

FRI VILJA?

ACTA PHILOSOPHICA GOTHOBURGENSIA
14

FRI VILJA?

FRANK LORENTZON



ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS

© Frank Lorentzon 2002

Distribution:

ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS

Box 222

SE-405 30 Göteborg

Sverige

ISBN 91-7346-442-2

ISSN 0283-2380

Tryckt av

Kompendiet, Göteborg 2002

Förord

Det är många som på olika sätt hjälpt mig under arbetet med denna text.

Först och främst vill jag rikta ett varmt tack till min handledare Mats Furberg. Mats ständiga uppmuntran och konstruktiva kritik av samtliga manusversioner har bidragit mer än något annat till att denna avhandling alls blev färdigskriven.

Jag vill också tacka Per Lindström, vars texter om fri vilja var de som först fick mig att ta mig an ämnet. Per har dessutom kontinuerligt sänt mig sina nya uppsatser i ämnet, och har alltid tagit sig tid att diskutera dessa med mig.

Tack även till Bengt Brülde, Katarina Lorentzon, Torgny Nordin, Mats Rosengren och Anders Ynnerman som under olika faser av arbetet ingående har diskuterat detta med mig, till stor nytta för slutresultatet.

Tack även till de lärare, seminariedeltagare, elever och vänner som vid olika tillfällen diskuterat preliminära versioner av min text med mig.

Slutligen vill jag rikta ett stort tack till Ulla Holm samt till mina föräldrar, Anna och Ingvar Lorentzon, vars stöd gjort det praktiskt möjligt för mig att slutföra detta arbete.

Innehåll

Förord	5
Innehåll	6
1 Inledning	9
1.1 Vardagsundran och filosofiska problem	9
1.2 Avgränsningar	16
1.3 Metod	18
Engagemang och distans	22
Tjockt och tunt	26
2 Den Fria Viljans anatomi	29
2.1 Standardformuleringen av problemet	29
2.2 Kompatibilism	33
Materialism	35
Mekanism	35
Determinism	40
2.3 Inkompatibilism	54
Vardaglig frihet och viljefrihet	55
Absolut spontanitet	60
Antinomism	70
2.4 Sammanfattning	80
3 Att kunna handla annorlunda	81
3.1 Moores villkorliga "kunde"	81
Viljehandlingar	81
En villkorad tolkning	85
3.2 Kritik av Moores villkorliga "kunde"	90
Lindströms kritik	90
Austin om Moores teori	95
3.3 Sammanfattning och utblick	103

4 Att handla som man vill	107
4.1 Inledning	107
4.2 Myten om viljanden	108
4.3 Viljan som fenomen	115
Viljan som handling	115
Viljeyttringar	123
Vilja och välja	132
Personskapelse och förutsägbarhet	133
4.4 Sammanfattning: viljan och viljefrihet	138
5 Problemupplösning	141
5.1 Viljefrihet som ett kvasi-deskriptivt begrepp	142
Kommentarer till Lindströms resonemang	150
5.2 Bortom standardformuleringen	153
"Fri" som exkluderare	153
Begynnelse	159
Summary	163
Litteraturförteckning	169

1 Inledning

"Well if you want to go that far, none of us has any purpose at all," said Wang-mu. "Our lives are just our genes and our upbringing. We simply act out the script that was forced upon us."

"Oh," said Grace, sounding disappointed. "I'm sorry to hear you say something so stupid."¹

1.1 Vardagsundran och filosofiska problem

I en mycket vardaglig mening vet vi alla vad det är att vara fri. Det är skillnad mellan att göra något för att vi vill det (antingen i sig självt eller som ett medel för att uppnå något annat), och att göra något på grund av tvång eller i brist på (rimliga) alternativ. I de senare fallen är vi inte fria, eller är åtminstone mindre fria än i det föregående fallet, påståenden som i vardagssammanhang ter sig jämförelsevis oproblematiska.

Det skiftar *vems* frihet vi talar om; ibland betonas individens frihet, ibland gruppens eller nationens osv. Ibland ligger fokus på det vi (eller "jag", eller "du" osv) är fria från (vi är t ex fria från förtryck eller fria från sjukdomar), ibland på det vi är fria att göra (vi är t ex fria att uttrycka våra åsikter i tal och skrift, och vi är fria att välja yrke, partner, intressen, vad vi skall ha till middag etc). Det vardagliga frihetsbegreppet verkar vid närmare beskådande alltid innehålla bägge elementen. Att vara fri att göra något eftersträvat förutsätter en frihet från sådant som begränsar dessa möjligheter, precis som en frihet från begränsningar ger möjlighet att använda det vunna handlingsutrymmet för att förverkliga ett eller annat. En analys av den (vardagliga) friheten har alltså formen²

x är (är inte) fri från y att göra (inte göra, bli, inte bli) z

där den faktiska innebörden hos x , y och z skiftar efter situationen. Många svåra problem finns angående vår vardagliga frihet, såväl med avseende

¹ Orson Scott Card, *Children of the Mind*, s. 191.

