

Å VELGE DET GODE

ILLUSTRASJON: JAN-OVE TUV

De fleste mener at man alltid skal velge det som er riktig, da det riktige valget er det gode valget. Vi mennesker velger derimot ikke alltid det rette og det gode. I denne artikkelen vil jeg undersøke en form for situasjon der det å velge det gode og riktige viser seg å være problematisk: en akkratisk situasjon.

Av Emma Marie Brunsell Dankertsen

I dette essayet vil jeg se nærmere på leontiuspassasjen i Platons *Staten*.¹ Denne passasjen blir ofte lest som en eksemplifisering av fenomenet *akrasia*, og det tas gjerne for gitt at Platons teori om sjelens tredeling er en forutsetning for at dette fenomenet skal være mulig. Det at Leontius blir vurdert som akratisk er derimot problematisk, for Platon ser ut til å benekte muligheten av fenomenet i dialogen *Protagoras*. I dette essayet vil jeg argumentere for at Leontius *ikke* er akratisk, og for å gjøre dette vil jeg først undersøke noen ulike definisjoner av *akrasia*. Fordi Leontius blir presentert i samtalen om sjelens tredeling og fordi tredelingen forstås som en forutsetning for *akrasia*, vil jeg først se på dette. Deretter vil jeg se nærmere på hvordan *akrasia* omtales av Sokrates i *Protagoras* og av Aristoteles i *Den nikomakiske etikk*.² Jeg finner dette nødvendig for å vise at Leontius ikke er akratisk. Til slutt vil jeg skissere en mulig ny tolkning av hva Leontius faktisk er.

Akrasia

Akrasia blir ofte oversatt til *viljesvakhet* på norsk, og på engelsk til *incontinence*, altså det å ikke kunne holde seg. Ordet er satt sammen av *kratos*, som blant annet betyr styrke, makt (over), seier og herske, og bokstaven *a* angir en negasjon, altså får vi *ikke*-makt, *ikke*-styrke, eventuelt mangel på makt og styrke. Dette impliserer at *akrasia* dreier seg om at man ikke klarer å holde fast ved noe; at man mangler styrke til å holde dette «noe» fast. Men hva er det man ikke klarer å holde fast ved? Svaret kan vi finne i *Protagoras*, hvor vi møter det greske uttrykket *to hedonon hetto* (354e), som kan oversettes med å være lystene underlegen eller å gi etter for lystene. Sokrates sier at de fleste fastholder at folk er uvillige til å gjøre det beste, enda de vet hva dette er og de er i stand til å gjøre det, med begrunnelsen at de er overmannet av nytelse (352d–e). Denne situasjonen har fått navnet *akrasia*. Aristoteles gir en lignende fremstilling av *akrasia* i *Den nikomakiske etikk*: «The incontinent person knows that his actions are base, but does them because of his feelings [...]» (1145b12) og «Further, people are called incontinent about spirit, honor, and gain» (1145b20). For Aristoteles er det viktig å vise hvordan, eventuelt hva, den akratiske kan vite, men før jeg går nærmere inn på det vil jeg se på situasjoner som folkene Sokrates sikter til vil kalle å være overmannet av nytelse. Skoleeksempler på nytelser man blir overmannet av er mat, drikke og sex, siden disse

alle er umiddelbare nytelser hvor et sterkt ønske om tilfredsstillelse er involvert. Problemet med disse nytelsene er selvsagt ikke at de er nytelsesfulle der og da, men at de er ødeleggende fordi de kan etterfølges av sykdommer, fattigdom og lignende (*Protagoras* 353c–e). Å bli overmannet av nytelse er dermed noe dårlig på grunn av konsekvensene; det resulterer i noe som gir mindre nytelse. Av dette kan man utlede en definisjon av *akrasia* som sier at man er akratisk når man *vet* at noe er det beste å gjøre, men man allikevel gjør noe som er mindre godt.

I forbindelse med sin behandling av *akrasia* fremsetter Aristoteles en handlingsteori som tar utgangspunkt i hans teori om menneskets natur: Vi har to typer oppfatninger, universelle og partikulære, hvor de partikulære er styrt av persepsjon. Når vi har en oppfatning om en handling,

er det nødvendig i øyeblikket å handle på det som blir konkludert ut fra de to (universelle og partikulære) oppfatningene. En akratisk person kan for eksempel ha en universell oppfatning som hindrer vedkommende i å smake på noe, og en partikulær oppfatning om at alt som er søtt er nytelsesfullt og at *denne sukkerbiten* er søt. Hadde vedkommende ikke vært akratisk ville han/hun ikke ha smakt, fordi det er den konklusjonen han/hun burde ha kommet

frem til etter sammensetningen av den universelle og den partikulære oppfatningen. Men hos den akratiske er begjæret i stand til å styre kroppen. Den akratiske ender dermed opp med å smake på sukkerbiten. På denne måten har fornuft og oppfatning gjort det slik at vedkommende handler akratisk. Men selv om oppfatningen om det søte ikke stemmer overens med det riktige å gjøre, så er ikke oppfatningen gal i seg selv (1147a26–1147b4).

