



VALG AV VILJE

– EN KRITIKK AV FRANKFURTS HANDLINGSFILOSOFI

av Cathrine Felix

Harry G. Frankfurts bidrag til handlingsfilosofien har vært, og er fortsatt, banebrytende med tanke på hans vending mot identifikasjon gjennom selvrefleksjon og selvevaluering¹. Han har inspirert en rekke moderne filosofer til å tolke identifikasjon som en prosess der en person omfavner noen aspekter ved sitt vesen, og forkaster andre. Tanken er at vi som mennesker skiller oss fra dyr fordi vi evner å forme preferanser om hvordan vi burde være. Hunden Fido har ganske enkelt lyst² på et bein fordi det ser forlokkende ut, en person derimot har ikke dette ukompliserte forholdet til sine lyster. Personen Frida kan like, eller mislike det faktum at hun har konstant lyst på sjokolade. I motsetning til Fido, reflekterer Frida over sine lyster. Et særtrekk ved mennesker³ er at vi ikke lyder våre lyster blindt. Vi er i stand til å ønske at vi var annerledes enn vi er. Vi kan reflektere over hvordan vi er som personer og like, eller mislike sider ved oss selv. I korte trekk er Frankfurts prosjekt å presentere et bilde av mennesket som en skapning som enten identifiserer seg med, eller frastøtes av sider ved seg selv. De sidene ved oss selv som vi identifiserer oss med, mener Frankfurt at vi er helhjertet innstilt til. Motsetningen til helhjertethet er for Frankfurt ambivalens. Han aksepterer at det kan være tilfeller der det er fornuftig å være ambivalent, men han påpeker at denne egenskapen aldri er ønskelig for sin egen del. En helhet er alltid idealet for frihet i viljen: "Unless a person is capable of a considerable degree of volitional unity, he cannot make coherent use of freedom" (Frankfurt 1999, s. 102).

Det er ikke gitt at denne tolkningen av vilje og identitet fungerer slik Frankfurt ønsker. Jeg vil i det følgende gjennomgå de viktigste mekanismene Frankfurt innfører, og forsøke å vise at de ikke er anvendelige. Især er helhjertethet/ambivalens-dikotomien problematisk. For det

første: Det kan argumenteres for at ambivalens er ønskelig for sin egen del, fordi det å godta ambivalens i seg selv kan være godt for psyken. For det andre: Frankfurts tolkning av helhjertethet og ambivalens harmonerer ikke med måten vi kjenner disse fenomenene på i praksis. Og for det tredje: Med den tolkningen av viljen som Frankfurt har presentert, må han godta at det er mulig for en person å resignere helhjertet.

JEG ER EGENTLIG IKKE SÅNN!

Når vekkeklokken ringer om morgenen og jeg umiddelbart vil skru den av for å sove videre, er lysten til å skru av på et helt grunnleggende nivå.⁴ Samtidig kan jeg ha en annen lyst som også er grunnleggende: lysten til å stå opp med en gang. Vekkeklokken ringer stadig, jeg ligger med hodet på puten og tenker: "Jeg skulle ønske at jeg hadde lyst til å stå opp fordi jeg må på jobb om en time." Jeg har to konkurrerende lyster: bli liggende i sengen, eller stå opp fra den. I tillegg har jeg et ønske om at lysten til å stå opp vinner frem. Det som, for Frankfurt, avgjør hvorvidt jeg handler i henhold til min personlighet og utøver min vilje, er at jeg handler med hensyn til lysten jeg selv omfavner: mitt ønske om å stå opp, slå av vekkeklokken, og dra på jobb. Jeg vil i så fall føle at jeg handler i henhold til min identitet fordi den lysten jeg *vil* skal utøves, faktisk er den jeg utøver. Frankfurt opererer med lyster, eller ønsker på et første-ordens nivå, og ønsker, eller lyster på et andre-ordens, eller høyere-ordens nivå.⁵ Ønsker på et andre-ordens nivå kan beskrives som lysten til å ha en lyst. Når en person reflekterer, skjer det bestandig på et høyere-ordens nivå. Det er nettopp refleksjonen som hever lyst til et høyere nivå. I vekkeklokke-eksempelet skjer det at jeg har

den lysten jeg vil ha: lysten til å stå opp å komme meg på jobb sammenfaller med viljen til å få dette ønsket utøvet i praksis. I Frankfurts presentasjon av viljen er det bare viljer på et slikt høyere-ordens nivå som gjør en person i stand til å føle seg fri eller ufri, nettopp fordi vedkom-



