



UiT

NORGES
ARKTISKE
UNIVERSITET

HSL-fakultetet. UiT Norges arktiske universitet.

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier.

Den frie vilje

Den menneskelige viljes plassering i våre handlinger –
ut fra den vestlige filosofi.

—

Erik Mørtzell

Masteroppgave i filosofi mai 2016



Innholdsfortegnelse:

I	Innledning	S. 3
II	Kronologisk gjennomgang av utdrag fra den vestlige filosofi	S. 5
1.	Hva er i mennesket – tanker fra Aristoteles	S. 5
2.	Guds vilje samvirker med menneskets – Augustin	S. 9
3.	Alt utgår fra Gud – Luther	S. 15
4.	Den felles lov vi har i oss – Kant	S. 20
5.	Læstadius	S. 29
6.	Er spørsmålet om menneskes vilje riktig – Schopenhauer	S. 39
7.	Tettere på viljens egenskaper – Sartre	S. 45
III	Om metode og tilnærming til spørsmålet om den frie viljes plassering	S. 48
IV	Drøfting av spørsmålet om den frie vilje ut fra den vestlige filosofi	S. 55
V	Konklusjon	S. 86
VI	Noter	S. 94
VII	Litteraturliste	S. 112

I Innledning

Har mennesket fri vilje? Er den frie vilje den gode valgevne som hjelper individet før en handling til å foreta en god og fornuftig avgjørelse på hva den beste handling vil være? Det ville vært behagelig å kunne komme til en slik konklusjon og med det å ha påvist størrelsen i jeg-et som tar valg og i seg selv er en bevissthet om væren. Så kunne vi si friheten er en egenskap ved viljen. Det å være fri ville da vært å ikke være styrt av noe, å ikke være influert av noe. Her kunne vi ha stoppet og sagt at vi er frie individer som ikke er influert av noe. Dette ser vi nå ikke kan stemme. Kan det være måten vi benytter begrepene som bringer oss ut i selvmotsigelser? Her er det nødvendig med en mer nøye gjennomgang. Hvis vi da ikke skal være influert av noe, kan vi da si vi har beslutningsgrunnlag for valg? Er ikke mennesket summen av sine erfaringer? Vi kan se for oss det er krefter som utøver innflytelse på jeg-et. Allikevel kan jeg-et være fritt. Men, hva innebærer det å være fri? Her ønsker vi oss et svar som forteller oss om vi fritt kan velge, uten at noe påvirker oss i en retning vi ikke vil. Neste spørsmålet blir da hvordan vår egen personlighet, utviklet under konstant påvirkning fra andre under vår oppvekst, kan være fri. Det vi alle kan enes om, er at vi fra tid til annen gjør handlinger som vi helst så ugjort. Hvis dette er det onde som virker i oss, i hvor stor grad har det onde innflytelse på oss og tar fra oss friheten vår? Hvis den frie vilje er en god valgevne, hvorfor skulle jeg-et da velge det onde? Blir løsningen å si mennesket er todelt, bestående av en god og en ond del (som hver for seg velger fritt)? Eller finnes det to typer mennesker? Videre, i hvor stor grad påvirkes vi av det ytre (andre menneskers påvirkning, de fastlagte kulturelle normene, osv.). Når det gjelder de handlingsregler som vi har tatt til oss fra det ytre, i hvor stor grad har vi reflektert moralsk over disse? Er vår pliktfølelse igangsetteren i forkant av viljens valg i oss? Vi ville ha vært i mål om vi kunne si viljen er en styrende stemme i sentrum av begivenhetene. Viljen som selveste navet, øyet, sentrum, av beslutningsprosessen. Da er viljen med dette et sted i bevisstheten. Et sted i bevisstheten der tanker kan prosesseres. Konsekvensen blir her at det blir vanskelig å forestille seg at viljen er absolutt fri i betydningen at den ikke skulle være påvirket av noe. Det må jo ligge noe til grunn som forårsaker situasjonen der jeg-et bestemmer seg for å velge. Det er vanskelig å forestille seg viljen uten foranledning foretar valg. Det blir som å si at viljen er en bevissthet, som en styrmann med et styrhjul fremfor seg, der han finner på å dreie styrhjulet uten foranledning, slik at båten tar en ny og uventet kurs. I neste omgang vil man ønske å finne ut hva som får styrmannen til å bestemme seg. Vi blir nødt til å finne årsakenes årsak. Vi må finne den første beveger. Hvis denne første beveger er viljestyrt, har vår argumentasjon foretatt en

sirkelbevegelse. Hvis denne første bevegelse ikke er viljestyrt, har mennesket ikke noen fri vilje. Det er en mulighet her, at vi leter etter noe som ikke finnes. Det kan være slik at viljen ikke er fri. Den kan være styrt av noe. Vi kan se for oss løsningen at viljen er en størrelse som er moralstyrt. Det kan hende viljen henger sammen med evnen til det gode, som manifesterer seg ved å vise oss hva vi bør. Viljen som noe uløselig knyttet til et moralbud, til en holdning kulturen har plantet i oss, om hva vi bør gjøre overfor oss selv og andre. Det beste utgangspunktet synes å være å granske sentrum av jeg-et. Det selvbevisste. Der hvor oppmerksomheten er. Der hvor tankene er. Vi ønsker derfor å fokusere på den umiddelbare, selvbevisste og nåtidige indre stemmen til jeg-et. I vår oppgave blir det derfor utfordrende å beskrive størrelsene og prosessene i jeg-ets sentrum nok presist. Hvis vi kan klare det, vil det kanskje være mulig å få øye på de omkringliggende størrelsene som ikke er inne i området til jeg-ets selvbevissthet. Størrelser som ikke er i jeg-ets selvbevissthet kan, naturlig nok, ikke ligge i området til den bevisste viljes valg. Hvis vi får mer klarhet i hva jeg-ets bevissthet er, vil det bli mulig å sette lys på viljen og beskrive den og finne ut hvordan viljen interagerer med andre størrelser. Vi regner det som sikkert, at det vil være enighet om, at jeg-et inneholder forskjellige egenskaper (som vi i denne oppgaven kaller størrelser). Fornuft er noe annet enn sjalusi. Overveielse er noe annet enn vilje. Samfunnets normer som vi besitter er noe annet enn spontanitet. Når vi går til de forskjellige tenkerne i vårt utvalg, vil det kunne hjelpe oss til å klare å skjelle størrelser fra effekter forårsaket av størrelser. Hvis savn er en størrelse, kan vi se på misunnelse mot et bestemt menneske i vår omgangskrets som en effekt. Et spørsmål er om vilje er en ren størrelse eller om den også har med effekt å gjøre. Hvis det er slik at vilje ikke er en ren størrelse, er det en utfordring å klare å beskrive de forskjellige sidene ved den menneskelige vilje. Vi må klare å beskrive viljens plassering i jeg-et. Vi trenger en metodisk tilnærming, der vi får bestemt størrelsene og prosessene i jeg-ets sentrum. Deretter kan det bli mulig å definere viljens plassering. Vi ønsker å bestemme rollen til den menneskelige vilje. Vi ønsker å besvare spørsmålet om mennesket er autonomt eller ikke. Vi ønsker å finne ut om mennesket et fritt handlende vesen, som har frihet i sin moralske refleksjon. Eller er mennesket automat, der alt som skjer i jeg-et har forutgående årsaker? At viljen alltid er styrt av noe bakenforliggende som påvirker den. Oppgaven vil ha som siktemål å analysere den bevisste delen av jeg-et. Det stedet i sinnet der tankebevegelsene er. Der hvor oppkomsten av tankene er. Vi tar som utgangspunkt viljen befinner seg et sted i jeg-ets sentrum, nært fornuften, nært jeg-stemmen. Det synes klart selvbevisst vilje ikke er en perifer størrelse eller effekt. Bevisstheten ser videre ut til å ha et ytre mer perifert område som skiller

seg klart fra sentrum av jeg-et der jeg-stemmer er. Til det ytre området kan vi se for oss at det hører til slikt som: gryende tanker, tankeoppkomster halvt i søvne og frie ubetenksomme fantasier. Vi forutsetter at det i sinnets sentrum er flere typer prosesser som finner sted. Oppgaven er ikke en undersøkelse av hukommelse, den totale innlæring som har skjedd gjennom læring i oppveksten, påvirkning fra kulturen osv. Vi leter etter det området i jeg-et der våre avgjørelsesegenskaper ikke er langt unna.

*) Vi har i kapittel II i denne oppgaven for leselighetens skyld valgt å bruke noter og satt sidehenvisningene til bøkene under *VI Noter S. 92-108*.

II Kronologisk gjennomgang av utdrag fra den vestlige filosofi

1. Hva er i mennesket – tanker fra Aristoteles?

I Den Nikomakiske etikk ligger det til grunn at mennesket består av legeme og sjel. Både det legemlige og det sjelelige spiller inn før mennesket handler. Aristoteles' tilnærming er en biologisk beskrivelse av mennesket. Her beskrives driftene som noe som tilhører det legemlige. Mennesket ønsker belønning samtidig som det ønsker å slippe lidelse. Det tilfredsstillende et behov for endring når det handler. Det vil ut av en uønsket tilstand. Når det gjelder det sjelelige, ligger det hos Aristoteles en oppfatning av at mennesket lever i det uutviklede, i det uopplyste, i det uforløste, i det enda ikke-realiserede. Ut fra naturen er mennesket i en tilstand der det ikke er fullt moralsk utviklet. Fra denne tilstanden kan mennesket utvikle seg til det bedre. Mennesket har en plikt til å søke det som er bedre, det moralsk gode. Det gode kan oppnås ved disiplinert innsats. Dette gode, som er ønskelig, har med det endelige mål å gjøre. Mennesket kan oppnå det gode om det virker på sitt beste. Det kan øve seg opp til å ta de gode avgjørelser, ved at det lærer å takle sine affekter. Mennesket har utviklingspotensiale. Plikten mennesket har til å søke det gode, eksisterer som en universell størrelse. Disse menneskelige egenskapene forutsettes hos Aristoteles. Alle har disse. De er universelle og de er allmenne. Egenskapene er i mennesket fra fødselen av. I den første boken i den Nikomakiske etikken begynner Aristoteles med å definere de goder mennesker søker. Lykke er et slikt gode. Aristoteles forutsetter at størrelsen lykke er i mennesket fra fødselen av. Størrelsen påvirker mennesket etter hvert som mennesket utvikler

seg. Den blir et mål for mennesket å realisere. Målet blir å realisere og oppnå fylde av de ting som er gode.

*«For, lykken er den største av de menneskelige goder.»*¹

Det er en av åpningssetningene i den Nikomakiske etikk. En grunnleggende tanke hos Aristoteles og de første filosofene i antikken, som bygger sine filosofiske systemer på tanken om idéene, er at det i mennesket er noe som driver mot det gode. Om dette gode sier Aristoteles at det er noe som driver mot det som er godt når beslutninger skal tas.² Det er det mest endelige og gode mål vi søker.

*«Et slikt mål menes fremfor alt lykken å være ...»*³

Aristoteles konstaterer drivkraften i mennesket som retter seg mot lykken som endelig mål er der, uten å gå nærmere inn på hva slags størrelser i jeg-et det er som initierer. Det som driver mot det gode er allikevel en spesifikk kraft, med en konstant og uopphørlig egenskap, allment til stede i menneskeheten. Spørsmålet om guddommelig inspirasjon forblir åpent. De kreftene som er de første bevegere i menneskesinnet, kan dermed like godt komme utenfra mennesket som de kommer innenfra og er lagt ned i alle mennesker. Viljens første bevegere kan komme innenfra, ut fra at mennesket er autonomt eller de kan komme utenfra. De kan komme fra kulturen eller fra guddommelig inspirasjon.

*«Lykken er en bestemt slags sjelelig virksomhet i overensstemmelse med dyd»*⁴

Her forutsettes menneskets høyeste sjelelige virksomhet som noe som er autonomt, men som samtidig kun kan realiseres i kontakt med den allment eksisterende dyd. Vi kunne si Aristoteles her i sin måte å beskrive lykken på som universell størrelse, beskriver den som en gudgitt størrelse gitt mennesket utenfra. I allfall kan vi si den er en størrelse som mennesket skapes med. Lykken blir det endelig siktemål og samtidig forsikringen om at mennesket har nådd frem til det beste.

Det menneske ...

*«er lykkelig som er virksom i overensstemmelse med gjennomført dyd».*⁵

Aristoteles fokuserer ikke først og fremst på avgjørelsens øyeblikk, men derimot på hva målet er som mennesket forfølger. Det er et mangfold av krefter i mennesker som påvirker det i retning mot målet. Dydene er sentrale krefter som bidrar til at menneskets utvikling beveger seg i retning av lykken. Det er en dobbelthet i beskrivelsen av hvordan dydene oppstår i mennesket. Mennesket er disponert for dem, men intellektuelle dyder og moralske dyder kommer også til mennesket utenfra. Vi får dydene ved at vi undervises i dem og ved at de oppstår i vanen. På denne måten oppstår de gode holdningene. Vi tilvennes til å gjøre det gode. ⁶ Det er fra samfunnet rundt vi opptar de gode eksemplene. Ut fra dette er det slik at mennesket også er i stand til å ta til seg fra samfunnet de gode handlingssettene. Mennesket vil da utvikle seg ved at det erfarer at de gode handlinger medfører gode virkninger. Man kan hos mennesket snakke om innlært vilje til å handle godt. Dydene er knyttet til både nytelse og smerte. Mennesket handler slikt det gjør, som reaksjon på de ytre stimuli. Mennesket velger enten ut fra hva som gagnar det, der det søker dette eller ut fra det som er til skade for det, der det forsøker å unngå dette. For mye og for lite innsats kan begge på sin side være til skade for mennesket. Det velger ut fra at det enten ønsker å unngå smerte eller ut fra at det ønsker å oppnå nytelse. ⁷ Når det gjelder det gode, fokuserer ikke Aristoteles på sinnelaget, men på den utførte handlingen. Man må handle ut fra gode holdninger for å kunne oppleve hva dette gode er og for å oppleve at det er godt. ⁸ Det ligger i det Aristoteles sier, at mennesket drives av et bør. Moralloven i jeg-et i henhold til dette bør, blir det som får mennesket til å ville den riktige handling. Aristoteles fortsetter med at tanken om å gjøre noe godt ikke er det gode. Det er kun handlinger som følger ord – som er ekte og har substans. ⁹ Det er den ytre, konkrete handling som viser hvordan det menneske er, som har overvunnet betenkelighetene ved hjelp av sitt mot og endelig utfører handlingen etter at det har overveid. Dyd er holdning, sier Aristoteles, det som gjør mennesket godt, det som får mennesket til å handle vel. ¹⁰ Dyd er en indre, drivende kraft, som ligger der. Denne drivkraften i verden får alt til å søke henimot det gode. Den gode beslutning er ifølge Aristoteles noe som foretas når følelsene er der i riktig mon, og foretas som fornuftsavgjørelser. Med andre ord: handling skjer mer i retning av at mennesket handler etter overveielse, der det velger det fornuftige, enn at det velger spontant. ¹¹ Den karaktersvake følger sitt begjær, mens den karakterfaste følger sin fornufts beslutning. Her antydes det for det andre, at noen handlinger utføres mer spontant. Aristoteles vektlegger fornuften som den egenskap som får mennesket til å handle riktig. Her ser vi en preferanse av fornuften fremfor emosjonene. En kraft som er aktiv i seg selv. En moralsk aktiv størrelse.

Fornuften gjøres til noe universelt, ut fra at den er aktiv på det moralske plan, når menneskene seg imellom enes om verdier. For, moralen omhandler de menneskelige relasjoner, menneske til menneske, og hva som er det allmenmenneskelige riktige å foreta seg av moralske handlinger. I den tredje boken i den Nikomakiske etikk tar Aristoteles for seg frivillighet. Mennesket handler frivillig eller ufrivillig i handlingsøyeblikket. Aristoteles går her ut fra de forskjellige typer motivasjoner et individ har i handlingsøyeblikket. Motivasjonen kan være i oppnå noe fordelaktig eller unngå noe ubehagelig.¹² Individet kan handle ut fra å unngå et onde eller det kan handle ut fra at det vil oppnå et gode. En ufrivillig handling kan være noe individet gjør fordi det er tvunget av ytre omstendigheter. En frivillig handling kan være utført fordi individet søker noe behagelig eller noe edelt. Ytre påvirkninger kan gjøre det tvingende nødvendig for mennesket å handle, så handlingen blir ufrivillig. I frivillige handlinger har mennesket et valg og velger ut fra det som ligger i personligheten.¹³ Ved siden av at mennesket i frivillige handlinger søker noe behagelig eller edelt, velger mennesket det handlingsalternativet som gagnar det.¹⁴ Mennesket vil vite hva det er som gagnar det, såfremt det ikke er uvitende.¹⁵ Dette vil si handlinger ikke skjer tilfeldige, enten handlingen utføres på bakgrunn av begjær eller en dyd, har de en årsak.¹⁶ Men, mennesket styrer ikke alle hendelser. Det har ikke kontroll slik at det kan bruke sin frihet i enhver situasjon. Når det gjelder de ufrivillige handlingene har det ikke alltid innsikt i konsekvensene disse handlingene får, så disse kan i noen tilfeller føre til lidelse for individet selv og andre. Aristoteles bruker uttrykket beslutning om valget i valgsituasjonen. Når vi velger er dette noe annet enn når vi handler ut fra emosjonene våre.¹⁷ På den ene siden får vi da handlinger som blir utførte etter en beslutning og på den andre siden handlinger som blir utførte uten at individet har tatt en beslutning. En handling utført ut fra begjær er en handling tatt uten beslutning. Det er individets karakter som gjør det i stand til å kunne stå imot begjærene.¹⁸ Valg har med målet å gjøre, hvordan vi skal nå et mål.¹⁹ Mennesket forsøker å unngå det som er dårlig og oppnå det som er godt.²⁰ Det ser fremover og er i stand til å se for seg konsekvenser. Det tar hensyn til hva som er oppnåelig og hva som ikke er oppnåelig. Det avveier og handler når det ser at målet er et oppnåelig mål.²¹ Det handler ut fra at det vet hva som er godt, men samtidig vil handlingen skje ut fra antagelser fordi det ikke har god nok innsikt i alle forhold. Aristoteles avslutter gjennomgangen av hva en beslutning er, ved å si at individet kommer til beslutninger ut fra valg som både er frivillig og ufrivillig.²² Individet beslutter frivillig, men ikke alt blir besluttet frivillig. Her er både fornuft og tenkning involvert, i tillegg til ufrivillighet, der mennesket forsøker å gjøre de rette avveielser.²³

Handlinger er i sitt vesen målrettede, der mennesket ser for seg de midler som må til for å oppnå målet. Det er da beslutningen kommer naturlig i et handlingsøyeblikk der målet på forhånd allerede er satt.²⁴ Menneskelige behov kan komme inn og forstyrre. Hensynet til nytelse kan komme inn og forstyrre slik at mennesket ikke forfølger det gode målet.²⁵ Objektivt sett har mennesket her et ansvar i å være vitende, slik at det har ansvaret om det gjør en ond handling ut fra uvitenhet.²⁶ Objektivt sett har mennesket også ansvar for å ha innsikt i hva som er de gode mål og kan lastes om det ikke har slik innsikt. Men, det er ikke alltid at mennesket forfølger de gode målene. Det vil da ha gale forestillinger, gale holdninger, og vil da forfølge gale mål.²⁷ Når det har gode dyder vil det utføre gode handlinger. De gode dydene er frivillige. Disse gode dydene bevirker gode handlinger i mennesket ut fra at de er gode i seg selv.²⁸ I tillegg til at dydene er frivillige er handlingene frivillige. Med hensyn til frihet uttrykker Aristoteles her et både og. Han fremholder på den ene siden at våre handlinger er frivillige. På den annen side kan vi endre våre holdninger og velge de gode holdningene, med den begrensningen når det gjelder holdningene at de frembringer handlinger ut fra sin egenart.²⁹ Å velge dydene eller lastene er også et frivillig valg. Veien til målet er frivillig.³⁰ Våre handlinger behersker vi så å si, fra begynnelse til slutt. På samme tid behersker vi delvis utviklingen fordi holdningene har sin egen dynamikk.³¹ Vi blir stående igjen med at viljen er fri i valgsituasjonen (selv om Aristoteles ikke eksplisitt har tatt opp spørsmålet) og at mennesket kan utvikle sin fornuft til å fatte gode beslutninger. Det rettes krav til mennesket om at det bør bli innsiktsfullt. I tillegg finnes det krefter i mennesket som driver det frem mot de gode verdier.

2. Guds vilje samvirker med menneskets – Augustin

Hos Augustin finner vi en dualistisk tenkning om verden. I verden finner vi det gode og det onde. Det gode er ikke bare hos Gud, men finnes i verden også. Augustin benytter logikken for å slå fast at Gud ikke vil det onde. Noe annet ville ha vært ulogisk. Gud ønsker ikke det onde i et Skaperverk han har villet. I dette Skaperverket er mennesket fritt. I den teologiske litteraturen er det først med Augustin at temaet fri vilje tas grundig opp, med de erkjennelsesmessige utfordringer dette spørsmålet reiser. Mennesket har fri vilje og kan velge det gode. Den frie viljen som egenskap binder ikke individet til å gjøre kun det gode. Mennesket har også aktiv ondskap i seg. Her har mennesket en vurderingsevne, slik at det er i stand til å skjønne hva dette onde er. Det kan velge det onde ut fra sin frie vilje. Gode

mennesker vil forsøke å motvirke denne ondskapen når de opplever den. Ved siden av at mennesket selv velger mellom godt og ondt, kan Gud påvirke mennesket. Gud kan utøve en sterk innvirkning i et menneskes liv, ved at han styrker et menneskes vilje, men hovedansvaret blir liggende hos mennesket. Det er først hos Augustin vi finner et grundig forsøk på å forklare det ondes problem logisk. Augustin forsøker å begrunne at mennesket har fri vilje, samtidig som at tanken om Guds allmakt opprettholdes. Mennesket har fri vilje, men er avhengig av Guds inngripen ved hans nåde. Opphavet til det onde ligger ikke hos Gud idet mennesket kan velge mellom godt og ondt. Ut fra Augustins tenkning, vil det være vanskelig ved introspeksjon å etterprøve om den første innskytelsen kommer fra en selv eller fra Gud. Fordi, som Augustin skriver, Gud kan styrke et menneskes vilje. Hvordan kan da et menneske kjenne opphavet til en vilje? Hvordan kan det vite når Gud styrker viljen? Mennesket vil ikke kunne bli seg bevisst dette. Mennesket vil heller ikke kunne vite om det som Augustin kaller innfall, kommer fra sinnet selv eller fra Gud. Augustin setter ord på to typer vilje. Den første er når Gud inngir vilje til tro, som ved damaskushendelsen, der Saulus (som senere fikk navnet Paulus) hører himmelstemmen: «Saul, Saul, hvorfor forfølger du meg» (Apg. 9, 4). Hendelsen inngir den største vilje til tro man kan tenke seg for Saulus sin del, siden han i et øyeblikk skjønner sammenhengen mellom det himmelske og jordiske. Saulus får sikker visshet. I Saulus sitt tilfelle, skjer det at hans vilje og handlingssett endres radikalt. Innfall er når Gud forsterker viljen hos et menneske. Gud påvirker mennesket litt og mennesket endrer seg, og et annet handlingssett kommer som følge. Det menneske som bestemmer seg for å følge Guds vei, vil åpne seg for Guds innvirkning, og utvikler seg i det åndelige videre, slik at det helliggjøres mer og mer under Åndens påvirkning, med endring i vilje og handlingssett som resultat. Vilje til endring vil her føre til endret vilje etter en ytre påvirkning. Augustin bruker logiske slutninger for å vise at mennesket har fri vilje. Han gir oss tilsammen tre muligheter. For det første: det mennesket som velger det onde, gjør det av fri vilje, fordi siden Gud er god og ikke kan tenkes å ville det onde, er det fra mennesket det onde kommer.¹ Ergo: siden mennesket kan gjøres ansvarlig for sine onde gjerninger, har det fri vilje. Hvis vi sier mennesket ikke har fri vilje, kan det ikke knyttes til sine onde gjerninger. Dette vil si mennesket kan knyttes til alle sine gjerninger, siden det har fri vilje. Vi får at mennesket har fri vilje og står bak alle sine gjerninger. Den andre muligheten, ifølge Augustin, er at menneskets onde handlinger alene er forårsaket av onde krefter utenfor mennesket. Det tredje valget er: mennesket har ikke fri vilje og kan ikke knyttes til sine gjerninger. Dette ville sette Guds gode Skaperverk i et underlig lys. Hvor skulle de onde gjerninger da komme fra?

Augustins konsekvensslutning er: hvis vi ikke godtar viljens frihet, finner vi ingen logisk forklaring på ondskapens problem.² Augustin benytter seg av argumentet: vi må anta den Gud som er Skaperen, ikke ville ha skapt verden hvis han ikke hadde hatt gode forsetter bak Skaperverket. Det er ulogisk å innta den posisjonen, å tro at den skapende Gud ønsker å føre Skapningen bak lyset. Gud er derimot skaperen som ønsker å rettlede menneskeheten, enkeltmennesket især, mot høyere mål. Det er slik at Gud hjelper oss å forstå det vi allerede har kommet til tro på, jevnfør profeten Jesaja (7, 9): «Uten at du tror skal du ikke forstå».³ Gud er med andre ord lojal og ønsker ikke å skape forvirring for mennesket, som er i en sårbar situasjon. Å si «uten at du tror skal du ikke forstå» blir å legge i menneskets hender valget om frelsen. Her ligger en forståelse av menneskelivet i to sfærer, der valget ligger hos individet selv, om det ønsker å bevege seg opp i den øverste sfæren. Augustin er erkjennelsesmessig optimistisk. Gud, som ikke har til hensikt å føre menneskene bak lyset, har gitt oss fornuften. Det er mulig å få innsikt ved hjelp av denne fornuften, om man i tillegg tar med seg den hjelpen Gud kan gi.⁴ Innsikt i moralske sannheter blir da mulig for mennesket. Her ser vi ut fra Augustins optimistisk syn på den menneskelige erkjennelse, at kulturen mennesket lever i, vil utvikle lover influert av Guds evige lov. Menneskeheten har allerede verdslige lover, og bakom de verdslige lovene finnes den evige lov, som viser oss hvordan det skal være når alle ting er i riktig harmoni.⁵ Hvor ligger så det onde? Svaret er at det er menneskets lyst som er det onde. Mannen som ønsker å begå utroskap, er like skyldig i utroskap som den som blir tatt på fersk gjerning mens han utøver akten.⁶ Denne lysten eller begjæret er i bunn og grunn motstanden mot ting som man, mot sin vilje, kan miste.⁷ Forskjellen mellom de onde og de gode menneskene, er at de onde vender seg mot de tingene de begjærer, mens de gode vender seg bort fra dem. Dette innebærer mennesket kan velge å fjerne seg fra pasjonene, som hvis ikke det utøves kontroll over dem, kan overta for den gode viljen. Mennesket har fri vilje, men må velge riktig for å ikke komme under det ondes påvirkning. Menneskets veivalg fører til konsekvenser, som gjør de gode menneskene til gode og de onde til onde. De gode menneskene vender sitt begjær bort fra det mistelige, mens de onde forsøker å fjerne det som hindrer dem i å beholde det mistelige.⁸ Her ser vi en tanke om at der hvor begjæret er, vil hjertet være. Er begjæret rettet mot de mistelige ting, vil personens ønsker ha disse tingene som sitt fokus, som sitt mål. Vilje til å foreta handlinger som skaffer en disse tingene, vil da oppstå. En tanke om at viljen lar seg styre av pasjonene, som er aktive med sin påvirkningskraft og styrende for jeg-et. Som hos Aristoteles, ser vi her hos Augustin en erkjennelse av hvor mye vi styres av våre pasjoner. Ifølge Augustin bør de irrasjonelle

mentale impulsene kontrolleres av det vise og rasjonelle mennesket, da det beste for mennesket er å la seg styre av fornuften.⁹ Fornuften gis forrang i jeg-et. Den har reell makt og evne til å ta kontroll i menneskesinnet. Fornuften tillegges her egenskaper vi generelt tillegger vilje. Videre er jeg-et i stand til å dominere sitt begjær.¹⁰ Til dette trenger det hjelp av dydene, som er en aktiv kraft i jeg-et. Dydene har, som fornuften, en egyptynamikk. Det dydige sinn vil være mer dominerende enn det lastefulle sinn, og vil klare å tøyse lastene.¹¹ Augustin fremstiller den gode vilje som en slik dyd. Den gode vilje er den gjeveste egenskap man kan ha som menneske.¹² Den gode vilje fremstilles hos Augustin som en selvstendig iboende kraft i mennesket. Den person som har den gode viljen, kan bestemme seg å velge det gode liv ut fra den.¹³ Linjen fra Augustin til Kant er tydelig her, med en forståelse av at menneskets forskjellige egenskaper har iboende krefter som styrer viljen eller vi kan si har viljesegenskaper. Vi kunne si at den gode vilje faktisk handler aktivt innad i jeg-et. Den gode viljen er for mennesket det mest attraktive.¹⁴ Den gode viljen er ut fra Augustin, selve kraften i jeg-et, så å si. Det er kraften som kan holde oss på rett kurs. På den andre siden, som en motkraft, er mennesket drevet av sine begjær. Begjær er det som er mest skadelig for den gode viljen.¹⁵ Når det gjelder hva som er de første beveggrunner i menneskets sinn, sier Augustin at uansett om mennesket har begjærene grådighet, ekstravaganse, ambisjon, stolthet, misunnelse, latskap og stahet, så er det den frie vilje som råder.¹⁶ Avgjørelsen i beslutningsøyeblikket tilhører ut fra dette en selvbevisst, velgende funksjon i jeg-et. Grunnsatsen er at mennesket kan velge. Mennesket kan, med sin standhaftighet, bestemme seg for å velge den gode viljes vei. Den gode viljens vei gjør mennesket i stand til å styre lystene. På motsatt side er det heller ingenting annet enn viljen til et menneske, som kan få det til å gi etter for sine laster.¹⁷ Menneskets vilje har en utpreget evne til - å ville. Den søker det som er det aller beste for oss. Det er dette som gjør den til en egenskap i seg selv, som er et umistelig gode for oss.¹⁸ Den gode vilje står mot lystene av hele sin kraft. På dette punktet går nesten Augustin over til å snakke om et jeg i jeg-et. Augustin tegner opp et bilde her av viljen, som en egenskap med viljestyrke. En egenskap som har med våre høyeste prioriteringer og sterkeste motivasjoner å gjøre.¹⁹ At viljen er som et beskyttende lag omkring jeg-ets kjerne, nesten som en velsignelse gitt oss fra ytre krefter, fra Gud. Et forhold som her må kommenteres, er termer brukt som vide begrep. Hos Augustin brukes termen vilje som et så vidt begrep, at vi kunne sette inn «det bevisste jeg» som synonym. Ut fra Augustin synder vi utelukkende alene gjennom viljen.²⁰ Vi gjør likeså det onde ut fra den frie viljen Gud har gitt oss.²¹ Viljen blir lysten jeg-et har til alt som det ønsker å gjøre, etter at valget er tatt. Som

vi har nevnt, er Augustin positiv til fornuftens bruk. Fornuften er tydelig en selvstendig størrelse, til forskjell fra de ting som persiperes.²² Fornuften bruker seg selv når den skal forstå seg selv. På samme måte bruker viljen seg selv når den skal forstå seg selv. Augustin fremstiller disse som selvstendig fungerende størrelser.²³ Augustin knytter viljen også til lykke. Et av viljens fokus er lykken for jeg-et. Viljen håper det beste for jeg-et.²⁴ I dette ligger det at viljen selvstendig kan vurdere hva den bør ville, likesom fornuften kan vurdere hva det fornuftige er. Jeg-et kan rette seg mot det som det umiddelbart akter å gjøre og kang også rette seg mot det som det burde gjøre. Augustin fremsetter det onde som en selvstendig, virkende kraft. Denne kraften kan ikke komme fra Gud, som er god.²⁵ Det onde må være noe selvstendig.²⁶ Det er en kraft som kan ta til fange. En kraft i mennesket som kan holde det i et fangenskap. Sinnet kan på denne måten bli gjort til slave for begjæret, der mennesket har valgt dette ut fra sin egen vilje.²⁷ Gud er den gode Gud. Han står for det uforanderlige. Mennesket kan vende seg mot dette uforanderlige eller det kan ved sitt begjær bli vendt mot de foranderlige ting.²⁸ Velger mennesket det onde, vil det onde ut fra sin egendynamikk, kunne lede mennesket inn i handlemåter som er onde. Mennesket havner inn i et ondskapens landskap som det ville ha vært forskånet for hvis det hadde holdt seg til det gode. Det er viktig å holde to ting fast på én gang her hos Augustin: vi mennesker har fri vilje og Gud har innsikt i fremtiden. Begge to ting er sanne og det at Gud har innsikt i fremtiden, utelukker ikke at mennesket har fri vilje. Gjør jeg galt, er det mitt ansvar. Gjør jeg godt, er godheten noe som er gitt meg fra Gud, som skapte alt.²⁹ Mennesket er en slik god ting i Skaperverket. Dets verdi er ikke avhengig av at det er syndfri. De sjelene som fortsetter å synde, er bedre enn de døde ting, som ikke kan synde fordi de ikke har noe rasjonelt og fritt valg ved viljen.³⁰ Hva er det da som bringer mennesket bort fra det gode? Svaret er at det er stoltheten. Mest av alt omfavner mennesket stoltheten.³¹ For det andre, overtales vi av andre mennesker, og bringes med det bort fra det gode.³² For det tredje har djevelen fått makt over mennesker.³³ Mennesket har dermed ikke skyld for den ondskapen som kommer fra djevelen. Mennesket har kun skyld for den synd det begår ut fra de egenskapene det er skapt med.³⁴ Det vil variere fra menneske til menneske hvor mye det synder. Augustin definerer tre sorter vilje. Den trefoldige viljen gjør at noen er syndfrie, noen synder av og til og noen synder alltid.³⁵ Det er viljen som er årsaken til synden. Det er fåfengt å finne årsaken til at viljen velger det onde. Vi kan ikke finne årsakens årsak her. Det er å lete på en slik måte at svarene vi finner, bringer oss inn i en evig runddans. Augustins svar er at *φιλαγρορρια* (sammensetning av de greske ordene for kjærlighet og sølv, som bokstavelig kan oversettes til norsk med «kjærligheten for

sølv») er roten til alt ondt. Vi finner uttrykket i 1 Tim 6, 10 a: «For kjærligheten til penger er roten til alt ondt». Denne grådigheten, som ligger til grunn for pengebegjæret, er noe større og videre enn bare det å ville ha mer penger. Den er roten til alle synder. Årsakens årsak eller viljens vilje er vanskelig å finne. Viljens rot er vanskelig å finne. Uansett blir ikke mennesket tilregnet synd hvis årsaken er rettfærdig. Men, hvis årsaken er urettferdig, har mennesket ansvar gjennom sin vilje å motstå tilskyndelser til gale handlinger. Hvis gale handlinger man blir bevisst er gale, ikke motstås, er mennesket skyld i synd.³⁶ I utgangspunktet er mennesket uopplyst. Mennesket lever i et moralsk mørke. I 1 Tim 1, 13 står det «...for i min vantro visste jeg ikke hva jeg gjorde.»³⁷ Augustin finner bibelsk belegg for dette særlig hos Paulus. I Rom 7, 14-23 taler Paulus om at vi vet hva det gode er, men er ikke i stand til å gjøre det gode. Rom 7, 15: «For jeg skjønner ikke hva jeg gjør.» Mennesket skjønner ikke hva det skal velge i valgsituasjonene. Vi kan si: i seg selv er ikke mennesket et klokt vesen. Det tegnes opp et bilde av mennesket i et mørke, der det ikke får øye på hva de rette valgene er. Mennesket er i en grunntilstand der det har falt. Angående synden, så kan vi ikke unngå den, fordi kjødet holder oss fast i vaner. Hvis vi lever i uvitenhet her, har vi ikke mulighet til å velge det rette. Men, hvis vi har innsikt, har vi mulighet til å velge rett i valgsituasjonen, selv om kjødet holder oss godt fast.³⁸ Skaperverket er dog av det gode. Fri vilje til å handle riktig gjelder kun mennesket slik det opprinnelig ble skapt, før det kom under forbannelsen.³⁹ Av naturen er vi vredens barn. Ef 2, 3. «Slik var vi av naturen under Guds vrede.»⁴⁰ Mennesket lever i et mørke ut fra at det er født inn i denne verden. Vår situasjon er likevel ikke håpløs, fordi Gud har påvirkningskraft på mennesket. Gud vil hjelpe alle som søker.⁴¹ Mennesket har fri vilje til å spørre, undersøke og strebe.⁴² Det mennesket som ikke bruker sine evner til å finne det gode, synder.⁴³ Men, menneskets sjel er uvitende om hva det burde gjøre, nettopp fordi det ikke har mottatt det gode enda.⁴⁴ Mennesket har et utviklingspotensiale. Hvis mennesket er villig, vil det bli opplyst.⁴⁵ Sjelen består av en del som ser det gode, og så en del som er en kjødelig del som ikke har slik innsikt.⁴⁶ Augustins standpunkt er støtte til verdensbildet om at det finnes lave ting og høyere ting i Skaperverket. Det gode for mennesket blir stadig å strebe høyere. I edens hage var det som kom fra Gud tilskyndelser som tilhører de høyere ting. Det som kom fra slangen, som er djevelen, er noe som tilhører de lavere ting.⁴⁷ Det foranderlige sinn til mennesket, er ikke det samme som det uforanderlige sinn til Gud. Mennesket kan velge å følge den bedre livsvei. Stoltheten er grunnlaget (utspringet) for menneskets synd. Gud fremsetter seg selv gjennom Kristus som eksemplet på beskjedenhet. Dette er det motsatte hva djevelen fremsetter seg selv som.⁴⁸