Tredelingen av sjelen

Tredelingen av sjelen blir argumentert for ut fra et prinsipp om motsetninger, og blir utdypet gjennom hele *Staten*. En måte å skille sjelsdelene på kan være å undersøke hvilke nytelser som korresponderer med hver del. Jeg vil først kort presentere delene ut fra prinsippet om motsetninger, før jeg går videre til delenes korresponderende nytelser. Ved å undersøke nytelsene håper jeg å kunne se nærmere på hvordan de ulike delene fungerer.

Platon hevder: «It is obvious that the same thing will not be willing to undergo opposites in the same part of itself, in relation to the same thing, at the same time»

(*Staten*, 436b). Dette innebærer at hvis det viser seg at én og samme person kan ville og ikke ville ha noe samtidig, gi samtykke og ikke gi samtykke samtidig, ta noe og dytte det vekk samtidig, så må det finnes flere deler i sjelen (437b). Likeledes er det å begjære noe og å ikke begjære noe en motsetning (437c), og vi ser motsetningen mellom disse både i oss selv og i andre mennesker. Man kan begjære noe å drikke fordi man er tørst, men allikevel ikke drikke hvis man for eksempel vet at drikken er giftig. For å kunne finne ut av at man ikke skal drikke selv om man er tørst, må man kalkulere: Man må se sammenhengene og vurdere situasjonen som helhet, det vil si, ta alt relevant med i betraktning. Delen som er i stand til å gjøre dette blir, naturlig nok, kalt *logistikon*, den kalkulerende delen,³ og i mange oversettelser kalles den «den rasjonelle delen» (439c–d). Denne delen er i stand til å planlegge (442b) og har kunnskap om hva som er fordelaktig for hver del i sjelen og for sjelen som helhet (442c), og den kan dermed utvise forutseenhet for sjelen som helhet (441e), egenskaper som tilsier at *logistikon* bør styre over de andre.

Epithymia, også kalt den begjærende delen, er delen som blant annet ønsker å drikke, og dette er den største av delene (442a). Eksempler på begjær er tørst, sult og sex (439d), og den er umettelig når det kommer til penger (442a) fordi penger gjør at man kan få tilfredsstilt flere begjær: Desto mer penger, desto mer tilfredsstillelse. Det er tydelig at det er et motsetningsforhold mellom *epithymia* og *logistikon*. Men det finnes også en tredje del, noe som kan redegjøre for blant annet hvorfor vi blir sinte. Denne heter *thymos*. I tilfellet Leontius, som jeg snart skal gå nærmere inn på, er det slik at han begjærer likene *samtidig* som han føler avsky. Når han løper mot likene er det tydelig, ut fra hva han sier, at han er sint på seg selv (439e–440a). Dette sinnet, som kommer fra følelsen av avsky, tilhører *thymos*. *Thymos* skiller seg fra *logistikon*: For eksempel kan barn og dyr bli sinte uten at man kan si at de er kalkulerende (441a–b). Det er likevel likhetstrekk mellom *logistikon* og *thymos*, noe man eksempelvis kan se i situasjoner hvor en storsinnet person har gjort noe urettferdig og noen andre påfører vedkommende en form for fysisk smerte, slik som sult og kulde. (Smerte kan forstås som en motsetning til nytelse, altså noe *epithymia* vil sette liten pris på.) Desto mer storsinnet denne personen er, desto mindre vil *thymos* hisse seg opp (440c). Men i situasjoner hvor vedkommende mener at noen har behandlet ham/henne urettferdig, vil *thymos* hisse seg opp og kjempe for det vedkommende mener er rettferdig. En av tre ting kan da skje: Vedkommende vinner, dør, eller *logistikon* roer ned *thymos*

(440c–d). I det siste tilfellet er det tydelig at *thymos* og *logistikon* allierer seg med hverandre. Ved ettertanke ser vi at dette også er tilstede i det første tilfellet, fordi personen kalkulerer seg frem til at han/hun har gjort noe galt, slik at *thymos* og *logistikon* samarbeider ved at *logistikon* «befaler» *thymos* å være rolig.

I bok 9 av *Staten* presenteres de forskjellige nytelsene, én tilhørende hver del av sjelen (580d). I tillegg presenteres det tre forskjellige ønsker og former for styre (580d), hvilket innebærer at hver del som opplever nytelse, har ønsker og er i stand til å styre. De to siste momentene er også viktige, men jeg vil komme tilbake til dem senere. *Epithymia* søker nytelse i seg selv; den søker å få tilfredsstilt begjærene og tilfredsstillelsen er nytelsesfull. Den andre betegnelsen på denne delen, *den pengeelskende delen*, gir også informasjon om hva den finner nytelse i. Delen søker profitt fordi dette er middelet for å få tilfredsstilt begjærene (580d–e). Altså kan man si at nytelsen ligger i profitten: ingen profitt, ingen nytelse. Allikevel er det å tilfredsstille begjæret som er det primære. Når det gjelder den thymetiske delens nytelse, så er kommer denne fra ære, kontroll og seier (581a). Ære, kontroll og seier er momenter man finner i det sosiale rom: Man kan ikke tilegne seg ære eller godt rykte uten at det finner sted i et sosialt rom, da ære og godt rykte blir gitt av andre. Det å seire er å seire *over noen*, og det må være andre involvert fordi noen er nødt til å tape hvis det skal være en seier. Æresfølelsen bestemmes dermed av sosiale konvensjoner og av det idealet vi har for oss selv: Opp gjennom livet lærer vi hva som er sosialt akseptert, og vi danner oss idealer for hvordan vi bør være og hvordan vi bør handle.

