

# Frem fra gjemselen

## SKYLDEN SOM FORSVANT

Av Espen Schaanning

**Claude Adrien Helvétius (1715–1771) var en av 1700-tallets mest berømte og omdiskuterte filosofer. I dag har de færreste hørt om ham; han kom aldri med i filosofenes kannon. I Norge er det så vidt jeg vet ingen som har skrevet om ham, utenom meg selv.<sup>1</sup> Det har sine grunner. Helvétius ble oppfattet som så ekstrem at det var vanskelig å ta ham seriøst. Hans bok *De l'esprit* fra 1758 gjorde da også skandale og ble fordømt fra alle hold. I det følgende skal vi se på noe av det som provoserte de lærde eliter. Det dreier seg om basale ting som skyld og ansvar.**

### I. Den fysiske følsomheten og viljesfrihet

Ifølge Helvétius er det den fysiske følsomheten som ligger til grunn for hva vi erkjenner og hvordan vi handler. Den fysiske følsomheten (*la sensibilité physique*) er evnen til å motta inntrykk fra ytre objekter. Men også hukommelsen (*la mémoire*), som er evnen til å bevare disse inntrykkene, er ifølge Helvétius «en av den fysiske følsomhetens organer» (Helvétius 1988:20). Hukommelsen er i grunnen bare en videreført, men avdempet sansning (1988:5).<sup>2</sup> Å huske er derfor ikke noe annet enn å føle (1988:20): Når jeg erindrer forestillingen av en eik, så befinner mine «indre organer» seg nødvendigvis i omtrent samme tilstand som da jeg faktisk så eika. Og denne «organtilstanden» må produsere en bestemt «fornemmelse» (*sensation*) (Helvétius 1988:21, jf. Helvétius 1989:73n). Alle våre forestillinger er resultater av denne fysiske følsomheten. Som Locke og Condillac tenker han seg at mennesket utsettes for sansefornemmelser som omdannes til ideer. Når disse ideene kombineres og sammenlignes – gjennom bruk av hukommelsen – oppstår tenkning (ånd). Hva man er i stand til å tenke, er avhengig av de sansefornemmelserne man opplever.

Mer enn det: Til og med våre vurderinger (*judgements*) er effekter av følsomheten. Helvétius viser blant annet

til språket for å argumentere for dette. Ord kan ifølge Helvétius brukes på tre måter: for det første som «bilder», der ordet er navn på bestemte ting («eplet» betegner det konkrete eplet), for det andre som «ideer», der ting sammenlignes innbyrdes (eplet er «stort», mens plommen er «liten»), og for det tredje som ord på vårt forhold til tingene (jeg «knuser» eplet, jeg «skades» av steinen). Vårt sinn fungerer på nøyaktig samme måte som språket: Det gjengir tingene (slik ord er bilder), det sammenligner dem innbyrdes (slik ord er ideer), og det påvirkes av inntrykk (slik ord angir vårt forhold til tingene). Disse operasjonene er egentlig ikke annet enn gjengivelser av de følelser som vekkes

i oss når vi tenker eller ser på noe, sammenligner to eller flere ting, eller direkte påvirkes av (eller påvirker) objekter. Når jeg vurderer at et eple er stort og grønt, og ikke en liten og rød tomat, så er dette basert på at eplet vekker en annen følelse i meg enn tomaten; grønnheten vekker en annen følelse i meg enn rødheten, og det store vekker en annen følelse i meg enn det lille. På denne bakgrunn er det kanskje mulig å forstå hans tese om at «å *vurdere* [*juger*] er aldri annet enn å *føle* [*sentir*]» (Helvétius 1988:22). Når man for eksempel vil vite om det er mest hensiktsmessig

**Hos mennesket er alt fysisk fornemmelse [*sensation physique*].**

å ha en kropp som er sterk, eller en kropp som er stor, så forestiller man seg ganske enkelt ulike situasjoner der det kan være en fordel eller en ulempe å være stor eller sterk, og man vil føle at det i de fleste situasjoner vil være en fordel å være sterk framfor stor. «Hos mennesket er alt fysisk fornemmelse [*sensation physique*]», hevder han i *De l'homme* (1989:141).