² Här citerat från Brülde's "Människans handlingsfrihet" (2000), s. 3. Brülde's text visar sedan på hur ett liberalt frihetsbegrepp mest fokuserar på hur vi skall göra oss kvitt det som begränsar friheten, medan ett socialistiskt frihetsbegrepp mer fokuserar på vad denna frihet kan användas till.

på vad (vilka begränsningar) vi främst bör befria oss från, som vilka mål vi bör eftersträva och hur dessa skall uppnås.

Men även om vi eftersträvar att öka vår frihet genom att eliminera olika begränsande faktorer, så är vårt handlingsutrymme alltid i någon mån kringskuret. Alla våra handlingar sker mot en bakgrund (i såväl tid som rum) som vi inte alls, eller blott i ringa mån, kan påverka. Vissa av vårt handlingsutrymmes ramar är i någon mening naturgivna (vi kan inte flyga av oss själva, män kan inte föda barn, vi kan inte förändra det förflutna osv), andra begränsningar (såväl som möjligheter) är socialt konstruerade. Detta omintetgör inte vår (vardagliga) frihet. Ett viktigt drag hos t ex politisk frihet är dess sociala dimension; samhällen kan vara mer eller mindre fria i det att de i olika grad underlättar, tillåter eller förhindrar sina invånare att gemensamt eller var och en för sig försöka tillfredsställa eller förverkliga sina (individuella eller kollektiva) behov, önsknningar, drömmar etc. Vår personliga autonomi värderas mycket högt, men likaså att friheten är under ansvar och därför inte får nyttjas på andras bekostnad utan repressalier.

Den möjlighet vi har att förverkliga våra önsknningar är därmed inte en fråga om ett antingen-eller, utan något som vi i olika sammanhang har mer eller mindre av. Total frihet från *alla* begränsningar ter sig lika märkligt som att *allt* alltid skulle vara nödgat. Hur snäva ramarna är varierar, på samma sätt som kjolvidd i olika mån begränsar rörligheten. Emellanåt är vårt handlingsutrymme större än annars, andra gånger mindre. En del situationer är sådana att vi gör det enda tänkbara, även om det inte är vad vi under normala omständigheter skulle velat – och i andra situationer tycks inga som helst hinder finnas mot att göra exakt det vi vill. Men även med en pistol mot huvudet *kan* jag vägra att lämna över plånboken till rånaren – men det vore idiotiskt att handla så. Att vi inte ens uppfattar alternativet som alternativ, då det ter sig så uselt att det framstår som orimligt, förhindrar inte att det (om än blott i teoretisk mening) *är* ett alternativ. Och tvärtom med de fall där jag inte ser några hinder. Jag kan inte i dessa fall göra *vad som helst* (t ex flyga genom att vifta med armarna), men jag kan göra det jag *i just denna situation* vill,³ så att jag inte upplever begränsningarna som ändå finns där som begränsningar. De möjligheter eller begränsningar som bjuds oss är därmed åtminstone i någon mån en fråga om hur vi *förhåller* oss till de aktuella situationerna, och hur vi därigenom uppfattar dessa.

³ Det ingick i förutsättningarna att jag inte såg några hinder för det jag ville, så vad jag i dessa fall vill är begränsat till vad jag förmår (eller åtminstone tror mig förmå).

Att frihet normalt är ett positivt honnörsord märks inte minst vad gäller synen på t ex yttrandefrihet och politisk frihet.⁴ Den frie har en gynnammare sats än den ofrie. Han har i högre grad möjlighet att förverkliga sina önskningar, och är i mindre grad utsatt för sådant som kringskar dessa möjligheter. Samtidigt upplever de flesta av oss att med friheten följer ett ansvar för vad vi gör. Våra handlingar påverkar inte bara oss själva utan även dem runtomkring oss, och vad vi gör är något vi kan och rimligen också bör hållas ansvarig för, och det vare sig det förtjänar beröm eller klander.

Det finns också de som upplever friheten som en börda;⁵ ansvaret att handla rätt, förenat med att vi inte på förhand kan veta säkert vilka konsekvenser våra handlingar får (för oss själva och för andra), skapar en rädsla för att handla fel. Vi kan på olika sätt försöka fly vårt ansvar, men detta innebär ett förnekande av den frihet som är ett kännetecknade drag för oss alla. Vi är, för att citera Sartre, dömda till frihet.⁶ Varje människa är fri, det är *givet*, och de problem som finns angående friheten gäller hur vi förhåller oss till denna vår frihet, vad vi gör med den – inte *om* vi är fria.

Redan i den vardagliga förståelsen av oss själva som handlande varelser finns emellanåt ett ifrågasättande av den egna friheten, och därmed ytterst av det egna handlandet. Först ett relativt oproblematiskt fall.

- Känner du det som att man bestämmer över sitt eget liv, Smilla?
- Detaljerna, säger jag. – Men de stora sakerna kommer av sig själva.⁷

Vi anser möjligen att vi råder över enskildheterna i vad vi tar oss för, men de stora mönstren är bortom oss – dem kan vi varken överblicka eller råda över. Likt Oidipus strävar vi kanske efter att undvika något, bara för att i slutändan upptäcka att vi genom vårt eget handlande åstadkommit just det vi ville undvika. Ofta beror detta ofta på bristande kunskap; Oidipus viss-

⁴ Ätminstone inom den västerländska kultur som är min; hur det är i övrigt varken vill eller kan jag med säkerhet uttala mig om.

