljen er et møtested mellom rasjonalitet og sanselighet er Glaukon-kriteriet et nødvendig kriterium for et plausibelt begrep om fri vilje, men det er ikke tilstrekkelig. Kriteriet utelukker nemlig ikke at viljen kan være underordnet enten rasjonaliteten eller sanseligheten, altså være enten fornuften eller følelsenes tjenestepike. Da man gjerne betrakter så vel (potensiale for) rasjonell som sanselig streben som medfødt og ikke som noe vi selv har skapt, er det problematisk å holde mennesker ansvarlige for deres handlinger og karaktertrekk. Det viktigste poenget med en fri vilje er at den gjør det mulig å forklare menneskelig godhet og umoral. I kraft av dette kan vi holde hverandre ansvarlige. For å nærme meg et plausibelt begrep ser jeg det derfor som nødvendig å legge til et ytterligere kriterium, det såkalte Euodius-kriteriet: «Viljen må være en relativt selvstendig instans i forhold til så vel rasjonalitet som sanselighet, og fri til å velge mellom disse». Kriteriet kalles Euodius-kriteriet ettersom Euodius, Augustins samtalepartner i *De Libero Arbitrio*, tydelig legger til grunn en slik forståelse av fri vilje i diskusjonen med Augustin.³ Viljen innrømmes således evnen til å ta opp i seg incentiver til handling både fra rasjonaliteten og sanseligheten, samtidig som den er kapabel til å foreta frie og selvstendige valg mellom disse. Den er således verken uavhengig og avsondret fra fornuften og sanseligheten, eller fullstendig prisgitt incentivene deres. Dette er et sentralt poeng i den moderne filosofiske diskusjonen mellom Albrecht Dihle og Michael

Frede vedørende opprinnelsen til begrepet om fri vilje i filosofiens historie.⁴ Dihle mener nemlig at det stammer fra Augustin, mens Frede kritiserer denne tesen og mener å finne et slikt begrep allerede hos Epiktet. Frede anklager Dihle for å benytte for bestemte og ekskluderende kriterier. Dihle mener nemlig at viljen må være en helt uavhengig og selvstendig instans i forhold til rasjonalitet og sanselighet, noe Frede er uenig i. Jeg samstemmer i hovedsak med Frede og benytter derfor kvalifiseringen «relativt selvstendig» i anførselen av Euodius-kriteriet.

Både Dihle og Frede avslutter sine tolkninger av opprinnelsen til begrepet «fri vilje» med Augustin. Jeg tar dog til orde for at selv Augustins viljekonsepsjon ikke er plausibel, da den ikke utelukker at viljen kan bli bestemt av andre faktorer enn viljen selv. For Augustin er det å følge fornuften synonymt med å følge lover som ikke har sin opprinnelse i viljen, men som snarere representerer objektive moralske faktum uavhengig av vår vilje. [Gud](#) pålegger oss å følge disse lovene, men det synes ikke som Gud har skapt dem. I henhold til *Euthyfron*-dilemmaet tar han nemlig til orde for at Gud pålegger oss å følge moralske lover fordi de er riktige. Det er ikke slik at moralske lover er riktige fordi Gud pålegger oss dem. Etter min mening er således Glaukon- og Euodius-kriteriene samlet ikke tilstrekkelige kriterier for et plausibelt begrep om fri vilje, men det er nødvendig å legge til det såkalte 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». Kriteriet knyttes til [Rousseaus](#) navn ettersom Rousseau i sin politiske filosofi argumenterer for at en vilje er fri kun i den grad den står under lover som den selv har konstruert.⁵ Dette kriteriet åpner opp for at viljen kan realisere sin [frihet](#), noe den gjør ved nettopp å velge viljens eget alternativ. Dersom viljen derimot 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 friheten. Den lar seg i realiteten bestemme av ytre faktorer og ikke av seg selv. Dette kriteriet er dermed nødvendig for å opprettholde skillet mellom det jeg kaller «valgfrihet» og «viljefrihet». Med «valgfrihet» menes at viljen ikke er styrt av ytre påvirkninger, men at den er i stand til fritt å velge hva 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 kan altså forfølge formål som den selv har satt, og ikke henvist til kun å foreta valg i henhold til allerede foreliggende formål. Rousseau-kriteriet tilfører således Glaukon- og Euodius-kriteriet det at viljen selv må være i stand til å konstruere moralske forpliktelser, og adlyde disse dersom den skal opprettholde sin frihet.