Hvis det er riktig at våre vurderinger er virkninger av de inntrykk vi mottar, og hvis våre handlinger kun er resultatet av de motiver som føles mest nyttige for oss selv, så kan man spørre seg hva det blir igjen av menneskets frihet. Hvis vi mer eller mindre bevisst uvegerlig følger den fysiske følsomhetens imperativer, så kan vi vel knapt velge å gjøre eller ville annet enn det som følelsene gir beskjed om? Da blir vel den frie vilje en illusjon? Helvétius behandler problemet om viljens frihet i et kapittel med tittelen «Om misbruk av ordene». Begreper som materie, rom, uendelighet og egenkjærlighet har gitt opphav til mange ørkesløse filosofiske diskusjoner, hevder han. Man må derfor rydde opp og presisere hva man legger i slike begreper. Det samme gjelder begrepet frihet. For Helvétius er frihetsbegrepet uproblematisk så lenge man forstår det i «vanlig» mening, nemlig som fravær av ytre tvang. Man er fri hvis man ikke er lenket til veggen eller ikke holdes i fengsel, eller hvis man ikke tvinges til å handle under trusler om straff. Slaven er ufri nettopp fordi han tvinges til å utføre bestemte oppgaver. Positivt bestemt er frihet «fri utøvelse av ens egne krefter» (Helvétius 1988:46), dvs. at man er fri når man ikke hindres i å utføre det man har lyst til og kan (man er ikke ufri fordi man ikke kan fly, selv om man har lyst til det). Problemet oppstår når man vil bruke frihetsbegrepet om viljen. Kan man si at viljen er fri? Hvis man elsker oliven, står man da fritt til *ikke å ville* ha lyst på en oliven når man ser en? Hvis man hater å bli sparket i leggen, står man da fritt til å *ville* bli sparket i leggen? Dette avviser Helvétius. Mennesket er slik skrudd sammen at det søker nytelse og vil unngå smerte. Naturligvis kan jeg nekte å ta en oliven ut fra bestemte motiver (jeg tror den er forgiftet), men i så fall vil man jo nettopp *ikke* ha olivenen (fordi den bringer smerte), og man må spørre motsatt: Kan man ville ha en oliven under slike omstendigheter (når man kan bli forgiftet av den)? Enten vil man ha en oliven (fordi man elsker oliven), eller så vil man ikke ha den (fordi den kan være forgiftet). Man står ikke fritt til å ville hva man vil:

Ved dette ordet [viljesfrihet] kan man ikke forstå annet enn den frie makten til å ville eller ikke ville noe; men denne makten ville forutsette at det kan finnes viljer uten motiver og følgelig virkninger uten årsaker. Det ville altså bety at vi

like gjerne kunne ville oss selv ondt som godt, en antagelse som er helt umulig. (Helvétius 1988:46–7)

Helvétius anfører her altså det tradisjonelle kausalitetsargumentet: Alle virkninger må ha en årsak, og dette må også gjelde viljen. Å ikke ville ha en oliven (som gir nytelse) eller å ville bli sparket i leggen (som gjør vondt) framstår som helt umotiverte viljer (viljer uten årsak). Slikt finnes ikke:

Hvis det faktisk er slik at ønsket om nytelse er opphavet [*le principe*] for alle våre tanker og alle våre handlinger, hvis alle mennesker hele tiden sikter mot sin egen reelle eller tilsynelatende lykke, så er alle våre viljer bare virkninger av denne tilbøyeligheten [*tendance*]. Enhver virkning er altså nødvendig. I denne forstand kan man følgelig ikke knytte noen klar forestilling til dette ordet *frihet*. (Helvétius 1988:47)

Hvis vi aksepterer at alle mennesker søker mest mulig nytelse og minst mulig smerte (og derfor ikke kan ville noe annet), står det da i det minste fritt til å velge hva som skal gi denne nytelsen? Kan vi velge appelsiner framfor oliven eller å lese en bok framfor å spise frukt? Ja, svarer Helvétius, men så tilføyer han: «men *fri* er i så fall bare et synonym for *opplyst*» (1988:47). Med et slikt svar opphever imidlertid Helvétius også denne friheten. For det som bestemmer om man velger den ene eller den annen nytelse, er den innsikt man har om nytelsen: Hvis man vet at appelsiner smaker bedre enn oliven, eller at lesning gir mer nytelse enn frukt, så *må* man velge det første alternativet, fordi man vet at det gir mest nytelse. «Begjæret etter lykke tvinger alltid mennesket til å velge den beslutning som framtrer som mest i overensstemmelse med [*convenable à*] dets interesser, smak, lidenskaper og, når alt kommer til alt, med det som det betrakter som dets lykke» (Helvétius 1988:47).