3. Alt utgår fra Gud - Luther

Ifølge to-rikelæren til Luther styres Guds rike av den guddommelige rettferdighet og djevelens rike av en egenkjærlighetens grunnlov. I seg selv er mennesket fortaapt og mennesket kan ikke samvirke til sin frelse. I dette radikale teologiske standpunktet ligger sprengkraften som skulle få vidtrekkende konsekvenser for den katolske kirke, som Luther virket som munk og lærd teolog i. I etterkant av reformasjonens konfrontasjoner, i den sjette samlingen av Trientkonsilet i 1547, slår den katolske kirke fast at mennesket samvirker med Guds Ånd idet det begynner en bevegelse mot sin egen rettferdiggjørelse. Det begynner med at mennesket håper, det får så kjærlighet til Gud, så begynner det å forakte det syndige.¹ Motsetningen her til Luthers teologiske teser går på virkeområdet til den frie vilje. Her uttrykkes det at graden av innflytelse den frie vilje utøver, er større. Trientkonsilet slår fast allerede åpningskapitlet, at mennesket er syndens tjener og ikke klarer av egen kraft å fri seg selv; for det er kun Gud som kan rettferdiggjøre mennesket. Dette er også en to-rikelære, men en to-rikelære der menneskets vilje kan begynne å bevege menneskesinnet i riktig moralsk retning. Starten på tilblivelsen av skriftet Luther selv regnet som sitt mest betydningsfulle verk, kommer med kritikken han møter fra Erasmus av Rotterdam. Luther svarer på Erasmus' kritikk, og Erasmus skriver så, etter press fra paven, skriftet Diatriben. Luther svarer så med skriftet De Servo Arbitrio (om den trellbundne vilje). Erasmus standpunkt i Diatriben er at viljens frihet er den kraft i viljen som gjør mennesket i stand til å vende seg fra eller vende seg mot det som fører til frelse og evig liv.² Luthers standpunkt er at menneskets vilje her ikke kan bidra noe, det er kun Guds nåde som kan frelse mennesket. Det er nødvendig med en begrepsavklaring av termen vilje. Med vilje mener Luther det som styrer menneskesinnet. Luthers hovedpoeng er at viljen ikke er i stand til å bringe mennesket over i frelsestilstanden. Viljen har ingen kunnskap om frelsessannhetene vi kan lese om i Johannesevangeliet.³ I Luthers forståelse av vilje som det som styrer mennesket, ligger det en betydningsnyanse i forhold til allmenn bruk av uttrykket. Luther har en snevrere forståelse av hva vilje er. Luther fokuserer på frelsspørsmålet, på det som skjer når mennesket velger angående de åndelige forhold. Luthers forståelse av hva viljen er, må ses opp mot plikten mennesket ifølge Luther har til å rette sine tanker og gjerninger mot den Gud som kan gi mennesket Ånden. Her kan vi se en type reduksjonisme, der spørsmålet om mennesket har fri vilje overdøves av frelsens anliggende. Luther skiller heller ikke ut og definerer viljen som en funksjon i mennesket, slik

at i De Servo Arbitrio brukes da ofte vilje synonymt med jeg-et. Luther går imot tenkere av sin samtid, som Occam og Biel, som sier mennesket ut fra sin frie vilje kan velge hva som er moralsk godt og avstå fra det onde. Når Luther bruker sin egen person som målestokk, ser han at mennesket ikke har dette valget. Mennesket står ikke fritt til å velge. Erasmus' Diatribe motgår Luthers påstander om predestinasjon, samt tanken om at synden tar bort fra mennesket dets frie vilje. Luthers svar til dette i forordet til De Servo Arbitrio, er at tanken om den frie vilje er den komplette feilslutning, og skriftet til Erasmus bare har gjort saken verre for Erasmus' argumenter. ⁴ Det bibelske skriftbelegget hos Luther er Romerne 1, 17, som sier mennesket blir rettferdig ved troen alene. Ut fra slik mennesket er i utgangspunktet, er ikke dets forhold til Skaperen i orden. Mennesket er ikke rettferdig. Mennesket vil det onde, derfor kan det ikke ville det gode i valgsituasjonen. Mennesket har ikke en stemme som sier det skal velge det gode. Menneskets vilje er bundet. Den er bundet av synden. Det er bare etter omvendelsen at mennesket kan gjøre gode gjerninger. Dette er en del av striden med Erasmus. Viljen blir ut fra dette ufri ifølge Luther. Benektelsen av at mennesket har fri vilje, var grunnleggende for Luther for at den bibelske doktrine om Guds nåde kunne bli stående. ⁵ Vi ser her, at et viktig spørsmål blir å bestemme syndens virkeområde. Hvor mye domineres den frie vilje av det onde? Vi kan her ifølge Luther ikke støtte oss til den naturlige teologi, det som vi kan erkjenne ut fra verden. For den naturlige teologi er, som Luther sier, som en elskerinne for den onde. Den er djevelens hore. ⁶ Mennesket bør bekjenne sitt korrupte hjertes blindhet og bli opplyst av Gud. ⁷ Vi kan forkortet si Luther sier mennesket kan velge fritt, men ikke har fri vilje. Dette kan se ut som en selvmotsigelse, men er ikke det om man tar med i betraktning påvirkningskreftene som menneskets vilje utsettes for. Viljen befinner seg i utgangspunktet i en slavetilstand, ut fra at det er det falne mennesket vi snakker om. Allikevel kan mennesket velge. Luther påpeker for Erasmus sammenhengen mellom valgene vi tar og det vi har bestemt oss for å følge. Vi tror, og så bestemmer vi oss for å følge. Vi oppfatter Gud pålegger oss ting, som vi av den grunn så velger. ⁸ Det er det overveide valget Luther sikter til. Luther nevner Paulus' ord i Romerne kap. 10, om at det er bekjennelsen som kommer over leppene til mennesket, som er av betydning. ⁹ Luthers teologiske tenkning innebærer et før og et etter for mennesket. I etterkant av rettferdiggjørelsen kommer opplysningen om de gode ting, ved Åndens kraft. Det er først ved at det har fått Åndens kraft, at mennesket blir realisert. Det essensielle for mennesket er - eksistensen av et åndelig univers. For Luther eksisterer et slikt åndelig univers og det er om å gjøre for mennesket å berge seg inn i dette universet. Ånden skriver på hjertet til det rettferdige menneske og det

som skrives på hjertet inneholder ikke tvil, men ting som er sikrere enn fornuften og livet selv. ¹⁰ Det menneske som ikke har Guds Ånd i seg, vil ikke forstå Skriften. Men, på den annen side, er det lagt til rette for mennesket, for at det skal forstå. Alt avhenger med andre ord av en opplysningens kraft. ¹¹ Luther kritiserer Erasmus' utgangspunkt, der Erasmus sier mennesket har en streben angående de åndelige ting, der Gud samvirker og viser nåde. Luther spør seg hva denne streben er. For Luther er nåden det bevirkende som rører menneskets sjel, ikke den menneskelige streben. Erasmus, på sin side, tegner opp et bilde der viljen streber, og et eller annet sted kommer Guds nåde mennesket til unnsetning, og ser det strebende menneske og frelser. Dette er noe Luther argumenterer mot. Luther kritiserer Erasmus for at han ikke går inn i problematikken med hvor langt menneskets evner strekker seg. ¹² Mennesket kan ikke handle, før det har en forestilling om hva det burde gjøre.

Det er ifølge Luther av den største betydning å finne ut hva forholdet er mellom den frie vilje og menneskets frelse. Om viljens evner og om betydningen av forholdet mellom den frie vilje og Guds nåde. Ifølge Luther virker Gud alt i alle: «*Det er forskjellige kraftige virkninger, men Gud er den samme, han som virker alt i alle.*» (1 Kor 12, 6). ¹³ Guds allmakt er det som står fast, det urokkelige utgangspunkt. Luther skriver:

« (...) , that God's mercy alone works everything, and our will works nothing, but is rather the object of divine working, (...)» ¹⁴

På samme tid står mennesket fritt til å velge i valgsituasjonen. Viljen, enten det er menneskets vilje eller Guds vilje, gjør det den gjør, godt eller ondt, og gjør det uten å være under noe slags tvang, helt etter sine ønsker, som om den var helt fri. Å bruke uttrykket «nødvendighet» om handlinger, blir for strengt ifølge Luther. Det ville utelukke at mennesket har den frie vilje som det vitterlig har. Guds vilje er den samme gode til alle tider, slik at vi i så måte kan snakke om nødvendighet. Guds vilje kan ikke rokkes. ¹⁵

The will, whether it be God's or man's, does what it does, good or bad, under no compulsion, but just as it wants or pleases, as if totally free.” ¹⁶

Med hensyn til de gale handlingene, sier Luther at den onde gjør onde ting ikke fordi en kraft utenfra tvinger ham, men fordi han ønsker å gjøre sine handlinger. Viljen kan ikke endre seg

selv. Jo mer den presses, jo mer krever den. Hjertets overbevisning endres kun hvis den presses.¹⁷ Viljen inneholder her enten det onde ut fra menneskets grunntilstand eller det gode i tilfelle Ånden har tatt bolig. Luther uttrykker at Guds Ånd på alle måter setter mennesket fri. Når vi influeres av Guds Ånd, begjærer og handler ikke lengre viljen av tvang, som den gjorde under synden, men av sitt eget begjær og spontane tilbøyelighet, som lengter etter og elsker det gode. Motsatt, så er mennesket underkastet denne verdens hersker, og holdes fanget av ham etter hans ønske, jfr. 2 Tim 2, 26: «*Da kan de våkne av rusen og komme seg ut av snaren som djevelen har fanget dem i, så de må gjøre hans vilje*», som sier det falne mennesket er fanget i djevelens snare og må gjøre hans vilje.¹⁸ I denne elendighetens situasjon for mennesket, er Kristus der, som virkelig ønsker frihet for mennesket, og driver ut de onde ånder - av mennesker han møter, ved hjelp av Gud. I mennesket er det ikke noe som driver mot det gode. Kraften til fri vilje er null, den gjør ingenting godt, og den kan ikke gjøre noe godt uten nåde. Da har vi at mennesket gjør alt ut av nødvendighet og viljen i mennesket kan ikke gjøre noe godt uten Guds nåde. Uttrykket fri vilje er for grandios for å bruke om menneskets evne – det skulle ha eksistert et annet uttrykk.¹⁹ Fri vilje er en term som kun kan brukes om Gud. Folk tror, feilaktig, at mennesket har en fri vilje i form av en kraft som fritt kan snu seg i hvilken som helst retning, uavhengig av andre krefter. Sannheten er at menneskets vilje er som en liten glo, som i egen kraft ikke er i stand til å utrette noe som helst. Mennesket har allikevel kraft og frihet til å styre over de lavere ting, slik som sine penger og sin eiendom. Men, i forhold til de høyere ting, så er det Guds vilje som hersker.²⁰ Den frie vilje er så bundet av djevelen, at den ikke ser ting som rører ved ører og øyne så tydelig, at de nesten kan tas på med hånden. Som det står hos Jesaja 6, 9: «*Dere skal høre og høre, men ikke forstå, se og se, men ikke skjønne!*»²¹ Luther nevner at Augustin kaller den frie viljen en slave-vilje, som ikke makter annet enn å falle for synd, men mener Erasmus tar feil når han sier viljen enten kan velge det gode eller vende seg bort fra det onde, fordi her er Den hellige Ånds virken utelatt. Det er som en stein eller en trestokk: den vil falle nedover såfremt det ikke er en annen kraft som virker slik at den farer oppover.²² Luther forklarer med dette det ondes problem på den måten at den viljen som vil det gode er en annen enn den viljen som vil det onde. Det er ikke snakk om at det er en god vilje som tilfeldigvis velger enten godt eller ondt i valgsituasjonen. Luther forsøker også å sette Erasmus fast, ved å vise inkonsekvenser hos Erasmus med hensyn til å forklare det ondes problem. Luther påpeker selvmotsigelser hos Erasmus, som når Erasmus sier mennesket har mistet sin frihet, er tvunget til å tjene synden og ikke kan ville det gode. Dette ville hatt den konsekvens, sier Luther, at

mennesket ville synde og vil det onde ut fra nødvendighet. Dette er en selvmotsigelse. ²³ Mennesket ble skapt etter at Gud uttalte ordene: «La oss skape mennesket i vårt bilde...» (1 Mos 1, 26). Fra begynnelsen av fikk mennesket valget om hvilket av de to kongedømmer det ønsket å eksistere i: verdens kongedømme eller Guds rike - hvis det adlød budene. Mennesket fikk også tilbudet om det ville følge Guds vei. I 5 Mos 7, 12 sier Moses: «Dersom dere er lydige mot disse bud og legger vinn på å leve etter dem, vil Herren din Gud holde fast ved sin miskunn ...» ²⁴ Luther tegner opp ut fra bibelen de to valg mennesket settes på. Menneskets vilje kan sammenlignes med en person som kommer til et veikryss, og bare den ene av to veier videre er åpen. Den eneste veien som er åpen for mennesket, er syndens vei; og den andre veien kan kun åpnes ved Guds nåde. Hvis åpnet av Guds nåde, blir denne veien en bred vei det vil være lett å vandre på. ²⁵ Mennesket har ingen vilje til selv å holde budene, men trenger Guds nåde for å hjelpe det til å holde budene. ²⁶ Man kan ikke finne noe større bevis - mot tanken om den frie viljen, enn å se at mennesket ikke bare er ute avstand til å gjøre det gode, men til og med ikke engang vet når det gjør det onde, sier Luther. Jesus sier på korset: «Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør.» (Lk 23, 34). ²⁷ Fri vilje kan, kort sagt, ikke ville det gode. ²⁸ Luther tar inn begrepet nåde når han skal forklare Guds frie viljes innvirkning på mennesket, og setter Guds nåde og vilje i denne sammenhengen opp som synonymmer. ²⁹ Her møter vi på nytt hos Luther en absolutisme og reduksjonisme. Forestillingen om Guds allmakt og forutseenhet, ødelegger totalt doktrinen om fri vilje. Luther henviser til 1 Kor 12, 6 som belegg for at Gud bevirker alt: «Gud er den samme, han som virker alt i alle». ³⁰ Diatriben sier feilaktig, ifølge Luther, at noe er den frie viljes fortjeneste og noe nådens fortjeneste angående menneskets frelse. ³¹ Luther sier hans egen utlegning av 1 Mos 6, 5: «Alle tanker som rørte seg i deres hjerter, var onde dagen lang», sterkt taler imot tanken om menneskets frie vilje. ³² Det som ikke er under Gud, er under djevelen, og her finnes ingen «midstens rike». ³³ Menneskets vilje er djevelens slave, og kan kun ville det som dets prins har villet. Og, han - ønsker ikke å la menneskets vilje ønske noe godt. Selv om djevelen ikke styrte, ville mennesket være slave under synden, og synden ville tyngte mennesket tilstrekkelig ned til at det ikke ville være i stand til å ville det gode. ³⁴ Luther begynner sin avsluttende del av sin bok med å nevne sine egne argumenter mot tanken om den frie viljen, og nevner skriftstedet Rom 1, 18: «Guds vredesdom åpenbarer seg fra himmelen over all ugudelighet og urett hos mennesker som holder sannheten ned i urett.». ³⁵ Alt som ikke er av Ånden, uansett hvor enestående det måtte være, er av kjødet. «Den som ikke blir født av vann og Ånd, kan ikke komme inn i Guds rike.» (Joh 3, 5 b). ³⁶ Syndenes synkemyr og ondskapens helvete er at

mennesket ikke søker Gud. ³⁷ I Romerne 3 gis svaret på hva redningen er: «*Men nå er Guds rettferdighet blitt åpenbart uavhengig av loven. Om den vitner loven og profetene. Dette er Guds rettferdighet som gis ved troen på Jesus Kristus, til alle som tror.*» Rom 3, 21f). Rettferdighet gis mennesket som tror, ved at Gud viser sin nåde. Denne rettferdigheten gis utenom loven, så hvor mye mer skal den ikke gis uten den frie viljen, sier Luther. ³⁸ Avsluttende bruker Luther Joh 6 som belegg, der Jesus ikke lar det bli igjen noe til den frie vilje når han sier: «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham...» (Joh 6, 44). At det kun er ved nåden vi frelses, er selve grunnen til at menneskets frie vilje avvises av Luther.

4. Den felles lov vi har i oss – Kant

Innledning

Utfordringen med å etterprøve Kant sin tenkning rundt den menneskelige vilje, er at Kant skiller mellom den praktiske og den rene fornuft. Den rene fornuft kan ikke begrunnes ut fra det empiriske, men tilhører det teoretiske plan. Det er på dette vanskelig tilgjengelige, teoretiske plan, at Kant forklarer hvordan viljen virker, der den samvirker både med moralloven og fornuften. Moralloven og fornuften eksisterer ikke i et vakuum. Moralloven er loven alle mennesker har lagt ned i seg. Fornuften er i sin praktiske bruk opptatt av grunnlaget for hvordan viljen bestemmes. Mennesket forholder seg alltid til det praktiske, til det vi erfarer. I gjennomgangen av Kant er det derfor nødvendig å alltid ha med perspektivet både – og, med hensyn til det vi erfarer og hvordan tingene grunnleggende forholder seg på det teoretiske plan. ¹ I sitt verk *Grunnlegging til moralens metafysikk* forutsetter Kant i åpningssetningen den gode vilje. Den gode vilje er god i seg selv og grunnis ikke med eksempler på gode gjerninger. ² Når Kant skal utdype hva den gode vilje er, går han snart over til å tale om plikt. Plikten gir seg utslag i maksimer for handling, som individet har en følelse for må være allmenngyldige for alle mennesker. Dette er loven individet har i seg i kraft av å være menneske. Loven er aktivt bevirkende og utøver en bestemmelse overfor viljen, der viljen kommer i en valgsituasjon der den kan velge å følge eller ikke følge loven. ³ Det er viljen som gjør maksimer til lover individet ønsker å sette øverst som rettesnor for sitt liv. ⁴ Kant utvikler tankene om moralloven, men utdyper ikke samtidig individet ikke alltid gjør det som allment oppfattes som rett, og gir ikke klart svar på hva som gjør at individet vil eller ikke vil - gjøre sin maksime til en universell lov. ⁵ Utfordringen som blir stående er å forstå

hva det er som gjør at individet enten velger galt eller riktig. Kant setter opp viljens autonomi som grunnleggende utgangspunkt. Viljens autonomi er det øverste prinsipp av moralitet.⁶ Samtidig har ethvert individ følelsen av et «burde». I dette «burde» ligger det at individet har i seg moralloven, men i dette ligger det også friheten til å velge.⁷ Viljen er fri i alle henseender utenom moralloven, der moralloven postulerer frihet.⁸ Friheten er i sitt vesen en flyktig størrelse. Det at individet er fri kan ikke bevises.⁹

Grunnlegging til moralens metafysikk (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785)

Kant beskriver det menneskelige sinn som bestående av forskjellige egenskaper. Forstand og dømmekraft er eksempler på slike egenskaper. Også hos Kant ser vi en skjelning av egenskapene i fornuftsbaserte egenskaper og egenskaper knyttet til menneskets *temperament*, som Kant kaller det.¹ Kant setter egenskapen den gode vilje opp som en forutsetning for at temperamentets egenskaper skal bli gode og ikke lede til det som er ondt. Den gode vilje er aktiv og har en regulerende funksjon. I sin funksjon rettleder viljen slik at handlingene blir i tråd med maksimen, det som tjener til det beste allment sett. Kant holder seg til den klassiske oppfatning av at måtehold er en klokskapens egenskap, men setter den gode viljens regulerende egenskaper over disse.² Den gode vilje, som beherskes av fornuften, er ifølge Kant bedre enn summen av alle tilbøyeligheter.³ Den gode vilje eksisterer i seg selv som en egenskap i mennesket og den er en god kraft, uavhengig av om tilbøyeligheter i mennesket ikke virker mot det gode. Kant vil forsøke å begrunne denne ideen som viljens absolutte verdi i seg selv.⁴ Fornuften styrer ikke viljen, men har en praktisk funksjon med å frembringe en vilje som er god i seg selv.⁵

Kant innfører uten innledning *plikt* for å beskrive hva den gode vilje er.⁶ Vi har alle i oss en plikt til å gjøre godt mot andre.⁷ Å gjøre godt mot andre av plikt, uten å ta hensyn til konsekvensetiske, viser den menneskelige karakters høyeste verdi.⁸ Den moralske verdi ligger i prinsippet om den gode handling og ikke i hvilke konsekvenser man kan anta handlingen får.⁹ Grunnleggende i mennesket er erkjennelsen av moralloven. Kant skriver: «Plikt er en handlings nødvendighet av aktelse for loven.»¹⁰ Loven sier til viljen «at min maksime skal bli i en allmenn lov.»¹¹ Det er ikke mulig å gjøre til lov maksimer som ville være til min fordel, hvis det samtidig er slik at maksimen gir meg en fordel, men er til ulempe for andre. Det å lyve for å oppnå en fordel for seg selv, er eksempel på dette.¹² Den praktiske fornuft jobber kontinuerlig med de motsatte krav mennesket møtes av, og holder frem de ekte

moralske prinsipper i møte med de forskjellige maksimer. ¹³ Den praktiske fornuft påvirker viljen ut fra ideen om plikt. Dette skjer forut for all erfaring og a priori. ¹⁴ Fornuften fremsetter ideen om moralsk fullkommenhet a priori. ¹⁵ Disse moralske begreper har ikke sete i det praktiske, men a priori i fornuften. ¹⁶ Forholdet mellom viljen og fornuften, er at viljen er en praktisk fornuft, som velger mellom det gode som blir forelagt den av fornuften, og det som er subjektive betingelser. ¹⁷ Det objektivt gode, som kan gjøres til allmenn lov, gir seg til kjenne som et imperativ, som peker mot et bør. ¹⁸ Den menneskelige vilje, til forskjell fra en guddommelig vilje, er rettet mot forbedringen av det eksisterende. Den har en interesse. ¹⁹ Imperativet setter frem et bør. Imperativet setter opp for viljen det som er godt i seg selv. ²⁰ Kant poengterer tydelig viljens frihet og autonomi. Kant skriver «*Hva kan vel viljens frihet være annet enn autonomi, dvs. den egenskap viljen har til å være en lov for seg selv?*» ²¹ Argumentet er at frihet er egenskapen ved viljen som gjør at den er uavhengig av andre størrelser. ²² Hvis det ikke var slik, ville viljen ha vært underlagt kausalitetens lover, og ikke vært fri. ²³ Det samme kan sies å gjelde det kategoriske imperativ. ²⁴ Ideen om friheten gjelder også fornuften. Alle individer som har fornuft og vilje, er frie når de handler. ²⁵ Friheten og moralloven tilhører forstandsverden, likesom fornuften tilhører forstandsverden. På den annen side har vi sanseverden, som er styrt av naturlovene. ²⁶ Siden viljen tilhører forstandsverden, får vi at individet har en viljens autonomi. ²⁷ Det som er forut for erfaring er vanskelig tilgjengelig for oss erkjennelsesmessig. Den rene fornuft er vanskelig tilgjengelig for oss. Det er på linje med dette ikke mulig for oss å forklare hvordan ren fornuft kan være praktisk. På samme måte er det ikke mulig for oss å forklare at frihet er mulig. ²⁸

Kritikk av dømmekraften (Kritik der Urtheilskraft. 1790)

I *Kritikk av Dømmekraften* innfører Kant dømmekraften som en av menneskets tre grunnleggende evner, ved siden av forstanden og fornuften. Prinsippet for dømmekraften er den formålstjenlighet som finnes i naturen. Ved siden av dette, vurderer også dømmekraften det estetiske. Mennesket ser ting i naturen samtidig som naturen inngir mennesket en opplevelse av hvilket mål tingene i naturen streber mot. Kant anknytter denne evnen vi har i og med dømmekraften til at vi også gjennom det estetiske oppdager det moralsk gode i naturen, som det formålstjenlige peker på. Kant bygger med *Kritikk av Dømmekraften* en bro mellom det teoretiske og det praktiske. Til det teoretiske hører frihetsbegrepet, som for øvrig viser mennesket har fri vilje. Til det praktiske hører naturen, med sin egen lovmessighet. ¹ Dette verket, som er Kants tredje kritikk, må ses på som forsøket på å utdype den

forbindelsen som Kant har beskrevet mellom det teoretiske og det praktiske – i sine tidligere verk. Mellomleddet mellom fornuften og forstanden er altså denne dømmekraften.² I overgangen mellom det teoretiske og det praktiske får vi et område som har med menneskets vilje å gjøre. Mellom det teoretiske og det praktiske ligger blant annet følelsen av lyst og ulyst. Menneskets sjelsevner deles i erkjennelsesevnen, følelsen av lyst og ulyst og begjærsevnen.³ Det som har med lyst og ulyst å gjøre, har særlig å gjøre med de valgene vi foretar. Kant viser til en parallellitet mellom disse tre erkjennelsesevner som her nevnt og tredelingen: forstand, dømmekraft og fornuft.⁴ Dømmekraften blir da en egenskap mennesket har for å dømme naturens formålstjenlighet.⁵ Det nye i Kant sin tenkning i forhold til tidligere tenkere, er at menneskets moralske følelse forberedes og klargjøres ved inntrykk som kommer fra naturen. Mennesket sanser formålstjenligheten ved naturen. Denne utgjør prinsippet for dømmekraften, som på sin side virker i det område i mennesket som opplever lyst og ulyst.⁶ Som avslutning i Kants innledning til *Kritikk av dømmekraften*, skisserer Kant opp en rekke tredelinger grafisk. Med dette setter Kant opp parallelliteter for følgende størrelser: følelse av lyst og ulyst – dømmekraft – formålstjenlighet – kunst. På henholdsvis venstre og høyre side av disse størrelsene ligger det som tilhører det praktiske og det fornuftige.⁷

Religionen innenfor fornuftens grenser (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft - 1793)

I sitt senere forfatterskap fremsetter Kant teorien om at det også finnes onde maksimer, for å forklare det ondes problem. Når mennesket noen ganger handler ondt, er det fordi det har handlet ifølge en ond maksime.¹ Denne maksimen er ikke noen naturdrift.² Den onde maksimen kommer fra fornuftens område, der også den gode maksime kommer fra. Hva som er den første grunn til at vi tilslutter oss enten det gode eller onde, er uutgrunnelig for oss.³ Det er ikke slik, at det fra naturens side kommer en første grunn, som så får oss til å slutte oss til en ond maksime. Alt som initierer handling må gå igjennom en maksime.⁴ Her sier Kant noe om menneskets evne til selvrefleksjon når det er i ferd med å gjøre en ond handling. Ut fra kløften som er mellom den rene og den praktiske fornuft, og siden alle maksimer tilhører fornuftens område, er det ikke mulig for mennesket å betrakte sine egne maksimer som har ledet til onde handlinger.⁵ Menneskets tilslutning til en maksime, er uutgrunnelig. Den tilslutningen mennesket kan gjøre til en ond maksime, er fri. I den onde maksimes sfære skjer bestemmelsesgrunnene. Kant poengterer i denne noten, at det er vanskelig med hensyn til

maksimene å komme frem til den første grunn. Moralfølelsen blir her en disposisjon som virker aktivt ut fra sin egenart uten noe særlig refleksjon, og det vil ikke ha noen hensikt å finne en første grunn i individet før handling.

Det er viktig å skjelle mellom to uttrykk i den tyske originalteksten som engelske og norske oversettelser bruker samme oversettelse på. Termene Wille og Willkür. Wille kan vi oversette med vilje. Viljen er praktisk. Willkür kan vi oversette med valgevne/ forgodtbefinnende/ vilkår. Valgevnens har en frihet, den har en absolutt spontanitet. ⁶ Denne valgevnens frihet har en eiendommelig beskaffenhet, da mennesket velger å ta friheten opp i sin maksime. ⁷ Når Kant bruker verbet «tar» i dette tilfellet, er det ikke å forstå slik at mennesket reflekterer, avveier og så velger «å ta opp». Valget skjer ut fra nødvendighet, ut fra at mennesket har de egenskapene det har. Her er det ikke snakk om en tilstand av selvbevissthet, der det etter overveielse bestemmes at en ond maksime skal velges. Selv om Kant i sitt teoretiske system sterkt vektlegger at mennesket bør gjøre de høyere maksimer til sin ledestjerne, skriver han i *Religionsskriftet* at det i mennesket er en – for oss – uutgrunnelig første grunn for tilslutning til det gode eller det onde. ⁸ Valget kan være forskjellig fra menneske til menneske, siden det er gjennom sine maksimer mennesket uttrykker sin karakter. ⁹ Mennesket er selv karakterens opphavsmann. ¹⁰ Her må det bemerkes, at Kant definerer de høyeste maksimene som universelle og mulig for ethvert menneske å gjøre til sine høyeste maksimer. Den ene og allmenne maksimen står allikevel fast: den moralske lov om adlydelsen av plikt overhodet. ¹¹ Det som gjør at mennesket velger forskjellig er sinnelaget til den enkelte, det som er beskaffenheten til den enkeltes valgevne ¹² Dette utgjør frihetens område i det enkelte menneske, som både inneholder sinnelaget og bevissthet om maksimene. Når vi iakttar hverandres handlinger blir vi klar over det uutgrunnelige ved valget.

Kant klassifiserer anlegget i mennesket for det gode som:

- 1) Anlegget for det dyriske, som inneholder egenkjærligheten og oppholdelsesdriften.
- 2) Anlegg for det menneskelige ved mennesket som et levende og samtidig fornuftig vesen, som også inneholder egenkjærligheten, rivalisering og kulturens laster.
- 3) Anlegget for dets personlighet som et fornuftig og samtidig tilregnelig vesen.

Personligheten, som er mottakeligheten for aktelse for den moralske lov (som er tilstrekkelig i seg selv i det frie valg). Det tar opp aktelsen for moralloven i sin maksime. Slike anlegg som her er nevnt, sikter til evnen til begjær og bruken av valgevnen. ¹³

Note 22 side 36 kan stå som en forklaring på hvorfor menneskets karakter er svakt, selv om det kan erkjenne de høyere maksimer. Mennesket har ut fra det frie valgs moralske evne en hang til det onde (propensio). Hang er en predisposisjon, en tilbøyelighet, til å begjære nytelse.

I hjertet er det 3 trinn:

1. svakhet i adlydelsen av maksimer (skrøpelighet = fragilitas. ref. Rom 7, 18)
2. hangen til sammenblanding av umoralske drivfjærer med de moralske (urenheten = impuritas)
3. hangen til antagelse av onde maksimer (fordervethet = corruptio/ vrangvilje = perversitas) ¹⁴

Ut fra punkt 2 og 3 ovenfor, er de to typer hang:

- a) fysisk hang, som tilhører det frie valg hos mennesket som naturvesen (her kan vi ikke ha hang til det moralsk-onde)
- b) moralsk hang, tilhører det frie valg hos mennesket som moralsk vesen (her kan vi ha hang til det moralsk-onde)

Ut fra dette får vi at hangen til det onde i det frie valg fører til lovstridige maksimer ¹⁵ Her må vi forholdet oss til et både - og. I mennesket er det både godt og ondt. Kant sier han ikke er i stand til å angi en dypere årsak til at det onde i oss har fordervet den øverste maksime. Årsaken til det onde plasseres ikke utenfor mennesket. Det onde er i mennesket. Hangen til det onde er medfødt, vi påfører oss denne hangen og den er selvforskyldt. ¹⁶ Det onde er ikke noe som kommer til oss fra den ytre verden som en påvirkning når vi kommer opp i valgsituasjoner. Vår tenkemåte kan bli fordervet i selve roten (perversitas). Til spørsmålet om vår innsikt i det onde i oss, er svaret at vi har en erkjennelse av forskjellen på godt og ondt. Mennesket vet hva den moralske lov er, men tar allikevel opp i sin maksime avvik. ¹⁷ Det

onde er noe vi har hang til, men mennesket er i sin helhet ikke ondt. Skulle mennesket ha vært ondt som sådan, måtte det ha hatt evnen til å ta opp lovstridige maksimer. ¹⁸ Mennesket er ondt av natur, men har evnen til å forbedre seg. ¹⁹ Kant inntar her en mellomposisjon, der det onde verken kommer til oss gjennom sanseligheten vår eller er en selvstendig størrelse i mennesket ved siden av moralloven. Her gjelder frihetens lover valgevnen til å velge både det gode og det onde. Den moralske lov kan aldri slutte å virke i mennesket. Den trenger seg uimotståelig på. Hvis ingen ting annet virket på mennesket, ville mennesket være godt. Det som kan få mennesket til å handle ondt, er en endevending av gode og onde drivfjærer, ut fra det skyldløse naturanlegg mennesket har. Her er det sanselighetens drivfjærer som kan påvirke mennesket. ²⁰

«Dette onde er radikalt fordi det forderver alle maksimers grunnlag, samtidig som det – som en naturlig hang – heller ikke kan utryddes gjennom menneskelige krefter fordi det bare kan skje gjennom gode maksimer, noe som – når den øverste subjektive grunn for alle maksimer blir forutsatt som fordervet – ikke kan finne sted. Likevel må det være mulig å få overtaket på hangen til det onde, ettersom man møter den i mennesket som fritt handlende vesen» ²¹

Her forlater Kant den objektive beskrivelsen av hvordan den onde hang er, og fremmer et ønske om at vi kunne og burde overkomme den (som om det er mulig å bestemme seg for ut fra det Kant allerede har sagt om hvor gjennomgripende det onde i mennesket er). Løsningen her er å innføre en tanke om et hjertets forkjærthet, det at mennesket er skrøpelig. Mennesket har en begrensning når det kommer til å vurdere den ene drivfjæren opp mot den andre. ²² Kant klassifiserer denne menneskets skrøpelighet, som han nå kaller skyld, ut fra graden av forsett.