mende slik kan identifisere seg med en del av seg. En kontrast til identifikasjon er det ofte siterte Frankfurt-eksempelet med narkotikamisbrukeren som *ikke* identifiserer seg med sitt narkosug: Han kjemper imot rus-suget av all sin makt, men ligger likevel så under for lysten at han ikke klarer å motstå den. Ifølge Frankfurt er dette et eksempel på at en persons lyster kan være eksterne – personen det gjelder, identifiserer seg ikke med sin egen lyst, derfor er det ikke hans foretrukne vilje som utøves. Tvert imot blir han overstyrt av viljer i seg som han ikke ønsker utført i praksis, og slik sett kan han sies å være ufri. Grovt forklart gjør Frankfurt et skille mellom de ønskene en person opplever som interne, og de han opplever som eksterne. Dersom du selv har sagt, eller hørt noen si noe slikt som: ”Jeg skjønner ikke at jeg gjorde det, jeg er egentlig ikke sånn!” så har du opplevd en variant av denne tolkningen i praksis: En person forventer å bli tatt alvorlig når han unnskylder seg med å ha utført en handling han ikke anser for å vise hans ”sanne ansikt”.⁶

Vi bør nå ha fått et bilde av hvordan Frankfurt innringer en persons identitet. Identitet innebærer for ham at en person forbinder ulike sider av seg som genuint seg selv. I de tilfellene jeget handler i henhold til de sidene sine som han, eller hun identifiserer seg med, handler vedkommende i henhold til sin vilje, og dermed fritt. Dersom min handling har grobunn i lyster i meg som jeg ikke forbinder med meg selv, handler jeg ufritt. Denne tolkningen støter på en rekke problemer, hvorav flere forhold har blitt kritisert av Gary Watson.

IDENTIFIKASJON AV IDENTITET

Watson stiller Frankfurt spørsmål som: Hvorfor identifiserer vi oss mer med noen av våre ønsker og lyster enn andre? Han gjør oppmerksom på at det later til å oppstå en endeløs regress med tanke på å avgjøre hvilke ønsker i meg som jeg virkelig identifiserer meg med. Forestill deg en forfatter som drømmer om å vinne Nordisk Råds Litteraturpris fordi han oppfatter prisen som en anerkjennelse av hans forfattervirke, men samtidig ikke vil vinne prisen fordi folk kanskje vil begynne å lese de tidlige og ikke fullt så gode bøkene hans, på toppen av dette skulle han ønske at han ikke var så forfengelig at slikt betydde noe for ham. Vi står stilt overfor muligheten av en regress fordi ønsker på høyere nivåer også kan komme i konflikt med hverandre. Når vet man at man har innringet det ønsket man har som er mest i pakt med ens identitet? Gitt Watsons kritikk har Frankfurt problemer med identifikasjonsmekanismen sin. Aktøren bryr seg ikke nødvendigvis om akkurat hvilket av sine ønsker på et høyere nivå som til slutt får avgjørende betydning, og dette problemet oppstår på hvert eneste nye nivå. Frankfurts løsning på regressproblemet er at man kommer til et punkt der man fatter et helt avgjørende valg,⁷ regressen stanses fordi man virkelig inderlig oppfatter et ønske man har som del av sin identitet. Watson derimot, mener at dette svaret er lite overbevisende fordi man fortsatt ikke får vite hva som gir akkurat dette ønsket en særstilling. Jeg får ikke vite *hva* det er som gjør at jeg identifiserer meg mer med noen sider av meg enn andre. Identifikasjon av identitet er et gjennomgående problem for Frankfurt. Dersom viljesbegrepet hans skal kunne gjøre den jobben Frankfurt ønsker, det vil si å kunne brukes til å forklare identitet, må han løse dette problemet.