Locke hadde sent i sitt forfatterskap forsøkt å ta høyde for viljesfriheten ved å vise til at mennesket kunne utsette eller avvente å ta en beslutning: Når man er i tvil om hva som er best å gjøre (hva som gir mest nytelse eller minst smerte), kan man tenke igjennom saken og overveie de ulike muligheter før man foretar et valg. Mennesket er med andre ord ikke fullstendig bundet av sine lyster straks disse dukker opp (Harris 2007:32f). For Helvétius er dette ikke noe argument for viljesfrihet. At man noen ganger tar raske og andre ganger langsomme beslutninger, er kun resultatet av de erfaringer man har gjort. Har man tidligere fått et slag over hånden når man ville ta fra kakefatet, så tenker man seg om to ganger før man gjør det igjen. For da er det ikke sikkert at det lønner seg å prøve seg igjen. Når



vi påfører oss selv ulykker, «nødvendigjør egenkjærligheten utsettelsen» (Helvétius 1988:47n). Og når man foretar en overveielse, så er dette ikke en form for overskridelse av naturlovene (som hos Kant), der man stiller seg utenfor kausalitetsprinsippet. Det er snarere et resultat av at man foreløpig ikke vet hva som gir mest nytelse. Straks man innser hva som gir størst nytelsesuttelling, vil beslutningen komme i denne retningen. For å argumentere for dette benytter Helvétius den velkjente analogien med vektskålene:

Man tar likeledes feil med hensyn til ordet *overveielse*: Når vi for eksempel må velge mellom to nytelser som er omtrent like og nesten likeverdige, så tror vi at vi overveier. Det man

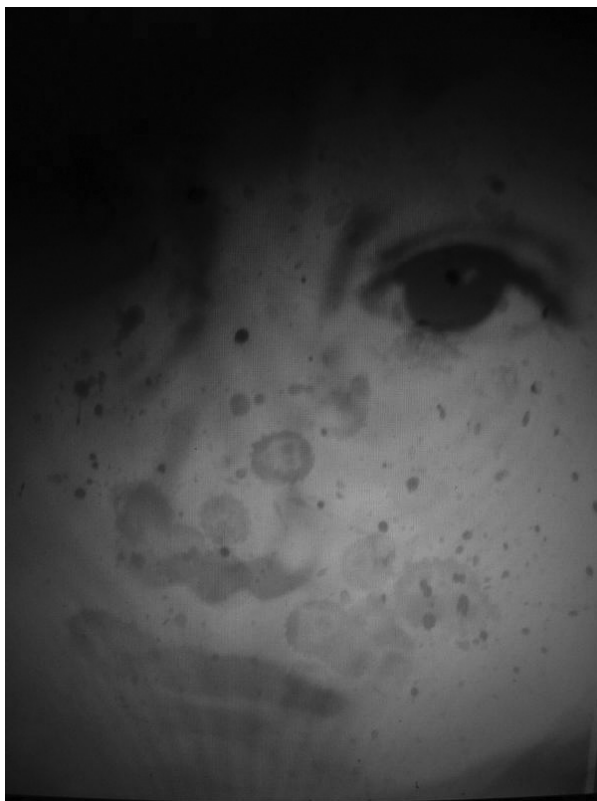
imidlertid tar for å være overveielse, er ikke annet enn den langsomheten man er vitne til når man legger to nesten like tunge lodd på en vekt, og den tyngste omsider får en av vektens skåler til å synke. (Helvétius 1988:47n)

At det tar tid å bestemme seg, er ikke noe argument mot at ens handlinger er determinerte. Det viser bare menneskemaskinens treghet, dvs. at det tar litt tid før man blir klar over hvilket alternativ som gir mest nytelse (og minst smerte). Straks man innser dette, handler man i overensstemmelse med denne innsikten. Med dette synes Helvétius nærmest å ha gjort mennesket til en automat. Det utsettes for et helt spekter av påvirkninger (*input*, som vi lett ville kalt det i dag), og med sin fysiske følsomhet reagerer det på disse inntrykkene alt ettersom påvirkningene gir lyst eller smerte, hvilket i sin tur automatisk fører til den «riktige» handling (*output*).