Denne medfødte skyld har tre trinn:

1. Skrøpelighet (uforsettlig)
2. Urenhet (uforsettlig)
3. Skyld (forsettlig)

Mennesket har en samvittighetsro. ²³ Det onde får eksistere i mennesket på grunn av at mennesket ikke er seg moralsk bevisst denne ondskapen i seg. Mennesket har det med å narre seg selv, og gjør seg skyldig ut fra sin naturlige moralske skrøpelighet i hjertet. ²⁴ Kant

avviser at vi kan snakke om det ondes tidsopprinnelse. Utgangspunktet må være at det onde har en fornuftsopprinnelse.²⁵ Heller ikke i mennesket kan vi snakke om en tidsopprinnelse. På den ene siden kan det onde bare springe ut av det moralsk-onde og mennesket kan ha denne ondskaperen i seg. På den andre siden er det opprinnelige moralske anlegget i oss godt.²⁶ Vi faller i det onde fordi vi blir forført av det onde. For mennesker med god vilje, er det mulig å vende tilbake til det gode.²⁷ Man kan ta opp i sin maksime (ved viljen) drivfjærene som finnes i anleggene (enten anlegget til det gode eller anlegget til det onde). Det overnaturlige kan så (hvis det finnes) bidra i tillegg mot det gode.²⁸ Hvorfor mennesket velger å gå over fra det gode til det onde, eller fra det onde til det gode, er uforståelig for oss. Det som står fast, er at anlegget for det gode i oss aldri kan tas bort eller ødelegges. Det moralske budet i oss er i konjunktiv form, det er som et bør som ustanselig driver oss mot det gode.²⁹ Det godes drivfjærer har en renhet, slik at de ikke tar opp i seg det onde. Kant sier mennesket kan få dyd. Med dyd menes en evne mennesket kan erverve seg til å stadig bli et bedre menneske.³⁰ Ut fra helligheten i maksimens grunnlag kan mennesket med et godt forsett gradvis utvikle seg mot å bli et bedre menneske. Denne utviklingen mot noe bedre er viljestyrt. Her kan mennesket velge. Kant skisserer to utviklinger et menneske kan ha. Den ene er den skrittvis forbedring. Den andre er en omvendelse En slags gjenfødelse sammenlignet med Joh 3, 5: «Den som ikke blir født av vann og Ånd, kan ikke komme inn i Guds rike». Det å bli født for annen gang. Her må mennesket gjøre noe selv. Det er ikke slik at Gud uten videre forvandler et menneske selv om mennesket bare ber om det. Da ville mange mennesker blitt forvandlet til bedre mennesker. Man må selv forvalte talentene man har fått av sin herre på riktig måte, og ikke forvente at Gud endrer ens jeg bare ved at man spør om det, jevnfør fortellingen i Lk 19, 12 om tjeneren som ikke forvaltet pengene han hadde fått riktig: «Jeg har hatt det liggende i et tørkle fordi jeg var redd deg.» (Lk, 19, 20f)³¹

Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv. (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798)

Mennesket er ikke passivt mottagende av impulser fra omverden. Mennesket er aktivt idet det iakttar omverden. Det erkjenner tingene slik som tingene fremtrer for sinnet. En ytre ting oppfattes som «Das Ding für mich». Jeg-et som er erkjennende subjekt, står selv med mulighetsbetingelsene for erfaring. Antropologi-skriftet tar for seg den empiriske delen av vår erkjennelse. Verket sentrerer seg også rundt menneskets teleologiske side. Menneskesinnet er formålsrettet i seg selv.¹ Handling blir uløselig knyttet til erfaring og

videre igjen til valg. Ut fra å være mennesker må vi stadig velge, der de gode formål alltid står foran oss som valg, bevisst eller ubevisst. I *Antropologien* gjør Kant en betenkning med hensyn til drivkreftene mennesket har i seg. Mennesket kan ikke iaktta seg selv når det er i affekt. Det er først når vi ikke er i affekt, når drivkreftene ikke virker i oss, at vi kan iaktta oss selv. Her har Kant en besinnelse på menneskets evne til selvrefleksjon. Det er kun i ettertid av drivkreftenes virken, at vi kan iaktta oss selv.² Mennesket kan erkjenne seg selv først når det fremtrer for seg selv.³ Sansningen i seg selv er passiv. Den tenker ikke. Det er ved forstanden mennesket kan tenke og utøve det frie valg, når det sanser. Mennesket trenger alle sine evner, for at forstanden skal kunne herske over sansningen, som selv er å sammenligne med en pøbel.⁴ Forstanden legger så til rette for det Kant kaller viljesbestemmelsen.⁵ Allikevel kan det oppstå andre innskytelser i sinnet der forstanden ikke har tilrettelagt. Kant nedvurderer disse til kun å være svermeri, i slektskap med sanseforstyrrelse.⁶ Det kan altså skje, at mennesket umiddelbart tar feil, ut fra det det får servert av sansene.⁷ Mennesket kan handle ut fra vane. I dette ligger det at mennesket handler noen ganger ut fra at det simpelthen kan handle. Man gjør ting fordi man vil gjøre dem, uten at den indre plikt har vært aktiv. Plikten er allikevel aktiv og byr oss. Denne moralske bevissthet er dyd. Tilfellet er når vi vil fordi plikten byr oss.⁸ Det er i de ytre sansbare tingene, at mennesket oppnår orden i sine tanker. Kant sier noe overraskende, at den indre sansen kan påføre oss illusjoner. Dette gjelder for de menneskene som har en hang til å være innadvendt.⁹ Mennesket må øve seg opp i kunsten å erkjenne. Dømmekraften må øves og fornuften bli grundig. Mennesket bør bli bevisst formålet. Dette er dømmekraftens og fornuftens praktiske bruk.¹⁰ Kant setter opp en nokså entydig katalog, som beskriver på en opplysende måte hvordan han mener egenskapene i mennesket er selvstendig virkende, når han sier: forstand er evnen til regler, dømmekraften evnen til å peke ut det spesielle for så vidt som det faller inn under reglene, fornuften evnen til å avlede det spesielle fra det allmenne og å fremstille det spesielle ut fra prinsipper og som nødvendig. Fornuften kan forklares med evnen til å dømme og å handle etter grunnsetninger (i praktisk henseende).¹¹

5. Læstadius

Hjertet er det herskende prinsippet i mennesket, det organ som behersker hele organismen, i metafysisk henseende behersker det metafysiske hjertet alle sjelsevner, og i åndelig henseende er hjertet det åndelige organ, hvorfra alt ondt og godt veller opp. Fornuften og Viljen, blant annet, er underlagt hjertet.

(Oversatt av oppgaveskriver fra Dårhushjonet s. 179. Pkt. 267. Del 1)

Om Læstadius

Lars Levi Læstadius levde fra 1800 til 1861. Ved siden av å være predikant og teolog var Læstadius en betydelig botaniker. Naturen opptok ham svært mye. Han hadde fra oppvekst og sine lange vandringer i Lappmarken inngående kjennskap til naturen. I dette Guds skaperverk, som vi er en del av, er Guds kraft noe som vi ser hver dag i naturen, og denne kraften bor i hvert menneske – så lenge det puster og lever – som livskraften. Guds kraft er virksom i naturen til enhver tid. Naturen, ja alt som lever og er til, er besjelet med Guds kraft. Etter det han selv kaller sin åndelige oppvåkning i 1844, ved at samejenta Marja hjelper ham til en dypere innsikt i det han kaller nådens ordning, ønsker Læstadius å tale til menneskenes hjerter. En hjertespråkets filosofi.

Innledning til Dårhushjonet

I begynnelsen av forordet til Dårhushjonet leser vi at verkets formål er å forklare sjelens egenskaper i lys av kristendommens høyeste ide, forsoningen. Det er den kristne tro som Læstadius først og fremst ønsker å finne sannhetene i. Den kristne tro er hjertets sak, ikke fornuftens. For å klare dette, går Læstadius veien om forklaringen av menneskets psykologi, uløselig knyttet til det materielle i menneskets fysiologi. Mennesket består av organliv (materie) og nervliv (materie), og som det tredje består mennesket av livsprinsipp (metafysisk livskraft). Denne trikotomiske antropologien deler mennesket i kropp, sjel og ånd. I mennesket er hjertet midtpunktet. Menneskets karakter bestemmes av pasjonene. Den objektive viljen i mennesket er trellbunden av organlivets objektive vilje. Med dette blir nervlivet bestemt av organlivet. Til denne trikotomien eksisterer det en parallell i den åndelige virkelighet.

Livsprinsipp		Den hellige Ånd
Nervliv	< = >	Gud
Organliv		Jesus Kristus

Dårhushjonet er skrevet med det nittende århundrets debatt om forholdet mellom materialisme og spiritualisme som bakgrunn. Fechner, som var eksponent for den schellingske skole, grunnla psykofysikken, som forsøkte å forklare sammenhengen mellom det psykiske og fysiske. Et vannskille i denne debatten var naturforsker møtet i Göttingen i 1854, der det ble splittelse mellom materialistene og spiritualistene. Dårhushjonet er en fysiopsykologisk lære, som gjenspeiler sin samtids debatt mellom den empiriske naturvitenskap og den spekulative filosofi, der Læstadius benytter sin tids legevitenskap til å motgå representanter for den spekulative filosofi, som ikke har med det biologiske perspektivet som psykologivitenskapen senere skulle utvikle. ¹

Det kroppslige og emosjonene henger sammen

Ut fra Læstadius tenkning er forskjellige organer i kroppen sete for forskjellige sjelelige evner og av alle organene er hjertet det viktigste. Det vesentligste organet i menneskekroppen, med sine spesielle sjelelige egenskaper. I lys av senere biologisk innsikt, vil vel de fleste tvile på at sjelelige egenskaper har sitt sete i de forskjellige organer i menneskekroppen, men Læstadius er allikevel inne på noe som er opplagt sant for oss erfaringsmessig. Det er en allmennmenneskelig erfaring at våre emosjoner påvirker våre organer, og at fysiske påvirkninger på vår kropp kan påvirke vår tankemessige aktivitet. Om det er lykkerusen midt i dansen en midsommernatt etter en del alkohol eller det er den nedtrykte følelse som kommer over jegeren når regnet kommer og han har flere mil hjem over våte myrer. I mennesket er det et lavere nivå, som det ofte forsøker å underkue. Det kan være drankeren som forsøker å motstå at handen griper etter brennevinsglasset på bordet, der en type vilje i ham kjemper mot en annen type vilje. ²

Det materielle og åndelige er ett

For Læstadius er det ikke noe skille mellom det materielle og det åndelige i den menneskelige personlighet. Det er ingen skille mellom det psykiske og det fysiske. Det fysisk-metafysiske utgjør ingen dualisme. Læstadius mener psykologien i hans samtid ikke hadde fanget opp alt i

den menneskelige personlighet og ønsker selv å utvikle en sann psykologi. I denne fysio-psykiske antropologien vi finner i Dårhushjonet, er det fysiske (nervlivet) nært knyttet til det metafysiske (fornuftssjelen). Læstadius taler for en dualisme og motgår tanken om en duplisisme vi finner hos noen av hans samtidige tenkere på kontinentet. I denne fysisk-metafysiske enhet er ikke viljen til mennesket fri.³

Grunnen til forsoningens nødvendighet

I verden er mennesket bærer av ondskapen. Mennesket er ikke på jorden ved en tilfeldighet eller feiltakelse. Det endelige målet for mennesket er nåden. Læstadius kaller Dårhushjonet en granskning av nådens orden, og grunnlaget for nåden er nettopp forsoningen. Erkjennelsen om at mennesket må forsones med guddommen finner vi uttrykt i alle kulturer opp gjennom tidene.⁴ Verket tar for seg å si noe om Guds åpenbarings høyeste idé, forsoningen, rettferdiggjørelsen og gjenløsningen. Denne tredelingen er parallell til livets ide, treenigheten, samtidig som den er parallell til tredelingen i mennesket.⁵ Når realisert, er dette en gjenopprettelse av den opprinnelige harmoni og skyldfrihet fra tiden før syndefallet.

Livsprinsippet, organlivet og nervlivet

Menneskets subjektive sjelsevner er følelser, instinkter, drifter, temperament og pasjoner. Disse tilhører det organiske livet. Menneskets objektive sjelsevner er hukommelse, forstand, fornuft, vilje, innbilningskraft og samvittighet. Disse tilhører nervlivet.⁶ Viljen har ingen makt i organlivet sfære, da viljen ikke kan velge mellom pasjon og ikke-pasjon.⁷ Organlivet har makt over nervlivet og har makt over viljen, slik at viljen har en hang til det onde og mangler evne til å gjøre det gode.⁸

Hele mennesket, den substansielle personligheten, består av:

- a) Livsprinsippet (ånden) – ånden blir den metafysiske livskraften
- b) Nervlivet (sjel) – nervlivet tilhører materien
- c) Organlivet (kropp) – organlivet tilhører materien⁹

Menneskets frihet kan deles inn i ulike typer:

- 1) Negativ frihet i organlivet (mennesket kan velge mellom det gode eller onde og det kan si nei til sine drifter)
- 2) Positiv frihet i nervlivet (mennesket kan tenke fritt og foreta frivillige handlinger).

Viljen og jeg-et i sentrum av personligheten

Den kraft som setter tankene i gang er viljen, som har sin ytterste grunn i hjertet. Hjertet er det herskende prinsippet i mennesket og inneholder pasjonene. Her, i det organiske livet, finner vi også egoisme, egen nytte og ambisjon.¹⁰

«Men den kraft som sätter tankarne i gång är viljan; denna har sin yttersta grund i hjertat, som är den herrskande principen i menniskän» .¹¹

Jeg-et er å finne både i nervlivet og organlivet.¹² Sansning av det ytre hører organlivet til. Vi kan kalle det jeg-et som opplever kulden som det kjennende jeg. Det kjennende jeg og det tenkende jeg, er på samme tid det samme.¹³ Det tenkende jeg-et vil slite seg løs fra den mer organiske delen av jeg-et, som er fanget av lastene. Forholdet mellom det organiske jeg-et og det tenkende jeg-et kan sammenliknes med et egg. Nervlivets organer er som eggehviten og de organiske livsorganer som eggegulen. I denne personlighetens to sfærer, organliv og nervliv, ser vi at én egenskap i personligheten i større grad finnes i den ene hypostasen enn den er til stede i den andre. Menneskets personlighet strekker seg ikke lengre enn til nervlivet. Når det gjelder viljen, har mennesket en egen vilje knyttet til det som er lavere og en fornufts vilje knyttet til det som er høyere. Fornufts viljen vil det gode og fornuftige. Tilhørende det lavere har vi «hjertet» (som er ondt i utgangspunktet), samvittigheten (som kan være svakt utviklet) og forstanden (som ofte inneholder onde tanker).¹⁴ Konklusjonen er at god eller dårlig vilje, vil dukke opp, alt etter hvorfra i mennesket det kommer, og ut fra hvor utviklet mennesket er moralsk. Jeg-ets reflekterende funksjon hører til de høyere egenskapen.

Sjelen

Menneskets to sjelskapasiteter er:

1. Nervliv: forstand, fornuft og vilje (objektive kapasiteter).
2. Organlivet: følelser og instinkter (subjektive kapasiteter).

Sjelen eksisterer i to hypotaser eller områder i mennesket samtidig (nervliv og organliv), men er allikevel en sjel. Parallellen til teologiens to-naturslære videreføres. Menneskets sjel ligger verken i det åndelige eller i materien. Her er tanken om at ”alt” sjelelig får et organisk utslag, ved at den virker gjennom organer. ¹⁵

Mennesket som et vesen står fritt til å handle ut fra sine sjelsevner

Mennesket er ifølge Læstadius tenkning ikke en maskin, der det som utløser handlingen skjer kun fordi materie er materie, at virkning i menneskesinnet kommer direkte av årsaker, som biljardkuler som ligger i ro og kun settes i bevegelse når de blir truffet av andre biljardkuler. Det vi finner er tanken om to krefter i mennesket. Materien som drar én vei og det åndelige den andre veien. Det er noe som drar oss mot det jordslige, som om våre kroppers beskaffenhet får oss til å te oss slik og slik, og noe som drar oss mot det åndelige og himmelske. Disse kreftene er livsprinsippet. Dette livsprinsippet eller sjelen, er avlet rett etter unnfangelsen. ¹⁶ Denne sjelen har ulike evner. Noen av dem streber oppover mot det åndelige og noen nedover mot materien. Sjelsevner som fornuft og vilje, er objektive sjelsevner. Subjektive sjelsevner er ”hjerte” og pasjoner. ¹⁷ Det er altså ikke slik at det åndelige kommer inn i mennesket i menneskets mer raffinerte sjelsområder. Nei, det er i organlivet vi finner begynnelsen på åndelig liv, som finner sted i hjertet. I nervlivet finner vi det utviklede åndelige liv. På samme tid lener Læstadius seg til en forståelse av verden som ligner Platons idélære. Det legemlige har en motsvarighet i ånde verdenen, og er samtidig ikke bare – et bilde av det åndelige. De materielle tingene er realiserte idéer. ¹⁸ Filosofene har gått feil, sier Læstadius, ved at de har tenkt at organlivet og nervlivet er ett. Filosofen går seg vill og låser seg i den oppfatning at fornuftssjelen utgjør hele selvet. Sannheten kan være midt imellom et idealistisk og et materialistisk standpunkt. Det kan være slik at det jeg som tenker er det samme jeg som kjenner. ¹⁹ Læstadius er redd fornuftssjelen kun finnes i filosofenes innbilning. ²⁰

Hjertet

Hjertet er det fysiske, moralske organ. Den moralske kraften, og det legemlige og åndelige livet, utgår fra hjertet. Det er i hjertet den moralske foredlingen må starte, for det individ som skal bli et bedre menneske. ²¹ Som nevnt innledningsvis, er hjertet det herskende prinsippet i mennesket. Det organ som behersker hele organismen. I metafysisk henseende behersker det metafysiske hjertet alle sjelsevner, og i åndelig henseende er hjertet det åndelige organ, hvorfra alt ondt og godt veller opp. Fra hjertet kommer en moralsk innskytelse til viljen via samvittigheten. Videre herfra beveger den moralske innskytelsen seg til fornuften, der fornuften også innehar moralske elementer. ²² Hjertet blir med dette det sted hvorfra den aktive viljen tar sine avgjørelser som en aktiv handlende størrelse.

Pasjonene i forhold til organlivet og nervlivet

Pasjonene tilhører egentlig det organiske livet og har i det sin grunn, men de oppfattes i nervlivet som følelser og begjær. ²³ Historien bevitner på hvert blad, at pasjonene behersker verden. Mennesket beherskes av pasjoner – fordi organlivet er den høyere makt hvorunder nervlivet adlyder. Fornuft, forstand og vilje står alltid under pasjonenes tjeneste. Så lenge onde pasjoner regjerer i organlivet, må nervlivet av nødvendighet følge etter. ²⁴ Det er ikke slik at viljen kan velge å følge pasjonen eller fornuften, den er underlagt pasjonen og er passiv i forhold til den. Læstadius underbygger dette med å henvise til Den Augsburgske Bekjennelse, artikkel 18. ²⁵

CA Artikkel 18, om den frie vilje:

«Om den frie vilje lærer de at den menneskelige vilje har en viss frihet til å skape en borgerlig rettferdighet og velge ting som er underlagt fornuften. Men uten Den Hellige Ånd har den ikke kraft til å skape Guds rettferdighet eller den åndelige rettferdighet, for det naturlige menneske forstår ikke det som hører Guds Ånd til, men den blir til i hjertene, når Den Hellige Ånd blir tatt imot ved Ordet.» (Konkordieboken, s. 35)

At pasjonene bestemmer menneskets moral, at mennesket ikke styrer sine pasjoner, at alle pasjonene virker på forstanden, er en tanke som provoserer filosofen. ²⁶ Kronbeviset er at menneskets fangenskap er i det ondes område, som er synlig, fordi ondskapen ikke skjønner den må skjule sitt vesen. Er for eksempel mennesket ondt, så må det være ondt til det blir godt igjen. Mennesket løfter som kjent ikke seg selv etter håret. Alle pasjoner, instinkter og drifter har sin subjektive grunn i det organiske livet, og hvert organ er sete for en viss pasjon. I den

nytestamentlige litteratur kalles disse pasjonene for kjød. Den gjerrige elsker mammon og den fattige elsker sine filler.²⁷ Det stemmer jo ikke, når et menneske sier: ”Jeg rår ikke med mitt sinn”, for pasjonene tilhører ham jo de også. Det klarer ikke vedkjenne seg det som rører seg i nervlivet, og gir seg pasjonene i vold.²⁸ I den katolske teologien finner vi paralleller til Læstadius’ tenkning, ut fra at det er pasjoner som forårsaker de sju dødssynder. Synden ligger i pasjonene.

Fornuften

Læstadius tar for seg fornuftssjelen, en størrelse i mennesket som ikke kan skilles fra det organiske. Filosofien tar feil når den forsøker å slå fast fornuftssjelen er noe annet enn det jeg som tenker.²⁹ Filosofen kan bli fri som en engel hvis han kan forstå at mitt sinnlige jeg ikke er mitt eget jeg. Det oversinnlige jeg-et er mitt vesentlige Jeg.³⁰ Fornuften er verken god eller ond, men den kan inspireres av hjertet, hvorfra alt godt og ondt veller opp. Fornuften kan enten opplyses eller formørkes av hjertet. Fornuftsdeene og forstandsbegrepene må alltid rette seg etter de rådende pasjonene.³¹ Hvis fornuften hadde vært en sentral størrelse i jeg-et, ville menneskeheten ha utviklet seg stadig fremover på det moralske planet. Men, etter 3000 år er vi ikke kommet lengre, men faktisk kortere enn det moralske nivået Solon lå på da han utformet loven. Sivilisasjonen er ikke kommet lengre.³² Historien har derimot vist, at fornuften har stått bundet i pasjonenes bånd. Det er menneskers interesser som styrer verden. Fornuften er ikke en selvstendig virkende størrelse, på samme måte som forstanden og viljen ikke er selvstendig virkende størrelser. Disse tre størrelsene er underlagt de selvstendige krefter pasjonene utgjør.³³ Filosofien oppskatter fornuften for mye. Det er i egoismens interesse å vise at mennesket er helt fritt og upåvirket av høyere makter. Egoismen ønsker også å fremstille menneskets viljes absolutte frihet.³⁴ Fornuften er en underordnet sak, og ikke en selvstendig makt i mennesket. Fornuften er pasjonenes mest ydmyke tjenerinne.³⁵ Man sier god og ond vilje, aldri god og ond fornuft.³⁶ Fornuften er ikke en for seg selv bestående substans eller vesen, men et produkt av hele organismens iboende livsprinsipp.³⁷

Viljen

Læren om menneskets vilje er det viktigste punkt i antropologien og teologien, ifølge Læstadius. Med denne læren står eller faller Kristi kors.³⁸ En del av menneskets vilje er ikke fri. For å forklare dette henviser Læstadius til Martensens uttrykk «egenviljen». Egenviljen har det onde i seg og denne viljen er ikke menneskets fornuftige eller moralske vilje. Filosofene vil ikke innrømme at denne egenviljen er en del av viljen, og dermed får ikke

mennesket ansvar for det onde i seg. ³⁹ De har for mye tiltro til fornuften i mennesket og tar feil når de påstår den moralske friheten som ligger i fornuften, bestemmer menneskets moralske karakter. ⁴⁰ Å påstå, uten bevis, at egenviljen ikke er menneskets egen vilje, er helt og holdent forakt for den sunne fornuft. ⁴¹ Viljen virker forskjellig i organlivet og nervlivet. I organlivet er ikke viljen fri fra pasjonenes virken på den. Viljen kan verken bestemme at jeg-et skal bli forelsket eller at det skal føle sorg. Viljen er i dette henseende underlagt pasjonene. I organlivets sfære eier viljen ingen valgfrihet, for her vekker pasjonene begjæret i viljen. ⁴² Viljens frihet er her negativ, der viljen kun kan negere de oppdukkende pasjonene. ⁴³ Innenfor nervlivet har viljen en positiv frihet og er her fri. ⁴⁴ De to typer vilje, fornuftsvilje og subjektiv vilje (tilhørende organlivet) forholder seg til hverandre som nervlivet forholder seg til organlivet. ⁴⁵ Pasjonene styrer til en stor grad mennesket, ved at det er de som først dukker opp og setter viljen på valg. Pasjonene kan man ikke velge bort når man har dem, men hva man skal gjøre – om man skal gi etter eller ikke – kan man velge. ⁴⁶ Pasjonene initierer også tanker ved at de virker styrende på viljen og viljen setter så i sin tur tankene i gang. Her er nervlivets organer passive i forhold til organlivets organer. Det er organlivet som formidler sjelsvirksomheten. ⁴⁷ I tillegg har vi at åndskrefter virker i mennesket. I hjertet er det rørelser, enten ved Gud eller djevelen, som virker på viljen. I nervlivets sfære kan viljen stå imot enten det gode eller det onde, mens den i organlivet ikke har evnen til å stå imot noen av delene. ⁴⁸ Organlivets krefter er sterkere enn nervlivets krefter, herunder viljen, og har innflytelse på fornuftssjelen. Menneskets vilje er ond i naturtilstanden. Dette korresponderer med grunnlaget for den lutherske læren om forsoningens nødvendighet: den menneskelige vilje er ufri, og mennesket er ikke i stand til selv å realisere sin frihet. ⁴⁹ Men, viljen kan endres, siden den er avhengig av hjertet. Ved hjelp av forsoningen kan viljen forandres fra en ond til en god vilje.

50

Djevelen og det ondes tak på menneskene

Djevelen eller Gud kan påvirke hjertets pasjoner. Når vi handler er pasjonene med i bildet, men viljen og forstanden er også med. Uansett om djevelen er en person eller innbilning i menneskers sinn, vil Frøken Fornuft stilt overfor dette spørsmålet aldri akseptere at hun oppbevarer djevler i sin barm. ⁵¹ Mennesket er faktisk i sin naturlige tilstand død. Djevelen eller pasjonene vekker opp alle begjær i viljen. *”Guds straffende Ånd vekker opp den sovende djevel, som så går rundt som en brølende løve”.* ⁵² De som ikke tar ansvaret for hele sin personsfære, tror ikke på djevelens kraft. Forsøk å bli ansvarlig for hele din personlighet, og se, du kan ikke bli ansvarlig engang for litt av din personlighet. Du kan ikke svare for én

eneste ond tilbøyelse – for da måtte du dra ned i helvete og disputere med djevelen, om hvem som skal svare for det. Forsoneren er svaret. ⁵³

Synden i seg selv i mennesket:

Filosofen sier igjen og igjen at mennesket bør være godt, men hvorfor er ikke mennesket godt? Menneskets forbrytelse må jo være stor, når Gud i 6 Mos 6,6 angrer på at han har skapt mennesket. Mennesket tas til nåde, men gjør seg senere skyld i mord på sin Skaper da folkemengden roper «korsfest» foran Pilatus. ⁵⁴ Synden er det som fråtser i kjødet, og kjødet er født som kjød, og er kjød, jfr. Gal 5, 17: «*For vår onde natur står med sitt begjær Ånden imot, og Ånden står imot vår onde natur. De to ligger i strid, slik at dere ikke er i stand til å gjøre det dere vil.*» ⁵⁵

Synden ut fra menneskets forskjellige egenskaper

Hos Læstadius møter vi forestillingen om at mennesket «kan være i det onde». Et pessimistisk menneskesyn hva angår vår positive frie vilje til selv å velge det gode, siden vi i utgangspunktet er i det onde. Viljen er den onde åndens organ når mennesket er i djevelens vold. ⁵⁶ Ondskaper er et eget subjekt, fordi djevelen er skapt og har en skaper. Slik er Skaperverket, fordi Guds barmhjertighet hadde ikke hatt mulighet til å bli effektivt hvis ikke syndefallet hadde skjedd. ⁵⁷ Det gode og onde er ikke født i fornuften, men i hjertet, og derfra kommer det moralske elementet blant annet til vår vilje. Viljen kan ikke gjøre seg selv god! ⁵⁸ Menneskets onde vilje er ufri. ⁵⁹ Mennesket er et moralsk misfoster, som kanskje vil angre, etter å ha slukket sitt hat til Skaperen i Skaperens blod. ⁶⁰ Det kan ikke bli klar over sin ”positive ondskap”, før det blir vekket. ⁶¹

Romerbrevets 7. kapittel: «Det jeg vil gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, det gjør jeg» (Rom 7, 15 b)

Det bibelske skriftbelegget som blir viktig for Læstadius er Romerne 7, der Paulus sier «*Det jeg vil, gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, det gjør jeg*» (Rom7, 15). Denne bristen i mennesket kan ikke den gode viljen gjøre noe med. ⁶² Rom 7 er det som bryter istykker filosofenes lære om en fri fornuftssjel ⁶³ I tillegg er det to bibelsteder som sier noe om det ondes utspring og om hvor den gode vilje kommer fra. Matteus 15, 19 som sier de onde tanker og gjerninger går ut av hjertet til mennesket. Filemon 2, 13 som sier det er Gud som virker den gode viljen: «*For det er Gud som virker i dere både å ville og å gjøre etter hans gode vilje*» (Fil 2, 13) ⁶⁴ Læstadius plasserer seg på Luthers side og tolker det som står i Rom 7 om den gode viljen i

mennesket, til å gjelde det menneske som har kommet under nåden. ⁶⁵ For dette mennesket er det den aktive viljen som velger å ikke gjøre det gode. Et mye debattert spørsmål om Rom 7 er om kapitlet beskriver en tilstand under loven som de uomvendte står i eller om skriftstedet gjelder de frelste. Augustin, Luther og Calvin mente dette siste, at Romerne kapittel 7 er appliserbar på den som har fått nåden. ⁶⁶ Flere teologer på Læstadius tid mente Romerne 7, 1-24 er en tilstand under loven og at den ikke gjelder de frelstes situasjon. Det er galt ifølge Læstadius, når man tolker Rom 7 dithen at det gode i mennesket er i nåden og menneskets onde vilje er under loven. Mennesket, selv det troende menneske, må ta fullt ansvar for både sin gode og onde vilje. Det som mennesket trenger, er at hjertet forsones. Fornuften, forstanden, viljen og samvittigheten – kan ikke forsones. Men, hjertet – kan forsones. ⁶⁷ Det er ikke viljen Ånden taler til, men samvittigheten, som står over viljen. Viljen forholder seg helt passiv i omvendelsen. ⁶⁸ Mennesket kan ikke omvende eller forbedre seg selv, det er den Hellige Ånds verk. Om mennesket forbedrer seg, er det den Hellige Ånds verk alene. Mennesket kan ikke omskape sitt hjerte. Den Hellige Ånd må gjøre dette. ⁶⁹

Forsoningens to alternativer

a) Moralsk eller juridisk forsoning skjer i følgende områder:

1. Fornuften - som en moralsk foredling
2. Viljen
3. Hjertet

b) Psykisk forsoning skjer i følgende områder:

1. Fornuften
2. Viljen
3. Hjertet - i form av en følelse

Nådens orden

Menneskets positive vilje, fornuftsviljen, er ikke aktiv i mottagende av nåden. Den er passiv idet den enten mottar eller forkaster nåden, der den rådende pasjon bestemmer. ⁷⁰ Mennesket selv er full av egenrettferdighet og strever etter fullkommenhet, og nekter for at det trenger nåden. ⁷¹ Den Hellige Ånds nådevirkninger vekker mennesket, og dette fører til at vi får en

aktiv frihet i viljen som fører til en befrielse fra syndens herredømme. Denne aktive friheten er en slags moralsk pasjon. Denne pasjonen kan stå andre, nedrige pasjoner imot.⁷²

Læstadius skriver om viktigheten av nådens ordning. Rekkefølgen er:

1. Anger
2. Forbedring
3. Omvendelse
4. Nyfødelse

Mennesket har 3 moralske stadier:

1. Den naturlige tilstanden.
2. Den vakte tilstanden med begynnende åndelig liv.
3. Den benådede tilstanden med fullt utviklet åndelig liv.⁷³

Læstadius' inndeling av livet: skillet spirituelt-materielt

Det skillet som er mellom spirituelt og materielt anser Læstadius som et kunstig skille, og ønsker å utvikle en sann psykologi. Det fysiske-metafysiske utgjør med andre ord ingen dualisme. At dette skillet kun er en tilbøyelighet og et praktisk grep tenkere og filosofer gjør, for å lettere kunne finne vår fornuft, på forhånd definert som den sentrale delen av jeg-et.