⁵ Detta resonemang är en parafra på existencialisternas (inklusive Kierkegaard) utläggning av friheten.

⁶ Se t ex Existentialismen är en humanism, s. 49.

⁷ Peter Høeg, Fröken Smillas känsla för snö, s. 205.

te t ex inte att mannen han dräpte var hans far, eller att kvinnan han äktade var hans mor: allt han strävade efter var att fly undan hemtrakten för att undvika just detta. Men även om vi inte kan överblicka eller råda över de stora mönstren så *handlar* vi fortfarande. Vårt agentskap är intakt, om än kringskuret. Tragiken i Oidipusdramat ligger på ett annat och mycket mer konkret plan. Hade Oidipus bara vetat hur det förhöll sig, och t ex känt till att de personer han höll för sina föräldrar i själva verket inte var det (och att hans flykt därmed var obefogad), kunde – förmodar vi – tragiken avvärjts. Misstag grundade i okunskap innebär inte något generellt hot mot vår frihet. Vår bedömning av situationen är viktig för vad vi gör, och med bättre information hade våra handlingar kanske blivit andra. Men vi handlar fortfarande.

Men det finns situationer där förmågan att göra det ena eller andra inte inverkar på vad som sker, inte ens om vi vet allt som finns att veta om situationen; vi kan försöka förhindra det som sker bäst vi vill, men det lönar inget till. Jag kan t ex försöka simma in till land, men om strömmen är för stark dras jag med ut mot öppet hav hur mycket jag än stretar emot. Inte heller sådana situationer innebär något generellt hot mot vår frihet – inte så länge det inte är normaltillståndet att våra strävanden är lönlösa, men få av oss skulle gå med på att det alltid är så. Och än viktigare: även om förlusten av frihet i enskilda fall berövar oss kontrollen över det som sker berövar det oss inte förmågan att handla. Så länge vi kan försöka streta emot kan vi handla.

Men vår frihet kan ifrågasättas på andra grunder. För att ta ett exempel: emellanåt motiveras våra handlingar av motiv vi inte är medvetna om, eller inte vill kännas vid. Kanske handlar vi bara, utan eftertanke, och inser först efteråt att det gjorda var något vi inte borde – eller vid närmare eftertanke ens ville – ha gjort. Vid andra tillfällen kan vi i efterhand (och under vända) vidgå vad vi blankt skulle ha förnekat när det begav sig; att vi handlade utifrån motiv vi inte ville erkänna ens inför oss själva, och inte heller rådde på (eller ville rå på).

Frågan kan, utifrån fall som dessa, väckas om *varför* vill vi det vi vill – inte blott i *det* eller *det* fallet, utan mer generellt. Hur väl förstår vi de egna motiven till vårt handlande, och i vilken mån är de givna bortom vår kontroll? Är detta något vi kan påverka eller ha kontroll över? *Kunde* vi ha velat något annat egentligen? Om inte, i vilken mening kan vi då kalla vårt handlande för *vårt*? Är det inte i så fall blott något som sker med oss, om än ibland *genom* oss och de motiv som är oss *givna*? Kan vi då ens kalla det för *handlingar*? Slutpunkten i ett resonemang som detta

ter sig dyster: vi vet inte vad som väntar, vi kanske hoppas eller önskar det ena eller andra, men det finns ingen möjlighet att påverka vare sig de egna reflektionerna, den egna viljan eller det egna agerandet. Livet är som en film, där vad som skall ske i minsta detalj är givet från början och omöjligt att förändra; vi blott genomlöper redan givna känslor, reflektioner och "handlingar". De är våra i det att det är vi som har eller gör dem, men ändå är de inte våra; de är oss *givna*, och inget vi har kontroll över, inget vi kunde ha undvikit att ha eller göra.

Kanske talar vi om *ödet*, kanske uttrycker vi oss i andra termer, men tanken är densamma: det kunde inte ha blivit annorlunda. I detta fall är "det" i "det kunde inte ha blivit annorlunda" av samma typ som "det" i "det regnar"; tanken på agentskap finns inte ens antydd. Agentskap betyder inget i detta perspektiv, och även begrepp som *handling* eller *frihet* upplöses.

Vid andra tillfällen slås vi av hur mycket tillfälligheter styr våra liv. Kanske vårt yrkesval eller vårt val av livspartner, faktorer som på ett genomgripande sätt formar såväl oss själva som våra liv, upplevs ha haft sin begynnelse i något högst slumpartat. Om inte detta skett hade (förmodar vi) livet tett sig högst annorlunda idag – *vi* hade (åtminstone till en del) varit annorlunda, med andra erfarenheter, andra preferenser etc. Det slumpade sig *si* istället för *så*, och det var inget jag på något sätt hade möjlighet att påverka. Ödestanken manar fram tron på en i det närvarande redan given⁸ bestämmelse (om än i nuet omöjlig att förutsäga). Vi kan stötas av tanken att våra önskningar och begär är givna av faktorer bortom vår egen kontroll – kanske på grundval av genetiskt eller socialt arv, och tanken på en slumpmässighet kan tyckas erbjuda en räddning undan detta. Men inte är det bättre om de kom till stånd genom en slump. Även i detta fall urholkas den egna friheten; om så är fallet skulle våra handlingar eller viljanden lika lite vara *våra*.