Logistikons nytelse er å vite, og det man vil vite er sannheten (581b). Ifølge bok 4 er det *logistikon* som kan vite hva som er fordelaktig for hver del av sjelen og for sjelen som helhet. Av dette følger det at *logistikon* går etter det gode. Jeg vil likevel hevde at *alle* de tre delene går etter det gode, eller rettere sagt, det de *opplever* som det gode, for alle tre nytelser oppleves som det gode hvis man lar den gitte delen styre sjelen, siden det å tilfredsstille begjær *oppleves* som *det gode*.⁴ Her er en distinksjon mellom de tre delene viktig: Det er bare *logistikon* som kan ha viten, sann kunnskap⁵. Kunnskapen oppnås gjennom sannhetsøking, og det må vurderes hvilke argumenter som holder mål (582d). Bare *logistikon* er i stand til å skille mellom hvordan noe *synes å være* og hvordan det virkelig er, slik som med den rette pinnen som ser ut som den er bøyd der den ligger delvis nedsunket i vann. Et annet moment, hentet fra *Protagoras*, er at kunnskap er *målende* kunnskap,

og dermed, slik som Carone påpeker, er den nøyaktig og aritmetisk (Carone 2001:113; *Protagoras*: 356e–357b). Derfor finner *logistikon* nytelse i Det Gode, selv om *thymos* opplever det å bli æret som godt, og *epithymia* opplever tilfredsstillelse av begjær som godt. Konsekvensen av dette er at hvis *thymos* eller *epithymia* får styre, så vil disse nytelsene oppleves som det gode for personen, noe Platon bekrefter når han lar Sokrates si at hver type menneske vil verdsette sitt liv mest (581c), og det vil ha konsekvenser for personens liv.

Med utgangspunkt i dette deler Platon mennesker inn i tre hovedtyper (581b–c). La meg se litt nærmere på den *deliberative* modellen for tredelingen av sjelen. Her blir *logistikon*, *thymos*, og *epithymia* sett på som motivasjonskilder for handling. Hver av dem har emosjonelle, konative og kognitive evner, og hver gang en beslutning blir fattet, så blir den del av det som i denne modellen kalles «vilje». Etter valget følger handlingen (se fig. 1).

Valget er knyttet til *logistikon*, for hvis man har to valgmuligheter, så er det *logistikon* som må avgjøre, fordi det som kjent er *logistikon* som kan veie posisjonene opp mot hverandre. Dette bygger opp under ideen om at sjelsdelene har oppfatninger: *Epithymia* kan ha en oppfatning om at å ha sex med *y* er bra, *thymos* kan ha en oppfatning om at det å gjøre en handling *x* vil være ærefullt, mens *logistikon* vil ha muligheten til å ha oppfatninger om hva som er det gode å gjøre i en gitt situasjon. Å benytte «vilje» i denne modellen kan dog synes problematisk, og det av flere grunner. En grunn er at begrepet om vilje, slik som det er forstått i dag, ikke finnes hos Platon. Begrepet er likevel såpass nyttig, så jeg ser bort fra denne innvendingen. En annen innvending er at det kan se ut som viljen føyer seg til som en fjerde del av sjelen. Det gjør den derimot ikke, for viljen kan med modellen sees på som det som utfører den handlingen som i utgangspunktet er motivert av de ulike delene, noe som er nødvendig for at vi i det hele tatt kan gjøre noe. Dessuten er vilje, slik jeg her forstår det, så nært tilknyttet *logistikon* at det nærmest er å forstå som en undergren av denne. Følgelig: når det oppstår to forskjellige motivasjoner som stammer fra hver sin kilde, må *logistikon* kalkulere hvilken motivasjon man skal handle på. Dette innebærer ikke at *logistikon* styrer; det innebærer at motivasjonskilden sammen med *logistikon* styrer. Selvfølgelig er det mulig at det *logistikon* motiverer en til å gjøre blir handlingen man utfører, og på den måten vil man si at *logistikon* styrer. Handler man derimot slik som *epithymia* ønsker, blir valget tatt av *logistikon*, men styrt av *epithymia*.

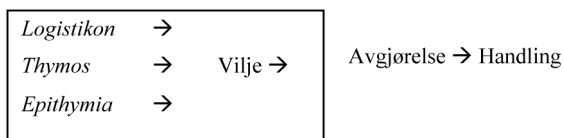


Fig. 1: Firkanten avgrensner de elementene i modellen som utgjør sjelen.