LES OGSÅ: [Fri vilje, forklart](#) • [Frihet som oppdragelse](#)

Karaktersvakhet og beslutning

Mesteparten av kapittel 1 i avhandlingen er viet en tolkning av Aristoteles sine begreper om beslutning (*prohairesis*), karaktersvakhet (*akrasia*) og frivillighet (*eleutheria*) med sikte på en vurdering av denne viljekonsepsjonen med bakgrunn i de tre kriteriene. I bok syv av *Den*

Nikomakiske Etikk argumenterer Aristoteles, i motsetning til Sokrates og Platon, for at man kan ha en svak karakter, som vil si at vedkommende handler moralsk feil til tross for innsikt i det riktige. Tilsynelatende åpner Aristoteles slik opp for et viljebegrep, men haken ved hans konsepsjon er at han ikke mener at den karaktersvake foretar et selvstendig og aktivt valg om å følge sanseligheten heller enn rasjonaliteten. Han opererer riktignok med et begrep om beslutning, men han benekter at den karaktersvake velger å handle slik han gjør. Snarere er det slik at beslutningen alltid følger rasjonaliteten, slik at den karaktersvake handler mot sin beslutning, mens den karaktersterke handler i tråd med beslutningen. Forskjellen mellom de to ligger således heller, slik Devon Henry og Baron J. Stoyles har vist, i manglende eller feilaktig moralsk habituering; der hvor den karaktersterke har utviklet tilstrekkelig nytelse forbundet med det å handle rett, har den karaktersvake nettopp ikke kommet så langt i habitueringen.⁶ Dessuten svarer heller ikke begrepet om frivillighet til en moderne forståelse av fri vilje. Med dette begrepet søker nemlig Aristoteles svar på spørsmålet om hva som er «opp til oss» (*ἐφ'ἡμῖν*), altså hva det er ved vår handling, om noe, som vi ikke tvinges til. Følgelig er han heller lite opptatt av frihet i den betydning at vi er kapable til å velge å handle ut fra rasjonalitet eller sanselighet. Aristoteles sin viljekonsepsjon tilfredsstiller slik kun Glaukon-kriteriet, og ikke verken Euodius- eller Rousseau-kriteriet.

Den frie og den trellebundne viljen

Kapittel 2 er viet en kort tolkning av Epiktet, det vil si det viktigste bidraget til viljebegrepets historie i tradisjonen mellom Aristoteles og Augustin. Epiktet benytter det samme begrepet som Aristoteles, nemlig begrepet «beslutning» (*προῆairesis*). Men hans forståelse av begrepet skiller seg fra den aristoteliske. Hos Epiktet synes nemlig aktøren å kunne bestemme seg for å følge sanseligheten, og ikke bare velge rasjonaliteten slik tilfellet er hos Aristoteles. Det går imidlertid et viktig skille mellom den aktøren som er i ferd med å utvikle dyd, på den ene siden, og det allerede dydige mennesket, på den andre. Den dydige er nemlig, i tråd med den generelle stoiske forståelsen, kjennetegnet ved at vedkommende har kvittet seg med sine irrasjonelle begjær. Således er den dydige for Epiktet egentlig karakterisert av en sokratiske sjel, da den kun består i fornuft. Den som derimot fortsatt er på vei mot dyd, er derimot kjennetegnet ved en sjel med irrasjonelle begjær. Hos Epiktet ser altså beslutningsevnen hos denne personen ut til å representere en beslutning som følger rasjonaliteten eller sanseligheten.