Det är dock sällan, om någonsin, vi ser *hela* vår tillvaro som styrd av slump eller öde; det är en stor skillnad mellan att hävda att vi i *detta* eller *detta* fall är offer för slump eller öde, och att vi *alltid* och på alla sätt är utsatta för tillfälligheter eller öde, att vi aldrig själva rår över vårt agerande. För de allra flesta tar det emot att betrakta oss människor blott och bart som marionetter styrda av ett blint öde⁹ eller en lika blind slump,

⁸ Men given i vilken mening? Vi kan skilja mellan att framtida tillstånd kommer att följa med nödvändighet, samt att det framtida redan existerar (även om vi inte upplevt det ännu). Se nästa kapitel.

bart som marionetter styrda av ett blint öde⁹ eller en lika blind slump, skådespelare som agerar i en redan färdig film, eller som Pavlovska hundar som blott reagerar på stimuli av olika slag. Frågan är om det ens är möjligt att betrakta oss själva på dessa sätt. Skulle det inte på ett förödande och oacceptabelt sätt underminera möjligheten av att se oss själva som rationella och moraliska agenter? Vi vill, gentemot sådana tankegångar, hävda att vi (åtminstone emellanåt) kan *handla*, att vi (åtminstone till en del) rör över våra handlingar och vår framtid. Av att vi i efterhand inte kan ändra det vi har gjort följer inte att vi i handlingens ögonblick inte kan göra något annat än det vi gör.

I praktiken gör det ingen större skillnad om vi skyller på slump eller öde; i bägge fallen handlar det om en upplevd *frånvaro av kontroll* i större eller mindre omfattning (men aldrig totalt; likt Oidipus kan vi fortfarande handla).¹⁰ Vi glider dessutom ofta mellan slump och öde i vårt tal; ena gången när vi t ex pratar om hur vi mötte och föll för vår livspartner talar vi om tillfälligheter, andra gången om att det var ödet. Sanningen är att vi *inte vet* hur det egentligen gick till; allt vi kan göra är att *tolka* ett ogenomträngligt skeende för att göra det mänskligt greppbart. Detta kan vi göra på olika sätt, beroende på vårt syfte med redogörelsen (som kan skifta). Inte bara situationen och dess föregående förstår vi dåligt. Även de egna motiven och de egna reaktionerna kan slå oss med häpnad, och hur vi själva handlar kan behöva tolkas för oss för att kunna införlivas i vår självförståelse (eller får, i vissa fall, kvarstå som obegripliga; även detta kan emellanåt utgöra element i självförståelsen). Ibland vill vi betona att det som skedde var något över vilket vi inte rådde – kanske för att urskulda oss något – och då kan vi skylla såväl på tillfälligheter som på öde. Vid andra tillfällen vill vi betona vilken tur vi hade: tillfälligheterna eller ett välvilligt öde spelade oss i händerna, kanske oförtjänt men ändå till vår fördel. I bägge fallen saknar vi anledning att beklaga oss över frånvaron av kontroll; i ena fallet gömmer vi oss tacksamt bakom detta, i andra är vi så nöjda med utfallet att vi alls inte har anledning att klaga. Men sedan finns också de fall då vi strävar efter något, men det går oss emot. Frånvaron av kontroll, vare sig vi skyller tillfälligheter eller på ödet, är då något vi förbannar.

Att vi genomgripande påverkas av faktorer utanför vår kontroll kan även vara en förväntad och viktig del av vår tillvaro. Se t ex på tonårens hormonstormar. Vi börjar se på det motsatta könet med andra ögon. Nya

⁹ Eller av en gudomlig makt; predestinationsläran ställer oss inför samma typ av problem som tanken på att det är naturlagarna som styr vårt öde.

¹⁰ Slump och öde är alltså i detta avseende *fenomenella* begrepp.

begär pockar och styr våra intressen, och påverkar även vårt sätt att se oss själva. Detta är något som sker *med* (eller *i*) oss, och det kan ta tid att finna sig själv i denna nya situation. Men det är något som är centralt i varje människas vuxenblivande, och en fas som de flesta av oss förmodligen inte (i efterhand åtminstone) skulle vilja vara utan; det är konstitutivt för vårt vara.