AKTIV OG PASSIV LYST

I ”Identification and Externality” (Frankfurt, 2005b) kommer Frankfurt med en annen innfallsvinkel til identifikasjonsproblemet. Han innfører ideen om at man enten er aktiv, eller passiv med hensyn til sine lyster. Han skiller mellom det i en persons historie⁸ som er aktive handlinger, og det som bare skjer. På akkurat samme måte som noen ting bare skjer med kroppene våre, er det noen tanker som ganske enkelt dukker opp i hodene våre, og som vi forholder oss helt passive til. Tanker i hodet mitt trenger ikke å være tanker jeg *tenker*. Av og til, konstaterer Frankfurt, dukker det opp tanker helt ut av det blå. En person kan ikke bli identifisert med alt som foregår i hodet hans, hevder han. Frankfurt gjør en distinksjon mellom intern og ekstern kobling til identiteten. En lidenskap vi

har kan være ekstern for oss når vi ikke foretrekker å ha den, eller når vi ikke ønsker å bli påvirket av den. Den er intern når vi uten videre aksepterer den, eller med andre ord er villig til å føle den. En lidenskap i oss som vi ikke anerkjenner representerer oss ikke fordi den ikke spiller vårt foretrukne syn på oss selv. En vurdering av hvorvidt en lidenskap er intern eller ekstern, kan ikke nødvendigvis bestemmes ene og alene av personen som har følelsen, konstaterer Frankfurt, personen bør kunne identifiseres på lignende måte av andre som kjenner ham. Her oppstår et nytt problem som Frankfurt ikke klarer å løse på en heldig måte. Han innser at det kan forekomme tilfeller der en person har sider han misliker, men som han likevel innrømmer som en del av seg. I slike tilfeller resignerer vi, mener Frankfurt, fordi vi godtar at vi ikke klarer å være slik vi skulle ønske at vi var. Sett at jeg er en person som tror at jeg sjelden klager. I det øyeblikk jeg klager, kan jeg finne på å si: ”Du må unnskyld meg, jeg er ikke den som klager i tide og utide.” Dersom omverden kjenner meg som en som gjør nettopp dette, er ikke omverdenen villig til å unnskyld meg. Dersom jeg erkjenner at jeg er en som klager ofte, inkorporerer jeg dette i min identitet, og Frankfurt vil si at jeg har resignert med tanke på min ”klage-egenskap”. Legg merke til at jeg nå regner som en del av min identitet en side av meg som jeg egentlig ikke vil ha. Frankfurt har dermed kommet med et løsningsforslag på identitetsproblematikken som både tillater at jeg identi-

“Er det ikke slik at vi forbinder mennesker som er helt balanserte i sin vilje, med trangsynthet?”

fiserer meg med ønsker jeg vil ha, og at jeg kan identifisere meg med ønsker jeg ikke vil ha! I tillegg til dette skaper Frankfurt et enda større problem i sin egen konsepsjon ved å innføre dikotomien helhjertethet/ambivalens.

HELHJERTETHET OG AMBIVALENS

De ønskene jeg innehar som er immune overfor tvil, beskriver Frankfurt som helhjertede. Å gjøre noe helhjertet er å gjøre det helt uten reserver. Frankfurt tegner opp ambivalens som helhjertethets motpol. Når du er ambivalent ønsker du mer enn en av dine lyster etterlevd i handling – fordi ambivalens er knyttet til refleksivitet har vi med høyere-ordens nivåer å gjøre. Ambivalens er en ambivalens i viljen, det vil si motstridende viljer, og skjer fullstendig internt i personen det er snakk om. Et eksempel Frankfurt selv bruker, er den indre konflikten hos en

person som er lokket til å satse på en bestemt karriere, og som samtidig er lokket til å avstå fra den. Han presiserer at den typen konflikter han sikter til, kun har med våre viljer på høyere nivåer å gjøre. Altså snakker vi om en type konflikt som bare har med en persons refleksivitet å gjøre. Når viljen ikke er kun inni deg, er det ikke snakk om ambivalens. Frankfurt anser ambivalensen for å være like irrasjonell som kontradiktoriske holdninger. Den nekter en person i å nå sine mål. Det dreier seg om en slags type indre grådighet: man vil ha begge deler. Frankfurt konstaterer at dersom man kan si at ambivalens, som er delt vilje, er en sykdom i viljen, må den friske viljen være hel. Derfor lanserer han dikotomiene ambivalens og helhjertethet. I Frankfurts forstand kan en person være helhjertet på tross av at han har ønsker som er motstridende så lenge han fullstendig identifiserer seg med den ene lysten, og helt og holdent avviser den andre.