## II. Skyld og ansvar

Det var mange som reagerte på denne deterministiske filosofien. Ved å fornekte den frie vilje fjernet han ethvert grunnlag for å kalle handlinger dydige eller lastefulle: I den verden Helvétius beskrev, ville det ikke være noen prinsipiell forskjell på å bli slått over ende av en hensynsløs innbruddstyv, en sulten løve eller en fallende kokosnøtt, like lite som man ville kunne hylle store menn og kvinner for deres bragder. Siden alt skjer med nødvendighet, vil ingen kunne klandres og ingen kunne roses for det de gjør, fordi de ikke kan sies å «fortjene» en slik reaksjon. Var den frie vilje en illusjon, så kunne mennesket ikke tilskrives skyld og ansvar.

Helvétius har åpenbart sett problemet. En klok lovgiver innser ifølge Helvétius at den som bryter loven, ikke er «ond», men forfølger sin egeninteresse under de forutsetningene og begrensningene han er underlagt. Han henviser i denne forbindelse til en indisk filosof som hevdet at hvis en som var fattigere enn ham selv, tok fra ham noe av hans eiendom, så ville han ikke benytte anledningen til å hevne seg, men «ville betrakte tyveriene på samme måte som man betrakter duene som sprer seg over nysådde åkrer for å finne mat» (Helvétius 1988:46). Enhver tar det han kan få under de gitte betingelser, og det er derfor in-



gen grunn til å moralisere over at de fattige tar fra de rike. Siden alle bare tenker på seg selv, mener Helvétius, vil det nettopp bare være de ting som en selv drar fordeler av, som vil framstå som rett og rimelig. Enhver form for anger tømmes derfor for moralsk innhold: Når en lovbryster «angrer» på det han har gjort, så er det ikke av medfølelse

**Mennesker begår ikke forbrytelser fordi de er onde, men fordi de gjør det som er naturlig for dem i den situasjonen de er i.**

for offeret eller av (forsinket) innsikt i hva som er rett og galt, men fordi han blir, eller vet at han vil bli, påført en ubehagelig smerte som straff: «Å angre er ikke annet enn å forutse de fysiske smertene som forbrytelsen utsetter oss for» (Helvétius 1989:173). Uten straff ville det derfor ikke finnes anger (1989:174). Det er nytten som i enhver sammenheng er målestokken for om noe framstår som «rettferdig» eller «kriminelt».

Slik er det også på samfunnsnivå: «Det er nok å undersøke menneskene, og man vil se at det ikke finnes en forbrytelse som ikke framheves som ærefull i de samfunn der denne forbrytelsen er nyttig; eller at det finnes handlinger som er nyttige for fellesskapet, men som klandres av et annet samfunn fordi den samme handlingen her er skadelig» (Helvétius 1988:58). Hva som defineres som kriminalitet, er helt og holdent avhengig av hva man til enhver tid anser for å være skadelig eller unyttig for samfunnet. Det viser

i sin tur at handlingenes moralske verdi er variable og relative til tid og sted. Forbrytelser er samfunnsskapt i den forstand at det er den menneskeskapt loven – som er uttrykk for fellesskapets interesse – som bestemmer hva som skal være tillatt og forbudt (Helvétius 1989:351). Ingen handlinger er kriminelle «i seg selv», men blir oppfattet som kriminelle fordi loven definerer dem som skadelige. I naturtilstanden fantes ikke tyveri, fordi det ikke fantes en lov som sikret individene eiendomsrett. Der hersket den sterkeste rett. Det var på grunn av «en gjensidig og nyttig frykt» at man laget en lov som tvang individene til å oppføre seg rettferdig, og som gjorde dem som ikke oppførte seg slik, i bokstavelig forstand til lovbrøyttere (Helvétius 1989:353).<sup>3</sup>