Resonemanget ovan tangerar det som filosofer under århundraden försökt komma till klarhet i den diskussion som benämns frågan om viljans frihet. Dennett¹¹ har förmodligen rätt i att en överväldigande majoritet av mänskligheten alltid haft fullt sjå med att ordna mat för dagen, och inte haft tid över att bry sig om ”den metafysiska frågan om fri vilja” med dess resonemang om tex fri vilja kontra determinism. Men bakom, eller kanske snarare *före*, alla filosofiska (och teologiska) spekulationer om den fria viljan finns de upplevelser varifrån tekniska formuleringar av problemet hämtar sin näring. Där är upplevelser av vårt handlande och av det ansvar vi har för vad vi gör en självklar del, och har högre personlig angelägenhetsgrad¹² och större allmänintresse än olika filosofiska resonemang i ämnet. Men sådana resonemang innebär ändå en strävan att ta sig an just de problem vi tycker oss se i vardagens frihetsproblematik. Som Dennett skriver:

The idea of Fate is older than Philosophy itself, and since the dawn of the discipline philosophers have been trying to show what is wrong with the idea that our fates are sealed before we are born. It has seemed very important to show that we are not just acting out our destinies but somehow choosing our own courses, *making* decisions—not just having "decisions" occur in us.¹³

Det filosofiska problemkomplex som ryms under ”problemet med den fria viljan” har i olika formuleringar följt oss sedan antiken, men trots all tankemöda råder dålig enighet om hur problemet ifråga ser ut, än mindre

¹¹ Dennett, *Elbow Room*, s. 4f.

¹² Det Mats Furberg i sina böcker kallat *angång*; det *angår mig* hur det förhåller sig.

¹³ Dennett, *Elbow Room*, s. 1.

om hur det skall lösas. Som Ofstad¹⁴ uttrycker det: de som har diskuterat frågan om fri vilja är inte ens ense om vad som är värt att vara oense om. Vad vi har är en trubbig, halvt missvisande, rubrik på ett problemkomplex där mycket förblivit oklart i stort som i smått. Jag kommer normalt att använda versala förstabokstäver i uttrycket Fri Vilja för att markera att det handlar mer om en rubrik på ett problemkomplex än en beskrivning av det eller de fenomen som skall studeras. Många filosofer har ansett sig lösa de problem de har ställt sig, men även om insatserna rymmer viktiga insikter och god filosofi, har få accepterat att problemen med Fri Vilja därmed faktiskt har lösts. Något fortsätter att förbrylla, engagera eller oroa oss, och stimulerar till ständigt nya försök att reda ut svårigheterna.

Innan jag ger mig in i denna debatt behöver något sägas om vad jag *inte* avser göra i denna bok.

1.2 Avgränsningar

Det finns ingen möjlighet att inom pärmarna av en enda bok beröra alla de frågor som *skulle* kunna ställas i samband med problematiken kring Fri Vilja. Ämnet omfattar alltför många frågeställningar och teorier, alltför många specifika infallsvinklar på dessa, samt alltför stor litteratur. Avgränsningar är nödvändiga. De följande två är mest centrala för min text.

Andra har genom sina insatser till en del utstakat ett fält att arbeta inom. Vad de har skrivit kommer i hög grad att påverka arbetet, men att blott återupprepa dem för inte framåt. Något av problemets historia kommer att behandlas i nästa kapitel, men jag försöker mig inte på en översikt av problemområdets historia. För den som önskar en sådan hänvisas till Ofstad¹⁵ eller Dilman.¹⁶ Istället har jag tagit mig an de texter som mer än andra förbryllar och engagerar mig, texter jag anser går att ytterligare förtydliga och som därmed kan bidra till förståelse av problemen. Avhandlingen är inte exegetisk utan problemorienterad; i de texter jag behandlar

¹⁴ Ofstad, 1961, s. 7. Själv presenterar Ofstad en handfull sätt på hur frågan kan preciseras (även om han väljer att huvudsakligen fokusera på ett av dessa: fri vilja förstått som *freedom of decision*). Inom ramen för vart och ett av dessa framförs sedan ytterligare preciseringar som strävar åt olika håll, så att vi till sist står inför en betydande mångfald olika sätt att förstå problemet på.

¹⁵ Ofstad (1961) samt Ofstad (1967).

¹⁶ Dilman, *Free Will* (1999).

vill jag lyfta fram och diskutera problem och infallsvinklar på dem mer än redogöra för någon enskild författares verk.

Moralfilosofiska överväganden har eggat många att börjat fundera över frågor av den art jag tar mig an,¹⁷ men jag kommer inte att behandla relationen mellan Fri Vilja och ansvar annat än i vissa exempel samt i anslutning till referat av vissa klassiska filosofer. När så sker problematiserar jag inte just denna aspekt av exemplen. Hur problemfylld relationen än är eller kan göras så är intuitionen att ansvar förutsätter någon form av frihet (som återstår att specificera) en *förutsättning* för denna bok.

Det är viktigt att se också vad avgränsningen *inte* innebär. Problemet med den Fria Viljan är till en stor del problem kring hur vi skall förstå oss själva som handlande varelser. Fastän jag inte kommer att beröra vissa (centrala) moralanknutna aspekter av denna självförståelse, så kommer jag inte att ignorera den i övrigt. Tvärtom är det min övertygelse att allt väsentligt som kan sägas om problemområdet tar sin utgångspunkt i, och ständigt stämmer av sina slutsatser mot, våra intuitioner i och om det praktiska handlingslivet. Vad vi än slutligen kommer fram till om viljans frihet, så kommer slutsatserna att bedömas i ljuset av vår självförståelse som handlande varelser. Svaren är diskvalificerade om de inte i en mycket viktig mening lämnar fenomenen som de är: vi skulle aldrig i praktiskt vardagslivet bry oss om svar som påbjuder en radikal revision av vår självförståelse eller av våra handlingsmönster. Vi skulle inte se dem som svar på våra frågor, utan enbart som teoretiska konstruktioner utifrån dessa, konstruktioner som i bästa fall blott vagt och urvattnat liknar de verkliga fenomenen och snarast döljer dem. De ger inte besked om