En tilsvarende forståelse av beslutning eller valg gjenfinnes i Augustins viljekonsepsjon, som er tema i kapittel 3 i avhandlingen. I første bok av *De Libero Arbitrio* lanserer nemlig Augustin og Euodius en teori om en helt fri vilje som er i stand til å velge mellom rasjonaliteten, det gode, og sanseligheten, det onde. Augustin og Euodius blir også enige om at «den frie viljens valg» (*liberum arbitrium voluntatis*) er en gave fra Gud. Euodius spør imidlertid Augustin om Gud ikke heller burde ha gitt oss et rasjonelt instinkt slik at vi ville følge fornuften motstandslost og med nødvendighet. Augustin opponerer imidlertid mot dette, da det kun er den viljen som aktivt velger å følge rasjonaliteten, men som samtidig kan følge sanseligheten, som det er noe opphøyd og rosverdig med. Følgelig er den frie viljen den aller beste gaven vi kunne ha fått fra Gud, og det er også denne

som gjør oss verdige lykken, noe Gud tar hensyn til i sin lykkefordeling.

I tredje bok av samme verk relanserer imidlertid Augustin teorien om fri vilje i lys av arvesyndslæren. Ifølge denne teorien er det ikke lengre bare slik av vi er avhengige av Gud for å oppnå lykke, men vi er også avhengige av Hans hjelp for i det hele tatt å kunne handle rett, altså følge vår gode vilje. Som Christoph Horn påpeker, synes Augustin med denne teorien å være ute i det ærend å forsvare [Paulus](#),⁷ ettersom Paulus i *Romerbrevet* kommer med følgende velkjente uttalelse: «Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, og det onde, som jeg ikke vil, gjør jeg».⁸ Paulus opplever seg nemlig som maktesløs overfor de begjærene han er hjemsoekt av, og for å komme ut av denne tilstanden, og bli i stand til å handle rett, trengs Guds hjelp. Med denne teorien, som jeg med allusjon til den senere så intense teologiske debatten mellom [Luther](#) og Erasmus, kaller «teorien om den trellebundne viljen», tar Augustin et stort steg bort fra det man med Dihle kan kalle et «moderne begrep om fri vilje». Teorien fra første bok, «teorien om den frie viljen», harmonerer dog langt bedre med et slikt moderne begrep. Denne teorien må nemlig sies å tilfredsstille så vel Glaukon- som Euodius-kriteriet, men i kraft av at Augustin benekter at vi kan være våre egne moralske lovgivere, tilfredsstiller ikke hans konsepsjon Rousseau-kriteriet.

LES OGSÅ: [Fridom gjennom form](#) • [Innholdsløs frihet](#)

Autonomi

Kapittel 4 er viet en kort omtale av Scotus, det viktigste bidraget til viljebegrepets historie i tradisjonen mellom Augustin og Kant. 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 er et voluntaristisk aspekt. Mens Aquinas utelukkende tilkjenner 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 moralsk riktig 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 det gode, det være seg moralske og lykkefremmende, hensyn. Dermed må 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 lykkefremmende. Scotus ser dog ikke 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 er tilfellet for de syv budene på den andre steintavlen som Moses fikk overlevert av Gud på Sinaifjellet. De tre budene på den første steintavlen er derimot analytisk sanne og representerer således moralske fakta som selv ikke Gud kan regnes som forfatter av eller som Han er i stand til å endre på.

Kants viljekonsepsjon og særlig hans distinksjon mellom vilje (*Wille*), den lovgivende funksjonen i viljen, og valgevne (*Willkür*), den utøvende funksjonen i viljen, fra Moralens Metafysikk er tema i det siste kapittelet i avhandlingen. Fra Rousseau har Kant lært at dersom en vilje skal være fri og samtidig underlagt lover, er det avgjørende at lovene vi underlegger oss kommer fra viljen selv; den frihet Rousseau argumenterer for i forbindelse med sitt statsideal republikken er ikke «lovløs frihet» slik 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 Lewis White Beck hevder, forvandler 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 det den selv står bak.⁹ Den moralske aktøren er nemlig, slik blant annet Henry E. Allison påpeker, utstyrt med en valgevne som velger å følge moralloven som stammer fra viljens lovgivende funksjon (*Wille*, praktisk fornuft) og ikke sanselighetens tilbøyeligheter.¹⁰