AMBIVALENS SOM ET GODE

Frankfurt godtar at det ikke bestandig er negativt å ha motstridende viljer, likevel hevder han at ambivalens aldri kan være et gode i seg selv. Kan ikke denne negative holdningen til ambivalens koblet med streben etter helhjertethet være med på å bryte oss ned psykisk? Velleman har argumentert for dette, og jeg deler hans syn. Eksempelet Velleman bruker er et av Freuds kjente kasus: Rottemannen. Rottemannen nærer på en og samme tid et intens hat, og en intens kjærlighet til sin far. Han omfavner fullstendig sin kjærlighet til faren, og identifiserer seg overhodet ikke med hatet han føler. Heri ligger hans psykose, mener Freud, men det ser ut til at Frankfurt må si om Rottemannen at han gjør helt rett i å identifisere seg fullt og helt ved en side av seg, mens han helt og holdent forkaster en annen. For Frankfurt er ambivalens en sykdom i selvet, men tilsynelatende er Rottemannens sykdom at han helhjertet identifiserer seg med sin kjærlighet, og ikke tar innover seg sitt hat. Med andre ord ser det ut til at det å godta ambivalens kan være med på å friskmelde Rottemannen.⁹ Altså kan ambivalens være et sunnhetsstegn – stikk i strid med hva Frankfurt hevder.

AMBIVALENS OG HELHJERTETHET I PRAKSIS

Hvordan fungerer ambivalens og helhjertethet i praksis? Det er lett å assosiere mennesker som på en eller annen måte er ekstreme og ensprede med helhjertethet: eliteidrettsutøvere, fundamentalt religiøse, dedikerte mennesker, mennesker som har et livsprosjekt de går helt opp i. Er det ikke slik at vi forbinder mennesker som er helt balanserte i sin vilje, med trangsynthet? I et svar på en kritikk fra Susan

Wolf om dette temaet skriver Frankfurt at fanatikere kan være drevet av irrasjonelle krefter, men likefullt være viljesfrie. Frankfurt bruker Hitler som eksempel. All den tid Hitler levde et liv der han ikke skadet det han virkelig brydde seg om her i verden, kan han ha levd et helt fritt liv. Det er mulig Frankfurt har et poeng i Hitler-eksempelet, men kan vi si oss tilfreds med et konsept omkring helhjertethet som frihet dersom jeg helhjertet kan leve ut et innskrenkende livsprosjekt? Frankfurt skriver til Wolf at det er bedre å bry seg om noe enn ingenting, men sett

“Frankfurt anser ambivalensen for å være like irrasjonell som kontradiktoriske holdninger. Den nekter en person i å nå sine mål.

at det eneste jeg bryr meg om er å torturere kattunger? Jeg tenker ikke på kattungenes ve og vel, spørsmålet er om *jeg* virkelig kan sies å være fri i en slik situasjon.¹⁰ Det er noe veldig utilfredsstillende med et konsept som tillater en slik løsning.

I forlengelsen av dette: Hvordan betrakter vi en person som er helhjertet innstilt til spørsmål som religion, meningen med livet, helse, miljø? Er det ikke tilfelle at vi anser slike personer som innskrenkede, og lite flinke til å identifisere seg med andre? Hva slags ting er vi helhjertet i forhold til? Kanskje hva slags mat og drikke vi liker, hvilke type filmer vi foretrekker, hva slags genrer vi lar oss underholde av? Har vi lyst til å ha like bestemte meninger om spørsmål omkring meningen med livet, religiøsitet, valg av hvordan livet skal leves, politiske spørsmål og så videre?

Det er problematisk hos Frankfurt at han setter helhjertethet på pidestallen og i det store og hele betrakter ambivalens som noe negativt. De fleste av oss er antagelig langt mer innforstått med ambivalens enn med helhjertethet, og jeg tror at det faktisk også er slik vi vil være.