¹⁷ Resonemanget kan se ut på ungefär följande sätt (här hämtat från Ingmar Perssons "Viljefrihet à la Lindström" (1989): Antag att determinismen är sann; då har de intentioner (avsikter) en person, P, har när han agerar en tillräcklig orsak. Intentioner kan vara frukter av den karaktär som P format genom avsiktliga handlingar. De kan därmed kännas som en naturlig del av P och något han är ansvarig för. I slutändan finns dock en medfödd natur/karaktär som är orsakad av faktorer helt utom P:s kontroll. Även om det kan sägas kontrollera vissa handlingar, så är denna förmåga till kontroll blott villkorlig, ty den är ytterst ett resultat av omständigheter som P inte råder över. Därför kan P inte *förtjäna* klander eller beröm för sina avsiktliga handlingar; det förutsätter att P *rättvist* får detta klander/beröm, men man får inte rättvist klander/beröm för något till vilket man ytterst är oskyldig. Det följer att *förtjänst* inte äger applikation i en deterministisk värld. (Att vi ändå, men av andra skäl, mycket väl kan motivera ett system med ansvar och bestraffning beaktas inte av Persson; se t ex den behavioristiska tanken att vi med hjälp av belöningar och straff bör betinga vissa responser, och premiera vissa beteenden, då det har ett för samhället i stort positivt värde.)

hur vi skall förstå det faktiskt föreliggande handlingslivet, ty vi känner inte igen detta i svaren.¹⁸

Därmed *inte* sagt att vi blott söker ett bejakande av de fördomar vi håller oss med; våra intuitioner som handlande varelser är i högsta grad oklara, och vi kan ta miste i vår förståelse av olika fenomen. Det finns ett stort behov av klargöranden, och detta arbete i sig vill bidra till att klargöra några av de grumliga föreställningar som gett upphov till problemet med den Fria Viljan. Inte heller är det så att jag vill förneka att en välarargumenterad hypotes eller teori grundad på sunda antaganden som inte bejakas av en inrotad praktik därmed skulle vara ointressant; det vore att förneka värdet av en rationell förståelse av tillvaron. Tanken är snarare att det skulle vara irrationellt att anamma svar i vilka vi inte igenkänner de fenomen som skulle studeras, och sedan sätta dessa svar över våra inrotade praktiker. Däremot är det alltså min ambition att undvika diskussion, om och när så är möjligt, av dessa praktikers mer renodlat moralfilosofiskt relevanta sidor.

1.3 Metod

En text om Fri Vilja har till en icke oväsentlig del en igenkännandets uppgift, men filosofins källor är ofta preverbala och förbegreppslika,¹⁹ och ett av dess svåraste uppgifter är att ge språkligt uttryck åt oformade men anade problem och föreställningar utan att de går förlorade.²⁰

Mycket av den filosofi som skrivits om Fri Vilja utgår (i standardformuleringen av problemet, som kommer att presenteras i nästa kapitel) från att det problematiska ligger i relationen mellan två förhållandevis välkända betraktelsesätt av mänskliga ”göranden”;²¹ en vardaglig uppfattning där friheten är given, samt en objektiv (ofta naturvetenskapligt orienterad) uppfattning där friheten är hotad. Men ingetdera betraktelsesättet är

¹⁸ Kanske är det så som t ex Moore (vid ett flertal tillfällen) menade, att det problematiska inte är *vad som är fallet*, utan *hur detta skall analyseras*.

¹⁹ En idé som Mats Furberg ofta gett uttryck åt i sina skrifter och i samtal.

²⁰ Vilket också säger något om varför det är så svårt att *bevisa* något konklusivt angående många filosofiska kärnproblem; trovärdigheten hos ett bevis är aldrig säkrare än trovärdigheten hos premisserna.

²¹ Eller vad vi skall kalla något som ännu inte fått rang av handling eller visats vara blott beteende (händelser); vi har inget neutralt ord för företeelser om vilka vi ännu inte vet hur de skall klassificeras. (Att det sedan i en mening finns *mellanformer* mellan beteenden och handlingar är en annan poäng. Jag talar med dig och snurrar samtidigt på kaffekoppen eller kliar mig frånvarande i huvudet. Kaffekoppssnurrandet såväl som huvudkliandet är inte fullödiga handlingar, men knappast heller rent beteende.)

vid närmare påseende välbestämt till sitt innehåll. Determinismen är en hypotes som dels är oklar till sin exakta innebörd, och dels är en hypotes som är svår att applicera på våra nuvarande teorier om verkligheten.²² Ofta utgår diskussionen från vad olika möjliga försök att klargöra determinismen innebär för vår frihet, men i mina ögon är detta att börja i fel ände. Vår förståelse av den frihet som ställs mot determinismen är långt ifrån klar. Utgångspunkten borde därför istället vara att försöka artikulera vari (den för diskussionen relevanta) friheten består. Våra olika uppfattningar om denna frihet grundas i vår förståelse av oss själva som handlande, så för att reda ut vad denna frihet måste tas för att implicera likväl som vad den *inte* behöver antas implicera, är det i första hand denna förståelse vi borde studera. De källor vi har att utgå från är vad vi faktiskt säger om de aktuella fenomenen, samt vad som måste antas vara förutsatt i detta tal.