Gir det i en slik sammenheng mening å snakke om subjektiv skyld i strafferetten? Hvis mennesket er som en due på jakt etter mat, så kan det vel knapt bebreides for sine lovstridige handlinger? Helvétius behandler ikke eksplisitt dette spørsmålet. Men flere steder synes han å forutsette at lovbrøyttere ikke kan klandres for sine lovbrudd, og at vi derfor bør ha stor grad av overbærenhet med dem. I en passasje der han argumenterer for at La Rochefoucauld har rett i at det er selvkjærligheten som ligger til grunn for alle våre handlinger, hevder han at når noen har gjort noe galt, så er det ufornuftig å hevne seg på ham. Man burde snarere være mild og ettergivende:

For å elske menneskene må man forvente lite av dem: For å betrakte deres mangler uten bitterhet må man venne seg til å tilgi dem, og føle at overbærenhet er en rettferdighet som den skrøpelige menneskeheten har rett til å kreve av visdommen. Det er ingenting som er mer egnet til å gjøre oss overbærende, til å lukke våre hjerter for hatet og åpne dem for humane og milde moralprinsipper, enn et så dypt kjennskap til menneskehjertet, som La Rochefoucauld hadde. De mest opplyste menneskene var da også de mest overbærende (Helvétius 1988:45).<sup>4</sup>

Det er kun for et overflatisk blikk at hevn, bitterhet og harde straffer er på sin plass. Den som kjenner menneskehjertene, vil vite at alle er seg selv nærmest, og at ingen er bedre enn andre med hensyn til motivene for ens handlinger. Lovbrøytteren er derfor ikke verre enn den lovlydige. Mennesker begår ikke forbrytelser fordi de er onde, men fordi de gjør det som er naturlig for dem i den situasjonen de er i. Den vise kjenner menneskene, hevder Helvétius:

Deres ondskap irriterer ham ikke: Som Demokrit ser han dem som gale eller som barn som det ville være latterlig å bli sint på, og som er mer verdig vår medfølelse enn vårt sinne.

Og endelig vurderer han dem med det samme blikk som mekanikeren betrakter en maskins virkemåte: Uten å fornærme menneskeheten beklager han seg over naturen som har knyttet selvbevarelsen av et vesen til ødeleggelsen av et annet, som for å ernære seg befaler hauken å gyve løs på duen og duen å sluke insektet, og som av hvert vesen har laget en morder. (Helvétius 1988:321n)

Mennesket må betraktes som en «maskin» og er ikke prinsipielt forskjellig fra rovdycet som dreper sitt bytte.<sup>5</sup> Det er selvpoppoldelsesdriften som driver oss, og det er derfor «naturen» som får oss til å drepe. Folk som gjør slike ting, bør man derfor ikke klandre og bli sint på, men heller ha «medfølelse» med.

Men det er ikke bare det faktum at alle drives av selvkjærligheten som er grunnen til at man bør være overbærende overfor dem som forbryter seg av nyttehensyn. Det faktum at alle er formet av sine omgivelser, trekker i samme retning. Det mennesket som allerede har høstet ære og berømmelse, vet at slike meritter ikke kommer av seg selv. Han tilgir ikke bare hos andre de samme feil som han så mange ganger selv har begått, men hans overbærenhet skyldes også hva Helvétius kaller «det klare blikk han har av de menneskelige vurderingenes nødvendighet» (Helvétius 1988:111). Han vet at alle vurderinger er



Illustrasjon: Åshild Aurlien

determinerte av ytre påvirkninger, og at om man derfor var i stand til å kartlegge alt som påvirket en person, så ville man kunne resonnerer seg fram til hva han tenkte; og omvendt: Var man i stand til å lese en persons tanker, så kunne man resonnerer seg til hva slags påvirkninger han hadde vært utsatt for:

Våre forestillinger – hvis jeg tør si det slik – er i den grad nødvendige resultater av de kretser man ferdes i, den lesning man foretar, og de tingene som frambyr seg for våre øyne, at en høyere forstand ville kunne gjennomskue både våre tanker ved hjelp av de tingene som vi har blitt presentert for, og gjennomskue hva slags ting tilfeldigheten har utsatt oss for gjennom å studere våre tanker. (Helvétius 1988:111–2)