6. Er spørsmålet om menneskes vilje riktig – Schopenhauer?

Mennesket handler ut fra motiver, som påvirker dets vilje. Det er ut fra sin karakter at mennesket handler. Feilen vi gjør, når vi skal bestemme menneskets vilje, er at vi forsøker å definere frihet. Med frihet tenker vi en tilstand der det ikke er hindringer. En tilstand der det ikke ligger noe i forkant som binder individet. Men, fravær av nødvendighet i hendelser som skjer, kan umulig være det samme som frihet. Det er feil å forestille seg mennesket som fritt vesen i den betydning, at det ikke er noe i mennesket som bestemmer hva dets handlinger kommer til å bli.¹ I så fall er forestillingen om at mennesket skulle være en handlingens bingomaskin, en selvmotsigende tanke. Det er ikke vanskelig å finne talerør som påstår mennesket velger fritt før det handler. Her ligger det motiver til grunn. Uroen over sinnets

moralske skrøpelighet og svakhet – kan oppstå - når vi opplever at valget for å utøve en handling ofte er ureflektert. Vi oppdager hvor lite som skiller mellom at vi velger det ene eller det andre alternativet. Ved å skyve frem moralfølelsen, og skatte denne høyt, vil vår forsvarsmekanisme få forsikret selvfølelsen om at vi velger fritt. Tanken om at våre valg til dels er tankeløse, blir for vanskelig å bære for jeg-et. En grunnleggende egenskap ved jeg-et, er at det er sentrert om det det ønsker å oppnå. Det ligger i det grunnleggende i vår eksistens. Viljen manifesterer seg i alle slags pasjoner som følger av at vi enten vil noe eller forsøker å unngå noe.² Schopenhauer refererer til Augustins *De Civitatus Dei* når han påpeker viljen henger sammen med det mennesket ønsker å oppnå. Hva er vel vilje annet enn ønskene om det vi ønsker oss og ønskene om å unngå lidelser?³ Selvbevissthetens fokus på hva den vil er en av dens grunnleggende egenskaper. Den er faktisk eksklusivt opptatt av hva den vil. Den er rettet utad, mot verden der ute. Den har alltid ytre objekter i sitt fokus.⁴ Det er her en parallell mellom Schopenhauer og Kant, der vår erkjennelse er knyttet til de ytre objekter. For Schopenhauer sin del er det viljens egenskap som er knyttet til den ytre verdens objekter.⁵ Til spørsmålet om viljens frihet, kan vi da spørre om motivet til handling kommer til oss fra de ytre objekter eller om viljen initierer handling ut fra sin frihet.⁶ Å konstatere at «jeg kan gjøre hva jeg vil», sier ingen ting om hva det er som gjør at viljen i meg oppstår.⁷ Hvis vi tar for oss en beslutning en person har tatt og spør hvordan den har kommet i stand, så kan svaret vi får være: «jeg ville det skulle skje». Men, om en person refererer til sin vilje som årsaken til at handlingen kommer til å bli utført, er vi like langt. Vi vet like lite om viljens oppkomst. Schopenhauer sier det som får oss til å ville det ene fremfor det andre, er bestemmende faktorer som tilhører de ytre objekter. Selvbevisstheten om at jeg vil det jeg vil, blir en bro mellom vårt indre jeg og den ytre verden. Denne broen spenner over det som i seg selv er en avgrunn mellom vårt indre og den ytre verden.⁸ At vi kan erkjenne at vi vil det vi vil, forteller oss ikke annet enn at viljen har bestemt seg. Det blir feil å påstå at dette dermed viser oss at vår vilje er fri.⁹ Følelsen av frihet vil alltid være der. Denne gir oss et illusorisk inntrykk av at viljens frihet, siden vi til enhver tid føler at vi kan velge enten-eller. Å lete etter viljens innerste, blir som å spørre etter viljens vilje, eller vi kunne si selvbevissthetens selvbevissthet. Vi har da kommet til det innerste i mennesket, som er selvet og viljen, uten å ha fått klarhet i hva selvet og vilje er.¹⁰ Spørsmålet som her melder seg, er spørsmålet om determinisme, om det er slik at mennesket reagerer på den ytre verden med nødvendighet ut fra sin egen disposisjon.¹¹ Hvis mennesket her reagerer med nødvendighet, blir det ikke rom for det frie valg. Schopenhauer viser oss, at svaret ikke kommer klart til syne på dette

spørsmålet om vi vender blikket innover og forsøker å analysere selvets innerste. Menneskets vilje er dets autentiske selv, den sanne kjerne av dets væren. Viljen konstituerer grunnlaget for dets selvbevissthet, som noe som er gitt og som eksisterer i nuet. Bakom dette er det ikke mulig for selvbevisstheten å bevege seg. Mennesket er – det det vil, og vil det det er.¹² Det blir et ufruktbart spørsmål da og spørre mennesket som det kunne ville noe annet enn det det vil. Det blir som å forestille seg at man er noe annet enn det man er.¹³ Det a priori-e hos individet kaster ikke noe klarhetens lys over individets indre. Alt lys som er, kastes ut mot den ytre verden. Inni, er selvbevisstheten som et sort-malt teleskop.¹⁴ Angående disse ting er det i vår indre bevissthet kun bevissthet om viljen. Om viljen er mennesket seg kun bevisst at det enten vil eller ikke vil. Og at alle indre følelser kan spores til viljens virkning. Jeg-et merker seg at det enten vil eller ikke vil, det merker seg at det kan gjøre det som det måtte ville.¹⁵ Hvis forutsetningene for jeg-et forandres, kan mennesket foreta andre valg og ville noe annet enn det det først ville, men dette sier ikke noe om viljens frihet.¹⁶ Mennesket har en fundamental forståelse av hva kausaliteten er. Endring skjer ved at krefter påvirker og en forandring blir resultatet.¹⁷ Ved siden av stimuli som direkte forårsaker handling, som for eksempel hos dyr, har mennesket evnen til å forestille seg utfall ved hjelp av sine imaginære evner. Dette gjør at mennesket er seg bevisst motiver.¹⁸ Mennesket er i stand til å lage konsepter på bakgrunn av det persiperte. Konseptene refererer til den persiperte verden, og består av språk, refleksjon, retrospeksjon, opptatthet av fremtiden, intensjon, osv.¹⁹ Mennesket er med dette i stand til å handle ut fra motiver som har endringen til noe bedre som sitt fokus. Mennesket handler ikke bare ut fra stimuli som påvirker det i nuet, men har tanker om hva det ønsker seg.²⁰ Mennesket har ut fra sin fornuft, evnen til å presentere for viljen forskjellige motiver og overveie.²¹ Overveie er den stadige dragkamp mellom motiver som presenterer seg for viljen. Menneskets sinn utgjør en slagmark, der motiver strider mot hverandre. Det motivet som vinner, vinner viljen, og resultatet som kommer ut av det er avgjørelse.²² Avgjørelse kommer som resultat av motivenes innbyrdes brytning mot hverandre. Av alle de motivene som påvirker oss, er det noen som vi vedkjenner oss, og noen som er moralsk kritikkverdige, som vi ikke vil vedkjenne oss.²³ Det kan se ut som at mennesket handler vilkårlig og tilfeldig, at samme person tilfeldig kan velge enten det ene eller andre handlingsalternativet. Men, mennesket er styrt av motivenes innbyrdes dragkamp, der avgjørelsen kan gå den ene eller andre veien.²⁴ Mennesket kan ikke ha to forestillinger om hva det kan gjøre i sitt fokus samtidig. Det er kun i stand til å ha en forestilling om hva det kan gjøre i sitt fokus til enhver tid. I valgsituasjonen vil aldri jeg-et ha to likestilte parallelle

handlingsalternativer, der det står fritt til å velge det ene alternativet eller det andre.²⁵ Motivene presenterer seg, den ene etter den andre, og viljen er som en værhanne som dreier først den ene veien, så den andre veien. Viljen snur seg mot det motivet som forestillingsevnen holder frem for den. Viljen snur seg frem og tilbake mellom alle motivene som synes som mulige oppnåelige. Viljens preferanser får den til å velge, og dette kan ikke kalles fri vilje. Man kan si man velger det ene alternativet fremfor det andre, men ved å si dette, sier man at man i den aktuelle valgsituasjonen foretrekker det første alternativet fremfor det andre. Da er det ingen fri valgsituasjon. Viljen har kun hatt en preferanse. Utsagnet: «Jeg kunne ha valgt» betegner ikke at valget står mellom to størrelser, men at kun en størrelse er attraktiv.²⁶ Når man sier «man kunne ha gjort annerledes» er dette som regel ikke tilfelle, fordi det var motforestillingene som er grunn i at man ikke valgte det handlingsalternativet man nettopp har forkastet. Viljens frihet er ikke noe som eksisterer i det selvbevisste jeg.²⁷ Jeg-et overveier og erkjenner det som er tilstrekkelige grunner til handling. Det erkjenner bestemmende faktorer og hva faktorene er som tilsier hva slags handling som bør avgjøres. Dette tilhører vår grunnleggende forståelse av verden.²⁸ Her tar hvert enkelt menneske sine unike avgjørelser ut fra hvilken karakter det har.²⁹ Utfallet av vurderingen før handlingen kan bli vidt forskjellig. Her vil det handlende menneske ikke forstå seg selv fullt ut. Det vil være fornøyd med noen av sine handlinger og misfornøyd med andre. Ett motiv kan overraskende for individet selv, vinne over andre motiv, i sin kamp for å overtale viljen.³⁰ Motivene henger sammen med karakteren, og et menneskes karakter står fast, og endres bare langsomt etter som individet blir eldre.³¹ Når en person gjør noe galt, skylder vi på karakteren, som lot seg påvirke av det ene eller andre motivet.³² Man treffer en gammel bekjent, og oppdager bare at han gjør de samme dumme tingene som han alltid har gjort. Man stoler på den mann som har vist seg ærlig før, og stoler ikke på den som har vist seg uærlig før.³³ Mennesket har en mulighet til endring, og det er at fornuften gjennom dannelsen tar til seg motiver som det i utgangspunktet ikke var klar over.³⁴ Hva mennesket velger, er en mer kompleks sak. Det er ikke slik at mennesket tar til seg blindt andre sine gode motiver. Var ikke Nero eleven til Seneca?³⁵ All menneskelig handling bestemmes av to ting, av individets karakter og av det presenterte motivet. Handlingsutfallet er gitt. Det er vanskelig å vite hva et menneskes handlinger kommer til å bli, fordi menneskekarakteren er dyp og motivene kan ofte være skjulte.³⁶ Skulle man påstå mennesket har fri vilje, ville det ha vært å påstå at det finnes eksistens uten essens, som er det samme som å si at noe «er» og samtidig si at det er «ingen ting»; som er det samme som å si at det «ikke er». Dette er en selvmotsigelse.³⁷ Det er kun én

handling som er mulig for individet. Alt som skjer av menneskelige handlinger – skjer med nødvendighet. Individets handlinger skjer ikke ut ifra at det var et første startpunkt i individet. Årsaken til handlingen vil være en bestemt ytre påvirkning i samspill med individets karakter.

³⁸ En annen sak, er det at vi blir bestyrtet over hendelser i vårt liv, hvorfor det som ble sagt, ble sagt, hvorfor andre reagerte som de gjorde på det vi sa og hvorfor vi så i sin tur svarte som vi gjorde; at konsekvensene ble som de ble. For mennesket, som har vansker med å forstå sine egne handlinger, så vil det gjelde at «*det er ut ifra det vi gjør, at vi finner ut hvem vi er*». ³⁹ At vi så kan bli overrasket over våre egne handlinger, tar ikke bort at det er handlinger vi gjorde nettopp fordi vår karakter er som den er. Vi klarer ikke – på en gang – å få det fulle overblikk over vår egen karakter. Å ønske at en handling ikke hadde skjedd, er en uklok selvplaging, for dette ønsket er umulig. For alt av handlinger, stort og smått, skjer med nødvendighet. ⁴⁰

Schopenhauer foretar i sitt essay en kronologisk gjennomgang av tidligere tenkere og påpeker en slutning som har brakt diskusjonen om den frie vilje i gal retning. De antikke filosofer, som Aristoteles, berører ikke det egentlige problemet, sier Schopenhauer, når de stopper ved skjelningen mellom det som skjer nødvendig ut fra naturen og det som er overlatt til menneskets frivillige handlinger. ⁴¹ Augustin havner i det problemet, at hvis mennesket innrømmes fri vilje og er ansvarlig for sine handlinger, forsvinner nødvendigheten for at mennesket trenger frelse. Hvis derimot synden er styrende i mennesket, kan mennesket bli frelst fra sin tilstand. ⁴² For Augustin blir løsningen, at Guds nåde kan sette fri viljen selv fra sitt slaveri under synden. Her har mennesket det frie valg til å velge. Det problemet Augustin blir stående igjen med, er at hvis synden eksisterer utenfor mennesket, kommer vi ikke utenom den tanken, at synden eksisterer som noe av det som Gud har skapt. Skylden for at synden eksisterer, må da ligge hos Gud som har skapt den. ⁴³ Luther tar opp igjen dette problemet som Augustin påpeker, der vi videre havner i inkonsekvenser om vi går ut fra at menneskets vilje er en vilje til å gjøre det gode og at denne gode viljen skulle ligge utenfor syndens sfære. Kant påpeker også i *kritikken av den praktiske fornuft* det problemet vi kommer opp i hvis vi antar Gud er skaperen av det skapte. ⁴⁴ Gud blir dermed ansvarlig for alle bevegelser som foregår i den skapte verden. Det blir et spørsmål hvilken frihet som da ligger i menneskets spontanitet. Vil denne spontaniteten gi mennesket frihet i en verden der kausaliteten gjelder, der virkning følger etter årsak i det skapte? Schopenhauer sier spørsmålet her er oppkomsten av det onde. Ligger det onde i mennesket, blir mennesket ansvarlig for det onde, hvis vi forutsetter at mennesket er fritt. Hvis mennesket ikke er fritt, og at Gud står bakom alt som skjer som Skaperen, ligger ansvaret hos Gud. ⁴⁵ Siden viljen ikke sier oss noe

om hvorfor mennesket handler som det gjør, kan det tenkes det er motivene som influerer mennesket til å handle som det gjør. Eller, det kan tenkes mennesket handler som det gjør ut fra dets karakter. Hvis da karakteren til mennesket er noe mennesket selv utformer, blir mennesket ansvarlig. Hvis mennesket er skapt som det er, blir den eventuelle Skaperen ansvarlig.⁴⁶ Schopenhauer finner støtte for sine antakelser hos Thomas Hobbes i *Questions of Liberty and Necessity* (1656). Viljen blir beveget av andre krefter enn seg selv, siden den ikke kan bevege seg selv. En virkning kan ikke forekomme uten en årsak, så viljen kan ikke bevirke dette selv. Hendelser som skjer, skjer med nødvendighet, ved at noe påvirker viljen. Dette postulatet om at ting skjer med nødvendighet ut fra påvirkninger, finner videre Schopenhauer videre støtte til, ved også å tilføre sitater fra Spinoza, Hume, Priestly og Voltaire.⁴⁷ Kant er også inne på dette at den empiriske virkelighet bestemmer menneskets handlinger, der det ytre virker på menneskets karakter. Menneskets handlinger kan forutses ut fra hvilken karakter mennesket har. Mennesket handler ut fra den det er, ut fra sin unike karakter, som er uutgrunnelig. Mennesket har også alltid foran seg maksimene som forteller det hvordan det bør handle.⁴⁸ Aristoteles sier det er et menneskes handlinger som er beviset på individets karakter. I alle språk finner vi uttrykk for hva en person er som har en dårlig karakter. Når en person med dårlig karakter har handlet, er det slik man karakteriserer personen, og ikke ut fra dets handlinger.⁴⁹ Individets handlinger er derfor et produkt av to faktorer: hans karakter og motiver.⁵⁰ I sin avsluttende konklusjon benytter Schopenhauer Kant som illustrasjon. Den empiriske virkelighet som lar alle ting skje med nødvendighet korresponderer til det transcendentale ideelle. Transcendentalt sett har mennesket frihet. Denne friheten eksisterer bortenfor kausaliteten som styrer verden vi lever i. I seg selv er mennesket fritt, bortenfor tid og utenfor det empiriske selv. I det empiriske selv blir derimot viljen styrt med nødvendighet av motivene. Det empiriske selv handler ut fra sin karakter, bundet av det empiriske. Viljens frihet kan ikke søkes i menneskets gjerninger, men kan kun søkes i menneskets essens. Friheten ligger i essensen. Friheten ligger i hva mennesket er. Schopenhauer lar sitt essay munne ut i en antydning om at mennesket har en forståelse av hva sin væren er og oppfatning av sitt moralske ansvar. Svaret finnes ikke i søken etter viljen, siden mennesket allerede er hva det vil. Mennesket erfarer kun at det handler som det gjør fordi det vil det. Friheten er transcendent, og befinner seg på et høyere plan enn våre handlinger.⁵¹

7. Tettere på viljens egenskaper – Sartre

Det er nødvendig å se spørsmålet om fri vilje i sammenheng med handling. En handling er i prinsippet intensjonal, der det søkes endring, og utføres ut fra at individet erkjenner det foreligger en mangel. Erkjennelsen av en mangel er erkjennelsen av negativitet. Det er det som gjør frie handlinger mulig, at individet har evnen til å forestille seg det som ikke er.¹ Handlingenes essens er at de tenderer mot å rette opp en ubalanse, dekke et udekket behov. Dette innebærer individet må ha evnen til å se negasjonen. Denne forestillingsevnen, der individet er i stand til å forestille seg negasjoner, blir noe av det som gjør individet selvstendig tenkende og levende. Motivet, som sådan, blir med sin fremadrettethet en egenskap som viser oss individet handler ut fra seg selv. Motivet er beveggrunn, som oppstår som temporalisering av individets fremtid. Spørsmålet om individet har full valgfrihet i sine handlinger er blitt tatt for lett på i diskusjonen blant filosofene, mellom de som advokerer full valgfrihet og deterministene som peker på motivene som beveggrunn.² Det er ved at individet forestiller seg ikke-væren, at det organiserer motivene og beveggrunnene.³ Beveggrunnen for en handling er ikke alene årsaken til handlingen. Beveggrunn, handling og mål konstitueres samtidig. Handlingen i seg selv har essens. Friheten i seg selv har ingen essens. Hadde friheten inneholdt beveggrunner, måtte vi bare blitt ledet til å finne hva som forårsaker disse beveggrunnene, og vi hadde kommet inn i en runddans. Dette kan ikke være tilfellet med hensyn til frihetens innhold. Vi kan derfor ikke analysere friheten for å finne ut hvilke egenskaper den har. Sartre går til det Heidegger sier generelt om *Dasein*: «*I den går eksistensen forut for essensen.*»⁴ Friheten er en egenskap ved individets natur. Vi kan ikke finne friheten i individet som en substans. Friheten er å sammenligne med et intet.⁵ Den vanlige løsningen på å forklare viljens forhold til lidenskapene, er å si at viljen er fri, men lidenskapene tilhører det fysiologiske som virker deterministisk på mennesket. Dette er blant annet Descartes sin løsning. Det er en allmenn oppfatning at vi for det første har en vilje som virker fritt til å handle, for det andre at det er handlinger der viljen kan seire over lidenskapene og for det siste at mennesket utfører handlinger som er determinerte og går utenom viljen.⁶ Det som Sartre motsier, er at viljen har et innhold. At den har midler som den kan bruke mot for eksempel lidenskapene. Friheten til individet er en spontanitet som er uavhengig av mekaniske prosesser den ytre verden møter individet med. Det kan ikke tenkes at mekaniske prosesser determinerer individet. Det må være slik at individet er fullstendig fritt. Individets frihet er ikke det samme som en bevissthetstilstand. Det ville være å si at friheten er et eksisterende objekt. I friheten kan det oppstå vilje og det er fordi at vilje retter

seg mot noe individet ønsker endret. Viljen vil oppstå når individet blir klar over mål. Individets væren forstår individet gjennom sine mål. De oppdukkende mål er i sitt vesen det samme som friheten. Viljen manifesterer seg som en side ved friheten og hjelper individet til å nå sine mål.⁷ Det er ikke slik at viljen dukker opp først når lidenskapene dukker opp, for så å noen ganger motvirke lidenskapene. Viljen er ikke en kraft, men en del av væren. Det er en inngrodd illusjon å tro at jeg-et inneholder en vilje med substans som er i kamp med de oppdukkende lidenskapene. Friheten som ligger i viljen er det som får individet til å ville.⁸ Sartre viser forskjellen mellom beveggrunner og motiver er noe vi sjeldent ser nærmere på, fordi vi søker de mere rasjonelle og objektive motivene. Motivene er grunnene til at hendelser har skjedd, men bakom ligger det som regel beveggrunner som har vært der i øyeblikket hos individet. Forholdet mellom beveggrunner og motiver, likeså antikkens drøfting av forholdet mellom lidenskapene og viljen, har ikke blitt forstått.⁹ Vi gjør den feil, at vi tror beveggrunn er en eksisterende kraft i oss. Dette skjer fordi vi har viten om våre beveggrunner i etterkant av handlinger. Rett etter en handling blir vi bevisst det som var. Hva som er beveggrunnen i øyeblikket, i nået, kan vi ikke reflektere over.¹⁰ Når vi blir bevisst det som var, blir vi bevisst at beveggrunnen korrelerer til motivene vi hadde. Det er her vi mister av syne beveggrunnens måte å virke på i nået.¹¹ I nået har vi en engasjert bevissthet. Denne bevisstheten er skilt fra fortiden av et intet. Det som er min essens, ligger i fortiden. Jeg har villet dette eller hint. Det forblir uopprettelig og konstituerer selve min essens, da min essens er det jeg har vært.¹² Noe annet er beveggrunnen som oppstår i nået og der vi er avhengig av retrospeksjon for å forstå gjennom erkjennelse. Den engasjerte bevissthet kaster seg frem mot sine mål, der erkjennelsen av motiver og beveggrunner fra både fortid og nåtid, sammen med erkjennelsen av målet i fremtiden, eksisterer sammen som en enhet i nået. Disse størrelsene har verdi allerede når jeg velger ut fra min frihet. De har heller ikke noe bevissthetsinnhold når jeg velger ut fra min frihet. Den viljemessige overveielse er et bedrag, fordi motivene og beveggrunnene er noe mennesket gir verdi før enhver overveielse. Man veier ikke sine beveggrunner, man handler ut fra den man er.¹³ Jeg kan ha en tanke om at jeg overveier. Overveielse er tanker som alltid kommer til i ettertid, etter at valget er tatt. Jeg kan selvfølgelig også bestemme meg for å overveie, men her pånytt – så er det friheten som velger hva jeg skal overveie.¹⁴ Ut fra dette er det slik at intensjonen velger og vurderer mål i en enhetlig oppdukkende.¹⁵ Dette innebærer, at væren er sin egen negasjon. Den er ikke noe gitt. Væren-for-seg må stadig konstituere seg som noe den ikke er, uavhengig av det som var. Dette gjør at væren er fri.¹⁶ Den er seg selv – ut fra det den kan bli. Individet forstår seg som

det det er i ferd med å bli. Dette er friheten.¹⁷ Individet velger – i friheten – sin væren. Værens vesen er at det velger. Væren-for-seg kan ikke gripe seg selv, siden den er et prosjektert intet.¹⁸ Sartre beskriver også at individet har en refleksiv bevissthet, som skiller seg fra den reflekterte bevissthet knyttet til det som var.¹⁹ Viljen i den refleksive bevissthet ser mot hvordan målene skal oppnås. Viljen er ikke med og velger, siden målene allerede er satt opp, men hjelper til at målene oppnås. Viljen tilhører det i individet som bidrar til motivering. Den jobber mot det som den underliggende intensjon peker mot. For å bruke et bilde, ligger viljen på overflaten og friheten ligger på et dypere plan.²⁰ Friheten er for oss en uanalyserbar totalitet. Det er feil, som det har vært påstått, at menneskets handlinger er determinerte av psykiske manifestasjoner, som beveggrunn, motiver, osv.²¹ Friheten ligger i det å være i et intet. Friheten kan ikke ligge i det som var, i viten individet har om forhold som har vært. Motivasjon til en handling der mål oppnås, kan heller ikke komme fra de ytre objekter individet har erkjennelse av. Det er i stedet slik at individet definerer sin væren gjennom sitt mål.²² Psykoanalysen griper ikke hele virkeligheten, siden handlingene her bare blir virkninger av fortiden.²³ Våre handlinger skjer i stedet ut fra en tilbakegang fra fremtiden mot nåtiden. Vi handler med målet i sikte og ut fra de muligheter tenkte handlinger prosjekterer.²⁴ Vår umiddelbare opplevelse av verden, væren-i-seg, er dynamisk. Den ser frem mot en tilintetgjørelse, mot noe som ikke er enda.²⁵ Den mulighet vi har dypest sett, virkeliggjøres av to korrelativer: mine muligheter og verden. Sartre bruker et bilde: vi oppfatter objektet hammer på bakgrunn av verden og ideen om å banke med hammeren forstår vi på bakgrunn av vår totalitet.²⁶ Vår frihet ligger på dybden, og er noe mer enn en oppstilling av motiver og beveggrunner. Friheten som ligger på dybden, er ikke en ubevisst tilstand, den er selve væren. Denne væren er ikke-posisjonell.²⁷ I denne væren har mennesket en bevissthet. Det å være bevist «seg» betinger ikke at mennesket har bevissthet om øyeblikket. Denne betingelsen er en konstruksjon man har lagd. Når vi er bevisst øyeblikket, har vi gått over til det refleksive, og da vil alle motiver og beveggrunner tre frem.²⁸ Det å være tilstede i seg selv, det er væren, som er en ikke-posisjonell tilstand.²⁹ Sartre sitt bilde, om seg selv som vandrer sammen med sine venner, der han selv gir etter for trettheten i kroppen og den stekende sol, er et eksempel på et menneske som velger slik det gjør, ut fra at det er det det er. Hvis det skulle ha handlet annerledes, og holdt ut vandringen videre, måtte det ha vært et annet jeg. Mennesket velger ut fra sin i-seg-væren. Mennesket velger «seg» ved en tilintetgjøring som ser frem mot det fremtidige. Dette valget foretas på bakgrunn av det fortidige, som ligger i mennesket selv. Frihet, valg, tilintetgjørelse og temporalisering blir ett

og det samme.³⁰ Denne prosessen, der tilintetgjørelsen skjer ved valg ut fra friheten, skjer kontinuerlig.³¹ Dette er menneskets essens, det er ikke noe mennesket velger, det er forutsetningen for friheten. Mennesket velger riktignok, men det velger ikke å være det mennesket det er. Det er det mennesket det er.³² Motivene og beveggrunnene oppstår spontant.³³ Alt dette må ses innenfor rammene av det fundamentale prosjekt mitt liv er, min væren.³⁴ Sartre har med dette vist at frihet, valg, tilintetgjørelse og temporalisering har med «gjøren» å gjøre.³⁵ Å gjøre er det samme som å handle, der det å velge å handle – i seg selv ikke er annet enn en handling.³⁶ Handlingen eksistens impliserer dens autonomi.³⁷ En handling er intensjonal, der det gitte overstiges og individet innretter seg mot et mål, som i seg selv ikke er noe konkret gitt, men er en prosess i individets væren.³⁸ Individet har en intensjon som er en posisjonell bevissthet om målet, der intensjonen realiserer et brudd med det gitte.³⁹ Ut fra dette er det slik at intensjonen velger og vurderer mål i en enhetlig oppdukken.⁴⁰ Dette innebærer, at væren er sin egen negasjon. Den er ikke noe gitt. Væren-for-seg må stadig konstituere seg som noe den ikke er, uavhengig av det som var. Dette gjør at væren er fri.⁴¹ Den er seg selv – ut fra det den kan bli. Individet forstår seg som det det er i ferd med å bli. Dette er friheten.⁴² Individet velger – i friheten – sin væren. Værens vesen er at det velger. Væren-for-seg kan ikke gripe seg selv, siden den er et prosjektert intet.⁴³

III Om metode og tilnærming til spørsmålet om den frie viljes plassering

Det moralfilosofiske spørsmålet om hvorfor mennesket handler som det gjør, finner vi kilder på tilbake til den tid skriftspråket ble til. Fra den klassiske perioden har kjente skrifter sirkulert mellom lærde. I tillegg har bibliotekene vært essensielle med hensyn til formidling til senere tenkere. Når tanker om menneskets vilje står uttrykt i et av Aristoteles' skrifter og så er å finne igjen i en utarbeidet form hos Plotin i det 3. århundre etter Kristus, kan vi si det har foregått en virkningshistorie (Skard, 1976, s. 177). Særegent for de virkningshistoriske linjene i filosofien, er forestillingen og erkjennelsen av, det vi kan kalle de ufravikelige store klassikere. Platon og Aristoteles ble regnet som de to største klassikerne. Effekten av dette, særlig for filosofifagets sin del, er at tankene til de store tenkerne tas som utgangspunkt av de som kommer etter. Virkningshistorisk ser man, at enhver av de store tenkerne som har kommet etter Platon og Aristoteles, har hatt betydelig kunnskap om deres verker og bruker tankegodset fra disse klassikere. Vi ser også at fra Aristoteles til Sartre, at det skjer nytolkninger av sentrale uttrykk. Vi får da den situasjon at de forskjellige tenkerne tar i bruk

til tider lignende begrepsapparat, men kan ha avvikende forståelse av termene. Vi får da den situasjonen at termen vilje vil ha noe varierende betydning fra Aristoteles til Sartre. Vi må ut fra dette forsøke å ha en kontekstuell tilnærming der vi tar med i hvilken historisk sammenheng verkene er skrevet i. Ved siden av det faktum at det til de klassiske verkene finnes et vell av kommentarverk, har noen temaer vist seg å være grunntemaer i det som vi etter hvert kaller filosofifaget. Noen temaer er signifikante. Spørsmålet om hvorfor mennesket handler som det gjør, er et slikt signifikant spørsmål. En motivator som har brakt frem dette spørsmålet kan være oppdagelsen av irrasjonaliteten i mennesket. Noen ganger utfører det gode handlinger og andre ganger onde handlinger, der sistnevnte ofte blir benevnt som «uforklarlige». At spørsmålet blir stilt om mennesket har fri vilje, må ses i sammenheng med problemet med å forklare hvorfor mennesket både kan handle godt og ondt. Spørsmålet om mennesket har fri vilje må vi da se på som et aktuelt spørsmål, ut fra at vi oppfatter at grunnene til menneskets valg ligger halvveis i det skjulte.

Helt fra og med Aristoteles ser vi hos tenkerne tendensen til å ta jeg-stemmen i vår bevissthet som startpunktet for erkjennelse av sikre forhold angående jeg-et. Dette gir seg lett når man starter med selverkjennelse. Når man begynner med å systematisere prosessene i bevisstheten og ser for seg jeg-stemmen med bakenforliggende attributter, så har man allerede dannet bildet av at jeg-ets stemme er som en slags indre, liten person, som beveger seg rundt i sinnet og tar avgjørelser. Med en slik beskrivelse er vi like langt, fordi da blir oppgaven kun forflyttet til å beskrive denne lille, imaginære, lille personen, og vi må atter innover for å finne kjernen og det bakenforliggende som kan utgjøre den frie vilje.

Vi har valgt å beskrive jeg-et spatiale ut fra at vi ser hos Aristoteles og Kant, at de beskriver flere selvstendige egenskaper som jeg-et har. Vi har kalt disse egenskapene størrelser. Ved å velge et startpunkt der man definerer jeg-et som en sammensetning av størrelser, skaper man spørsmål om relasjonene mellom disse størrelsene, med de metodiske vanskeligheter dette bringer med seg. Det er fare for å gi seg inn på en ufruktbar vei som ikke beskriver virkeligheten på en riktig måte. Men, dette er et valg vi ser tenkere helt fra Aristoteles frem til Kant har gjort. Vi ser det mest tydelig aksentuert hos disse to, at hver størrelse bevirker hver sin prosess i jeg-et. Vilje, fornuft, pasjon og så videre, har hver sine aktive egenskaper, der de er i stand til - så å si - å handle på egenhånd. Ved å bruke denne spatiale forklaringsmåten, er det mulig å se om jeg-et har flere sider, representert ved størrelser, og på hvilken måte

størrelsene interagerer. Dette forutsetter, imidlertid, at størrelsene i jeg-et eksisterer side om side. Vi velger også å bruke bilder. Dette for å se om bilder klarer å beskrive på en god måte det vi opplever som riktig ut fra det de forskjellige tenkerne sier. Bilder kan være i stand til å forklare komplekse forhold på en enkel måte. Albert Einstein brukte bilder som metode for å få klarhet i komplekse forhold. Når han forklarer relativitetsteorien og hvorfor tiden går forskjellig ut fra hvor du er, ser han for seg en mann som sitter i en togkupe i et tog i fart og en mann som står på perrongen.

På spørsmål om hva som rører seg i vårt eget sinn, vil vi alle kunne redegjøre for at det der skjer forskjellige prosesser, fra innfall til veloverveide tanker. Det ligger i skjelningen i språket vårt, at jeg-et består av forskjellige egenskaper og prosesser. Vi beskriver gjerne jeg-et som bestående av en indre jeg-stemme, tanker, vilje og overveielse. Har vi noe grunnlag for å foreta en slik skjelning? Det at vi oppfatter jeg-et inneholder forskjellige størrelser, kan være en feilslutning. Det riktige kan være at jeg-et er én størrelse, som kun opererer i forskjellige modi. Jeg-et kan være ett så å si, der kun de ytre påvirkningene varierer, som får jeg-et til å innta forskjellige modi. På den annen side, hvis det er slik at jeg-et består av forskjellige sjelelige størrelser, som tydelig kan skjelnes fra hverandre, som for eksempel moralfølelse, affekter, vilje, ånd, i hva slags samspill virker disse sjelelige størrelsene i så tilfelle?

La oss bruke et bilde. Vi kan se for oss individet som et damplokomotiv og det som styrer det viljemessig er fyrbøteren. Hvert eneste menneske er et slikt lokomotiv som kjører på skinner, men allikevel er det individuelle forskjeller. Hva får fyrbøteren til å ramme skuffen inn i kullhaugen akkurat som han gjør? Hva får han til å velge hvilken mengde kull han tar på skuffen? Kan vi få svar på dette kun ved å sammenstille og beskrive forskjellige lokomotiv? Vil sammenligning og oppsett av fellesbegreper for jeg-ets prosesser i det hele tatt bringe oss nærmere en forklaring av hva som styrer individet viljemessig eller er det nødvendig å ha tilgang til prosessene i hvert enkelt individ? Vi ser at det er dette siste som i realiteten velges når tenkerne går i seg selv erkjennelsesmessig i stedet for å gå til kulturen, når de skal beskrive viljen.

Det er nødvendig å spesifisere når vi taler om størrelser i seg selv og sinnets prosesser. Vi må skjelne mellom følelsen av at viljen er fri og prosessen som skjer når viljen er rettet mot et

objekt. Oppfattelsen av at viljen er fri er en opplevelse av at vi har frihet og ikke det samme fenomen som når vi foretar valg i en valgsituasjon og deretter handler. Oppfattelsen vår av hva fri vilje er, vil være knyttet til vårt frihetsbehov. Her må vi vokte oss for å la ønsket vi har om å være selvstendige og moralske individer, forstyrre undersøkelsen om hvordan viljen virker. Oppfattelsen av hva viljen er – er ikke det samme som viljen i funksjon. Edmund Husserl bruker uttrykket *doxa* om slike oppfattelser. En mor vil, når hun ser barneflokk, føle en kjærlighet mot barna. Oppfattelsen hun har av kjærlighet er ikke det samme som hvis hun utøvde en kjærlig handling (Husserl, 2012, s. 250. § 121). Det at vi fritt skulle velge en handling vil da være en annen slags prosess enn vår oppfattelse av hva det vil si å være fri. Det vi sier, er at handlingen i seg selv er en annen slags prosess enn refleksjon over handlingen. Det er ut fra dette nærliggende å spørre om jeg-et vil klare å forstå hvorfor tanker oppstår. Det kan tenkes at i retrospekt vil jeg-et kunne reflektere over tanker, men prosessen rundt oppkomsten forblir i et erkjennelsesmessig mørke. Det forblir åpent hvordan tanker oppstår. Er det dypereliggende pasjoner som får en tanke til å oppstå? Er jeg-et med og velger på noen slags måte ved tankens oppkomst hva tanken skal være eller oppstår tanker ved tilfeldighetenes spill blant jeg-ets hukommelsesbrokker? Dette fører så i sin tur til at vi har samme utfordring når vi skal beskrive viljens prosess. Vi har sett hos Schopenhauer, at her avvises vår mulighet til erkjennelse av frihetens område. Det er ikke mulig for oss å få innsikt i hvorfor vi handler som vi gjør – ved introspeksjon. Selvbevisstheten er innvendig som et sortmalt teleskop. Dette henger blant annet sammen med avstanden det er mellom oss og den ytre verden.

Etter Kant har vi sett jeg-ets essens beskrevet som noe uutgrunnelig. I vårt utvalg ser vi dette hos Schopenhauer og Sartre. Her er det en historisk linje tilbake til Hegel som sier at den absolutte frihet har en udelt substans og at «*Vesen og virkelighet er bevissthetens viten om seg.*» (Gadamer, 2009, s. 292). I den grad det i vår bevissthet er synteser som dette angående varen, vil det umuliggjøre systematisk innsikt i de forskjellige størrelser ved selverkjennelse. Denne oppgaven vil, ut fra at den inneholder en kronologisk gjennomgang av utvalgte tenkere, være som en samtale mellom de utvalgte skriftene og forfatteren av oppgaven. Ifølge Gadamer vil en samtale alltid ha sin egen ånd (Gadamer, 2009, s. 383). Vi må håpe på, at samtalen mellom tenkerne i utvalg vil frembringe sannheter om temaet den frie vilje.

Språkevnen er forutsetningen for jeg-ets monolog. Jeg-ets bevissthet er som en øy i havet. Den benytter seg av sitt språk for analyse og konklusjon. Utenfor denne øyen befinner det seg slikt som stemninger. Stemningene er språkløse. De er ordløse. Vi kan si før-språklige. Så kan disse stemningene komme inn i jeg-ets bevissthet. Siden stemninger er før-språklige, vil det være vanskelig å definere dem språklig og vanskelig i ettertid å forklare deres abrupte oppkomst ved hjelp av språk. Det vil være vanskelig å bestemme hvilken rolle de spiller i valgsituasjoner før handling. Jeg-stemmen benytter seg av språket og har ikke noe annet enn språket det kan benytte seg av. Vi kan si jeg-stemmen er språket. Det blir en utfordring å få beskrevet kvalitetene ved viljens prosesser, hvis disse ikke er språklige og språklig selvbevisste for jeg-et. Vi må gå ut fra at beveggrunnene i forkant av handlingsvalg kan være uartikulerte, stemningsmessige eller formulerte i jeg-ets bevissthet. Vi må åpne for at viljesavgjørelser kan skje utenom jeg-stemmens virken. Videre er det ikke sikkert vi skal la oss avlede til å tro at jeg-ets fokus (kjernen i jeg-et) er det samme som jeg-stemmen. Jeg-stemmen kan meget godt være kun språkevnen, den indre språkmonolog som skjer inni oss. Språkmonologen kan være noe som direkte springer ut av et jeg – som består av andre størrelser enn språklige setningsoppbygginger. Da får vi at Jeg-et blir en språkløs sjelelig størrelse som inneholder før-språklige holdninger og erfaringer. En språkløs sjelelig størrelse, der mange andre egenskaper er aktive og presente ved siden av språkmonologen. Vi må ikke glemme at kulturen har svært stor innflytelse på individet. Språk læres ved imitasjon. Individet tar også opp i seg holdninger i kulturen rundt. Vi må da forutsette at individet i sitt intellekt har present ferdige formuleringer på grunner til handling. Kan vi da si at det er det innerste i mennesket?