HELHJERTET RESIGNASJON

Frankfurts forståelse medfører andre, og kanskje alvorligere problemer, nemlig tilfeller av resignasjon. Grovt forklart kan resignasjon hos Frankfurt forstås som det å innfinne seg med tingenes tilstand, man skulle ønske at ting forholdt seg annerledes, men godtar at de er som de er. Frankfurt skriver helt eksplisitt at ingen kan være helhjertet ambivalent, men han godtar at det er mulig å resignere i forhold til sin ambivalens. Er det også mulig med helhjertet resignasjon? Frankfurts utgangspunkt er at vi identifiserer oss med egenskaper i oss som vi vil ha, men som nevnt tidligere mener han også at man kan regne uønskede sider av seg som del av sin identitet, man kan resignere ved at man har sider man skulle ønske at man ikke hadde. Dersom vi godtar dette - resignasjon som en del av identiteten vår, må det nødvendigvis innebære at vi identifiserer oss med ønsker og lyster som vi ikke vil ha. Altså ender Frankfurt opp med å si at man kan identifisere seg med sider av seg selv som man vil ha, og man kan identifisere seg med sider man ikke vil ha.¹¹ Dette er helt klart motstridende. For Frankfurt er begrepet helhjertethet positivt ladet, den friske viljen er nettopp helhjertet. I det store og hele er helhjertethet det Frankfurt mener at man bør tilstrebe. Resignasjon derimot, er ikke noe mål i seg. Den resignerte har på en måte gitt opp. Derfor fungerer koblingen mellom helhjertethet og resignasjon dårlig. Slik Frankfurt forklarer begrepene helhjertethet og ambivalens, later de til å være for rigide begge to. Begge begrepene bør modereres - og i så fall: Hvilken kraft har de som grunnlag til å forstå hvordan viljen fungerer? Mye kan tyde på at han bør oppgi enten-eller logikken som ligger i dikotomien helhjertethet/ambivalens. Vi har et konglomerat av viljer som hele tiden er virksomme og som vanskelig lar seg fange i en kategori. Antagelig er det rett og slett umulig å finne enkle mekanismer på dette området. Det er min forhåpning at det fremgår av teksten at Frankfurt i alle fall ikke har lykkes med dette i sitt viljesbegrep.

Valg av vilje

NOTER

- 1 Se især "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (Frankfurt 2005a).
- 2 Jeg bruker "lyst" og "ønske" om hverandre, Frankfurt bruker "desire". I forlengelsen av "lyst" og "ønske" opererer Frankfurt med vilje til å ha en lyst, eller et ønske.
- 3 I sitt menneskebegrep gjør Frankfurt et skille mellom personer og wantons, av praktiske årsaker bruker jeg betegnelsen menneske selv om ikke alle mennesker er personer for Frankfurt (fordi de kan være wantons, skapninger som ikke reflekterer over sine lyster).
- 4 Første-ordens ønske. I Frankfurts vokabular: "first-order desire".
- 5 I Frankfurts vokabular: "second-order desire/volition", eller "higher-order desire". "Høyere-ordens" fordi det ikke nødvendigvis er bare et andre nivå, det kan være et tredje, fjerde o.s.v.
- 6 For en drøfting av hvorvidt en person kan feile i å være seg selv, se "Self-Expression and Self-Control" (Marya Schechtman 2005).
- 7 "[I]dentifies himself decisively" (Frankfurt 2005a, s. 332).
- 8 En persons "historie" favner alt det som angår et menneske, både aktive og passive aspekter.
- 9 Frankfurt har besvart Vellemans kritikk ved å påpeke at Rottemannen fortrenger sider av seg. Frankfurt mener at hans posisjon ikke kan tas til inntekt for fortregelse. Jeg mener at Frankfurts forsvar ikke holder, men det er ikke plass for å drøfte det her.
- 10 Wolf argumenterer for at det faktisk har betydning hva vi bryr oss om, men jeg skal ikke ta den diskusjonen her.
- 11 "A person may be led to accept something about himself in resignation, as well as approval." (Frankfurt 2002, s. 160).

LITTERATUR

- Frankfurt, H. G. 2005a, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", i Watson, G. (red.), *Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Frankfurt, H. G. 2005b, "Identification and externality", *The importance of what we care about*, 10 utg., Cambridge University Press, New York.
- Frankfurt, H. G. 2005c "The problem of action", *The importance of what we care about*, 10 utg., Cambridge University Press, New York.
- Frankfurt, H.G. 2002a, "Reply to Velleman" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Frankfurt, H.G. 2002b, "Reply to Watson" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Frankfurt, H. G. 1999, "The Faintest Passion", *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press.
- Freud, S. 1995, *Rättmannen*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Schechtman, M. 2005, "Self-Expression and Self-Control" i Strawson, G. (red.), *The Self*, Blackwell, Oxford.
- Velleman, J.D. 2002c "Identification and Identity", i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Watson, G. 2005, "Free Agency" i Gary Watson (red.), *Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Wolf, S. 2002, "The True, the Good, and the Loveable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.