For den som er opplyst nok til å erkjenne i hvilken grad menneskets forestillinger er et resultat av dets omgivelser, vil det være dypt urimelig å tillegge folk skyld for alle de påvirkninger de utsettes for: «Det åndfulle mennesket vet at menneskene er slik de må være, at ethvert hat mot dem er urettmessig [*injuste*], at en tåpe frambringer tåpeligheter slik villplanten bærer bitre bær, at å håne ham er som å klandre eika for å bære eikenøtter framfor oliven» (Helvétius 1988:112). Innsikten i hva som får mennesker til å handle som de gjør, må uvilkårleg føre til overbærenhet: «Ethvert menneske ... – såfremt det ikke er født ondt, og så fremt lidenskapene ikke blender lyset i dets fornuft – vil alltid være desto mer overbærende, jo mer opplyst det er» (1988:110), hevder han.<sup>6</sup> På samme måte er forklaringen på at folk holder seg i skinnen, alle de «gode» påvirkninger de har vært utsatt for.

«De fleste lærde er ikke engang i stand til å begå kjeltringstreker», hevder Helvétius. Og en grunn til dette er at de påvirkes så sterkt av alt de leser. «Ønsket om anerkjennelse – som kjærligheten til studier alltid forutsetter – tjener i den forbindelse som forebyggende middel for dem» (Helvétius 1988:499n). Innser man at det er slik, så vil det bli klart at man ikke kan forvente at andre skal handle og tenke som en selv. Når folk er forskjellige, så skyldes det at de er blitt utsatt for forskjellige påvirkninger. De andre tenker annerledes fordi de har vokst opp under andre vilkår: «Vi er utelukkende det som tingene omkring oss gjør oss til. Å ville at et menneske som ser andre ting og lever et annet liv enn mitt, skal ha de samme ideene som meg, det er å kreve noe selvmotsigende, det er å forlange at en stav ikke skal ha to ender» (Helvétius 1988:539). Folk stiller derfor med helt ulike utgangspunkter. Det som er

**Mennesket må betraktes som en «maskin» og er ikke prinsipielt forskjellig fra rovdycet som dreper sitt bytte.**

lett og naturlig for meg (for eksempel å ikke stjele), kan være uendelig vanskelig for en annen. Alt avhenger av hva omgivelsene har formet oss til.

At man skal vise overbærenhet overfor lovbrøyttere, betyr imidlertid ikke for Helvétius at man skal stille seg likegyldig til deres lovbrudd. Det er bedre at rike kvinner benytter sine penger på luksus (som gir gullsmeder og andre håndverkere arbeid), enn at de gir almisser til «tiggere og forbryttere», sier han. For ved å gi penger til de siste forsørger de «unyttige mennesker eller til og med fiender av denne nasjonen» (Helvétius 1988:150). Med andre ord: Man skal ikke ta med silkehansker på «tiggere og forbryttere», og i alle fall ikke gi dem penger slik at de kan fortsette sin livsførsel. Ja, de erklæres sågar for nasjonens «fiender». Den overbærenhet Helvétius tar til orde for, synes derfor først og fremst å være en teoretisk holdning eller innstilling. Selv om det er slik at lovbrøyttere ikke kan noe for sine lovbrudd, kan det ikke komme på tale å la være å straffe dem. Hos Helvétius blir kravet til overbærenhet på et vis overstyrt av behovet for allmennpreventive virknin-