Det er uklart i hvor stor grad kulturen innpoder i oss pliktfølelse og om dette er tap av autonomi for individets del. Det er mulig å se for oss at pliktfølelsen innpodet i oss fra kulturen er vår vilje. For å bestemme viljens plassering i våre handlinger, må vi søke å avklare hva som er viljens oppkomst når kulturen er medvirkende og ikke medvirkende. Det vi har valgt er å sette søkelyset på er viljen i seg selv i jeg-et. Hvor i jeg-et skjer oppkomsten av vilje?

La oss forsøke å ta for oss noe mer det umiddelbare ved viljens oppkomst og vanskene med å reflektere over noe så flyktig som tanker. Det kan hende det her er noen metodiske problemer. Vi kan se for oss at størrelser slik som pliktfølelsen, som er grunnfestet i oss, ligger rundt jeg-

ets fokuspunkt, sammen med før-tankene, og øver innflytelse like før og etter at jeg-et har fokusert på en tanke. Mannen er ved siden av kjøkkenskapet og får øye på kakeboksen, og før han får tenkt på om han skal ta en kake, begynner dette «du burde ikke» å bli present i hans tanker. Pliktfølelsen vil overdøve andre bevegggrunner. Det er ikke sagt det er mulig å ha en erkjennelse som er språkbasert av hvordan denne plikten ser ut. Det er heller ikke sagt det er mulig for jeg-et ved introspeksjon å få erkjennelse av sine egne før-tanker. Der hvor refleksjonen til jeg-et setter søkelyset, blir før-tankene som for eksempel har med moral å gjøre, så mye opplyst av fornuftens «bør», at man mister før-tankene av syne. Jeg-et vil alltid oppleve plikten må prioriteres når pliktens «bør» plutselig melder seg, fordi dette «bør» driver mot en beslutningstagen. Pliktfølelsen overskygger omkringliggende før-tanker med bilder av mulige negative konsekvenser av at handlingen enten blir eller ikke blir utført.

Jeg-ets indre monolog, eller jeg-stemmen, kan sammenlignes med lyskjeglen fra en lommelykt i mørket. Vi går fremover i landskapet. Lyskjeglen lyser til høyre og venstre ut fra hvor vi retter lykten. Nytt landskap opplyses stadig av lyskjeglen. Bevegelsen fremover i landskapet er hendelser som skjer. Lyskjeglen er der tankefokuset vårt er på et gitt tidspunkt. Problemet er at lyskjeglen bare opplyser akkurat det som lykten rettes mot. Kjeglen er liten. Stadig nye ting kommer inn i dens felt. Alt utenfor ligger i mørket. Utenfor oppmerksomheten. Skal man fokusere på noe annet, må lyskjeglen rettes en annen vei fordi vi ikke kan konsentrere oss om to ting samtidig. Det lille området som selvbevisstheten til jeg-et utgjør, kan bare kan befatte seg med en ting om gangen. Fokuserer vi på noe nytt, må konsentrasjonen befatte seg med et nytt, lite område. Fokuset er borte fra forrige ting man fokuserte på. Ut fra dette blir jeg-ets indre monolog en streng med tanker som etterfølger hverandre. Dette blir en utfordring for oss når vi ikke har eksakt og tilgjengelig viten om et forhold, men er nødt til å resonnerer. Skulle man forsøke å presisere hva for eksempel vilje er, ville strengen av tanker omkring temaet åpne opp for assosiasjoner til andre beslektede områder i ens viten. Den ene tanken blir etterfulgt av den andre, der den ene hele tiden avviker fra den foregående. Dette vil skje fordi uttrykket vilje er abstrakt og må fylles med eksempler på hva vilje kan være. Klare og konsise poenget man hadde, står i fare for å bli mer og mer utvannet ved å føye flere setninger til. Poenget vil kunne utgjøre større og større område tematisk, jo flere ord som brukes. Er det mulig å greie ut om slikt som viljens prosess ved introspeksjon? Hva om prosesser som dette kun er at en egenskap (størrelse) benyttes og at egenskapen ikke er av språklig art? Vi kan se for oss en forsker som har stilt opp sitt

mikroskop for å undersøke sitt eget ansikt, vil finne ut dette ikke lar seg gjøre. Han legger ansiktet sitt på glassplaten, men når han skynder seg opp til okularet med det ene øyet, finner han ut med det samme at ansiktet har nettopp forlatt glassplaten og ikke lenger er tilgjengelig for forstørrelse og analyse. Å tenke ut hva for eksempel den menneskelige tanke er – kan være et eksempel på dette. Det er ikke mulig, fordi man har allerede beveger seg bort fra det opprinnelige når man forsøker å resonnerer. Det er ikke sikkert det er mulig å beskrive hva vilje er i seg selv.

Hva er etterprøvnbarheten av, om det i vår kronologiske gjennomgang av hva tenkerne sier om viljen, inneholder riktig innsikt i hva den frie viljen er? Vi har sidestilt hva de sier om viljen for å se hvordan de forskjellige utlegningene kan utdype hverandre. Det er særlig en skjelning som er tydelig. Hos Augustin, Luther og Læstadius tas det religiøse standpunkt. En åndsstørrelse utenom mennesket forutsettes. Gud representerer krefter utenfor mennesket, som virker inn på menneskets valg. Hos de øvrige tenkerne fokuseres det på bevegkreftene i mennesket. Hvis vi ser bort ifra bevisspørsmålet om Guds eksistens og forutsetter den, må vi spørre om det er mulig å ta for seg hvordan guddommen i så fall påvirker det menneskelige valg i valgsituasjonen? Det er vel like vanskelig å erkjenne en språkets viljesoppkomst forårsaket av en ånd som hvis den kom fra dypet i jeg-et? Vi står igjen med at det kan være krefter i og utenfor mennesket som påvirker dets valg. I mennesket kan dette være krefter som er universelle og allmenne for mennesket som sådan. Utenfor mennesket kan dette være krefter fra kulturen eller åndelige krefter. Likheten på den religiøse og den ikke-religiøse tilnærming, er at mennesket ut fra begge påvirkes utenfra av krefter som søker å bevirke de gode handlinger. Viljens erkjennelse av at den vil, vil også være av samme art, om påvirkningen kommer utenfra eller innenfra. Enten det være seg Augustin eller Kant, så mener disse det i mennesket er nedlagt et «bør», som mennesket opplever seg tilskyndet til å realisere. De påbud vi finner i bibelen korresponderer med det Kant kaller moralloven, og vil kunne øve samme slags innvirkning på viljen og oppleves likt for individet. Tenkernes individuelle konklusjoner ville kunne styrkes om vi finner parallelle konklusjoner hos tenkerne. Her kan vi snakke om at konklusjoner styrkes ut fra at mange liknende beretninger om samme forhold, skaper sannsynlighet for at det er noe virkelig som er observert og erkjent. Vi ser at det hos de forskjellige tenkerne er noen variabler som går igjen. For det første kan menneskets karakter variere fra dårlig til god. For det andre varierer menneskets valgegne, slik at valgene enten går i retning av det gode eller i retning av det onde.

IV Drøfting av spørsmålet om den frie vilje ut fra den vestlige filosofi

I materialet fra Aristoteles til Sartre har vi sett en bred fremstilling av hva som driver mennesket. Vi har også sett beskrivelser av menneskets autonomi. Når vi går ut fra at det er en sannhetsgehalt i denne fremstillingen, får vi da at mennesket drives mot handling av indre behov og at mennesket har en autonomi og kan velge. Det har ut fra utvalget vært vanskelig å få oversikt med hensyn til tidsaspektet. Hva er det som kommer først? Er det bestemmende størrelser i menneskesinnet som dukker opp før viljen? Eller er det viljen som kommer først, med sin frihet i valgsituasjonen? Tidsaspektet med hensyn til beslutningstagen kan gi svar på viljens plass i våre handlinger.

Vi innfører i vår spatiale måte å beskrive jeg-et på en term som vi kaller «tidsaksen», for lettere å kunne sammenligne det de forskjellige tenkerne sier om den menneskelige vilje. Formålet er å finne ut hva som påvirker jeg-et før det handler og avklare hvilke prosesser som går forut for andre prosesser før handling. En mulig måte å beskrive viljen på, ville være å si at viljen holder til i sentrum av jeg-et. Viljen er observant og ser når de vanskelige valg oppstår og blir bistått av de moralske holdninger, før den tar avgjørelsen sammen med jeg-stemmen. Jeg-ets stemme omgir seg med viljen og moralfølelsen. Kant beskriver jeg-et i retning av dette. Viljen beskrives som en størrelse som kan reflektere. Viljen blir en tidsmessig sekundær prosess i jeg-et etter at utfordringen med valget blir klart. Viljen synes å være en frihetens størrelse som kan bryte inn i determinerte årsaksrekker og velge fritt. Vi har sett at handlinger ifølge Aristoteles initieres av opplevde behov hos individet. Her ser vi at en to-delning skisseres mellom de handlinger som skjer ved nødvendighet ut fra det biologiske og handlinger som er mere ønskelige ut fra tanken om det moralsk høyverdige. Viljen som funksjon hos individet fremstilles så å si som en egenskap som individet henter fram, for å velge det gode, etter at lyst og ulyst - som utslag av drifter og egenskaper - har meldt seg. Aristoteles, så vel som Kant, bringer inn en forståelse av viljen som fornuft, slik at den får funksjon av å være dommer, som sanksjonerer eller stopper handlinger. Forståelsen hos disse to tenkerne av jeg-et forutsetter tidsaksen, i og med at moralfølelsen hos mennesket sies å reagere på oppståtte behov.

Det må stilles kritisk spørsmål til om det forholder seg slik som blant annet Kant fremstiller, at prosesser i sinnet påvirkes av størrelser som har vært aktive (med sin egne tilhørende prosesser) forut. Man må stille spørsmål om fornuften bevirker en prosess like i forkant av at

viljen velger, om vilje er en prosess nummer to etter fornuftens virken, før handlingen til slutt utføres. At moralsk overveielse skjer i stadier, at den ene prosessen følger etter den andre, fordrer at vi finner den første prosessen på en tidsakse. I spørsmålet om den frie viljes valg tilskyndes vi da til å finne den første av prosessene som inneholder valg. For å spørre ut fra Kant sin forståelse, er moralloven den størrelsen som først velger? Eller eksisterer moralloven uten tilskyndelse til handling, slik at det er viljen som velger i etterkant av at individet blir moralsk årvåkent? Eller er det fornuften som tar det første bevisste valg? Vi finner ikke hos Aristoteles og Kant noen betenkning på oppstilling av prosesser i jeg-et langs en tidslinjal. At viljesavgjørelser blir til ved at størrelser i mennesket som fornuft og morallov og overveielse virker suksessivt, gir uvilkårlig den beskrivelse av menneskesinnet som en prosess langs en tidslinjal. Aristoteles og Kant stiller ikke spørsmålet om dette virkelig forholder seg slik. Kant synes å fremstille mennesket som om det har stor grad av moralsk oversikt. Vel vitende om den menneskelige hybris, bør vi være nøkterne og ikke falle for fristelsen til å påstå jeg-et har mer kontroll over sine handlinger enn det i virkeligheten har. Og ikke falle for fristelsen til å påstå viljen er mer bevisst enn det den er. Vi får en oversiktlig modell over hvordan viljen virker, hvis vi sier den ene prosessen følger etter den andre, og det blir nærliggende å si individet har oversikt og kontroll over sin viljes virken. Men, er det argumenter for å tegne opp en slik modell? En annen mulighet er at sinnets prosesser er en syntese og at vi må se bort fra modellen med tidsaksen, selv om dette er vanskelig å forestille seg. Hvis så er tilfelle, vil det være feilaktig å skissere tidsakser, der en størrelse i sinnet setter i gang en prosess på en tidslinje, der en annen størrelse i sin tur utøver ny innvirkning. Hvis mennesket velger ut fra en prosess som er en syntese, får vi da den mulighet at vilje oppstår spontant i sinnet. Dette utfordrer vår forestilling om oss selv som fornuftsvesener og at vi har en fri vilje som overveier moralsk. Hvis vilje oppstår spontant, utelukker det at mennesket er reflektert før handling, med en fornuft som foretar veloverveide, gjennomtenkte vurderinger.

Vi kan eksemplifisere dette med følgende hypotese:

Mennesket er autonomt og har en fri vilje, med den egenskapen at viljen

alltid oppstår spontant uten bevisst overveielse.

Viljens virken må ikke forveksles med overveielse, der individet tenker ut hva de riktige handlinger er etter en bevisst gjennomtenkning. Dette er etisk refleksjon og er ikke det samme

fenomen som når viljen virker i øyeblikket. Etisk refleksjon blir lett forvekslet med viljens virken. Dette er en feil fremstilling det er lett å falle i. Vi kan se for oss en person skal vurdere om han skal legge inn bud på en ny leilighet. Hans refleksjon vil være overveielse. Tankeprosessen hans går over timer og dager. Dette utelukker ikke avgjørelsen om å legge inn bud kan være noe som oppstår spontant. I diskusjonen om den frie vilje har vi sett at tiden det tar for et individ å bestemme seg, er en variabel. Før et valg kan vi ha alt fra spontan handling til den gjennomtenkte handling. Tilhengerne av fri vilje vil se på spontanitet som trussel mot sin posisjon. Vi har nevnt, at det er handlinger som individet gjennomfører spontant ut fra fysiske behov, uten refleksjon. Slike typer handlinger må vi også holde utenfor når vi snakker om viljen. I slike handlinger er ikke viljens virken nevneverdig. Vi må heller ikke forveksle viljens virken med refleksjon i etterkant av handlinger. Ut fra hypotesen her, og innføringen av konseptet spontanitet, vil det kun være når samvittigheten opplever de uheldige konsekvenser som følger av jeg-ets handlinger, at vi får en samvittighetens oppvåkning og viljen tøyles og styres mot det som moralloven tilskriver. Og at moralsk bevissthet er jeg-ets tilbakeskuing på tidligere feil det har gjort, der det viser vilje til forbedring. At moralsk bevissthet kommer i etterkant av handlinger og har som hensikt å forme jeg-et til å bli et bedre jeg, slik at det ikke senere skal begå de samme feilene. Fri vilje blir da muligheten for jeg-et til å bestemme seg for å endre karakter. Dette vil være en forklaring på hvorfor mennesket som regel handler uten forut å ha reflektert moralsk. Samtidig vil det være en forklaring på menneskets evne til endring. Vi får da følgende oversikt over endringer i menneskets handlingsmønster, som både tar hensyn til spontane handlinger og handlinger etter moralsk refleksjon:

1. Jeg-et som handler (spontant) ut fra sin karakter og ut fra ytre påvirkninger.
2. Jeg-et som kan bestemme seg for å endre seg og er i stand til denne endringen.
3. Det endrede jeg-et som handler (spontant) ut fra sin karakter og ut fra ytre påvirkninger.

Dette åpner for at individet har en aktiv fornuft, som en moralsk egenskap i seg selv som jeg-et har og som virker i etterkant av handlinger. Med denne fremstillingsmåten har vi definitivt forlatt Kant sin forståelse av fornuft.

I gjennomgangen av vårt utvalg av tenkere fra den vestlige filosofi, ser vi to distinkte tilnærminger til hva mennesket er. Enten vektlegges det reflekterte menneske eller det menneske som handler ut fra sine egenskaper. Eller vi kan si mennesket fremstilles som et åndelig vesen eller styrt av naturlovene. Augustin, Luther og Læstadius er tydelige representanter for den førstnevnte tilnærmingen. Den andre tilnærmingen, at mennesket styrt av naturlovene, finner vi hos Aristoteles og Kant. Hos disse er derimot tanken sentral, at det er universelle allmenne krefter i mennesket som innvirker på det. Enten vi sier at mennesket har universelle allmenne krefter eller åndelige krefter, vil dette få samme konsekvens for spørsmålet om den frie viljen. Viljen kan ikke sies å velge uten tilskyndelser, hvis oppfordringen til handling kommer til jeg-bevisstheten fra ferdiglagde motivasjoner innenfor eller utenfor den selv. Med Aristoteles kan vi da si at viljen alltid velger i en valgsituasjon der det har dukket opp motivasjoner til handling som jeg-et blir seg bevisst. Viljen er da ikke fri i den betydningen at den ikke er utsatt for noe som driver mot et mål. Handlinger uten at jeg-et er seg bevisst noe motivasjon eller noe behov for måloppnåelse, vil da bli skjødesløse handlinger og vi kan ikke si her er noe vilje til stede, ut fra Aristoteles. Vi får da to mulige typer handlinger, at viljen ikke er fri når den er påvirket og at det ikke er aktiv vilje når ingen motivasjon og behov for måloppnåelse er til stede, og individet handler tilfeldig. Det å si at vi har en fri vilje hvis vi ikke er styrt av noe (som vi nevner i innledningen), er da et galt resonnement, fordi det ville innebære virkning uten årsak.

Muligheten står åpen for si at alt er determinert av forutgående årsaksrekker, men at mennesket allikevel har frihet i valgsituasjonen. Dette kan ikke utelukkes. Da vil alle våre handlinger se ut som at de har forutgående årsaker, bare at viljens frie valg kommer til slutt i rekken i et valgets øyeblikk. Den frie vilje kan da være refleksjonsevnen og evnen til å velge annerledes eller velge å følge tilskyndelser jeg-et opplever. Vilje og tilskyndelser til endring kan da se ut som to sider av samme sak. Det vi ikke kan bevise, er om viljen i øyeblikket er fri til å velge når individet er i en tilstand av refleksjon og er blitt seg bevisst det har en valgmulighet. Dette bringer oss over i diskusjonen om hva frihet er.

En av de diskusjonene som har vært siden naturvitenskapenes renessanse er rundt menneskets frihet. Hvis man bruker mekanikken i fysikken som forklaringsmodell for mennesket, blir resultatet at menneskets handlinger er determinerte. De kan forklares som virkninger med forutgående årsaker. Hvis menneskets vilje her ikke gis en autonom stilling, havner vi i

determinismen. En annen linje som har løpt i den filosofiske debatt, i denne oppgaven representert i linjen fra Aristoteles til Læstadius, er diskusjonen om menneskets moralske ansvar. Hva mennesket bør gjøre. Hva det bør velge. I denne diskusjonen er ikke det mekaniske synet på det menneskelige jeg-et en del av bildet, fordi måten man fremstiller evnen til valg forutsetter evnen til frie valg. Når termen «bør» tas inn i diskusjonen om hva det moralske ansvaret er, ligger det implisitt i denne termen at mennesket har muligheten til å velge.

Den mekaniske forståelsen kan eksemplifiseres med et biljardbord. På bordet beveger det seg kuler som har kommet i bevegelse ved at de har blitt truffet av andre kuler. Enhver kule i bevegelse har i sin tur selv blitt truffet av en kule. Kulene er passive i seg selv. Det er de forutgående bevegelsene til andre kuler som er bevegelsenes opphav til de kuler som for tiden er i bevegelse på bordet. Man leter seg tilbake stadig lengre i tid til bevegelsens årsak. Det er mulig prosessene i jeg-et må ses som en rad av bevegelser der den ene bevegelsen forårsaker en annen bevegelse, der vi kan søke oss tilbake stadig tidligere bevogere. Vi får da at årsakene til menneskets handlinger er erfaringer fra tidligere i livet. Den personligheten som er formet og den spesifikke karakteren reagerer på indre og ytre behov som dukker opp.

Filosofen Paul Holbach er representant for denne mekaniske forståelsen og tar opp dette spørsmålet (Holbach, 1770, s. 393). Holbach forklarer menneskesinnet ut fra naturvitenskapen og vi får et deterministisk standpunkt. I mennesket gjelder kausalitetens lover. Alle indre prosesser kan ses som årsak-virkning. Mennesket er underlagt naturlovene på samme måte som alt annet i naturen. Fra Holbach går det en linje tilbake til Aristoteles der impulser i form av pasjoner og holdninger ses på som årsaker, der prosessen i jeg-et ses på nærmest som en vektskål. Pasjoner legges på den ene siden, der det gjerne er moralske overveielser på den andre siden, og til slutt resulterer dette i en overvekt på den ene siden og jeg-et foretar et valg. Menneskets valg blir utfallet som kommer etter at emosjonene og impulsene (som kommer av de menneskelige behov) har utøvd påvirkning med viljen som dommer.

Paul Holbach belyser det prinsipielt viktige spørsmålet om menneskets handlinger skjer etter at behovenes impulser har samvirket med jeg-ets motiver (Holbach, 1770, s. 392-393). Skjer handlinger etter en dragkamp mellom impuls og indre motiv? Hvis det er slik, er alle menneskelige handlinger et resultat av summen av kroppslige og mentale behov, der det ene

eller det behovet blir kraften som får vektskålen til å tippe den ene eller den andre veien. Konsekvensen av Holbachs standpunkt er at jeg-ets evne til å velge fritt blir overflødig å spørre etter. Spørsmålet om det eventuelle frie valget viljen har kommer i bakgrunnen. Aristoteles tilnærming befinner seg her. Den er naturvitenskapelig i formen. Her beskrives jeg-et som en arena der pasjoner og dyder er krefter som drar i forskjellige retninger. På en måte har vi da en deterministisk modell, hvis mennesket enten foretar valg ut fra de menneskelige behovene som har oppstått eller ut fra interesser i moralsk retning. Det selvbevisste jeg-et blir som en lokfører som oppfatter seg som den som fører togsettet, mens de fastlagte skinner vil lede togsettet til de samme stasjonene uansett. I en slik type tilnærming, ved å fordype seg i hvilke pasjoner som drar i jeg-et, nærmer man seg ikke spørsmålet om jeg-et har valgfrihet i øyeblikket før handling. Man har ikke avklart om individet er fri i møte med sine pasjoner.

Debatten de seneste tiårene har gått på hvordan man i filosofien skal sammenfatte det naturvitenskapelige perspektivet på determinismen med tanken om en fri vilje. Den retningen der man ser det mulig at fri vilje er forenlig med kausal determinisme, har man kalt kompatibilisme. En følge av en forklaring av verden som kausalt determinert, har ofte ført til inkompatibilisme, at man ikke ser fri vilje som en mulighet i en verden, der alle prosesser er årsak-virkning.

Den klassiske spørsmålsstillingen rundt temaet er at det er et valg enten-eller, om mennesket er styrt av kausalitetens lover eller er moralsk autonomt. Det er nødvendig å se forbi denne klassiske spørsmålsstillingen, for å komme videre, for å se om viljen er fri. Det første man må spørre er om prosessene i jeg-et er av et annet slag enn mekanikken i fysikken. Er det snakk om en parallell mellom hvordan jeg-et virker og den materielle verden der alt følger fysikkens lover? Må jeg-et forklares uten at vi bruker mekanikkens modell der en hendelse alltid er forårsaket av en forutgående hendelse? I kvantefysikken gjelder andre lover enn lovene for den klassiske mekanikk. Bestanddelene som atomene består av kan uten foranledning forsvinne og oppstå igjen på tilfeldige steder. Filosofer har referert til kvantefysikkens lover som forslag til hvordan jeg-ets prosesser forløper. Denne påståtte parallellen har man ingen holdepunkter for å påstå, selv om det ville ha gitt en forklaringsmodell som stilner diskusjonen om spontanitet og frihet. Det er ut fra dette nødvendig med avklaring av hva friheten er. En løsning er hvis det er slik at jeg-et eksisterer i et frihetens område. At jeg-et

kan velge med sin frie vilje uten å være styrt. Det som tilhengerne av den frie vilje søker, er å kunne definere et sentrum i jeg-et som tar valg uten selv å være determinert. Filosofen Roderick M. Chisholm kaller dette i ett av sine essays for «a prime mover unmoved» (Chisholm, 1964, s. 423). Hvis viljen (med sete i den selvbevisste jeg-stemmen) er “a prime mover unmoved”, vil mennesket ha fri vilje. Vi er da tilbake ved spørsmålet om mer eller mindre refleksjon rundt avgjørelser. Hvordan forholder det seg før individet handler? Vi kan ut fra en naturvitenskapelig inspirert forståelse se for oss at handlinger skjer uten refleksjon i forkant. Et valg foretas uten at det foreligger en tankens overveing, ut fra at individets personlighet er som det er. De indre motivene som dukker opp i en stadig strøm er forårsaket av forutgående prosesser i jeg-et. Denne dragkampen mellom motiver og impulser skjer uten at jeg-et rekker å reflektere over prosessen. Hvis det er slik at handlinger hovedsakelig skjer etter en ureflektert dragkamp mellom motiver og impulser, er det kun i ettertid mennesket her kan bli seg bevisst hva viljens virkemåte er, ut fra refleksjon. Da har vi samme forklaring som tidligere nevnt, at friheten eksisterer i den moralske refleksjon i etterkant av handlinger. Jeg-et blir en enhet der størrelser trekker i hver sin retning og et valg oppstår som resultat av at en hang eller pasjon har størst tyngde. Ifølge Aristoteles er mennesket drevet av moralske krefter som driver mennesket mot endelige mål. Drifter har intensjonale innhold. Spørsmålet om valgfriheten i valgøyeblikket vil da komme i bakgrunnen, hvis det er slik at vår moralfølelse er aktivt virkende. Moralfølelsen utgjør da en predisposisjon som driver viljen mot handling uten at jeg-et blir seg bevist valgmuligheten.

I spørsmålet om den frie vilje er det også spørsmål om hva slags moralsk bevissthet mennesket har i valgsituasjonen. Filosofen A. J. Ayer drøfter hva mennesket har ansvar for og hva det styres til å gjøre. Ifølge Ayer er det vesentlige spørsmålet i valgsituasjonen om individet føler ansvar (Ayer, 1969, s. 408). Ansvar er en positiv ladet term og sier noe om hva vi burde gjøre. Hvis så mennesket skulle ha ondskap i seg, blir det vanskelig å gi denne delen ansvar for onde handlinger. Augustin, Luther og Læstadius, sier mennesket er en skapning som er i det onde. Hvordan kan man be de onde egenskapene om å ta på seg ansvar for å gjøre det gode? Kan mennesket i det hele kalle seg ansvarlig når det er krefter som styrer det? Det onde, hvis det ligger internt i mennesket, er da deterministiske krefter som ikke tar hensyn til ansvaret om å gjøre de gode gjerninger. Mennesket kan ikke ha ansvar hvis det ikke hadde innsikt at det kunne ha handlet annerledes enn det gjorde når det handlet galt. Hvis det derimot hadde moralsk innsikt i at det kunne ha handlet annerledes, har det moralsk ansvar.

Det essensielle spørsmålet om ansvar er: Hva har jeg ansvar for ut fra en frihet til å velge og hva styres jeg til å gjøre? I spørsmålet om den frie vilje, har vi en dyptgående uvilje mot å si at mennesket ikke har ansvar for sine onde gjerninger. Men, hvis da det onde ligger internt i mennesket, vil ikke dette innebære mennesket ikke har ansvar for sine onde handlinger? Det at det onde ligger internt i mennesket, vil bety at det onde determinerer dets handlinger. Individet er uten skyld. Velger vi standpunktet at mennesket har ond vilje, får vi det dobbelte menneske, som noen ganger vil det gode og andre ganger vil det onde. Viljen blir da noe uberegnelig. Vi kan så spørre om det ikke er slik at vi knytter det positive og gode til termen vilje. At det i vår kultur er en forestilling om at den frie vilje er den gode vilje. Ond vilje oppfatter vi som egenskapen til det menneske som er på villspor. Hvis det skulle være slik at vi kan ha en ond vilje, har vi da ansvar for at denne ondskapen som har tatt bolig i oss? Hadde vi kontroll når det skjedde? Hvis det er slik at det onde er i mennesket, kan ikke det onde holdes ansvarlig for sin ondhet, fordi det gjør bare de onde tingene ut fra at dette er naturlig for det. Det er ikke mulig å se på mennesket som et vesen som på samme tid vil handlinger som gjensidig er motstridende. Støtte for dette finner vi hos Søren Kierkegaard som skriver i *Begrepet Angst*

«Å la friheten begynne som et liberum arbitrium (som ikke hører hjemme noe sted, jfr. Leibniz), som like godt kan velge det gode som det onde, er å umuliggjøre enhver forklaring fra grunnen av.» (Kierkegaard, 2001, s. 154)

Ansvar må da være noe som kan pålegges det menneske som har det gode i seg, for å gjøre det i stand til å forbedre de onde sidene i seg selv, ut fra de gode ønsker det gode i det har. Ansvar er da kun noe som kan oppfattes av det gode i mennesket. Det er kun den moralske innsikt i hva det er som er galt med mine holdninger, som vil gjøre meg i stand til å se at jeg tar feil. Jeg holder på – eller har utført handlinger som jeg egentlig ikke vil, og ansvarsfølelsen er det som kan rette opp. Vi kan spørre: i hvilken grad er behovet for å spørre om mennesket har fri vilje en reaksjon fra vår samvittighet som byr oss å stå til rette med hensyn til det moralske ansvar for konsekvensene av våre handlinger? Er behovet for å spørre - i seg selv - om mennesket har fri vilje, motivert ut fra et ønske om at vi bør utføre gode handlinger? Aristoteles og Kant blir da representanter for dem som skulle ønske mennesket var annerledes enn det det viser seg å være.

At det er vanskelig for oss å forklare hvorfor vi gjør de handlingene vi gjør, vil ikke nødvendigvis si våre handlinger er tilfeldige og at mennesket ikke har moralevne. Filosofen Walter T. Stace viser oss at påvisningen av lover i fysikken, ikke er argument for at kausalitetens lover gjelder på samme måte i menneskesinnet (Stace, 1952, s. 413-414). Det at kausalitetens lover gjelder i den mekaniske fysikken, er ikke bevis for at det ikke utenfor vitenskapens oversikt kan være hendelser som skjer uten at de har forutgående årsaker. I tillegg til fysikkens mekaniske lover har vi statistikk som viser at fysiske legemer oppfører seg likt i enhver situasjon. Men, heller ikke analyser av statistikker kan bevise at ikke prosesser i menneskets sinn kan skje uten forutgående årsaker. Viljens frihet er heller ikke bevist selv om en person forteller deg at han ikke vet hvorfor han valgte som han gjorde og sier at han valgte av fri vilje. Viljen kan allikevel være fri, selv om personen ikke kan formulere i etterkant hvorfor han handlet som han gjorde. Det er for øvrig ikke sikkert sosialvitenskapen gir forklaring på hvorfor mennesket handler som det gjør. Filosofien kan ty til psykologien og sosiologien og si at vi kan forklare et menneskes handlinger ut fra dets oppvekst og personlige utvikling, men vi er med dette langt fra å kunne forklare alle de indre menneskelige prosessene. Inngående kunnskap til en persons bakgrunn, der man har gode forklaringer på hvorfor han handler som han gjør, beviser ikke at prosessene i mennesker før mennesket handler er mekaniske årsak-virkninger (Stace, 1952, s. 413-414). Stace påpeker noe som sier noe viktig om vår bruk av begrepet fri vilje. I dette begrepet ligger det en forventning om at vi har en valgmulighet i situasjonen, at vi har fornuft og er frie. Mennesket har nok et grunnleggende behov for å ha kontroll i sitt eget liv. De fleste mennesker vil si at de er moralsk bevisste. Uttrykker dette mer et ønske om å ha kontroll enn at vi har kontroll? Realiteten kan være at vi har mindre kontroll enn det vi liker å tro. Hvis en person med stor selvinnsikt skulle forklare oss hvordan hans vilje opererer og forteller oss at han nettopp har handlet helt uten å forstå hvorfor han gjorde som han gjorde, ville vi ha sett på ham som en galning (Stace, 1952, s. 413-414).

I forrige århundre så vi mange paradigmeskifter i vitenskapene. Einsteins relativitetsteori koplet tid til rom. Kvantefysikken nådde innsikter ved å gå utenom de fysiske lovene definert av Newton. I forrige århundre dukker det opp filosofer som representerer et slikt brudd, og som avviser debatten mellom de som forfekter fri vilje og de som forfekter determinismen. Filosofien så Heidegger, Sartre og andre, som tok for seg ikke-væren. Vi ser brudd i tradisjonelle måter å forklare fenomener på. Stace spør om skillet mellom frivillige og

ufrivillige handlinger, mellom frihet og determinisme, er en misforståelse (Stace, 1952, s. 413-414). Stace avviser debatten fri vilje-determinisme. Stace sier det er mulig å se for seg mennesket har fri vilje, samtidig som vi har determinisme. Skjelningen i språket mellom det som er frie handlinger og det som er tvungne handlinger, er et falskt skille. Ett av eksemplene Stace tar, er to personer som faster. Det ene eksemplet er en person som faster i ørkenen fordi det ikke finnes mat (Stace, 1952, s. 414). Det andre eksemplet er Gandhi som faster fordi han vil at Storbritannia gir India sin frihet (Stace, 1952, s. 415). I det første eksemplet er det ytre faktorer som påvirker personen til handlingen. I det andre eksemplet er det indre faktorer som påvirker personen til handlingen. Det som blir feil språkbruk er å si at handlinger som vi tvinges til, ikke er handlinger vi gjør av fri vilje. En person som blir utsatt for et ran, der en person med pistol truer til seg pengene til personen, gir faktisk bort sine penger av fri vilje (i vår språkbruk sier vi at han ikke gav bort pengene sine av fri vilje, men ble tvunget). Personen blir påvirket av en ytre faktor (trussel fra en ransmann), og hans indre motivasjon for å berge livet sitt, gjør at han gir fra seg pengene sine. Denne indre motivasjonen er av samme art som når personen bestemmer seg for å handle ut fra indre behov (som for eksempel hvis han for å slukke tørsten drikker en flaske Coca cola). Her har vi en motstand mot å si at vi handler av fri vilje når vi har handlet som et resultat av press fra ytre omstendigheter.

I de følgende eksemplene blir det da i begge tilfeller snakk om fri vilje:

1. man gjør noe ut fra press fra ytre faktorer der man avgjør å minske ubehag eller øke nytelse.
2. Man velger ut fra indre motivasjon (Stace, 1952, s. 416).

Det andre eksemplet Stace peker på, er vår oppfatning av determinisme, der vi tenderer til å si at en person ikke har moralsk ansvar hvis han er determinert til å handle som han gjør (Stace, 1952, s. 416). Dette er eksempel på enda en utbredt misoppfatning. Stace sier forutsigbarhet av et menneskes handlinger ikke tar bort det moralske ansvaret dette mennesket har. Ut fra Stace kan vi si vår oppfattelse av moralsk ansvar har sammenheng med vår forståelse av hva fri vilje er. Hvis vi tar som eksempel et barn som har dårlige bordmanerer og der vi kjenner til at foreldrene også har dårlig bordmanerer, vil vi tendere til å årsaksforklare barnets atferd ut

fra at det er determinert. Samtidig vil vi tendere til å anklage en ung mann for å rive til seg en gammel dame sin håndveske på fortauet, ut fra forestillingen om at den unge mannen har ansvar. Vi kan si uttrykket ansvar er et ladet pliktbegrep som indikerer at samfunnet stiller krav til vår framferd. Uttrykket ansvar er i seg selv et uttrykk for at vi oppfatter individet har fri vilje og har frihet i valgsituasjonen. Vår bruk av uttrykket ansvar i dagligtale er det rimelig å gå ut fra sier oss noe om hva vi også legger i uttrykket fri vilje. At vi sier til noen at de har ansvar, er det samme som å si at denne personen har plikt til å ta de riktige valg ut fra en fri vilje. Så er spørsmålet om ansvarsfølelse er noe som styrer oss eller om vi har en frihet i viljen når vi velger. Når vi opplever vi «bør» noe, er dette noe vi har overtatt fra andre, noe vi har fra oss selv eller begge deler? Her vil det være vanskelig å skjelne det ene fra det andre. Det er mulig vi har en styrende ansvarsfølelse som tilhører moralloven i oss, samtidig som viljen velger fritt i valgøyeblikket.