Det förhållningssätt som nu har förespråkats benämns ofta som *common sense-filosofi*, alternativt som *vardagsspråksfilosofi*. Dessa bör hållas isär, även om de flesta tänkare vars idéer jag intresserar mig för ägnar sig åt bådadera, men med olika tyngdpunkt.

En fokusering på vad vi till vardags tror, via vad vi säger, utsätts emellanåt för kritiken att blott behandla vad vi *säger*, inte hur det *är*, vidare att den som tar steget från studiet av ”språkbruk” till hur det är får svårt att överge de vanföreställningar om ”hur det är” som format vår vardagliga språklighet.²³ Den kritiken är nog missriktad. Jämför med Austin:

one thing needs specially emphasizing to counter misunderstandings. When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not *merely* at words [...] but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as the final arbiter of, the phenomena.²⁴

²² Argument för detta finns i nästa kapitel, avsnittet om determinismen.

²³ Se t ex hela debatten kring ”folk psychology”, t ex i Stich (1983).

²⁴ Austin, ”A Plea for Excuses” (1956) Citerad från Austin (1979), s. 182.

Om kritiken innebär att man inte kan ta vardagsbruken av ord och begrepp som (i någon mening) sig själva nog har jag inget att invända. Det finns stort utrymme för klargöranden och påpekanden av latent motsägelser och inneboende oklarheter etc. I den meningen lämnar den filosofiska verksamheten inte världen som den är, utan visar på sådant som normalt förblir dolt i den praktik den studerar. Den filosofiska verksamheten kan därmed peka utöver det som är manifest i denna praktik, och kan inom ett längre tidsperspektiv kanske även påverka denna.²⁵

Om man däremot menar att filosofin (för att vara filosofi) måste frigöra väckta frågor från den praktik som fött dem, samt studera dem lösryckta från de kontexter där de naturligen kommer till uttryck, så ställer jag mig avvisande, åtminstone för de problem som denna avhandling behandlar.²⁶ Jag tror inte alls att vi normalt *vet* vilka problem som finns latent i vad vi i vardagslag säger, och ett studium av språkbruk kan, menar jag, klargöra och ge *ny* kunskap om det vi i vardagslag gör, tror, anar och förutsätter (och det redan innan det ges språklig form). Ett sådant studium hjälper oss att se implicerade motsättningar och outtalade antaganden, men även att se vad som *inte* impliceras och antas. Att klargöra sådant är att ta sig an problemen; i den mån vi alls kan *lösa* denna avhandlings filosofiska problem, så utgör ett studium av vardagens oklara förställningar och uttryckssätt inte blott en förberedelse, utan är förmodligen den väsentligaste delen av arbetet.

Här bör något sägas om *analys*, *explikation* och *artikulation*²⁷ I *traditionell mening* består *analys* i ett sönderdelande av begrepp. Analysans (det som analyserar) klargör analysandum (det som skall analyseras) genom att visa fram sådant som blott impliceras, men får inte vara något annat begrepp än det som uttrycks i analysandum. En analys av "ungkarl" blir "ogift man"; att en ungarl är en ogift man är *analytiskt* sant. Detta skall skiljas från *explikation*, där en förklaring ges till hur det brydsamma begreppet i explanandum fungerar, men där explikationen överskrider

²⁵ Vårt tal är inte så omedelbart, eller av olika teorier obesmutsat, som man kanske skulle vilja tro när man benämner det som "vardagligt"; tvärtom är det sedan årtusenden genomsyrat med reflektioner från filosofi, teologi och vetenskap, vilket speglas i våra uttryckssätt – även om den faktiska innebörden i dessa uttryck kan vara nog så dunkelt för den som använder sig av dem.

²⁶ Jag varken vill eller har den överblicken att jag kan påstå att detta är en allmängiltig sanning som måste gälla all filosofi.

²⁷ Se Furbergs *CaOx*, s. 81-85. Se även Cavells *Must We Mean what we Say?* Artikulationstanken bygger på min läsning av Furberg (främst *Du* och *Den första stenen*). Även om inga av de författare jag i övrigt tar mig an explicit ägnar sig åt artikulation, är det min uppfattning att det ändå emellanåt är detta de sysslar med.

explanandum. En explikation drar fram det fördolda i explanandum; denna ger en stöt eller impuls, men överges sedan. Såväl analys som explikation skall också skiljas från *artikulation*. I en artikulation förs sammanhanget in, och artikulationen klargör sådant som inte vare sig explicit eller implicit behöver finnas i talarens medvetande (fast får inte strida mot detta), och som ger koherens. Uppgiften är att tydliggöra och bli varse det som finns i bakgrunden som förutsatt men outtalat och halvt begreppslöst. Syftet är att *visa* på rimligheten hos någon framförd förståelse av det studerade, inte att objektivt *bevisa* en eller annan tes. Strävan till objektivitet är för artikulerande filosofi mer en strävan efter intersubjektivitet än efter avpersonalisering, och arbetet är mer av en möjlighetsundersökning än en sanningsundersökning.