Moralsk konstruktivisme og realisme

Jeg tar likevel til orde for at Kant med dette ikke nødvendigvis etablerer 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 (*mind independent*), eller om de bare er produkter av vår vilje og dens aktivitet (*mind dependent*). Etter min mening kan man hevde at et plausibelt begrep om fri vilje forutsetter sterk konstruktivisme. For dersom Kant hadde stått for en sterk konstruktivistisk posisjon, ville moralloven representert en menneskelig konstruksjon, det vil si at det ville ha vært et produkt av *Willkür*, altså av den aktivitet og de valgene denne funksjonen utøver. 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 han må regnes som en *svak* konstruktivist, men i siste instans mener jeg, i likhet med Robert Stern, at han samtidig er å oppfatte som en realist, da moralloven, qua et «fornuftens faktum», er en nødvendig del av vår medfødte rasjonelle konstitusjon og ikke noe vi selv har skapt og konstruert.¹¹ Dette gjelder særlig ideen om mennesket som bærer av ubetinget iboende verdi og verdighet. Konklusjonen er derfor at Kants viljekonsepsjon riktignok tilfredsstiller Glaukon- og Euodius-kriteriene, men strengt tatt ikke Rousseau-kriteriet. En realistisk tolkning innebærer nemlig at moralloven representerer et moralsk faktum og ikke en menneskelig konstruksjon.

Avslutning

Avhandlingen er ment som et bidrag til diskusjonen av opphavet til begrepet «fri vilje» i filosofiens historie. Mitt originale bidrag har primært å gjøre med inkluderingen av Rousseau-kriteriet som går lengre enn den tradisjonelle tolkningen som lokaliserer begrepets opphav hos Epiktet og Augustin. Et viktig anliggende i avhandlingen er dermed diskusjonen om hva vi egentlig mener med begrepet «fri vilje». Denne diskusjonen er ikke minst relevant i forbindelse med måten forestillingen om fri vilje utfordres på i dag av forskningsresultater i moderne nevrologi. I en slik situasjon kan det, for

en som ønsker å tale den frie viljens sak, forhåpentligvis være 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. Det er denne motivasjonen jeg har lagt til grunn i arbeidet med avhandlingen, og det er en motivasjon som jeg deler med Michael Frede slik den kommer til uttrykk i begynnelsen av hans verk om den frie viljens historie:

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

LES OGSÅ: [Frihetens grenser](#) • [Den individuelle frihed og dens kritikere](#) • [Wille, Willkür og aktelse](#)

Noter:

¹ Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind, vol. II: Willing*. New York: Harcourt Publishing, side 84ff.

² Platon. *Staten*. 440e-441a.

³ Augustin. *De Libero Arbitrio*. I.xi.21.

⁴ Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles/London: University of California 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.

⁵ Rousseau, *Du Contrat Social*, I.1.

⁶ Henry, D. (2002). Aristotle on Pleasure and the Worst Form of *Akrasia*. *Ethical Theory and Moral Practice*, 05, (side 255-270); Stoyles, B. J. (2007). Aristotle, *Akrasia* and the Place of Desire in Moral Reasoning. *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, (side 195-207).

⁷ Horn, Ch. (1995). *Augustinus*. München: C. H. Beck, side 34f., 134f.; Horn, Ch. (1996), Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, (side 113-132), side 128.

⁸ Rom 7:20.

⁹ Beck, L. W. (2002). Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context. *Selected Essays on Kant*, redigert av H. Robinson, (side 57-67). New York: University of Rochester Press, side 62f.; Beck, L. W. (1960). *A Commentary on*

Kant's Critique of Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press, side 199.

¹⁰ Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, side 132.

¹¹ Stern, R. (2012). *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

¹² Frede. Op. cit., side 1.