Det er en mulighet at vilje springer direkte og ureflektert rett ut av individets oppfattelse av hva som er dets ansvar, hva som er den moralske lov i det selv og hva som er guddommens påbud. Av de tenkerne som er i vårt utvalg, ser vi hos alle de som har det teologiske perspektivet, samt hos Aristoteles og Kant, at deres fremstilling av moralen har med som sentralt punkt det som mennesket «bør». Mennesket bør handle godt. Er det slik, at det ligger en morallov i mennesket som driver oss mot et bør – med hensyn til vår livsførsel? Hvis ja, er dette «bør» noe som er blitt innpodet av samfunnet eller har vi en frihet i vårt jeg til å velge? Dette går til kjernen av spørsmålet om viljens frihet. Styres vi av en morallov, så innebærer dette determinismen hvis det ikke samtidig foreligger en valgets frihet.

Aksentuerer vi moralloven så sterkt som Aristoteles eller enda sterkere - som Kant, blir viljen redskapet som motiverer til handling for å realisere morallovens påbud. En valgevne og motivator som på best mulig måte skal realisere oppfyllelsen av dydene. Her blir viljen morallovens tjener. Hvis vi tar som eksempel de tenkerne som har en teologisk innfallsvinkel, som Augustin, Luther og Læstadius, blir viljen den delen av jeg-et som er det fintfølede øre som fanger opp gudsstemmen og gjør jeg-et selvbevisst på hva den riktige handling er. Schopenhauer og Sartre blir stående som representanter som ser på viljen som en del av det uutgrunnelige i mennesket, som er fritt og kreativt.

Et moment som har betydning for forståelsen av viljens rolle i de menneskelige handlinger, er viljens forhold til det som driver mot det gode og det som driver mot det onde – i mennesket. Vi kan ikke gå ut fra som sikkert, at det i utgangspunktet i mennesket er moralsk redelighet. Et eksempel på uredelighet mennesket har i moralske spørsmål, er å gi omverden skylden for det onde og gi seg selv kreditt for det gode. Mennesket har en motstand mot å se på sine handlinger som determinerte av ytre faktorer. Fremmer man hypotesen om at mennesket ikke har fri vilje, vil den umiddelbart ofte bli avvist. Uredeligheten vil føre til at vi ville benekte en slik påstand, fordi vi blant annet ønsker å unngå at andre mennesker med gale intensjoner forsøker å ta kontroll over oss og fordi vi ikke ønsker å ta opp i oss dårlige holdninger som fremmer vårt eget ego fremfor det som er til beste for andre. Mennesket kan være styrt av gale holdninger og onde impulser, som fører til gale handlinger. I det samme menneske kan det på samme tid være dyd, som andre ganger fører til gode handlinger som det vedkjenner seg og mener representerer det egentlige jeg. Uredeligheten blir da at mennesket definerer seg som det det fremtrer som på sine beste dager. Denne uredeligheten kan tre frem når mennesket utsettes for moralsk uflaks. Det kan ha blitt påvirket av andre til å utføre betenkelige moralske handlinger og fulgt sine impulser uten å ha reflektert nødvendig. Et menneske som ikke blir påvirket på en uheldig måte, vil ikke oppleve at dets tendens til å følge uheldige impulser fører til uheldige konsekvenser. Det vil være latent ondt, men i praksis ikke utføre onde handlinger, siden dets impulser ikke har ledet det vill.

Hos Augustin, Luther og Læstadius har vi oppfatningen av at mennesket eksistensielt opplever en dragkamp mellom det gode og det onde i seg selv. Hos Augustin er det onde utenfor mennesket, i motsetning til Luther og Læstadius, som sterkere poengterer at det onde er i mennesket. Vi må da foreta skjelningen mellom at dragkampen blir mellom jeg-et og ytre, onde impulser og at dragkampen blir innad i jeg-et, der det slites mellom gode og onde impulser internt. Er mennesket godt i seg selv eller ondt i seg selv? Kommer det onde kun utenfra eller har det onde også sitt utspring internt i mennesket? Har mennesket valg med hensyn til å følge de onde innskytelser eller ligger de onde innskytelser i mennesket. Kommer det onde utenfra vil påstanden om den frie vilje være mer plausibel, enn hvis det onde er internt. Er det onde internt, må det være to krefter som trekker i hver sin retning i mennesket. Det onde kan da ikke være tilknyttet moralloven. Det onde må være noe selvstendig ved siden av menneskets vilje til det gode. Skulle de onde egenskapene være underlagt de gode egenskapene, ville flertallet ha klart å holde sine dårlige sider under kontroll. Menneskelig

atferd synes ikke å gi støtte til dette sistnevnte. Mennesket lever i et «bør» der det tilskyndes å kaste av seg åket og komme ut av fangenskapet?

Filosofen Ted Honderich sier at skal vi behandle spørsmålet om fri vilje og tro at det er mulig å si noe om temaet, så forutsetter dette i seg selv at vi har fri vilje (Honderich, 1993, s. 399-400). Argumentet er hentet fra epikureerne. Det er en utbredt oppfatning at de tanker vi gjør oss har sitt utspring i en fri vilje i oss. Ellers ville alt, både fysiske hendelser i naturen og tanker som oppstår i vårt sinn, være årsak-virkning, og skje med nødvendighet. Vi har et håp om at selvet er i stand til å endre ting. Vi har håp om at mennesket kan beherske sine emosjoner og klare å være selvstendig i forhold til ytre påvirkninger fra sine omgivelser. Dette ønsket om å beherske strømmen av oppdukkende hendelser i vårt liv er kanskje det som vi kanskje må skuffe og si at hendelsenes oppdukkende har vi ingen kontroll over. Vi styrer ikke de fremtidige ytre hendelsene, som til tider øver et stort press på oss til å handle i en bestemt retning. Dette kan synes som om vi nærmer oss et pessimistisk syn på den frie viljens evne eller kanskje en oppfatning om at den frie vilje ikke eksisterer. Et syn på linje med Læstadius eller Luther. En positiv løsning kan være å si at den frie vilje er omgitt av determinerende krefter og det er kun ved erkjennelse av tingenes moralitet, at viljen vekkes slik at den er i stand til å velge. Dette kan vi uttrykke med følgende hypotese:

Den frie vilje ligger kun i det selvbevisste valg når individet finner det moralsk riktig å gå imot de determinerende faktorer.

I nyere tid har filosofer avvist muligheten til å definere viljens frihet ut fra det konsekvensetiske. Vi kan ikke skjelve for mye til de ytre virkningene av våre handlinger. Vi kan ikke legge for mye i de forskjellige situasjoner vi blir satt i av ytre faktorer. Filosofen Thomas Nagel tar opp spørsmålet om moralsk hell i avsnittet *Moral Luck* i sin bok *Mortal*

Questions. Mennesket vil være utsatt for moralsk uflaks. Lastebilsjåføren som ikke har utført service på lastebilens bremses, vil oppleve han har gjort en dårlig handling i og med denne forsømmelsen, hvis det viser seg han kjører over en gutt som løper ut i veien og ikke klarer å stoppe lastebilen (Nagel, 2005, s. 451). Vi kan ikke si sjåførens valg om å ikke vedlikeholde bremsene er mer moralsk klanderverdig i det tilfelle en slik ulykke inntreffer, enn hvis ulykken ikke hadde skjedd. Sjåføren er utsatt for moralsk uhell. Nagel eksemplifiserer

moralsk uhell med å ta eksemplet med de tyskerne under andre verdenskrig som sluttet seg til nazistiske verdier og utførte onde handlinger (Nagel, 2005, s. 450). Innbyggere av andre vestlige land, der det ikke var nazistisk styre, hadde ikke disse tilskyndelsene til å slutte seg til nazismen. Vil dette si vi må trekke fra noe på det moralske ansvaret innbyggerne i datidens Tyskland hadde, fordi de levde i et regime som hadde mange dårlige moralske holdninger? Svaret på dette er ja hvis mennesket har en tilbøyelighet til å følge sine impulser når det blir utsatt for ytre påvirkning av negativ art. Det ville ut fra dette, kun være de tyskerne som var prinsippfaste i at de ikke ønsket å gjøre andre mennesker ondt, som ville motstå all propaganda med innhold av rasisme. De andre ville naturlig ha blitt påvirket av den nazistiske propagandaen. Thomas Nagel påpeker at mennesket ikke er i stand til å se hvor dets eget jeg slutter og hvor omverdenens gode og onde moral begynner (Nagel, 2005, s. 455). Dette bringer inn et nytt perspektiv som utfordrer de av tenkerne i vårt utvalg som står for at mennesket har fri vilje. Ut fra Nagel vil friheten i vår vilje være begrenset av omverdenens påvirkning. Omverdenens moral er ikke adskilt fra vår moral. Det er ikke slik at vi betrakter omverdenen og dets moral og benytter vår egen moral når vi betrakter. Vi kan eksemplifisere dette med at en mann har begynt å vurdere å gi penger til en innsamlingsaksjon. Når han skal forestille seg om denne pengegaven er riktig å gi, vil han se for seg eksempler på nødhjelpsprogram. Han vil huske avisartikler han har lest. Han vil ha sett reportasjer på TV. Så å si alt som mannen benytter seg av for å vurdere, kommer direkte fra konkrete ytre auditive og visuelle kilder. Er det da slik at vår indre personlige moral er sammenvevd med det vi hittil har kalt ytre påvirkninger? Er det slik at termen valgfrihet, som vi har valgt å bruke, er et halmstrå – for å forsøke å redde påstanden om at jeg-et er i stand til å vurdere og velge fritt ut fra sin frie vilje? Her kommer vi til et endepunkt, der det ikke lengre er mulig å si hva som er fritt valg eller hva som er determinert. Hvordan skal en mann, som får den ideen når han går forbi en blomsterbutikk, at han vil gi en blomster til sin kone, vite om ideen kommer fra hans frie vilje eller er determinert? Selve oppkomsten av ideen vil i sin oppkomst ikke gi ledetråder til å forstå hvordan den kommer til eksistens. For, hvis vi skulle reflektere over oppkomsten, vil den være fylt av bilder knyttet til det virkelige liv. Når vi foretar moralsk refleksjon er det slik at vi stadig søker ut i omverden for eksempler. Vi forstår konseptet moral gjerne ut fra eksempler fra den ytre verden. Refleksjon over det moralske aspektet på et abstrakt plan umuliggjøres hvis eksemplene og erfaringene fra det virkelige liv holdes utenfor. Mannen som velger å kjøpe blomster, vil ha sett for seg en rad av tidligere romantiske minner før kjøpet.

Våre forsvarsmekanismer har en tendens til å gi omverdenen skyld og frita oss selv for moralsk ansvar. Samtidig har mennesket en tendens til å opphøye betydningen av fortreffeligheten av dets egne gode moralske evner. Vi kan snakke om en forfengelighet. Dette reiser spørsmålet om mennesket i det hele tatt er moralsk tilregnelig. Standpunktet om at mennesket ikke er tilregnelig moralsk sett, finner vi hos Luther og Læstadius. Den menneskelige viljen blir her da en underordnet størrelse, som kun står i tjeneste for menneskets innfall, enten de skulle være gode eller onde. Ifølge Luther er mennesket fanget av denne verden såfremt det ikke blir satt fri. Viljen har i seg selv ingen evne til å bringe mennesket over i frelsestilstanden der det blir fritt. Dette er det kun Guds vilje som kan bevirke. Allikevel har Luther en slags mellomløsning på hva vilje er og avviser ikke totalt at mennesket har en slags vilje. Den frie vilje mennesket har er som en liten glo, som bare kan styre angående de lavere ting. Angående de høyere ting, deriblant det som har med frelsen å gjøre, er ikke menneskets vilje i stand til å ta de riktige avgjørelsene. Denne posisjonen til Luther, som kan ha en sannhetsgehalt hvis de nytestamentlige skrifter inneholder visdom om menneskets valg og det ondes problem, sier mennesket ikke har tilstrekkelige ressurser til å velge det gode ved hjelp av sin frie vilje.

Allerede hos Aristoteles tas spørsmålet opp om en handling er frivillig eller ufrivillig. Ingen vil betvile at vi av og til befinner oss i situasjoner der valget synes gitt og vi handler av tvingende nødvendighet. Filosofen Harry Frankfurt oppsummerer den filosofiske debatten som har vært rundt spørsmålet fri vilje i moderne tid (Frankfurt, 1969, s. 829-839). Når det gjelder frivillige og ufrivillige handlinger, er det enighet mellom filosofene at en person bare er moralsk ansvarlig, hvis han hadde valgmuligheter når han skulle velge. Med hensyn til de ufrivillige handlingene, kan vi ikke snakke om at personen hadde reelle valg. Ufrivillige handlinger innebærer individet har blitt utsatt fra alt fra mildt ytre press til stort ytre press. En person vil oppleve et visst press til å stå opp om morgenen hvis han har fri på en ukedag. En person som opplevde å komme til en tysk konsentrasjonsleir under andre verdenskrig, ville oppleve et sterkt ytre press til å utføre uheldige handlinger ut fra sin selvoppholdelsesdrift. Vi ser at det er vanskelig å finne eksempler på situasjoner der viljen ikke er omgitt av tilskyndelser. Hvis det ikke ligger en eksplisitt tilskyndelse for individet til å handle, vil det alltid være mulig å peke mot noe som kan ligge på dypet. Frankfurt tar eksemplet med at det kan være en trussel som er satt frem av en annen person, som gjør at når personen skal velge,

vil denne latente trusselen tilskynde personen til å foreta et bestemt valg (Frankfurt, 1969, s. 829-839). Inndelingen av handlinger i frivillige og ufrivillige handlinger omgår, sier Frankfurt, spørsmålet rundt hvorfor en person handler som han gjør. Å si at personen måtte handle slik og slik på grunn av omstendighetene, sier oss ikke noe om hva personen kunne ha valgt av handling hvis ikke ytre påvirkning hadde presset ham. Vi godtar gjerne når en person forklarer oss at han gjorde det han gjorde fordi han ikke hadde noen valg ut fra noen tvingende ytre omstendigheter. Dette er et argument som ikke berører det forhold at personen kunne ha valgt annerledes (Frankfurt, 1969, s. 829-839). Det er nødvendig å innføre skjelningen her, utfra Frankfurt, at mennesket har noe på dypet selv om det gir etter for ytre press.

Ønsket om å være selvstendig og fri til å velge uten å bli manipulert av andre er dypt rotfestet i mennesket. Når vi opplever andre har påvirket oss til å gjøre det de vil, føler vi at vi er frarøvet det å være en selvstendig person. Filosofen Robert Kane påpeker dette som en av grunnene til at temaet fri vilje har opptatt så mange tenkere i lang tid (Kane, 2005, s. 426). I skjønnlitteraturen er dette portrettert i Aldous Huxleys bok *Brave New World* og B.F. Skinners *Walden Two*, der menneskene har full frihet til å gjøre det som faller dem inn for å tilfredsstille sine behov, men de har ingen dypere viljens frihet, siden de er kjemisk manipulert av en styrende gruppe som kontrollerer menneskenes sinn (Kane, 2005, s. 427). Det tema som engasjerer oss i denne litteraturen, er mennesket som er ført bort av ytre krefter fra tilstanden av full personlig frihet. Ønsket om å være selvstendig og på egenhånd være i stand til å ta de riktige moralske valg er dypt rotfestet i oss. Mennesket har ønske om å være fullt ansvarlig i eget liv og ikke være styrt av krefter som får oss til å handle i strid med vår moralfølelse. Hos Aristoteles og senere Kant finner vi dette uttrykt i vektleggingen av dyder og morallov. Det er dydene og moralloven som hindrer oss i å handle i strid med det riktige. Når mennesket er i valgsituasjonen, vil det alltid være en foranledning til situasjonen. Mennesket vil ha en forhistorie. Det har en bakgrunn. Et sett av opplevelser i forkant. Det vil være hendelser i forkant som danner et grunnlag for valgsituasjonen. Viljen vil i valgsituasjonen aldri velge helt fritt uten å måtte ta stilling til flere foreliggende forhold. Det motsatte ville være, at viljen velger fritt, uten foranledning, og vi ville da ha fått et irrasjonelt og tilfeldig valg (Kane, 2005, s. 429). Kane foretar en skjelning mellom valg mennesket tar som former det som menneske og valg mennesket tar ut fra sin frie vilje. Dette bidrar med en løsning til spørsmålet om frivillige og ufrivillige handlinger. Når vi står overfor en ytre

påvirkning blir vi stilt overfor et valg. Den ytre påvirkningen er gjerne et sett av motstridende motivasjoner. Hvis vi da velger ved å ta et moralsk standpunkt, etter å ha veid den ene motivasjonen til å handle opp mot den andre, vil dette bidra til å forme personligheten. Vi har også, sier Kane, valg tatt helt ut fra vår frie vilje. Disse valgene skjer på bakgrunn av den person vi er og er i seg selv frie valg (Kane, 2005, s. 430). En forretningskvinne som er på tur til et viktig jobbintervju og ser et ransforsøk i en sidegate, vil måtte prioritere. Skal hun komme for sent til intervjuet og kanskje spolere sin ansettelse eller skal hun hjelpe den som blir ranet? At hun velger å hjelpe ransofferet, er et eksempel på at hennes frie vilje motgår den deterministiske påvirkningen behovet for å møte til intervju utøver (Kane, 2005, s. 430). Kvinnen opplever hindringer når hun skal velge. Hennes valg er fritt. Men, hun slites mellom utsikten til forskjellige konsekvenser som har i seg noe negativt uansett hvilket handlingsalternativ hun velger.

Vi har et press mot oss til å bli konforme og ikke bruke vår vilje. Sartre er inne på dette, at friheten til å velge blir en byrde for oss når vi ser at konsekvensene kan komme til å inneholde noe ubehagelig (Kane, 2005, s. 435). Også Augustin er inne på dette at friheten er en byrde for oss. Valgets kval i vanskelige situasjoner er det som plasserer ansvaret hos oss som mennesker (Kane, 2005, s. 436). Kommer motivasjonen for å si mennesket har fri vilje ut av det moralske ubehag som kommer av erkjennelsen av at mennesket utfører onde handlinger? Forestillingen om at mennesket har fri vilje kan være utopisk tenkning. Utopien er behagelig, fordi den gir oss opplevelsen av at vi har selvstendighet. Forestillingen om den frie vilje kan være en trøst vi har en tendens til å gi oss selv, i en hverdag full av påvirkning fra omverdenen om hva vi forventes å gjøre, i en verden fylt av konformitetspress. Det er ikke gitt at mennesket i alle situasjoner ønsker å være fri. Mennesket har allikevel muligheten til å se for seg det potensielle ut fra dets forestillingsevne. Kane sier mennesket har muligheten til å si til seg selv: «La oss forsøke dette.» Dette har mennesket muligheten til å tenke, selv om det har overveid fornuftmessig forut i lignende situasjoner. Mennesket er i stand til å ta valg og satse i en ny retning. Mennesket vil kunne forsøke å forme en ny side ved sin karakter. Denne tanken taler mot den deterministiske tankegangen (Kane, 2005, s. 436).

Filosofen Ted Honderich stiller spørsmål ved realiteten av fri vilje (Honderich, 1993, s. 406). Er det å sette tittelen «den frie vilje» på vår oppgave det samme som å si «nå skal vi undersøke kentauren»? En handling som foretas uten foranledning, uten aktive psykiske

prosesser, kan ikke være fri i den betydning mennesket har noen form for kontroll. På den annen side vil en handling som foretas, der det har vært en foranledning med aktive psykiske prosesser, vil vi si er forårsaket av noe forutgående. Det blir å overbetone betydningen av «foranledning» hvis vi da skulle kalle handlingen determinert. Vi må åpne for muligheten, at det er slik at mennesket uvilkårlig velger i valgsituasjonen – samtidig som at spørsmålet fri-ufri er irrelevant. Dette spørsmålet, om vi er fri eller ufri retter seg mot om mennesket kan velge A eller B som handlingsalternativ. Det er tilfelle, at vi av og til velger mellom et dårlig eller godt alternativ. Det er ikke dermed sagt at dette har med viljens frie valg å gjøre, men at vi alltid velger det som er til det beste for oss. Viljen kan være fri i det henseende, at mennesket kan tenke som det vil. Men, at valg aldri er dilemma. Vi velger alltid det vi anser som best. Vi har da kommet frem til alternativet at mennesket ikke har fri vilje ut fra ovenstående forståelse av fri.

Vi får da følgende tidsakse for handling der størrelsen fri vilje ikke er til stede:

Oppdukkende valg => motiv for å realisere det enda ikke realiserte =>
vurdering av potensielle uheldige konsekvenser og gode konsekvenser => viljens valg
=> handling

Det er nødvendig med to avklaringer. Den første avklaringen er at frihet ikke kan begrunnes ut fra at individet alltid kan velge det ene av to alternativer (i det tilfelle at to alternativer er uproblematisk og ikke medfører ubehag). Man har ikke begrunnet individets frihet med å ta det eksemplet at hvis man kommer syklende og stopper ved et veikryss, og så føler på friheten til å velge å sykle enten til høyre eller til venstre, og så bestemmer seg for å sykle den retning som man først plutselig får innskytelsen til å ta. Den andre avklaringen er at det deterministiske standpunkt ikke innebærer fatalisme. At alt som skjer har forutgående årsaker, tar ikke bort at individet er reflektert. Individet vil daglig stå overfor valgsituasjoner, der det må velge det antatt beste alternativet. Determinisme i den betydning at individet gjør det det gjør ut fra den har er, kan være frihet, og at det er en feiloppfatning å tro at «med nødvendighet» er det samme som determinisme. Spørsmålet blir heller, om individet er forutbestemt til å utføre visse handlinger ut fra det mennesket det har utviklet seg til eller ikke.

For det første spør vi om mennesket har fri vilje. For det andre, skulle svaret være ja på at mennesket har fri vilje, må vi definere termen fri. Hvis man med fri mener en tilstand der jeg-et ikke anstrenger seg bevisst, innebærer også dette på sin side en slags ufrihet. Da er mennesket offer for vilkårligheten. Hvis tanker som inneholder uttrykk for at jeg-et vil noe, dukker opp uten bevisst anstrengelse fra jeg-ets side, har mennesket ingen viljens valgfrihet. Det har ikke vært et valg. Assosiasjoner forårsaket av det som har engasjert jeg-et i forkant vil være nok til å forårsake ønsker som jeg-et så følger. Det tilfeldige har kommet inn og tatt plassen friheten kunne ha hatt. Vi har fått et assosiasjonenes tyranni. Mennesket mister friheten når det ikke får stå i valgsituasjonen og være bevisst sine valg. Frihet slik man kan forestille seg det, er å stå i valgsituasjonen og ha bevissthet og innsikt i å ha valgmuligheten. Frihet kan ikke forstås dithen, og er ikke ønskelig for noen, at tanken om hvordan man ønsker å handle skulle oppstå fritt. Da ville frihet vært tankeløshet. Noe som oppstår uten overveing. Frihet ville ha vært ønskelig for oss, hvis friheten er å beherske impulser som trekker i motsatt retning av den moral vi ønsker å ha. Vi har da kommet til at viljens frihet er at mennesket kan velge det gode det ønsker.

Tar vi utgangspunkt i at frihet er å være bevisst sin frihet og valgmulighet i valgsituasjonen, dukker enda en utfordring opp. Det er: påvirkningene på tankeprosessen i valgsituasjonen fra jeg-ets erfaringer tilbake i tid. Det er uten tvil en nær sammenhengen mellom menneskets tidligere livserfaringer og jeg-ets nåtilstand, med tanke på beveggrunnen til at mennesket bestemmer seg - ut fra sin frie vilje - for hvordan det skal handle. Hvis det hadde vært mulig å ta vekk all hukommelse fra tidligere livserfaringer hos en frivillig forsøksperson, ville en slik person ha havnet tilbake i barnets første utviklingsstadium. Dette ville ha vært et stadium uten personlighet, erfaring, språk, moralfølelse og refleksjonsevne. Moralsk refleksjon forutsetter levd liv der personen har tidligere erfaringer. Moralsk refleksjon fordrer at jeg-et kan ta frem eksempler på handlingsalternativer som engasjerer det moralsk.

En helt annen forklaring på spørsmålet om viljens frihet kan her selvfølgelig være at den frie vilje er en selvstendig størrelse i jeg-et. En størrelse som fungerer selvstendig og ikke er påvirket av bakenforliggende årsaker. Dette ville forutsette at den frie vilje ligger i hvert menneske som en sjel som ligger der fra fødselen av eller utvikler seg i hvert menneske til å bli en selvstendig størrelse i jeg-et. Det ville kunne forklare hva den første årsak er i

menneskelige handlinger, men gir oss ikke innsikt i hvorfor mennesket velger som det gjør. Hvis viljen er en selvstendig størrelse i jeg-et, må den inneholde moralsk substans.

Forestillingen om at viljens valg har en årsak tilbake i tid, som igjen som årsak er satt i bevegelse av noe forut, kan være en feilslutning ut fra at vi opplever alt skjer ut fra bakenforliggende påvirkninger. Her kan løsningen være, at fordi vi mennesker har begrenset logisk tankekapasitet, er det ikke mulig for oss å forestille oss tanken om at et valg foretatt av en fri vilje ikke trenger å være satt i bevegelse av noe forut. En slik forklaring vil for øvrig være i tråd med kvantefysikken som har påvist partikler kan oppstå av seg selv, for så å forsvinne og oppstå et nytt sted i neste øyeblikk. Det kan hende selve frihetens prinsipp er at ingen bakenforliggende årsaker er til stede. Frihetens prinsipp ville i så fall være ugripbar for oss. Vi ser at det er belegg for dette standpunktet ut fra Sartre. Dette innebærer vi ikke klarer å erkjenne frihetens område i jeg-et. Det medfører viljens frihet er en evne jeg-et har som ikke er påvirket av årsaker i form av språklige minner fra forutgående hendelser i selvbevisstheten. Viljens frihet vil ligge i det før-språklige.

Vi liker ikke tenke vår tilværelse er bestemt. Vi liker ikke den deterministiske forståelsen av tilværelsen. Dette kan være en fornektelse av det som egentlig er sannheten om jeg-et, eksemplifisert med to funksjoner av vilje: Vi kan velge å være ettertenksomme, men det er ingen ting annet enn å være sen med våre valg – i etterkant av en vurdering av vekten av tilbøyelighetene. Eller vi kan være spontane, og velge det vi ønsker akkurat i sekundet. Det vi aldri kan gjøre noe med, er at «valgene» dukker opp og står der plutselig og uten at vi var klar over dem på forhånd. Du kommer rundt en sving på en sti, og ser veien deler seg til høyre og venstre. Valget har plutselig oppstått. Kuen går sakte frem og spiser opp alt grønt gress den møter på sin vei. Dette er ikke «valg», men selvfølgelig følge. Kuen flyter med, uten aktivisering av sin vilje, i eksistensens vedvarende og nødvendige rekke av hendelser. Likeså er mye av menneskets hverdag å jevnt følge verdens nødvendige og vedvarende rekke av hendelser.

Påstanden om en fri vilje hos mennesket er ofte ikke annet enn et uttrykk i oss for trassigheten som fornekte vi følger med strømmen i verdens nødvendige rekke av hendelser. En trassighet mot kausalitetens eksistens, der vi av vane velger i en strøm av hendelser, som for oss er kjente, som virker som lovmessige årsaker og virkninger. Viljen er aldri fri i det henseende,

at det ikke er størrelser som stiller opp fordringer til viljen om hva slags handlingsalternativ som bør følges. Vi kan si med Sartre at viljen allikevel er fri ut fra at en handling vil være et sprang ut i det som enda ikke er. Dilemma og samvittighet kommer i etterkant av valgmulighetenes tilsynekomst. Valget er uansett fritt, selv om valgevnene settes under press.

Vi kan spørre om spørsmålsstillingen rundt fri vilje er irrelevant. Vi vil aldri stå i den situasjonen at vi helt fritt vurderer, siden vi alltid drives av noe. Vi må ta med her, at det da også vil være situasjoner der vi oppfatter det som likegyldig hva vi velger. Se for deg en familie som spiller et brettspill. Det er farens tur til å velge farge på brikken han skal bruke i spillet og han velger likegyldig den grønne bilen. Han kunne ha valgt den blå, men det er likegyldig. I de situasjonene derimot der noe står på spill, kan vi da se for oss at det hos denne personen alltid vil være noe som driver ham. Å spørre om fri vilje blir da irrelevant, da handling alltid vil være knyttet til drifter. Aristoteles beskriver at mennesket handler fordi det er drevet av noe, determinert av noe. Aristoteles vektlegger det som driver mennesket mot endelige mål og driftenes intensjonale innhold. Dette er krefter med moralsk innhold. En platonsk tenkning om at verden er besjelet med krefter som driver menneskenes virken mot gode mål. Kraftene initierer handling. Kraftene virker styrende på mennesket. Spørsmålet om valgfriheten i valgøyeblikket kommer i bakgrunnen. Aristoteles nevner to måter dyd virker på når mennesket handler. Det første er hva som påvirker jeg-et når det skal handle, for eksempel dyd. Det andre er hva som motiverer mennesket til å foreta handlinger i fremtiden. Forenklet får vi da at mennesket kan drives av dyd og det kan velge dyd (det tar inn på den gode vei der dyden virker aktivt).

Ut fra det vi har skrevet om Kant, ser vi at vi kan ta Kant til inntekt for at spørsmålet om den frie vilje er av sekundær betydning. Det som får mennesket til å handle er de drivkrefter som er i mennesket. Hos Kant ligger det en implisitt tilnærming til spørsmålet om den frie vilje i hans fastsetting av morallovens eksistens. Mennesket har moralloven i utgangspunktet. Morallovens vesen er at den forteller mennesket at det bør. Mennesket har i seg en lov som velger. Hva som velges er bestemt av moralloven. Moralloven velger det gode og kan ikke velge det onde. Viljen velger enten det gode eller velger i uvitenhet det som ikke er godt. Men, Kant innfører også de onde maksimene. For Kant er de gode og onde maksimenes verden et sted vi ikke klarer å se inn i for å se hvordan det forholder seg når mennesket velger enten det gode eller det onde. Kant forklarer ved hjelp av dømmekraften, at ved siden av

moralloven er det noe annet som virker i mennesket. Mennesket har pasjoner og det har lyster. Disse pasjonene og lystene inngår i en dragkamp i mennesket, der menneskets oppgave blir å motstå det som drar det bort fra det gode. Kant går ikke inn på noen spekulasjon om hva valgevnen er, om det kan være bevisste valg som tas når mennesket velger det gode eller det onde ved hjelp av sin valgevne. Mennesket velger godt ut fra at det har gode maksimer eller mennesket velger ondt ut fra at det har onde maksimer. Det har oppfattelse av både det gode og det onde, men dets evne til å velge er karakterisert av skrøpelighet og har manglende evne til å orientere seg i et landskap av gode og onde maksimer. Begge valg skjer med nødvendighet ut fra hvilken moralsk beskaffenhet mennesket har. Hvis det først gjør til en av sine maksimer en ond maksime, får dette følger. Allikevel finnes det gode som en tydelig maksime, lagt ned i alle mennesker. Spørsmålet om mennesket er både godt og ondt har her implikasjoner for hvordan vi konkluderer med hensyn til den frie vilje. Tanken om det menneskelige jeg som to-delt ser vi hos Aristoteles. Her forstås mennesket som påvirket av destruktive krefter samtidig som det strekker seg mot noe bedre. Det er særlig hos Læstadius at vi finner støtte for den oppfatningen at mennesket kan bli fylt av en egenskap som strekker seg mot det bedre. Den lavere delen av jeg-et styres av pasjonene. Men, den høyere delen av jeg-et ledes av moralfølelse. Vi får en dragkamp mellom pasjoner og dyder.

Da får vi følgende to-delning av retninger mennesket dras i viljemessig:

1. jeg-et som dras mot oppfyllelsen av pasjonenes oppfyllelse.
2. jeg-et som drives av dyd som driver mot høyere mål

Her er viljen en størrelsen som er dommer i de bevisste valgene som individet tar. Hos Augustin får vi en variasjon av denne to-delingen. Hos Augustin er mennesket del av Skaperverket. Siden Gud ikke ønsker å føre mennesket bak lyset, ligger det gjort klart for mennesket den gode vei der det kan oppdage det gode og sanne. Det gode og sanne ligger her klargjort for mennesket, slik at mennesket kan komme inn under det godes innflytelse. Vi får da:

1. jeg-et som lever i mørket
2. jeg-et som har kommet inn under den gode innflytelse

Tydligst ser vi denne to-delingen av mennesket hos Luther. Schopenhauer og Sartre har ikke dette perspektivet om at mennesket er to-delt. Spørsmålet om ansvar vil her variere. Hvis mennesket er to-delt, kan onde handlinger tilskrives det lave. Det blir lettere å frita mennesket, siden det ikke har tatt onde avgjørelser ut fra den det er. Vi ser at hos for eksempel Schopenhauer og Sartre, blir menneskets valg (også de gale valg) beskrevet som noe mer uutgrunnelige. Kronologisk i vårt utvalg ser vi at fra Augustin frem til Kant aktualiseres spørsmålet om hvorfor mennesket i det ene øyeblikket velger det gode og i det neste det onde. I spørsmålet om viljen er fri, tas det her for gitt at mennesket har valg – i den forstand at valget er fritt mellom å velge det gode og det onde. Sannheten kan være at det i dette spørsmålet så vel som spørsmålet om fri vilje er snakk om determinisme. Det kan være slik, at mennesket velger fordi det har den beskaffenhet det har. Mennesket velger ut fra hvilken karakter det har. Sartre har et bilde der han beskriver en gåtur han er på med sine venner. At han velger å gi etter for varmen, tørsten og sine verkende kropp, er fordi han er den han er. Hadde han vært en sterkere person fysisk, så hadde han valgt annerledes. I nået er friheten uutgrunnelig for oss. Man handler ut fra den man er. Hans valg om å stoppe og hvile er en intensjonal handling. Den retter seg mot målet – hvile. Avgjørelsen om å stoppe og hvile blir uutgrunnelig for ham. Han handler bare ut fra den han er. Når mennesket reagerer ut fra sine emosjoner, vil disse emosjonene kunne være noe som har ligget latent i lengre tid i mennesket. Som for eksempel når en kvinne som er i en separasjonsprosess med sin mann over tid, har bygd opp en sår emosjon av forlatthet, svik og tap. Så kommer mannen inn døren, og sier han ønsker foreldreretten til deres felles barn. Da reagerer kvinnen spontant og direkte ut fra den emosjon som har bygd seg opp over tid. For kvinnen, så vil ikke dette være en situasjon der hun vil dvele og tenke seg om hva slags standpunkt ville vært det beste å ta overfor sin mann. Hennes reaksjon bærer lite preg av valg. Hun blir styrt av sine emosjoner. Eller, rettere sagt, hennes emosjoner leder henne til å handle. Dette vil ikke si, at hun ikke har fri vilje. Det sier kun at hun kommer til å handle ifølge sine emosjoner, hvis ikke hun stopper opp og sensurerer seg selv. Her må det legges til, at i våre emosjoner som ligger latent i oss, og aktiveres ved spesifikke hendelser, kan det ligge forhåndslagrede handlingsmønstre. Kvinnen i dette eksemplet, kan ha bestemt seg tilbake i tid, at hennes mann var en totalt håpløs person, som egentlig burde stoppes. Når hennes mann kommer inn døren, ligger handlingsalternativet klart for henne, og i dette handlingsalternativet ligger handlingsmønsteret klargjort, der viljens valg fra tidligere tid ligger inkorporert. Vi må nå spørre oss om det kan ligge et ønske om å være uavhengig av dette menneskelivets og denne

verdens lyter, i menneskets ønske om den suverene frihet? Ønsket om den suverene frihet som en tilstand lykke kan realiseres i. Ethvert menneske har en forestilling om hva det er. Mennesket har et ønske om vellykkethet for egen del. Så viser hverdagen oss, at vi ofte kommer ut for hendelser, der vi i etterkant sier noe feilet. At vi sier vi utførte en handling som vi ikke burde ha utført. Hva er denne mangelen på kontroll, som gjør at vi utfører handlinger vi i etterkant sier var gale? Er vi forlegne over at våre emosjoner gjør oss spontane og at skammen kommer over handlinger vi har utført som ikke var i samsvar med våre idealer? Er det slik at vår forfengeligheit får oss til å nekte for hvor mye vi er styrt av våre emosjoner i oppdukkende situasjoner? Vi må foreløpig la muligheten stå åpen for at oppdukkende emosjoner kan være styrende for den retning viljen tar i sinnet i valgsituasjonen ut fra det Læstadius sier at mennesket styres av hjertet.