Siden alle sjelsdelene søker henimot det de opplever som godt, ser det ut til at enhver del vil ha en oppfatning om hva det gode er. Men for *epithymia* og *thymos* er dette oppfatninger som vil kunne endre seg i større grad. Begge kan overbevises om at de tok feil i en gitt situasjon, og de kan da forandre oppfatning om hva det gode er: En dag synes sex å gi aller mest nytelse, og derfor gir et skinn av å være det gode, mens det en annen dag synes mat å fylle denne rollen. *Logistikon* kan også ta feil så lenge den bare har oppfatninger og ikke har oppnådd viten.⁶

Hva skjer så hvis *epithymia* får styre sjelen? For det blotte øye kan det virke som om man blir overmannet av begjæret. For å forsøke å belyse dette nærmere vil jeg bruke litt plass på tyrannen. Kan det være at tyrannen egentlig bare er akratisk i en ekstrem grad? Tyrannen er manifesteringen av marerittet hvor våre lovløse nytelser og begjær hersker, en situasjon hvor man ikke stoppes av noe, verken fornuft eller skam, for å tilfredsstille alle sine begjær (571c–d). Blir tyrannen overmannet av begjæret? Sokrates sier at tyrannen blir til fra demokraten. Demokraten verdsetter frihet og likhet, og på den måten sidestiller han alle nytelser («all pleasures are equal and must be valued equally» (561c)). Når sønnen til demokraten vokser opp er det en mulighet for at sønnen ledes ut i lovløshet, av demokraten kalt «frihet». Noen kan plante erotisk kjærlighet i sønnen i håp om å kontrollere ham, men denne erotiske kjærligheten leder de overfladiske begjær slik at det å tilfredsstille dem blir det viktigste. Videre plasseres lengsel i sønnen, slik at han lengter etter å tilfredsstille sitt begjær. På denne måten fjernes all skam, all form for måtehold, og alle oppfatninger og begjær sees på som et gode: Sønnen blir fylt med importert galskap (572c–574c).

Vi ser fra tyrannens tilblivelse at han skiller seg fra den akratisk ved at tyrannen setter *epithymia* i førersetet; han ser ikke ut til å føle skammen man kan se at den akratisk føler, da den akratisk ønsker å handle mot det han tror er best. For å kunne svare på om tyrannen er akratisk vil jeg derfor se nærmere på behandlingen av *akrasia* i *Protagoras* og *Den nikomakiske etikk*.

Akrasia i *Protagoras* og *Den nikomakiske Etikk*

Konklusjonen på behandlingen av det å være overmannet av nytelse i *Protagoras* er at det ikke er noe annet enn uvitenhet (385c). Uvitenheten som beskrives her er derimot annerledes enn den som beskrives hos Aristoteles, for i *Protagoras* tar den som tilsynelatende har blitt overmannet av nytelse feil i hva som vil gi mest nytelse, og kan derfor ikke sies å ha viten i sokratisk forstand. Hos Aristoteles er det ikke slik; her vet den akraiske at handlingen er gal selv om vedkommende velger å utføre den.

Men Platon først. For å kunne komme frem til den riktige handlingen må man kalkulere, man må kunne måle hva som gir mest nytelse og kalkulere hvordan man skal unngå sykdommer og lignende som noen nytelser kan etterfølges av. Her kan man ta feil, for kalkuleringen kan stoppe før man oppnår viten. Umiddelbare nytelser virker større fordi de er nære, på samme måte som ting ser større ut desto nærmere vi kommer dem. Hvis man skjønner at et fjell er stort selv om det er langt unna, så har man kalkulert tilstrekkelig for denne situasjonen, men hvis man ikke skjønner det, stoler man på persepsjonen alene. Slik er det også med nytelsene og smertene. Hvis man har viten kan man altså ikke bli overmannet av nytelse. Om viten sier Sokrates: «[...] nothing was stronger or better than knowledge, which always prevails, whenever it is present, over pleasure and everything else» (357c). Det som skjer i tilfellene hvor man tilsynelatende har blitt overmannet av nytelse er at en oppfatning blir byttet ut med en annen oppfatning, i disse tilfellene har man ikke viten; man har kalkulert ufullstendig og feilaktig.

Denne sokratiske formen for viten henger nært sammen med kunnskapen *logistikon* har, slik dette er presentert i *Staten*: Det er en kunnskap som kan si hva som er best for sjelen, og for å kunne se hva som er best for sjelen må den være i stand til å kunne måle, altså komme frem til hva som er best gitt alle relevante alternativer. Det er dermed *logistikon* som kan finne sannheten.

Gitt at *akrasia* er å vite hva den beste handlingen er for så å la en av de andre sjelsdelene overstyre, og dermed gjøre noe mindre bra, finnes ikke *akrasia* for Sokrates i *Protagoras*. Men Aristoteles bruker nettopp ordet *akrasia* i sin fremstilling av viten, så hva skjer ifølge Aristoteles med den akraiskes kunnskap i det akraiske øyeblikket?