### Noen må lide for at resten skal ha det godt.

ger. Fellesskapets samlede lykke er viktigere enn å unngå å dømme en «uskyldig» person. Man skal naturligvis være så mild og overbærende mot dem som man kan, men straff kreves av hensyn til samfunnsnyttien. For Helvétius blir det derfor om å gjøre at alle handlinger som vi anser for å være forbrytelser, må ilegges straff: «Enhver forbrytelse som ikke straffes av loven, vil ende opp med å bli begått daglig» (Helvétius 1989:612). Allmennprevensjonen er derfor for Helvétius kanskje den viktigste begrunnelsen for straff, den er straffelovens «mesterstykke»: «Generelt har menneskets urett ikke større omfang enn dets makt», hevder han. «Lovgivningens mesterstykke består altså i å begrense hver borgers makt så mye at han aldri ustraffet kan angripe andre borgeres liv, eiendom og frihet» (1989:751n). Selv om lovbrøytteren ikke kan tilskrives ansvar og skyld, krever hensynet til lov og orden at han straffes likevel. Straffen kan derfor ikke sies å være «rettferdig» – i den forstand at lovbrøytteren «fortjener» den – den kan kun begrunnes ut fra at den er nyttig for fellesskapet. Noen må lide for at resten skal ha det godt.

#### NOTER

<sup>1</sup> Se min bok *Lykkens politikk. Fransk opplysningstid og synet på menneske og straff hos Helvetius* (2013); samt artiklene Schaanning 2007a, 2007b, 2008, 2009a, 2009b og 2012.

<sup>2</sup> I *De l'homme* er ikke lenger hukommelsen av samme slag som sansningen, men heller et produkt av den: «Boken *L'Esprit* hevder at hukommelsen i oss bare er en videreført, men avdempet sansning. I virkeligheten er hukommelsen bare en virkning av følsomhetsevnen» (Helvétius 1989:153n). Alle oversettelser er mine egne.

<sup>3</sup> Her utvikler Helvétius et sosiologisk perspektiv som Durkheim skulle bli så kjent for: «Man må ikke si at en handling krenker den felles bevissthet fordi den er kriminell, men at den er kriminell fordi den krenker den felles bevissthet. Vi fordømmer den ikke fordi den er en forbrytelse, men den er en forbrytelse fordi vi fordømmer den» (Durkheim 1996:48).

<sup>4</sup> Helvétius angir ingen grunn for hvorfor man skulle være overbærende når vedkommende ikke kan noe for sin handling. Man kunne jo tvert om slå ned mordere med hard hånd for å bevare fellesskapet. Men som hos så mange andre franske materialister på 1700-tallet sniker det seg ofte inn skyldforestillinger som ikke hører hjemme i et deterministisk univers. Forestillingen om at den som ikke kan bebreides for det han gjør, heller ikke «fortjener» å bli straffet, sitter i ryggmargen på dem (og oss). Jf. Schaanning 2013:133n, 266n, 328n.

<sup>5</sup> Maskinmetaforen forekommer sjelden hos Helvétius, men i *De l'homme* heter det: «Mennesket er en maskin som er satt i bevegelse av den fysiske følsomheten, og som må gjøre alt det den iverksetter» (1989:194); «uten lidenskaper kan menneskets ånd betraktes som en fullkommen maskin, men dens bevegelse er innstilt inntil lidenskapene setter den i gang» (1989:935).

<sup>6</sup> Legg for øvrig merke til at Helvétius forutsetter at det finnes noen mennesker som er «født onde». Dette er etter alt å dømme det fåtall av mennesker som ikke er «vanlig velutrustede» [*communément bien organisés*] (Helvétius 1988:235).

#### LITTERATUR

Durkheim, E. 1996, *De la division du travail*, Presses Universitaires de France, Paris.

Harris, J.A. 2007, *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

Helvétius, C.A. 1988, *De l'esprit*, Fayard, Paris.

-----, 1989, *De l'homme I & II*, Fayard, Paris.

Schaanning, E. 2007a, «Den farlige materialismen», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 7, 4, 105–8.

-----, 2007b, «Helvétius' tyske avtrykk», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 7, 2–3, 160–2.

-----, 2008, «Sensuren og den frie vilje: Helvétius' skandaløse filosofi», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 8, 4, 87–99.

-----, 2009a, «Dyrelivets gleder og Helvétius' syn på lykken», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 9, 1, 53–67.

-----, 2009b, «På parti med Helvétius», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 9, 1, 114–7.

-----, 2012, «Smertens politikk – Om fengselsstraffens status i fransk opplysningstid», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 12, 2, 13–27.

-----, 2013, *Lykkens politikk. Fransk opplysningstid og synet på menneske og straff hos Helvetius*, Akademika Forlag, Oslo.