Vi har hittil sagt en del om viljens spontanitet. Vi må også ta for oss det som er veloverveide handlinger, for å se om vi der kan finne mer ut om viljens plassering. Når mennesket aktivt overveier de ting som er erkjent, vil det gjerne oppleve en oppkomst av noe som er villet. Personen vil bli var en personlig motivasjon, og det følger deretter gjerne en handling. De emosjonene som samtidig dukker opp, er ikke nødvendigvis irrasjonelle. Det er en grunn til at emosjoner oppstår. Det er mennesket som helhet som opplever personlige hendelser, og dette former mennesket følelsesmessig, som videre gir mennesket et følelsesmønster eller karakter. Mennesket føler det det føler, ut fra det mennesket det er blitt formet til. Sagt på en annen måte: menneskets følelsesreaksjoner er alltid adekvate! Man reagerer følelsesmessig ut fra den man er. Schopenhauer har vist oss dette. Mennesket er det det vil og vil det det er. Vi handler etter at et motiv har dukket opp – ut fra den vi er. I sitt verk *The World as Will and Presentation*, sier Schopenhauer at viljen er fri i sin væren og essens, men ikke i sine handlinger og virken.

“There is no other escape from this absurdity than cognizance of the fact that the being and essence of all things is the phenomenon of an actually free will that recognizes itself precisely therein; for its activity and effectuality are not to be rescued from necessity. To save freedom from fate or chance, it had to be displaced from action into existence.” (Schopenhauer, 2011, s. 365)

Schopenhauer anerkjenner på linje med flere andre av de anerkjente filosofene, det som Kant peker på som de erkjennelsesmessige vanskene å skjelne jeg-ets væren fra det ytre. Hva som er væren i seg selv er vanskelig å erkjenne uten å ta utgangspunkt den ytre verden. På samme måte forholder det seg med friheten. Likeså forholder det seg med det som er viljens essens, til forskjell fra dens virken. Schopenhauer sier:

“Therefore everything distinct and truly comprehensible in our consciousness always lies in the outward direction, on this surface of the sphere. As soon as we withdraw from the latter entirely, consciousness always lies in the outward direction, on this surface of the sphere. As soon as we withdraw from the latter entirely; consciousness leaves us – in sleep, in death, to a certain extent also in hypnotic or magical effectuality; for these all lead through the center.”
(Schopenhauer, 2011, s. 370)

Her kan det være fristende å gjøre retrett og påstå at mennesket er fornuftsstyrt, fordi man har en oppfatning av at mennesket tross alt vet «hva det burde». Dette kan være en ubegrunnet påstand om hva mennesket er. Kald og usympatisk fornuft trenger ikke være mer sann, enn plutselig oppdukkende viljesuttrykk hos spontane, engasjerte personer. Spontanitet kan være det sanne menneskets viljesuttrykk. Emosjoner sprunget ut av spontaniteten kan være jeg-ets umiddelbare uttrykk. Uttrykk for selve viljen. Det som er utfordringen er å klare å definere denne eventuelle frie viljes valg, i situasjonen der mennesket spontant reagerer, ut fra de emosjonene som vekkes til liv i mennesket. Våre følelser er vår disposisjon emosjonelt sett. Jeg vet jeg lett blir irritert når et av mine barn kommer løpende for å snakke med meg, når jeg sitter og skriver. Jeg trenger ikke bli irritert, det er mitt valg, men jeg klarer ikke beherske meg, fordi valget aldri presenteres for meg bevisst, og jeg blir irritert hver eneste gang, og bruker betydelig energi på å skjule irritasjonen. At jeg lett styres av mine følelser, vil ikke nødvendigvis si jeg ikke har fri vilje. Det betyr kun at jeg er lett påvirkelig, slik at mitt sanne jeg trer frem. Det betyr ikke jeg er uberegnelig. Det kan være det at jeg er i stand til å reagere raskt og adekvat i forhold til den jeg er emosjonelt. Det er som en liten spurv i sterk vind. Fuglen kan fly dit den vil, men andre påvirkningsfaktorer øver mye innflytelse på hvor flukten går gjennom luften.

Vi må åpne for, at menneskets ønske om den fulle suverenitet over sine valg, er en sorg over at det opplever seg lett påvirkelig. Det tragiske, om vi skal kalle det det, er at det ikke bruker sin vilje, men lar seg styre av verden. Det er tragisk i lys av at det er bortkastet mulighet. Døden gjør livet endelig. Derfor er tiden begrenset. Det mennesket som lar seg styre mye av tiden av verden, kaster bort sitt liv. Døden er den sterkeste antydning som finnes i menneskets liv mot at alt skal ta slutt og setter det som eksisterer i nået i et helt annet lys, enn om døden ikke hadde eksistert. Denne erkjennelsen om tingenes endelighet kan når som helst komme til overflaten. Erkjennelsen har ikke innhold. Den antyder kun: «det kan når som helst være slutt for deg». Dette faktum, som ligger på dypet, har betydning for viljens valg. Hegel sier i *Åndens Fenomenologi* det ligger en banalitet i dette enstavelsesordet (døden). Det er det absolutt frie selv som opplever denne terroren.

«Den allmenne frihets eneste verk og handling er derfor døden, og det en død som ikke har noe indre omfang og oppfyllelse, for det som blir negert er det absolutt frie selvs uoppfylte punkt; dette er altså den kaldeste, mest banale (419) død, som ikke har mer betydning enn å skjære gjennom et kålhode eller drikke en slurk vann.» (Hegel, 2009, s. 294)

Det er klart, at denne sterkeste antydning – har en betydelig påvirkning på menneskelivet angående viljens funksjon. Det gjør mennesket ufravikelig til et vesen ladet med verdier i sine valgsituasjoner. Valg er aldri uten verdi! Mennesket vil derfor alltid ha en tendens til å lade sine handlinger med verdivurderinger. Nettopp fordi handlingene – i tidsperspektivet – aldri kan være likegyldige. Handlinger foregår aldri i et vakuum. De vil alltid ha betydning sett i forhold til det endelige.

Hvilket modus befinner tenkeren seg i når han forsøker å erkjenne fornuften i jeg-et? Er tenkeren alltid i et nøytralt og objektivt sentrum eller beveger også tenkeren seg over i fornuftens modus, over på fornuftens område, når han skal erkjenne fornuftens funksjoner? Hvis det er slik, at tenkeren beveger seg over i fornuftens område, vil han da ikke være fanget av det som er hans egne maksimer? Vi har forut kalt fornuft for en størrelse. Hvis det er slik at jeg-et har forskjellige typer modi, at jeg-bevisstheten kan forlytte seg mellom ulike størrelser, er det mulig mennesket også har evnen til å betrakte sin egen eksistens på forskjellige måter. Sagt på en billedlig måte, består menneskets mentale kapasiteter av en landskap med bølgende grønne åser. I dette landskapet er det forskjellige høyder. Moralen er en slik høyde.

Her kan jeg-bevisstheten stå på en utvalgt høyde og betrakte landskapet rundt, og se at betraktningen kunne ha vært moralsk, fornuftig, kreativ eller religiøs. De fleste vil nok istemme at mennesket er i stand til å erkjenne på forskjellige slags måter. Spørsmålet er om det i de forskjellige eksemplene er den samme jeg-bevisstheten som erkjenner. Vi kan se for oss at jeg-bevisstheten forflytter seg rundt, mellom jeg-ets sentrum og jeg-ets periferi. På den annen side, har vi vist i det foregående at Kant legger vekt på at størrelsene i jeg-et har evne til å gi moralske føringer fra forskjellige kanter – til jeg-stemmen. At jeg-ets sentrum har en viss utstrekning der forskjellige størrelser interagerer.

Vi har vært inne på den muligheten at jeg-et er sammensatt. Vi har sett skjelningen mellom pasjonene og moralloven. De siste årtiene har vi representanter blant filosofene som støtter dette. I vårt utvalg er Læstadius den tydeligste representanten for en slik modell. Vi kan se for oss at mennesket består av flere lag. Det ene laget er den delen av oss som er determinert. Det andre laget er den delen av oss som er reflektert og dermed autonomt. Filosofen Susan Wolf deler jeg-et opp i det grunne selv og det dypere selv (Wolf, 1988, s. 460-461). De handlinger som vi gjør fordi vi er manipulert med eller fordi vi ubetenksomt handler ut fra at vi er påvirket, er handlinger som vårt grunne selv gjør. Vårt dypere selv forårsaker handlinger som er i tråd med våre innerste overbevisninger. Handlinger som vi gjør ut fra våre uoppfylte behov er som regel ikke forårsaket av det dypere selv. Et unntak er hvis det dypere behovet som forårsaker en handling, er et behov som befinner seg i det dypere selvet. Det dype selvet har den egenskapen at vi kan reflektere over hvem vi er og forbedre de sidene av oss som vi ser på som dårlige. Ut fra Susanne Wolf har mennesket evnen til å endre seg. Det har evnen til å bli et nytt menneske. Det kan rette på sine moralske mangler. Det har evnen til å ta opp i seg nye maksimer etter refleksjon. Susan Wolf innfører aspektet tilregnelig-utilregnelig i konseptet det dypere selv. Et menneske er moralsk ansvarlig hvis det er tilregnelig og handler ut fra sitt dypere selv. Wolf tar eksemplet med en diktator som har en sønn og lar sønnen følge med ham i sin arbeidsdag, der sønnen lærer å oppføre seg som en diktator. Sønnen har samme indre motivasjon som faren for å ha makt og kontroll og lærer å sende innbyggere i landet i fengsel (Wolf, 1988, s. 462). Det er her mulig å sette inn skjelningen vi har gjort ovenfor mellom den delen av jeg-et som er styrt av pasjonene og den delen av mennesket som er styrt av moralloven. Den delen av mennesket som er styrt av pasjonene blir den ureflekterte delen av mennesket. Fra denne delen kommer de ubetenksomme handlinger. Den reflekterte delen av mennesket er der hvor moralloven er. Her er også den reflekterte valgevnen der

mennesket søker å realisere sitt eget selv. Her er den frie viljen når mennesket styrer mot oppnåelsen av de gode ting det søker. Som tidligere nevnt, ser vi at det kan implisitt i uttrykket «den frie viljen» kan ligge en forestilling om at den er en egenskap på linje med «det gode» i jeg-et? Vi håper på at det finnes en fri vilje. Hvorfor? Fordi vi ønsker oss handlingsfrihet for det som søker mot det gode i oss. Augustin sin forståelse av mennesket er at det er stilt overfor valget om å velge mellom det gode og det onde, i en verden der Guds ånd kan samvirke med menneskets ånd. Velger mennesket det gode, kommer det over i det godes sfære. Determinismen avvises fordi det ville gjort at Gud ble stående alene med ansvaret for det onde i verden. Det er en selvmotsigelse. Skaperverket er godt. Gud har ikke ønske om å føre mennesket bak lyset. I dette gode Skaperverket har Gud gjort det mulig for mennesket å skjelne mellom godt og ondt. Gud har her gitt mulighet for Åndens samvirke. Mennesket får muligheten til å følge den gode viljes vei. Den gode viljen er en dyd. Den er en egenskap som har evnen til å velge aktivt. Augustin poengterer sterkt det som er det moralske valg. Mennesket ser fremover. Det kan bestemme seg hvilket liv det skal leve. Det kan søke å komme inn under Guds inspirasjon. Vi får da at viljen blir selvstendig, men blir lett påvirket av det åndelige. Menneskeheten lever i en dualisme, der det er predisponert for det onde eller det gode. Under ond innflytelse vil begjæret drive mennesket til å begå onde handlinger. Det menneske som ikke klarer å skyve fra seg begjær, vil ha i seg en kraft som ut fra sin egenvekt driver mennesket til å handle galt. Menneskets vilje mister sin frihet hvis ikke begjær avvises. Hvis mennesket ikke foredler seg selv, vil det ha dette begjæret i seg, og den blir styrende i valgsituasjoner som oppstår. Frir det seg fra begjæret blir det fritt. Luther er her en eksponent for et lignende, men mer pessimistisk menneskesyn. Godheten er hos Gud. Gud er den allmektige, som holder verden i sin hånd. Men mennesket lever i mørket så lenge det ikke har forent seg med Guds godhet. Mennesket er trellbundet. Mennesket forblir i det onde inntil det blir satt fri ved hjelp av åndelig innvirkning. Satt fri ved åndelig innvirkning blir det opplyst og rettleidet. Det er blitt forenet med Ånden. Vi har her et tydelig skille, der mennesket omtrent forstås som to forskjellige skapninger. Mennesket før og etter frelsen. Det frelste mennesket er det menneske som har tatt et valg og bestemt seg for å følge den rette vei. Det frelste mennesket er fritt, til motsetning til det ufrelste mennesket. I naturtilstanden har ikke mennesket fri vilje. Den frie viljes rolle forsvinner i alle forhold som ikke angår etterfølgelsen av Kristus. Det onde plasseres utenfor tilstanden til det menneske som er under Åndens rettleidning, fordi Guds vilje ikke kan inneholde det onde. Også Læstadius uttrykker at mennesket er ufri. Mennesket styres av sine pasjoner. Pasjonenes styring er noe mennesket

må forsøke å fri seg fra. Mennesket trenger å bli løst fra pasjonenes herskeposisjon. Mennesket må omskapes til å bli noe nytt, ved at de høyere nivåene i mennesket hjelpes til å ta over. Det er ved hjelp av forsoningen med Gud, at de høyere egenskapene i mennesket kan endres til det bedre og viljen kan bli god. Det er da den kan forandres fra en ond til en god vilje. Augustin, Luther og Læstadius knytter menneskets vilje til Guds gode forsett for Skapningen. Hvis vi på den andre siden ikke har en gud som innvirker i menneskets liv, blir fri vilje en forutsetning for at individet skal ha moralsk ansvar for sine handlinger. Uten at individet i et slikt tilfelle har fri vilje, kan det ikke eksistere moralsk ansvar. Uten en gud blir menneskets handlinger a-moralske hvis det ikke ligger moralsk refleksjon bak handlingen, fordi menneskets handlinger da ikke vil stå i noen større sammenheng og kontekst universelt sett. Vi må spørre om i hvilken grad spørsmålet om determinisme innebærer en eksistensiell smerte for oss. Er det ut av denne smerten spørsmålet om vi har fri vilje dukker opp? Ted Honderich knytter vår oppfatning av determinismen til følgende områder i vårt liv:

1. Livs-håp.
2. Antatt fremtid.
3. Personlige følelser. (Honderich, 1993, s. 406-407)

Det er usikkert hvordan det kommer til å gå i vårt liv og om vi vil klare å ha innvirkning på begivenhetenes gang. Vi håper på en god fremtid. Opp mot disse tankene om hvordan det kommer til å bli, er det knyttet mye følelser. Her vil enhver påstand om at hendelser er determinerte forårsake en eksistensiell smerte. Vi har ønsket om at alt i vår fremtid skal være styrt av oss selv, der vår vilje er i posisjon til å velge i alle de viktigste av livets veikryss. Vi lever i virkeligheten i den illusjonen at våre håp og drømmer om en lykkelig fremtid for oss, gir oss evnen til å styre hva som skal skje med oss i fremtiden. Sannheten er at vårt liv, ja mennesket i seg selv er – reaktivt. Det reagerer til stadighet på ting som tilfeldigvis skjer med det. Dette er en ufrihet i seg selv, at vi uvilkarlig reagerer reaktivt på ting som tilfeldigvis skjer med oss.

Verdens lidelse er et eksistensielt spørsmål for mennesket. Avmakten som kommer av at vi ikke kan avverge lidelse, gir oss ønske om å kunne påvirke hendelsenes gang i den mellommenneskelige interaksjon. En grunn til at vi ikke støtter determinismen er vår

indignasjon over mennesker som har laget problemer for oss og som har gjort oss vondt. I ergrelsen over at noen har gjort oss vondt, er våre tanker kun på at hendelsen kunne ha vært unngått. Da vil vi fokusere på valgmuligheten som overtrederen stod i – og på hvilken måte han burde ha valgt annerledes og ikke gjort oss vondt. For den som har lidd overlast på grunn av andres dårlige handlinger, er det overhodet ikke ønskelig å ha en deterministisk forståelse av overtrederens handlinger. Hvem ønsker vel å høre at tyven ikke kunne annet enn å stjele ens pengebok på togstasjonen? Tanken om fri vilje blir et uttrykk for falskt håp om at mennesket kan unngå å utføre gale handlinger. Et håp om at vi har evne til moralsk sensur. Det kan være at mennesket ut fra sin eksistensielt sårbare situasjon legger for mye prestisje i hvor viktig det er å ha den fulle frihet i livets valgsituasjoner, der sannheten kan være at vi har mindre kontroll i eget liv enn vi skulle ønsket.

Ut fra Sartre kan vi spørre om det viljestyrte er en basal måte vi tilnærmer oss verden på, motivert av livsstreben? En afrikaner våkner tidlig en morgen, og når hun ser ut av sin stråhytte, vil veien mot skogen og veien mot elven vekke hennes opplevelse av streben. Veien mot skogen er synonymt med kampen for å gå den lange veien for å hente fyringsved. Veien mot elven er synonymt med kampen for å bære hjem den tunge vannkannen. Veien ses på som streben, fordi veien har blitt opplevd som synonymt med tungt arbeid. Veien er streben. Streben er veien. Streben tilhører «det som må». Vi kan da si at uten streben (uten det daglige liv) svinner mye av grunnlaget for vilje. Vilje blir en egenskap eller attributt til livet, som aktiveres i vesentlig grad ved streben. Streben gir seg uttrykk i form av basale konsepter mennesket forholder seg til. Som for eksempel mennesket som tenker: «jeg vil ha vann i dag for å overleve dagen». Ifølge Schopenhauer styres mennesket alltid av motiver. Det er en av grunn imellom oss og den ytre verden. Det er de ytre ting som avgjør om vi velger den ene eller den andre handlingen. At vi selv er bevisst at vi vil noe – vil ikke si at viljen vår er fri. Opplevelsen vi har av at vi alltid står fritt til å velge hva vi vil – at vi med andre ord har fri vilje – er en illusjon. Denne illusjonen kommer av at vi er i stand til å se for oss at vi kan velge mellom enten det ene alternativet eller det andre alternativet. Vi må heller gå til menneskets motiver enn å se på valgsituasjonene det fra tid til annen står i. Det er motivene som bestemmer utfallet. Å forsøke å finne en fri vilje som velger fritt blir en avledning. I motsetning til Aristoteles' og Kant sin poengtering om at det er maktpåliggende for mennesket å ville riktig, kan vi da sette opp Schopenhauer, som fremstiller menneskets valg som styrt av særegenhetene til den enkelte personlighet. Ut fra Schopenhauer handler vi ut fra

våre motiver. Motivet henger sammen med vår karakter. Vi styres av at vi ønsker å oppnå noe. Viljen velger ikke fritt – den velger kun ut fra hva dens preferanse er. Det går en linje fra Aristoteles til Sartre. Her ser vi uttrykt på forskjellige måter det faktum at mennesket handler ut fra det enda ikke realiserte. Det enda ikke realiserte vil være knyttet til den ytre verden. Dette skiftet hos tenkerne i vårt utvalg, at vi er definert av den ytre verden, ser vi skjer etter innflytelsen av Kant sin filosofi. Hos Schopenhauer er viljens egenskap knyttet til den ytre verdens objekter. Sartre sier vilje har med endring å gjøre. Den har med det som ikke er å gjøre. Den retter seg mot mål. Dette representerer brudd med det som er gitt. Viljen har med vår væren å gjøre, som retter seg mot det som ikke er. Viljen er ikke en egenskap i mennesket som bevirker gode handlinger. Menneskets handlinger er intensjonale og rettet mot å oppfylle et oppstått behov. Handling er rettet mot det som ikke er. Individet har frihet. Det har frihet til å gjøre hva det vil. Friheten til individet er ikke en egenskap som kan stå imot for eksempel pasjonene. Friheten er ikke en bevissthetstilstand. Den er ikke et objekt. Denne friheten er et intet. I nået er friheten utgrunnelig for oss. Det er den som får individet til å ville. Hvis vi trekker inn Sartres modell inn i det vi tidligere har tegnet opp som tidslinjen for handling, får vi en modell for handling der handlingens mulighet oppstår i et nå.

Vi skal nå fortsette med beskrivelsen av jeg-et der hvor den indre stemmen befinner seg. Der hvor avgjørelser tas. Det kan hende vi nå kan klare å få tak i viljens prosess. Se for deg at du får en innskytelse. Du bestemmer deg for å handle, etter større eller mindre grad av overveielse. En motivasjon foreligger. Så handler du. Hva var motivasjonens første utspring? Når kjente du at du ville gjennomføre nettopp denne handlingen? Du kjente du ville gjennomføre, og fra dette punktet visste du at du hadde bestemt deg. Men, når inntraff punktet tidsmessig da du visste at du ville? Når kommer viljen til syne for dine bevisste tanker? Sprang viljen ut av intet – i et øyeblikk? Eller, må den alltid forutgå av en overveiningsprosess? Er overveiningsprosesser ikke annet enn sekundær tankevirksomhet, igangsatt av en opprinnelig viljesbeslutning? Det vi har sett, er at jeg-et kan få innskytelser. Det kan assosiere, og da vil motiver for handling svært lett kunne dukke opp for bevisstheten. Assosiasjoner kan også skje til holdninger formet tilbake i tid eller de kan skje til plikter pålagt oss av den ytre verden. Vår egen morallov kommer da ikke inn med sensur før i ettertid, etter at assosiasjonen (og viljesoppkomsten) er skjedd. Handling kan også skje ut fra viljestyrte prosesser, der individet søker å oppnå større innsikt før det handler og venter til det har fått klarhet i saken før det handler. Vi har også sett individets evne til spontane

viljesbeslutninger. Mennesket har stor evne til endring når motivasjonen for å bli et bedre menneske er der. Da vil de nye, gode holdninger være sterke drivfjærer til handlinger. Viljen vil plutselig, fordi sterke holdninger ligger latente, drevet av søken etter det gode. Problemet med avveining har vi sett kan sette individet i situasjoner som er vanskelige for samvittigheten. Når ufrivilligheten blir større, øker presset og handlingene kan slå ut enten den ene eller den andre veien, fordi individets oppfatning av de negative konsekvensene kan få det til å velge handlinger som kan synes irrasjonelle. Dette tar ikke bort viljens evne til å ville riktig ut fra det jeg-et er i seg selv. Når vi velger, opplever vi viljen som artikulert vilje, først når vi har begynt å overveie moralsk? Er vilje bare en annen side av moralsk avveining, der den moralske avveiningen er noe som kommer i etterkant etter spontanitet? Vi kan anskueliggjøre denne tanken med et bilde. En jeger i Afrika kommer over en syk elefant og avliver så elefanten med et nådeskudd, etter å ha stilt seg spørsmålet «skal jeg» før handlingen. Dukker grunnene for å utføre en handling opp samtidig med viljen til å utføre handlingen? Vi kan se for oss moralfølelsen ligger som et bakteppe. Inaktivt i seg selv. Det er forestillingsevnen som bringer frem handlingsalternativer, hvorpå motiv og vilje oppstår i et nu. Hva kommer først? Er det viljen om å ta en avgjørelse som kommer først eller overveielsen, som så i sin tur får viljen til å vokse, slik at motet og tiltakslysten blir tilstrekkelig store? Fungerer menneskesinnet slik at det står fritt til spontant å velge eller er viljen et sluttresultat av en reflekterende årsaksrekke, der fornuftsoverveielser fører frem til vissheten om hva man vil?

V Konklusjon

Mennesket er et aktivt, handlende vesen. Sitter det stille, vil allikevel verden komme imot det, og mennesket må velge, hvorpå handling følger. For det andre kan det handle aktivt ut fra aktiv overveielse. Vi kan da tale om reaksjons-initierte handlinger og handlinger foretatt etter overveielse. I førstnevnte handlingstype ligger handlingsalternativet klart. Vi kan bruke et bilde. En rypejeger går en morgen ut på jakt. Når han ser hvite fugler plutselig lette, ligger handlingsalternativet klart. Det har ikke vært noen særlig dyptgående vurdering i forkant. Handlingen blir utført uten inngående refleksjon i den plutselig oppdukkende valgsituasjonen. Dette er et eksempel på at et individ handler ut fra et klargjort handlingsalternativ. På samme måte blir det hvis individet handler ut fra personlighet, væremåte eller trosstandpunkt. Mennesket har også en stor evne til å forutse hendelser. Viljen er aktiv, når vi fra morgenen

av har en forventning til hva som kommer til å bli dagens hendelser. Vi starter dagen med en forventning, ut fra det som er vår karakter. Denne forventningen kommer av erfaringer av hva slags hendelser som kommer til å inntreffe utover dagen. Denne forventningen er blant annet knyttet til våre relasjoner til andre mennesker. Vi gjør oss klare til hva vi kan møte, når vi vet vi snart kommer til å møte andre mennesker. Viljemessig er dette en reaktiv strategi, som gjør oss klare til en aktiv handling. For eksempel: du har en grønnsakhandler på torget, som ekspederer og snakker med kundene, og på forhånd omtrent vet hva kundene kommer til å si, og hva han selv kommer til å svare med. Strategien er lagt når han våkner om morgenen. Dette kan ikke brukes som argument for at mennesket ikke har fri vilje. Mennesket kan heller sies å være klok med hensyn til å forstå fremtidige valgsituasjoner. En god del av våre handlinger er vane. Vane er handlingssett som vi vet vil passe for den enkelte situasjon. Vane kan vi se for oss er lærdom fra tidligere hendelser, der vi har benyttet vår vilje, og så har vi lagd oss en strategi for lignende tilfeller i fremtiden. Heller ikke dette kan brukes som argument for at mennesket ikke har fri vilje. Som nevnt ovenfor, selv om mennesket sitter stille kommer verden imot det. En stor del av vår hverdag består i at verden kommer imot oss. Vi overrumples stadig i en stillesittende tilstand oftere enn at vi bevisst tar tak i vår situasjon. Mennesket er reaktivt når verden kommer imot det. Det ligger i vår natur å reagere umiddelbart og spontant. Den reaktive vilje avtvinger en avgjørelse raskt. Vurderingstiden er ned til et minimum. Men, selv om mennesket ut fra dette tilnærmedesvis ser ut som en automaton, er dette ikke en argument for determinismen. Vi handler slik vi tidligere har lært er den beste måten. Hvis valgsituasjonen ikke er fylt av dilemma, vil vi velge et handlingsalternativ spontant. Dette er et hovedpunkt når det gjelder valg. Fravær av dilemma gir ingen grunn til tung involvering av moralevnen. Vi kan komme til å ta avgjørelser i sløv moraltilstand. Den frie viljen vil ikke rekke og vil ikke se behovet for å artikulere valgsituasjonen språkmessig. Handling er en del av menneskets identitet. Handling er en del av menneskets vesen. Mennesket venter ikke med handling når det kommer opp i situasjoner. Det venter ikke på at viljen skal bli moralsk ladet. Det er kun et forhøyet nivå av selvrefleksjon som kan berge mennesket fra å handle med begrenset overveielse. Mennesket er reaktivt ut mot verden og denne grunnegenskap kan aldri tas bort. Menneskets væremåte er mer å reagere raskt i valgsituasjonen enn å stoppe opp og betenke.

Vi kan ikke gå ut fra at vår indre dialog, der moralfølelsen er, er opprinnelig med hensyn til ideer. Den kan meget godt være reflekterende i etterkant av de første oppkomstene av ideer,

der de første oppkomstene av ideer ligger tett opp til det før-språklige på tidsaksen, der ingen aktivt agerende moralske størrelser i jeg-et er aktive på tidsaksen i denne første fasen der før-tanker er aktive. Det kan meget godt hende at viljen oppholder seg i dette før-språklige område og derfra følger sine innskytelser, i forkant av fornuftsrefleksjon ut fra de morallover som er nedlagt i individet. Det bevisste jeg-et er et spontant og delvis ureflektert sentrum med perifere størrelser rundt. Viljen oppstår som reaksjon, på grunnlag av en syntese. En syntese, der vi bærer i oss mange erfaringer fra gårsdagen, et sett av holdninger fra oppveksten og et sett av tilbøyeligheter som dukker opp i dagens løp. Alle disse faktorene blir som mange små lodd fordelt på hver side av en vektskål, der små innskytelser er nok for å vippe vektskålen i en eller annen retning. Påvirkninger som ligner pust eller lette berøringer med en finger. Gårsdagens lyst til å sikre meg mengden med søte bær oppe på heien, er det lille som vipper meg over til å ta fatt på en lang fjelltur. Avgjørelser kan være forårsaket av ytterst små helninger til én side, som med det avgjør, i forkant av enhver moralsk anfektelse eller skamfølelse eller iverksetting av egen dyd. At moralsk anfektelse, skamfølelse eller iverksetting av egen dyd, kommer i ettertid etter valget, som enten emosjonell reaksjon eller fornuftsmessig overveing. Vi har før nærmet oss den konklusjon om det før-bevisste eller skal vi si før-selvbevisste, at idéer og tanker oppstår som et merkbart opplevd fokus for det selv-bevisste i jeg-stemmens sentrum, der det finnes omkringliggende meningsbrokker, assosiasjoner på grensen til å bli hørt av jeg-et. Idéer og tanker oppstår ikke på rekke, men i et sentrum, med før-bevisste meningsbrokker rundt. Dette blir som brennpunktet på gresset der forstørrelsesglasset lager flammen. Den selv-bevisste tanke eller idé. Det er de mange solstrålene, samlet sammen, som lager den lille flammen, som er tanken eller idéen. Dette er jeg-ets selv-bevisste fokus. Mange tråder som ikke er selv-bevisste, samles i en (flamme) tanke som er selv-bevisst. Dette er tanken som jeg-et blir seg bevisst. Dette er det som man ville kalle autonomi, at før-bevisste tråder (før-tanker) samles til den selv-bevisste tanke, ut fra at personen har den personligheten personen har og at beslutningsprosessen tar til. Dermed har vi også, at selv-refleksjonen heller ikke er i stand til å analysere eller erkjenne disse trådene (før-tanker), siden jeg-et kun ser fokus-punktet. Hvis jeg-stemmen forsøker å få rede på en før-tanke, så gjøres denne bevisst (med en mengde assosiasjoner heftet til seg selv, som dukker opp i periferien) og er ikke lengre før-tanke.

Frihetens eksistens må være forut for refleksjon. Frihetens lokasjon ligger i tid og plassering i vårt sinn forut for all refleksjon over situasjonen. Selvbevisstheten er som sinnets

forstørrelsesglass, der de mange stråler møtes til ett, hett punkt, dog hver for seg for svake til å utgjøre selv-bevisstheten. Valg er sjelden likegyldig for oss. Valg tas alltid ut fra det eksistensielt ladete jeg. Når jeg skal velge om jeg ønsker å tilbringe et år som fangstmann i Arktis, med den hensikt å produsere flere hundre dyreskinn, er et slikt spørsmål noe man kun svarer ja på etter lang tids overveielse. Et slikt valg blir av den største viktighet fordi tiden jeg lever er begrenset og jeg har begrensede muligheter for å oppnå det jeg vil. Valgsituasjonene er ofte verdiladete. Vår frie vilje tar aldri sine valg i et verdinøytralt landskap. Det ligger alltid innsats på bordet. Dette gjør at viljens valg ofte bærer preg av prioritetspørsmål, kamp og dilemma. Valgsituasjonen får en egen dynamikk, fordi prioritetspørsmålene har med den hurtig bevegende verden å gjøre og jeg-ets endelighet. Angående oppkomsten, så er det å bestemme seg for handling, en avgjørelse som tas på bakgrunn av alt som samlet sett er memorert i det menneskelige sinn. Det er som lagerbetjenten som står foran sin brede og høye reol og strekker seg og plukker ned et antall artikler fra de definerte og merkede kasser og beholdere. Betjenten kan plukke ned et antall artikler i en bestemt rekkefølge eller foreta et bestemt utvalg. Det han ikke kan gjøre, er å plukke ned en artikkel som ikke finnes i hans lager.

Det har ikke vært mulig å finne ut av om oppkomsten av tanker er tilfeldige eller innehar elementer av frie valg fra jeg-ets side. Det kan være den samlede mengde informasjon i vårt sinn, som selv genererer tankerekker og slutninger. Friheten kan eksistere i informasjonen i menneskets samlede intellekt og at intellektet i seg selv kreerer tanker. Informasjon er ofte relasjonell i sitt vesen, siden mye av vårt liv handler om våre relasjoner til andre. En mann som minnes sitt eget bryllup, vil huske tilbake, og et sett av tankerelasjoner og fakta vil dukke opp fra hukommelsens lager. Vil mannen svinge innom blomsterbutikken på tur hjem fra jobb og kjøpe sin kone en bukett blomster, fordi assosiasjonene rundt bryllupsdagen kreerer denne innskyttelsen? Han har en erindring om sin kone på bryllupsdagen, og dette kreerer i sin tur romantiske tanker. Hans tanker har beveget seg til alt det vakre i relasjonen til sin kone. Han har begynt å tenke på kjærligheten. Svinger mannen innom butikken fordi det skjer en spinnoff-effekt ut av de lagrede minnene fra bryllupsdagen? Er det tankene som styrer oss med sin egenkraft eller har vi en vilje som tar avgjørelser på bakgrunn av de oppdukkende tankene? Svaret er ja til det siste. Ut fra det vi tidligere har nevnt, kan vi si at den frie viljen er i de ufravikelig oppdukkende tankene. Den er språkløs og erkjennelsen av oppkomsten til den er vanskelig tilgjengelig. Det vil være feil å påstå den ikke er en realitet, ut fra at vi kan se for

oss muligheten til å forutsi den bestemte personlighetens handlinger fordi vi kjenner fortiden til personen. Å forklare viljen ut fra årsaksrekker i individets sinn bommer på målet. Det vil være som å spørre en døv marsboer som har gjestet jorden hva en klarinett gjør. Svaret vi ville få, er at det er et instrument som brukes til å veive i luften med. Å reflektere over størrelsen vilje, blir som å fange harer i skogen. Du kan komme nært, men da gjør haren uventede hopp til siden. Dette er fordi jeg-et har en evne til kreativitet, som oppleves for jeg-et som at tanker oppstår som ut av intet. Refleksjon om hvordan denne kreativiteten fungerer, vil alltid være tankevirksomhet som kommer i ettertid av kreativitetens spontane tankemessige produkter.