Min tolkning av Aristoteles er at kunnskapen blir nøytralisert. Aristoteles skriver at den akraiske mangler det partikulære premisset (*NE*, 1147b11), men at vedkommende kan få tak i kunnskapen igjen (1147b6), på samme måte som en sovende eller full person kan få tilbake kunn-

skap når de våkner eller kommer ut av rusen (1147b7–8). Her blir definisjonen av kunnskap viktig, for Aristoteles skriver: «But whether it is knowledge or belief that he has does not matter for this argument. For some people with belief are in no doubt, but think they have exact knowledge» (1146b25–26). Hos Sokrates i *Protagoras* er det derimot nettopp dette som spiller en rolle, for ingenting kan overgå kunnskapen. Aristoteles tillater at den akraiske vet noe, men hva slags *viten* er dette? Her tror jeg det er viktig å se på hva slags person Aristoteles behandler når han skriver om *akrasia*. Han skriver blant annet at den dygdige ikke vil være akraisk, ikke bare fordi det å være akraisk er dårlig, men fordi den dygdige har viten om hva som er godt å gjøre. Det vil dermed ikke falle den dygdige inn å ikke gjøre det vedkommende *vet* er riktig, gitt at den dygdige er fullt ut dygdig. Den typen kunnskap den akraiske kan ha er fragmentert, den sitter ikke fast i sjelen. Aristoteles sammenligner det med en situasjon hvor man nettopp har lært noe og foreløpig kun kan gjenfortelle ordene uten å vite hva de betyr (1147a19–24).

Forskjellen på tyrannen og den akraiske blir at selv om tyrannen heller ikke har kunnskap, så styres tyrannen av ett motiv: nytelse. Det finnes ingen konflikt hos tyrannen. Han tenker ikke over at det kan finnes en bedre handling; den eneste gode handlingen for tyrannen er å tilfredsstille det begjæret han måtte ha der og da. Tyrannen tenker ikke over sykdommene og fattigdommen som kan følge av å la *epithymia* styre, i motsetning til de som tilsynelatende skal ha blitt *overmannet* av nytelse. Disse tenker over dette i etterkant, kanskje også underveis og i forkant av handlingen, uten at det forandrer hvordan de handler. Det gjør ikke tyrannen.

Med dette som bakgrunn skal vi nå vende oss mot Leontius.

Den akraiske Leontius

Platon forteller at på veien opp fra Piraeus ser Leontius noen lik ved bøddelens føtter. Leontius har et begjær om å se på dem, samtidig føler han avsky og vil snu seg vekk. Overmannet av begjæret løper han med vid åpne øyne mot likene mens han sier: «Look for yourself, you evil wretches, take your fill of the beautiful sight!» (440a). Før *epithymia* overmannet ham har han kjempet med seg selv og holdt seg for øynene, men *epithymia* vinner altså valget til slutt (439e–440a). Ved første øyekast ser denne situasjonen ut til å være akraisk: Leontius er overmannet av begjæret/*epithymia*. Hvordan ser dette ut ved nærmere ettersyn?

Leontius slites mellom to deler i seg selv: *Epithymia* vil

finne nytelse i å se på likene mens *thymos* mener at dette er en forkastelig handling. Hvorfor mener *thymos* dette? Sannsynligvis fordi Leontius har lært at det er galt å be- gjære lik. Det er ikke sosialt akseptert, og Leontius ønsker å bli akseptert av samfunnet. Å bryte en sosial konvensjon leder lett til skamfølelse, en følelse knyttet til *thymos*.⁷ Har Leontius kalkulert hva som vil gi mest nytelse? Har han viten om den rette handling? I selve passasjen nevnes ikke rasjonalitet eller kalkulering, men det nevnes at han kjemper med seg selv. Er *logistikos* involvert i kampen? Det kan være at det kun er *epithymia* og *thymos* som slåss, og at *logistikos* ikke får entre arenaen. *Epithymia* forsøker å presse sin oppfatning om det gode over på *thymos*, mens *thymos* forsøker å presse sin oppfatning om det gode over på *epithymia*. *Thymos* mener det gir mer nytelse å beholde sin ære enn å se på disse likene, mens *epithymia* ikke bryr seg om ære, men utelukkende om de vakre likene. Jeg mener at denne tolkningen er forfeilet, og den neste tolkningen vil vise hvorfor.

Det kan nemlig være at *epithymia* og *thymos* kjemper om *logistikos* gunst, for de trenger begge denne delen på sin side for å kunne utføre handlingen, da en viss grad av kalkulasjon må til for å kunne handle. Hvis man ser på handlingen er det tydelig at Leontius må ta et valg; han slites mellom to motivasjoner, og en av dem må vinne for at en handling skal bli utført. Motivasjonene kan sies å komme samtidig, og må derfor komme fra to forskjellige deler, men man kan ikke handle ut fra to forskjellige motivasjoner samtidig. Derfor blir *logistikos* nødt til å velge hvilken del den skal handle på, selv om *logistikos* kan ta feil. Leontius har en *thymetisk* oppfatning: det er ikke ærefullt å løpe til likene, og en *epithymetisk* oppfatning: det vil gi nytelse å løpe til likene.