Det som gjør refleksjon over størrelsen vilje ekstra utfordrende, er at vi daglig som mennesker opplever interaksjonen med andre menneskers vilje. I dialog vil kreativitet møte kreativitet, og vår evne til kopiering av andres holdninger og vår evne til å føye oss, gjør at oppkomsten av vilje unndrar seg selvbevissthetens lys. I jeg-ets daglige tog av tanker styrer assosiasjonene oss mye av tiden. En assosiasjon kan være årsaksrekkenes første beveger. Vi bruker et bilde: jeg går i skogen og ser en gammel jakke ligge der. Jeg går forbi og tenker så vidt en tanke, som så er over like snart som den dukket opp: «Noen har kastet en gammel jakke her». Da jeg kommer hjem har jeg glemt tanken. En annen person ville ha gått forbi den samme jakken og følt en merkbar overraskelse, og tenkt: «En bjørn har spist et menneske og bare jakken er igjen – jeg må ringe politiet!». Det som får assosiasjonen til å dukke opp, er at mulighet for konsekvens skaper en motivasjon, vilje oppstår på grunn av vår evne til assosiasjon. Det oppstår en mulighet for både årsaker og konsekvenser, så å si av seg selv - for mine øyne - i en ellers tilsynelatende livløs skogbunn i jeg-ets landskap. Vi får da følgende tidslinje:

Oppdukkende mulighet med konsekvens – assosiasjon – x – vilje – handling.

Punktet x blir det samme som valgsituasjonen. Punktet x blir for oss vanskelig å beskrive ut fra introspeksjon, fordi jeg-et svært hurtig går videre til punktet til høyre på tidslinjen, som er oppkomst av vilje og så bestemmelsen om handling. Dette er fordi situasjonen x er språkfattig i forhold til situasjonen «vilje» på tidsaksen. Retrospeksjonen vil befatte seg med språket som først blir present i punktet «vilje» og ikke i punktet x. Eksistensielt ville det bety at hele min personlighet, den religiøse følelse osv, ligger i punktet x på tidslinjen. Da får vi at det virkelig viktige i jeg-et med hensyn til fri vilje, det som går forut for vilje, skjer for hurtig til å la seg

reflektere over. Dette innebærer den mulighet vi aldri vil klare å se oss selv som de moralske vesener vi er. Individets eneste mulighet for å forbedre sitt indre menneske, blir da at det må bestemme seg for å bli et bedre menneske på de forskjellige etiske områder, etter en handling og før neste handling skjer, med et håp om at det kan bli endringer i området x neste gang jeg-et skal velge i en moralsk valgsituasjon. Det at mennesket har et omskiftelig sinn, er ikke et argument for å splitte mennesket i det emosjonelle og det fornuftige. At mennesket er sammensatt av alt fra mordtanker til tanker om å hjelpe de fattige, betyr ikke mennesket er ustadig og har en ikke-pålitelig del med hensyn til fornuften; det betyr bare at jeg-et er omskiftelig, og innehar mange verdier, som er present mens assosiasjonenes tog jevnlig passerer, og at det velger «i et nå». Disse verdiene er ikke statiske størrelser i mennesket, men rettes mot det fremtidige, mot det som oppleves som målene. Filosofen Charles Taylor uttrykker dette dynamiske med at mennesket stadig tolker sin egen eksistens, deriblant målene som det streber mot.

“What emerges from the five together is a picture of man as a self-interpreting animal. This is an animal whose emotional life incorporates a sense of what is really important to him, of the shape of his aspirations, which asks to be understood, and which is never adequately understood. His understanding is explicated at any time in the language he uses to speak about himself, his goals, what he feels, and so on; and in shaping his sense of what is important it also shapes what he feels.” (Taylor, 1985, s. 74)

Disse emosjonene er alltid adekvate ut fra personligheten til det enkelte menneske. Som før nevnt, sier Læstadius det herskende prinsippet i mennesket er hjertet. Viljen er ikke fri i det henseende det ønsker seg endring vilkårlig, men retter seg mot handlingen og motiveres av hjertet. Det herskende prinsippet i mennesket. Fra hjertet veller det opp godt og ondt. Herfra veller også fornuften opp, og viljen.

Det er nå tydelig, at vi må forlate konstruksjonen «tidsaksen» som vi har brukt for å se om vi kunne nærme oss innsikt i viljens funksjon. Vi har ovenfor nevnt en avgjørelse skjer i et punkt X som ligger i et erkjennelsesmessig mørke for oss. Tidsaksen på sin side antyder at prosessen før handling strekker seg ut over tid. Når vi påstår flere størrelser i jeg-et er i aksjon i prosessen, medfører også dette en rom-dimensjon. Rom-dimensjonen, der vi ser for oss flere størrelser i jeg-et, fører i sin tur til beskrivelser av jeg-et på en tidsakse, ut fra at vi tenderer til

å forstå hendelser som skjer i jeg-bevisstheten som virkning som kommer av årsak. Når vi forlater konstruksjonen tidsaksen, blir det ikke lenger nødvendig å benytte en årsak-virkning-tenkning, der menneskets handlinger forklares med at en årsak uvilkårlig forårsaker en virkning, ut fra at noen faste mekanismer skjer i jeg-et, ut fra jeg-ets iboende størrelser (egenskaper som fornuft, vilje, osv.). Vi får da at viljen virker i det øyeblikk tid og rom er i ferd med å komme inn i eksistens i jeg-et. Når følelser har gått over til å bli reflekterte tanker, der vi reflekterer til egne holdninger, til hendelser vi har vært utsatt for og til omverdenen, har tid og rom kommet inn i eksistens i jeg-bevisstheten. Følelser eksisterer side ved side i oss, og her blir ingen utstrekning i tid og rom før noe i oss bevisst stiller dem opp ovenfor hverandre. Støtte for vår konklusjon finner vi hos Henri Bergson, i hans essay *Time and Free Will*. Ifølge Bergson er tid ikke noe mer enn rom i jeg-et (Bergson, 1913, s. 26). De første oppkomster av sensasjoner i jeg-et, som vi har kalt følelser, skjer før tid.

“If, then, one of these two supposed forms of the homogeneous, namely time and space, is derived from the other, we can surmise a priori that the idea of space is the fundamental datum.” (Bergson, 1913, s. 28)

Når vi forsøker å forklare prosessene i jeg-et forut for at viljen avgjør, symboliserer vi ved hjelp av språk (Bergson, 1913, s. 25). Dette blir da analyse i retrospekt, en prosess der tid og rom definerer. Dette er språkets fallgrube, at det får oss til å symbolisere prosesser i oss ved hjelp av språk, som er generaliserende, katalogiserende og som setter i gang assosiasjonsrekker (Bergson, 1913, s. 43). Da mister vi forståelsen av hva jeg-bevisstheten er. Jeg-bevisstheten er konstant i en tilstand av å bli væren (Bergson, 1913, s. 48). Det er eksistensen i nuet som er vårt genuine jeg, men erkjennelsen om vårt jeg unnslipper oss når selv-bevisstheten symboliserer ved hjelp av språket og rom-dimensjonen utbrer seg med jeg-ets refleksjon (Bergson, 1913, s. 59)

Hjertet er menneskets herskende prinsipp. Følelse er vårt umiddelbare, innerste jeg. Det innerste jeg eksisterer i den tidsmessige umiddelbare overgangen fra følelse til språk. Språkets symbolisering, som er almen for kulturen og verdiladet, kommer i ettertid etter jeg-ets følelser, som er unike for personen. Vårt ønske om å være fornuftige, fordi hvis vi følger følelsene, vil vi ikke ha kontroll over konsekvensene, gjør at vi ved språket skaper struktur og mening i jeg-ets prosesser, der verden utenfor har sine påbud. Kjernen av jeg-et blir da

liggende bakenfor struktur og mening, hvorfra viljen fritt velger (fri vilje kunne vi her ha kalt opprinnelig vilje for å skjelve den fra selv-bevisst vilje). Disse handlingene er frie, forårsaket av hele jeg-et. Om det ligger noe determinerende bak, er utenfor vår erkjenneshorisont.

“Our character is still ourselves, and because we are pleased to split the person into two parts so that by an effort of abstraction we may consider in turn the self which feels or thinks and the self which acts, it would be very strange to conclude that one of the two selves is coercing the other.” (Bergson, 1913, s. 44)

Mennesket er ett. Viljens plassering ser ut til å være i den selvbevisste delen av jeg-et, mens bevegkreftene som initierer viljen ligger i det før-selvbevisste. Dette synes å være bevitnet av tenkerne i vårt utvalg fra og med Læstadius til Sartre. Her, i det før-språkliges område, som også er frihetens område, kan det tenkes åndens sfære er, der en guddom vil kunne påvirke individet skjult for innsyn fra selvbevissthetens side, selv om det verken kan bevises eller motbevises. Mennesket er både godt og ondt, men viljen kan ikke ut fra det sies å være splittet. Viljen avspeiler menneskets egenskaper. Mennesket er ansvarlig for alle sine handlinger, selv om dette vil være smertefullt å innrømme. Det vil alltid ligge rester av dårlige egenskaper i mennesket, selv etter det har forbedret seg. Valget om hvilken av de to sfærene, den gode eller den onde sfære, vil tilligge menneskets valgevne å avgjøre. Denne valgevne ligger i fornuftens område og et slikt valg kan kun tas etter refleksjon, der individet kan velge å følge moralbud ut fra hva som oppstår i hjertet, som i seg selv kan være forsonet, hvorfra det kommer slikt som medlidenhet, sympati og kjærlighet, som styrer viljen.

Moralfølelsen utgjør da en predisposisjon som driver viljen mot handling uten at jeg-et blir seg bevist valgmuligheten. Aktiv benyttelse av den frie viljen ligger da, som vi har postulert før, i det selvbevisste valg når individet finner det moralsk riktig å gå imot de determinerende faktorer. Aktiv benyttelse av den frie viljen kan også være å ville forme ens moral. Dette har brakt oss til en siste konklusjon:

Hjertet styrer mennesket, som er autonomt og har en fri vilje, med den egenskapen at viljen alltid oppstår spontant uten bevisst overveielse, ut fra det menneske man er, i det før-språklige område, der vi strekker oss mot det som ikke er, og vi kan i ettertid endre oss ut fra hvordan handlingen korresponderer med moralloven, der vi kan velge det gode.

VI Noter

1. Hva er i mennesket – tanker fra Aristoteles

*) Henvisningene til Bekker sitt system for sideinndeling er satt opp sammen med henvisninger til Anfinn Stigen sin bok, og er hentet fra «www.perseus.tufts.edu». Oversettelsen der bekker-henvisningene står er i H. Rackham sin oversettelse til engelsk.

¹ S. 8. Stigen, Anfinn. Aristoteles: Etikk – Et hovedverk i Aristoteles' filosofi, også kalt «Den Nikomakiske etikk». Gyldendal. Oslo 1973. ISBN 82-05-26691-3. Aristh. Nic Eth. 1097b 20.

² Ibid. S. 3. Aristh. Nic Eth. 1095a 1.

³ Ibid. S. 8. Aristh. Nic Eth. 1097a 20.

⁴ Ibid. S. 12. Aristh. Nic Eth. 1099b 20.

⁵ Ibid. S. 14. Aristh. Nic Eth. 1101a 1.

⁶ Ibid. S. 19. Aristh. Nic Eth. 1103a 20.

⁷ Ibid. S. 22. Aristh. Nic Eth. 1104b 20.

⁸ Ibid. S. 23. Aristh. Nic Eth. 1105b 1.

⁹ Ibid. S. 23. Aristh. Nic Eth. 1105b 1.

¹⁰ Ibid. S. 24. Aristh. Nic Eth. 1106a 1.

¹¹ Ibid. S. 25. Aristh. Nic Eth. 1106b 20.

¹² Ibid. S. 32. Aristh. Nic Eth. 1110a 1.

¹³ Ibid. S. 33. Aristh. Nic Eth. 1110 a 20.

¹⁴ Ibid. S. 33. Aristh. Nic Eth. 1110 a 20.

¹⁵ Ibid. S. 34. Aristh. Nic Eth. 1110b 20.

¹⁶ Ibid. S. 35. Aristh. Nic Eth. 1111a 20.

¹⁷ Ibid. S. 35. Aristh. Nic Eth. 1111b 1.

¹⁸ Ibid. S. 35. Aristh. Nic Eth. 1111b 1.

- 19 Ibid. S. 36. Aristh. Nic Eth. 1111b 20.
- 20 Ibid. S. 36. Aristh. Nic Eth. 1111b 20.
- 21 Ibid. S. 36. Aristh. Nic Eth. 1112a 1.
- 22 Ibid. S. 37. Aristh. Nic Eth. 1112a 1.
- 23 Ibid. S. 37. Aristh. Nic Eth. 1112a 1.
- 24 Ibid. S. 39. Aristh. Nic Eth. 1113a 1.
- 25 Ibid. S. 39. Aristh. Nic Eth. 1113a 1.
- 26 Ibid. S. 40 Aristh. Nic Eth. 1113b 20.
- 27 Ibid. S. 41 Aristh. Nic Eth. 1114b 1.
- 28 Ibid. S. 42. Aristh. Nic Eth. 1114b 1.
- 29 Ibid. S. 42. Aristh. Nic Eth. 1114b 20.
- 30 Ibid. S. 42. Aristh. Nic Eth. 1114b 20.
- 31 Ibid. S. 42. Aristh. Nic Eth. 1114b 20.

2. Guds vilje samvirker med menneskets – Augustin

- 1 Augustin. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited by Peter King. Cambridge texts in the History of Philosophy». Cambridge University Press 2010. ISBN-978-0-521-00129-8. S. 3.
- 2 Ibid. S. 3-5.
- 3 Ibid. S. 5.
- 4 Ibid. S 12.
- 5 Ibid. S. 13.
- 6 Ibid. S. 7.
- 7 Ibid. S. 9.
- 8 Ibid. S. 9.
- 9 Ibid. S. 16.

- 10 Ibid. S. 18.
- 11 Ibid. S. 18.
- 12 Ibid. S. 21.
- 13 Ibid. S. 23.
- 14 Ibid. S. 24.
- 15 Ibid. S. 29.
- 16 Ibid. S. 23.
- 17 Ibid. S. 19.
- 18 Ibid. S. 19.
- 19 Ibid. S. 21.
- 20 Ibid. S. 24.
- 21 Ibid. S. 30.
- 22 Ibid. S. 30.
- 23 Ibid. S. 38.
- 24 Ibid. S. 69.
- 25 Ibid. S. 70.
- 26 Ibid. S. 71.
- 27 Ibid. S. 71.
- 28 Ibid. S. 74.
- 29 Ibid. S. 74.
- 30 Ibid. S. 85.
- 31 Ibid. S. 85.
- 32 Ibid. S. 94.
- 33 Ibid. S. 94.
- 34 Ibid. S. 94.

- 35 Ibid. S. 105.
- 36 Ibid. S. 107.
- 37 Ibid. S. 107.
- 38 Ibid. S. 107.
- 39 Ibid. S. 109.
- 40 Ibid. S. 109.
- 41 Ibid. S. 110.
- 42 Ibid. S. 113.
- 43 Ibid. S. 112.
- 44 Ibid. S. 111.
- 45 Ibid. S. 117.
- 46 Ibid. S. 117.
- 47 Ibid. S. 117.
- 48 Ibid. S. 124.
- 49 Ibid. S. 125.

3. Alt utgår fra Gud – Luther

- 1 Trientkonsilets sjette samling 1547, kap. 2
- 2 S. 20. Winter, Ernst F. Erasmus-Luther. *Discourse on Free Will*. Translated and edited by Ernst F. Winter. New York 1997. ISBN: 0-8044-6140-6.
- 3 S. 187. Packer, J.I. & O. R. Johnston (translated by). *The Bondage of the Will*. Original title: *De Servo Arbitrio*. (Author: Martin Luther). James Clarke & Co., LTD. 33 Store Street. London, W.C. i. 1957.
- 4 Ibid. S. 65.
- 5 Ibid. S. 44.
- 6 S. 46. Forordet til *De Servo Arbitrio*.

- 7 Ibid. S. 47. Forordet til De Servo Arbitrio.
- 8 Ibid. S. 69.
- 9 Ibid. S. 67.
- 10 Ibid. S. 70.
- 11 Ibid. S. 73.
- 12 Ibid. S. 77.
- 13 Ibid. S. 78.
- 14 Ibid. S. 81.
- 15 Ibid. S. 81.
- 16 Ibid. S. 81.
- 17 Ibid. S. 102.
- 18 Ibid. S. 103.
- 19 Ibid. S. 105.
- 20 Ibid. S. 106.
- 21 Ibid. S. 132.
- 22 Ibid. S. 143.
- 23 Ibid. S. 149.
- 24 Ibid. S. 150.
- 25 Ibid. S. 158.
- 26 Ibid. S. 179.
- 27 Ibid. S. 186.
- 28 Ibid. S. 198.
- 29 Ibid. S. 214.
- 30 Ibid. S. 217.
- 31 Ibid. S. 237.
- 32 Ibid. S. 242.

- 33 Ibid. S. 253.
34 Ibid. S. 263.
35 Ibid. S. 273.
36 Ibid. S. 286.
37 Ibid. S. 282.
38 Ibid. S. 289.

4. Den felles lov vi har i oss – Immanuel Kant

- ¹ S. 310. Copleston, Frederik S.J. *A History of Philosophy*. Vol. V. Chapter XIV. Kant (5) Morality and religion. Image Books. New York 1960. ISBN-0-385-47043-6.
- ² Ibid. S. 314.
³ Ibid. S. 322.
⁴ Ibid. S. 324.
⁵ Ibid. S. 324.
⁶ Ibid. S. 329.
⁷ Ibid. S. 333.
⁸ Ibid. S. 335.
⁹ Ibid. S. 334.

Grunnlegging til moralens metafysikk (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785)

- ¹ S. 9. Storheim, Eivind. Innledning til: *Morallov og frihet – moralfilosofiske skrifter*. Immanuel Kant. Utvalg, innledning og oversettelse av Eivind Storheim. Gyldendal. Oslo 1970. ISBN 82-05-25301-3.
- ² Ibid. S. 9.
³ Ibid. S. 10.
⁴ Ibid. S. 10.
⁵ Ibid. S. 12.

- 6 Ibid. S. 12.
- 7 Ibid. S. 13.
- 8 Ibid. S. 14.
- 9 Ibid. S. 15.
- 10 Ibid. S. 15.
- 11 Ibid. S. 17.
- 12 Ibid. S. 18.
- 13 Ibid. S. 20.
- 14 Ibid. S. 22.
- 15 Ibid. S. 23.
- 16 Ibid. S. 26.
- 17 Ibid. S. 27.
- 18 Ibid. S. 27.
- 19 Ibid. S. 28.
- 20 Ibid. S. 28.
- 21 Ibid. S. 58.
- 22 Ibid. S. 58.
- 23 Ibid. S. 58.
- 24 Ibid. S. 58.
- 25 Ibid. S. 60.
- 26 Ibid. S. 64.
- 27 Ibid. S. 65.
- 28 Ibid. S. 70.

¹ S. 42. Kant, Immanuel. *Kritikk av Dømmekraften*. Oversatt av Espen Hammer. Pax Forlag. Oslo 1995. ISBN-82 53017197.

² Ibid. S. 44.

³ Ibid. S. 45.

⁴ Ibid. s. 46.

⁵ Ibid. S. 62.

⁶ Ibid. S. 66.

⁷ Ibid. S. 67.

Religionen innenfor fornuftens grenser (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft - 1793)

¹ S. 30. Kant, Immanuel. *Religionen innenfor fornuftens grenser*. Oversatt av Øystein Skar. Humanist Forlag. Oslo 2004. ISBN-82-90425-73-2.

² Ibid. S. 31.

³ Ibid. S. 31.

⁴ Note 16 på side 31.

⁵ Ibid. S. 30.

⁶ Ibid. S. 32.

⁷ Ibid. S. 32.

⁸ Ibid. S. 31.

⁹ Ibid. S. 31.

¹⁰ Ibid. S. 31.

¹¹ Ibid. S. 33.

¹² Ibid. S. 33.

¹³ Ibid. S. 36.

¹⁴ Ibid. S. 36.

- 15 Ibid. S. 39.
- 16 Ibid. S. 39.
- 17 Ibid. S. 39.
- 18 Ibid. S. 39.
- 19 Ibid. S. 39.
- 20 Ibid. S. 42.
- 21 Ibid. S. 43.
- 22 Ibid. S. 43.
- 23 Ibid. S. 44.
- 24 Ibid. S. 44.
- 25 Ibid. S. 47.
- 26 Ibid. S. 48.
- 27 Ibid. s. 49.
- 28 Ibid. S. 49.
- 29 Ibid. S. 50.
- 30 Ibid. S. 50.
- 31 Ibid. S. 51.

Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv. (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798)

¹ Svendsen, Fr. H. Innledning til - *Hva er mennesket?* av Immanuel Kant. Antropologi i pragmatisk perspektiv. Oversatt av Øystein Skar. Pax Forlag A/S, Oslo 2002. ISBN-82-530-2433-9.

² S. 26. Kant, Immanuel. *Hva er mennesket?* Antropologi i pragmatisk perspektiv. Oversatt av Øystein Skar. Pax Forlag A/S, Oslo 2002. ISBN: 82-530-2433-9.

³ Ibid. S. 44.

- 4 Ibid. S. 45.
5 Ibid. S. 46.
6 Ibid. S. 47.
7 Ibid. S. 47.
8 Ibid. S. 48.
9 Ibid. S. 62.
10 Ibid. S. 93.
11 Ibid. S. 95.

5. Læstadius

- 1 Innledning Læstadius, Lars Levi. *Dårhushjonet – en blick i nådens ordning*. Finska kyrkohistoriska samfundet 1997. Andre opplag. Skellefteå. ISBN: 91 7580 157-4.
2 221§. S. 150. Del I.
3 § 217. S. 147. Del 1.
4 § 1247. S. 453-570. Del 2.
5 § 247. S. 166. Del 1.
6 § 1183. S. 402. Del 2.
7 § 454. S. 29. Del 2.
8 § 458. S. 31. Del 2.
9 § 1198. S. 418. Del 2.
10 § 207. S. 141. Del 1.
11 § 147. S. 106. Del 1.
12 § 1198. S. 417. Del 2.
13 § 1216. S. 432. Del 2.
14 § 347. S. 212. Del 1.

- 15 § 27. S. 61-63. Del 1.
- 16 § 116. S. 167. Del 1.
- 17 § 30. S. 63. Del 1.
- 18 § 1586. S. 657. Del 2.
- 19 § 111. S. 89. Del 1.
- 20 § Ibid. S. 69. Del 1.
- 21 § Ibid. S. 130. Del 2.
- 22 § 824. S. 179. Del 2.
- 23 § 310. S. 198. Del 1.
- 24 § 257. S. 172. Del 1.
- 25 § 259. S. 173. Del 1.
- 26 § 261-262. S. 175-176. Del 1.
- 27 § 1001. S. 286. Del 2.
- 28 § 1188. S. 408. Del 2.
- 29 § 438. S. 21. Del 2.
- 30 § 307. S. 197. Del 1.
- 31 § 619. S. 99. Del 2.
- 32 § 526. S. 74. Del 2.
- 33 § 612. S. 97. Del 2.
- 34 § 672. S. 120. Del 2.
- 35 § 319. S. 202. Del 1.
- 36 § 202. S. 139. Del 1.
- 37 § 1198-99. S. 418. Del 2.
- 38 § 353. S. 217. Del 1.
- 39 § 344-345 S. 211. Del 1.

40 § 355. S. 217. Del 1.
41 § 352. S. 216. Del 1.
42 § 355. S. 217. Del 1.
43 § 365. S. 221. Del 1.
44 § 357. S. 218. Del 1.
45 § 359. S. 219. Del 1.
46 § 367. S. 222. Del 1.
47 § 392-393. S. 239. Del I
48 § 406. S. 247. Del I.
49 § 259. S. 256. Del 1.
50 § 478. S. 42. Del 2.
51 § 249. S. 167. Del 1.
52 § 886. S. 210. Del 2.
53 § 1540. S. 628. Del 2
54 § 1417. S. 547. Del 2
55 § 265. S. 177. Del 1.
56 § 804. S. 171. Del 2.
57 § 963. S. 264. Del 2.
58 § 799. S. 170. Del 2.
59 § 478. S. 42. Del 2.
60 § 1434. S. 559. Del 2
61 § 1484. S. 591. Del 2.
62 § 377-380. S. 228. Del 1.
63 Ibid. Innledning. S. 35.
64 § 381. S. 231. Del I.

- 65 § 384. S. 233. Del I.
- 66 § 377-379. S. 228-229. Del 1
- 67 § 1349. S. 508. Del 2
- 68 § 1320. S. 492. Del 2
- 69 § 457. S. 132. Del 2.
- 70 § 1276 med anmerkning. S. 469-470. Del 2.
- 71 § 921. S. 235. Del 2.
- 72 § 375. S. 591. Del 1.
- 73 §1414. S. 545. Del 2.

6. Er spørsmålet om menneskes vilje riktig – Schopenhauer

- ¹ S. 8. Schopenhauer, Arthur. Essay on the freedom of the Will. Translated by Konstantin Kolenda. Dover Publications, INC. Mineola, New York 2005. ISBN-13: 978-0-486-44011-8.
- ² Ibid. S. 11.
- ³ Ibid. note 5 på side 11.
- ⁴ Ibid. S. 12.
- ⁵ Ibid. S. 14.
- ⁶ Ibid. S. 14.
- ⁷ Ibid. S. 16.
- ⁸ Ibid. S. 18.
- ⁹ Ibid. S. 19.
- ¹⁰ Ibid. S. 20.
- ¹¹ Ibid. S. 21.
- ¹² Ibid. S. 21.
- ¹³ Ibid. S. 22.

- 14 Ibid. S. 22.
- 15 Ibid. S. 23.
- 16 Ibid. S. 23.
- 17 Ibid. S. 27.
- 18 Ibid. S. 33.
- 19 Ibid. S. 34.
- 20 Ibid. S. 35.
- 21 Ibid. S. 37.
- 22 Ibid. S. 37.
- 23 Ibid. S. 41.
- 24 Ibid. S. 43.
- 25 Ibid. S. 43.
- 26 Ibid. S. 44.
- 27 Ibid. S. 45.
- 28 Ibid. S. 47.
- 29 Ibid. S. 49.
- 30 Ibid. S. 50.
- 31 Ibid. S. 51.
- 32 Ibid. S. 51.
- 33 Ibid. S. 52.
- 34 Ibid. S. 54.
- 35 Ibid. S. 56.
- 36 Ibid. S. 58.
- 37 Ibid. S. 60.
- 38 Ibid. S. 62.

39 Ibid. S. 62.

40 Ibid. S. 63.

41 Ibid. S. 66.

42 Ibid. S. 68.

43 Ibid. S. 70.

44 Ibid. S. 72.

45 Ibid. S. 75.

46 Ibid. S. 75.

47 Ibid. S. 77-80.

48 Ibid. S. 81-82.

49 Ibid. S. 95.

50 Ibid. S. 95.

7. Tettere på viljens egenskaper – Sartre

¹ S. 137. Sartre, Jean-Paul. Væren og intet – i utvalg. Oversatt av Bernt Vestre. Pax Forlag A/S, Oslo 1993. ISBN-82-530-1627-1

² Ibid. S. 140.

³ Ibid. S. 142.

⁴ Ibid. S. 142.

⁵ Ibid. S. 144.

⁶ Ibid. S. 147.

⁷ Ibid. S. 151.

⁸ Ibid. S. 152.

⁹ Ibid. S. 155-156.

¹⁰ Ibid. S. 159.

¹¹ Ibid. S. 160.

- 12 Ibid. S. 160.
- 13 Ibid. S. 160.
- 14 Ibid. S. 161.
- 15 Ibid. S. 199.
- 16 Ibid. S. 199.
- 17 Ibid. S. 200.
- 18 Ibid. S. 202.
- 19 Ibid. S. 161.
- 20 Ibid. S. 162.
- 21 Ibid. S. 163.
- 22 Ibid. S. 164.
- 23 Ibid. S. 171.
- 24 Ibid. S. 172.
- 25 Ibid. S. 175.
- 26 Ibid. S. 175.
- 27 Ibid. S. 175.
- 28 Ibid. S. 176.
- 29 Ibid. S. 176.
- 30 Ibid. S. 181.
- 31 Ibid. S. 181.
- 32 Ibid. S. 185.
- 33 Ibid. S. 187.
- 34 Ibid. S. 188.
- 35 Ibid. S. 196.
- 36 Ibid. S. 197.

37 Ibid. S. 197.

38 Ibid. S. 197.

39 Ibid. S. 198.

40 Ibid. S. 199.

41 Ibid. S. 199.

42 Ibid. S. 200.

43 Ibid. S. 202.

V Konklusjon

¹ Bergson, Henry (1913). *Time and Free Will* (3 rd. edition). Translated by F. L. Pogson. London: George Allen & Company, Ltd. ISBN: 9780217645034.

*) Avsnittene som det henvises til er gjengitt i sin helhet da kilden er en General Books-utgivelse, der originalteksten er skannet inn og sidehenvisningene ikke korresponderer til sidetallene i Pogson sin oversettelse.

“It is to be presumed that time, understood in the sense of a medium in which we make distinctions and count, is nothing but space.”

² S. 26. *For if time, as the reflective consciousness represents it, is a medium in which our conscious states form a discrete series so as to admit of being counted, and if on the other hand our conception of number ends in spreading out in space everything which can be directly counted, it is to be presumed that time, understood in the sense of a medium in which we make distinctions and count, is nothing but space.*

³ S. 25. *Here, the terms being no longer given in space, it seems, a priori, that we can hardly count them except by some process of symbolical representation.*

⁴ S. 43. *Associationism thus makes the mistake of constantly replacing the concrete phenomenon which takes place in the mind by the artificial reconstruction of it given by philosophy, and for thus confusing the explanation of the fact with the fact itself.*

⁵ S. 48. *All the difficulty arises from the fact that both parties picture the deliberation under the form of an oscillation in space, while it really consists in a dynamic progress in which the self and its motives, like real living beings, are in a constant state of becoming.*

⁶ S. 59. *But the moments at which we thus grasp ourselves are rare, and that is just why we are rarely free. The greater part of the time we live outside ourselves, hardly perceiving anything of ourselves, hardly perceiving anything of ourselves but our own ghost, a colourless shadow which pure duration projects into homogeneous space. Hence our life unfolds in space rather than in time; we live for the external world rather than for ourselves; we speak rather than think; we “are acted” rather than act ourselves. To act freely is to recover possession of oneself, and to get back into pure duration.*

VII Litteraturliste:

Augustin (2010). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge texts in the History of Philosophy. Edited by Peter King. London: Cambridge University Press. ISBN-978-0-521-00129-8.

Ayer, A. J. (1969). "Freedom and Necessity" in *Philosophical Essays*. Copyright 1969. Bedford/ St. Martin's Press. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Bibelen. 1978/ 85-utgaven. 7. opplag 1996. Oslo: Det Norske Bibelselskap

Bergson, Henry (1913). *Time and Free Will* (3 rd. edition). Translated by F. L. Pogson. London: George Allen & Company, Ltd. ISBN: 9780217645034.

Chisholm, Roderick M (1964). *The Lindley Lectures - Essay*. Copyright 1964 by the Department of Philosophy, University of Kansas. Lawrence, Kansas, USA. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Copleston, S.J. Frederik (1960). *A history of philosophy*. Vol. XIII. Kant (4): Morality and religion. S. 308-349. Volume VI. ISBN-0-385-47043-6. New York: Image Books.

Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Frankfurt, Harry Frankfurt (1969). *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. Avsnitt II. Journal of Philosophy vol. 66. www.journalofphilosophy.org

Gadamer, Hans-Georg (1989). *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translated revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Gadamer. Oversatt: Weinscheimer/ Marshal. Sheed & Ward. London.

Hegel, G.W.F. (2009). *Åndenens fenomenologi*. Oversatt av Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Thor Inge Rørvik og Dag Østerberg. Oslo: Pax Forlag A/S. ISBN-978-82-530-3207-8

Holbach, Paul (1770). *System of Nature*. Artikkel i: *Reason and Responsibility – Reading in Some Basic Problems of Philosophy*. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Honderich, Ted (1993). *A defense of Hard Determinism, from Ted Honderich, How Free Are You?* Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Husserl, Edmund (2012). *Ideas – General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by W. R. Boyce Gibson. New York, NY 10017. USA: Routledge, 711 Third Avenue. ISBN: 978-0-415-51903-8

Kant, Immanuel (2002). *Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Oversatt av Øystein Skar. Pax Forlag A/S, Oslo. ISBN-82-530-2433-9

Kant, Immanuel (1995). *Kritikk av Dømmekraften*. Immanuel Kant. Oversatt av Espen Hammer. Oslo. Pax Forlag. ISBN: 82 53017197.

Kant, Immanuel (2004). *Religionen innenfor fornuftens grenser*. Oversatt av Øystein Skar. Humanist Forlag. Oslo. ISBN: 82-90425-73-2.

Konkordieboken. Jens Olav Mæland (red.) 1985. Oslo: Lunde Forlag. ISBN: 82-520-4224-4.

Kierkegaard, Søren (2001). *Begrepet angst*. Oversatt av Knut Johansen. Med et innledende essay av Thor Arvid Dyrerud. Oslo: Forlaget Oktober.

Læstadius, Lars Levi (1997). *Dårhushjonet – en blick i nådens ordning*. Sverige: Finska kyrkohistoriska samfundet. Andre opplag. Skellefteå. ISBN: 91 7580 157-4.

Mæland, Jens Olav (red.) (1985): Konkordieboken – Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelse skrifter. Lunde Forlag og Bokhandel A/S, Oslo. ISBN: 82-520-4224-4

Nagel, Thomas (2005). *Mortal Questions*. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Packer, J.I. & O. R. Johnston, O.R. (translated by) (1957). The Bondage of the Will. Original title: De Servo Arbitrio. (Author: Martin Luther) James Clarke & Co., LTD. 33 Store Street. London, W.C. i.

Sartre, Jean-Paul (1993). Væren og intet – i utvalg. Oversatt av Bernt Vestre. Pax Forlag A/S, Oslo. ISBN-82-530-1627-1

Schopenhauer, Arthur (2005). Essay on the freedom of the Will. Translated by Konstantin Kolenda. Dover Publications, INC. Mineola, New York. ISBN-13: 978-0-486-44011-8

Schopenhauer, Arthur (2011). *The World as Will and Presentation*. Volume two. Translated by David Carus and Richard E. Aquila. USA: Longman Library of Primary Sources in Philosophy. ISBN-13: 978-0-321-35580-5.

Skard, Eiliv (1976). *Filosofien i oldtiden* (4. utgave. 3. opplag). Oslo: Aschehoug. ISBN 82-03-00680-9.

Stace, Walter T (1952). *Religion and the Modern Mind*. Copyright 1952. Renewed 1980 (Copyright)

by Blance Stace. Reprinted by permission of Harper Collins Publishers, Inc. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

Stigen, Anfinn (1973). *Aristoteles: Etikk – Et hovedverk i Aristoteles' filosofi, også kalt «Den Nikomakiske etikk»*. Gyldendal. ISBN 82-05-26691-3.

Storheim, Eivind (1970). *Morallov og frihet – moralfilosofiske skrifter*. Utvalg, innledning og oversettelse av Eivind Storheim. Gyldendal 1970. ISBN 82-05-25301-3.

Svendsen, Fr. H (2002). *Innledning til - Hva er mennesket? Kant, Immanuel. Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Oversatt av Øystein Skar. Pax Forlag A/S, Oslo. ISBN-82-530-2433-9

Taylor, Charles (1985). *Human Agency and Language*. USA: Cambridge University Press. ISBN-0-521-31750-9.

Winter, Ernst F. (1997) (Translated and edited by). *Erasmus-Luther, discourse on Free Will*. New York 1997. ISBN: 0-8044-6140-6.

Wolf, Susan (1988). *Sanity and the Metaphysics of Responsibility. From Ferdinand Shoeman (ed.). Responsibility, Character and the Emotion (1988)*. Feinberg, Joel/ Schafer-Landau, Russ (2005). *Reason and Responsibility – Readings in Some Basic Problems of Philosophy. Part IV Determinism, Free Will, and Responsibility*. 12 th edition. USA: Thomson Advantage Books. Belmont California. USA. ISBN 0-534-62554-1.

www.journalofphilosophy.org