Beskrivelsen av konflikten mellom disse to viser at Leontius ikke kalkulerer hva som faktisk er rett å gjøre, og dette viser at *logistikos* kan ta feil når det ikke kalkuleres, eventuelt ikke kalkuleres tilstrekkelig. *Epithymia* får med seg *logistikos*, og dermed er det implisitt at *epithymia* styrer Leontius i denne situasjonen. Leontius kan ikke sies å være akkratisk fordi han ikke har viten. Han har to oppfatninger som ikke måles på en kalkulerende måte, og kan derfor ikke komme frem til viten om hva som er rett å gjøre i denne situasjonen. Hadde han visst det, så ville ikke kampen ha oppstått fordi kunnskap er noe fast og stabilt. I *Protagoras* sier Sokrates at målekunsten, når den viser oss sannheten, «would give us peace of mind firmly rooted in the truth and save our life» (356d–e). Men hos Leontius er det altså en del som ikke burde styre som har tatt kontrol-

len, *epithymia* har motivert til handling. Er han dermed akkratisk i følge andres definisjoner?

Fire typer akrasia

Terry Penner peker på fire forskjellige former for akrasia:

1. BELIEF-AKRASIA: acting contrary to what you believe to be the best option open to you;
2. KNOWLEDGE-AKRASIA: acting contrary to what you know to be the best option open to you;
3. SYNCHRONIC BELIEF-AKRASIA: acting contrary to what you at the moment of action believe to be the best option open to you;
4. DIACHRONIC BELIEF-AKRASIA: (a) acting contrary to what you believe to be the best option open to you throughout most of the general context of the action – including in particular, the period during which you consider what to do, and (b) the period during which you regret or approve of what you have done (Penner 1990:45–46)

Lider Leontius av *trosakrasia* (*Belief-Akrasia*)? Handler Leontius motsatt av det han *tror* er den beste muligheten for handling åpen for ham? Jeg mener å ha vist at *thymos* også kan ha oppfatninger, og jeg vil hevde at det følger at hvis *epithymia* eller *thymos* kan ta kontrollen i sjelen, så er de også nødt til å kunne ha oppfatninger om hva det vil si å ha kontroll: De må tilegne seg nok makt og påvirkningsevne overfor *logistikos* for å kunne diktere hvilken handling som skal utføres. Platon skriver at dette kan skje hvis man får feil oppdragelse. For at *logistikos* skal kunne styre må *thymos* og *epithymia* oppdras med riktig type musikk, poesi og fysisk fostring, slik at *thymos* og *epithymia* roes ned med beroligende historier og gjøres godlynt med harmoni og rytme (441e). Videre er det slik at man ikke er kalkulerende fra fødselen av (441a), og derfor er denne typen oppdragelse viktig for at en i voksen alder kan benytte *logistikos* for å forstå hva som er sant. Så man kan anta at hvis en slik oppdragelse ikke er tilstede, så vil *thymos* eller *epithymia* kunne bli mektige nok til å ta kontrollen. Penner deler opp *trosakrasia* i to, jeg vil nå se nærmere på disse.

Synchronic Belief-Akrasia: Handler Leontius motsatt av hva han i handlingens øyeblikk tror er den beste handlingen åpen for ham? Utsagnet hans kan tyde på det. Han ser ut til å mene at øynene hans er «onde vrak», samtidig som han løper mot likene. Er det mulig å mene to forskjellige ting samtidig? Platons tredeling av sjelen kan se ut som en åpning for dette, spesielt når han skriver at det kun er når *logistikos* styrer at man kan opptre som én person (443d–

e). Det kan likevel argumenteres for at Leontius' utsagn kommer som et tillegg til handlingen, at det er et uttrykk for hva som skjedde før han utførte handlingen. Er det mulig å handle mot det man mener er best der og da? Jeg tror at Leontius ser den umiddelbare nytelsen i det å se på likene, han tror at det å løpe bort til likene er det beste han kan gjøre. For *epithymia* er det gode å få tilfredsstilt dette begjæret, og når *epithymia* styrer vil det å løpe mot likene oppleves som den beste handlingen. *Thymos* taper kampen mot *epithymia*: det er skamfullt å løpe bort, men nytelsen virker større enn skamfølelsen, men denne «vurderingen» kommer i forkant av selve valget. Så nei, han handler ikke mot hva han tror er best der og da. Hvilket leder hen til *Diachronic Belief-Akrasia*. Denne formen for *akrasia* angår den generelle konteksten til handlingen, spesielt perioden hvor man vurderer hva man skal gjøre og perioden hvor man angrer på eller samtykker i handlingen. Viktig i denne distinksjonen er at den åpner for at man kan gi et argument for hvorfor man skal gjøre den akratisk handlingen. Som eksempel bruker Penner at han har kalkulert at man ikke skal drikke sjokolademelk, men når han skal handle tenker han at det er næringsgivende og at han fortjener en pause i dag; han forandrer mening midlertidig. Rett etter handlingen angrer han på hva han har gjort, han ser handlingen med dens originale klarhet (Penner 1990:46). Penner skriver selv at denne typen *akrasia* ikke er kompatibelt med Platons beskrivelse.

Allikevel er det interessant å se om Leontius kan lide under denne typen *akrasia*. Forandrer Leontius mening? Er det slik at han først tenker at dette er galt (jf. *thymos*), så at det er riktig, mest nytelsesfullt (jf. begjæret), for så etter å ha utført handlingen mene at det var galt? Selve passasjen gir som kjent ingen informasjon om hva som skjer etter at Leontius har sett på likene, men noe i ham mener at det er en gal handling i forkant av valget, så det er en åpning for at han er *diachronic belief-akratic* i forkant.

Selv mener jeg at dette blir en vurdering av situasjonen, interessant i seg selv, men at Penners syn er for langt fra antikkens syn på *akrasia*, i tillegg at det er problematisk at vi ikke vet hva som skjer i etterkant av handlingen. For kanskje angrer Leontius?

Når det gjelder *Knowledge-Akrasia* mener jeg å ha vist at dette ikke er mulig gitt Platons kunnskapsdefinisjon.

Er Leontius syk?

Hvis Leontius ikke er akratisk, hva er han da? Er han nekrofil?

Nekrofil? Nekrofil er en parafili og defineres som en «sjelden seksuell tilbøyelighet der man føler seg tiltrukket av lik». Parafili defineres slik: «En parafili karakteriseres av gjentatte, intense seksuelle tilskyndelser, fantasier og handlinger som inkluderer objekter som mange normalt ikke knytter til seksuelle aktiviteter eller situasjoner. Den avvikende seksualiteten vekker ofte følelse av skam og skyldfølelse hos den det gjelder, og forakt, avsky og fordømmelse fra omgivelsene. Disse fenomenene har tidligere blitt betegnet som «seksuelle avvik» og «perversjoner», begge deler begreper med en betydelig negativ verdiladning» (Grünfeld, Svendsen, 2009). Det første spørsmålet er om Leontius' begjær er et seksuelt begjær; om han søker nytelse er det

ingen tvil om fordi det er *epithymia* som styrer. Videre har Platon regnet seksuelle lyster som en del av hva *epithymia* søker, noe som styrker antagelsen om at Leontius' begjær er seksuelt, for det er i hvert fall ikke tørst etter drikke eller sult etter mat. Kan det være noe annet enn seksuelt begjær? Hvis man kan kalle et ønske om å se blomster for et begjær, så kan man si at det å ønske å se på noe er et begjær. Dette virker lite rimelig, for dersom noe skal kunne kalles begjær så må det være en svært sterk drift i oss, en drift som på mange måter er biologisk, slik som det å drikke, spise og ha sex er nødvendig for vår overlevelse. I *Staten* gis det ikke mange konkrete eksempler på begjærene, men de eksemplene som gis er av en generell karakter slik at man kan utlede mer konkrete eksempler fra dem («... and those that are closely akin to them» (436a), «... and the other pleasures found in their company» (573a)).

La oss uansett anta at Leontius' begjær er seksuelt. Hvis han da i tillegg er nekrofil, så vil dette være en gjentagende opplevelse for ham. I og med at historien er kjent for Sokrates og hans samtalepartnere er det en viss sannsynlighet for at dette har skjedd tidligere, rett og slett fordi det hadde vært enklere å skjule det hvis det var et engangstilfelle. Gitt at dette er et historisk tilfelle må kanskje noen ha observert denne situasjonen, for hvorfor skulle Leontius ha fortalt noen om dette?

Spørsmålet er fortsatt om Leontius er syk? At det foregår en indre krig hos ham er tydelig, og Platon skriver tidligere at *epithymia* er et resultat av følelser (*pathemata*) og sykdommer (*nosemata*) (439c). Er det i såfall Leontius som *helhet* som er syk, eller er det *epithymia* som er syk? *Epithymia* har inntatt en posisjon det ideelt sett ikke skal ha, dets evne til å motivere har blitt så sterk at det overkjører *thymos*, *logistikons* allierte. Så hva vil det si å være

syk? Store Norske Leksikon skriver at sykdom er «fellesbetegnelse på tilstander som kjennetegnes ved forstyrrelser i kroppens normale funksjoner», herunder også inkludert psykiske lidelser. Når det gjelder sykdomsbegrepet er det mest relevante for dette essayet det *holistiske* sykdomsbegrepet. Om dette skriver Store Norske Leksikon at det «bygger på at mennesket alltid opplever sin sykdom som menneske, og at hele mennesket alltid er involvert i sykdommen, både når det gjelder reaksjonene på sykdommen og det at sykdommen oppstår». Hvis man da tillater at *epithymia* hos *Leontius* er syk og legger et holistisk sykdomsbegrep til grunn, ser det ut å følge at hele *Leontius* er syk. Men dette er tross alt et essay om Platon, så hvordan bør man se det ut ifra ham? Jeg har tidligere vist til den deliberative modellen, og her blir valget tatt av *logistikon*. På den måten er hele *Leontius'* sjel involvert i situasjonen, selv om det er *epithymia* som er det sykeste momentet. For det er ikke *epithymia* revet fullstendig løs fra *Leontius* som løper. Man kan også se det slik at *logistikon* er syk, i hvert fall svakelig, når det ikke skjer tilstrekkelig kalkuleringsring. *Thymos* kan også sees på som svakelig fordi *thymos* ikke vinner gjennom til *logistikon*. I følge *thymos* er det *epithymia* ønsker galt, men er ikke sterk nok til å stå i mot *epithymia* i forkant av valget. Sett slik er hele sjelen syk, og dermed også hele *Leontius*. Som syk er det noe ved *Leontius* som ikke fungerer som det skal. I følge Platon er det en syk sjel som lar *epithymia* styre og motivere til gale handlinger.

Det interessante ved «sykdomstilfellet *Leontius*» er om dette betyr at han ikke er i stand til å handle annerledes. For hvis han ikke er i stand til å handle annerledes, spiller det ingen rolle om han ser at det finnes en bedre handling å gjøre. I tillegg kan man spørre om det er mulig å oppnå viten når man er syk? Kan man fungere som et kalkulerende individ når man er syk? Dette er spørsmål som fortjener egne artikler, og jeg vil ikke forfølge disse spørsmålene her.

Konklusjon

Jeg mener å ha vist i dette essayet at *Leontius* *ikke* er akkratisk: han tar feil i den situasjonen han kommer opp i på grunn av mangelfull kalkuleringsring. Hvis dette er riktig, er det ikke så stor forskjell på fremstillingen av *akrasia* i dialogene *Protagoras* og *Staten* som hva som ofte er antatt. Som sådan håper jeg å ha åpnet for en alternativ tolkning av *Leontius*-tilfellet. Man kan selvsagt stille spørsmål om hvorfor *Leontius* blir brakt på banen hvis han ikke er akkratisk, og man kan muligens hevde at selve tredelingen åpner for akkratiske situasjoner så lenge man ikke benytter Sokrates' definisjon på *akrasia*, men min tolkning er annerledes. Jeg mener at *Leontius* bringes inn hovedsakelig for å vise at hos mennesker som ikke har viten, og dermed heller ikke er dygdige, kan det oppstå konflikt som ikke er akkratisk.

NOTER

¹ Jeg benytter Coopers *Plato Complete Works* i alle sitater, hvor *Protagoras* er oversatt av Lombardo og Bell, og *Staten* er oversatt av Grube, revidert av Reeve, gjennom hele teksten.

² Jeg benytter Irwins oversettelse av den *Den nikomakiske etikk* i alle sitater.

³ Jeg kommer til å benytte kalkuleringsring for hva *logistikon* gjør, ikke rasjonalisering, fordi kalkuleringsring er mer nøyaktig og mindre villedende enn rasjonalisering.

⁴ Fra 437d-438a skrives det om å begjære godt, slik som å begjære noe godt å drikke, og at et begjær i seg selv aldri begjærer noe godt å drikke, men at tørst *kun* retter seg mot drikke. Jeg mener ikke å gå mot at hvis man isolerer et begjær fullstendig og stripper det for all tilleggsinformasjon så vil det ikke være rettet mot noe godt på den måten. Det jeg hevder er at det å drikke når man er tørst oppleves som godt for den som drikker.

⁵ Jeg velger å likestille viten og kunnskap i akkurat dette essayet.

⁶ Dette kommer jeg tilbake til senere.

⁷ Store Norske Leksikon (<http://www.sn.no/skam/psykologi>) definerer skam som «sterkt ubehagelig følelse av å ha vist en nedverdiggende side av seg selv, og dermed avslørt seg selv som et mislykket, udugelig eller umoralsk individ».

LITTERATUR

- Aristoteles 1999, *Nicomachean Ethics*, 2. utg., oversatt av Terence Irwin, Hackett, Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
 Carone, G.R. 2001, «*Akrasia* in the Republic: Does Plato Change His Mind?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, bd.20, s. 107–148.
 «Parafili», *Store Norske Leksikon*, [online], B. Grünfeld og K.B. Svendsen. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/parafili[10.09.2009]
 Penner, T. 1990, «Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will», *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 16*, s. 35–74.
 Platon 1997, *Protagoras*, i Cooper, J.M. (red.), *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, s. 746–790.
 Platon 1997, *Republic*, i Cooper, J.M. (red.), *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, s. 971–1223.
 «Sykdom», *Store Norske Leksikon*, [online], B. Roald. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/sykdom[27.05.2009]
 «Sykdomsbegrep», *Store Norske Leksikon*, [online], Ø. Larsen. Tilgjengelig fra: http://snl.no/sml_artikkel/sykdomsbegrep[27.05.2009]