För vissa typer av problem (och till dem hör problemet med den Fria Viljan) finns det inte någon annan ”verklighet” som bättre kan sägas vara hemorten för problemen ifråga än just de vardagliga föreställningarnas och uttryckssättens värld. Om man menar att det i Peer Gynts anda går att skala bort blad efter blad tills man når lökens fasta kärna bedrar man sig förmodligen. Om Fri Vilja (och agentskap, samt förmodligen även moral och liknande fenomen), är sanningen istället den att olika sådana ”tunna” begrepp är *konstruktioner* utifrån det vardagligt ”tjocka”,²⁸ försök till preciseringar av ett eller annat drag, men alls inte någon kärna. Vardagsspråklig frihet är ”tjock” till sin karaktär – och *måste* så förbli i en rättvisande redogörelse. Det finns ändå utrymme för att klargöra, visa på mångtydigheter i våra föreställningar etc. Genom en artikulation av vad vi säger kan vi förhoppningsvis se varför vi har de problem vi har och börjar skönja hur de bör tas om hand. Inte nödvändigtvis *lösas* i meningen att vi hittar svar; i stället *upplöses* problemhärvan genom att vissa implikationer eller tolkningar som problemen förutsätter avvisas som ogiltiga, och att dessa förutan inget problem av den typ vi brottats med uppstår (men kanske andra!).

Jag vill anföra två typer av resonemang som stöd för detta val av metod. Det ena motiverar ett vardagsanknutet tillvägagångssätt vid behandling av Fri Vilja och är hämtat från Strawson. Det andra betonar tjockleken hos vissa för oss människor centrala begrepp och är hämtat från Ryle och Geertz.

²⁸ Se avsnittet nedan om tjocka och tunna beskrivningar för mer om detta.

Engagemang och distans

Strawson inleder uppsatsen ”Freedom and resentment”²⁹ med att redogöra för de olika typiska positioner som finns i striden om Fri Vilja (de kommer ingående att behandlas i nästa kapitel). Redan Strawsons kortfattade presentation visar att de olika sidorna i debatten³⁰ vädjar till olika frihetsbegrepp; man kan inte enas om en gemensam grund att utgå från, inte heller argumentera för de egna antagandenas riktighet, eller ens tydligt klargöra vari antagandena består.

Men vi kan enligt Strawson skilja på två attityder i förhållande till agenten och dennes handlingar: en *distanserad* (detached) respektive en icke-distanserad (non-detached) som senare i texten kallas en *engagerad* attityd. Distansering har präglat det mesta av debatten om Fri Vilja, men Strawson vill behandla frågan ur ett engagerat perspektiv. Han vill diskutera attityder och reaktioner hos dem som drabbats eller belönats för något, vill tala om sådant som tacksamhet, agg (resentment), förlåtelse, kärlek och sårade känslor. Frågor uppstår som liknar dem i den distanserade debatten. Kan vi lösa dem i engagemangsfallet kanske vi lättare kan lösa dem i distansfallet, som är mycket mer diskuterat och därför svårare att lösa. Problem angående Fri Vilja uppstår därmed inte som en konflikt mellan dessa bägge attityder; mellan vad vi i vardagslag tror och en (ofta naturvetenskapligt orienterad) objektiv modell av samma fenomen. Problemen finns *inom* respektive attityd, något som ofta förbises i formuleringen av problemet.³¹

Strawson utgår från vardagligheter (commonplaces), i synnerhet de att vi lägger stor vikt vid andra människors attityder och intentioner gentemot oss själva, samt att våra egna känslor och reaktioner i hög grad beror på (eller involverar) våra föreställningar om dessa attityder och avsikter. Mycket av våra reaktioner styrs av vad vi uppfattar som *avsikten* bakom det faktiska skeendet; om någon t ex trampar på mig för att visa förakt, och jag förstår att han inte bara är klumpig, känner jag ett agg jag annars inte skulle hysa. Strawson myntar uttrycket *reaktiva attityder* för sådana reaktioner. Mycket av den resterande texten frågar efter variationerna hos de reaktiva attityderna, under vilka omständigheter de är eller inte är na-

²⁹ Strawson (1962), omtryckt i Strawson (1974).

³⁰ Strawsons beteckningar på dessa skiljer sig dock från de normala, som brukar benämnas som kompatibilism och inkompatibilism.

³¹ Vilket kan vara en viktig anledning till att problemet ter sig så svårlöst. Detta tema kommer att utvecklas under avhandlingens gång.

turliga, resonabla eller lämpliga, samt efter hur det skulle vara att *inte* ha dem.³²

Enligt Strawson kan vi kan skilja på två grupper av situationer där den reaktiva attityden måste modifieras eller överges:

i) Alla de fall där den handlande kan ursäktas med fraser av typen ”Han visste inte”, ”Han kunde inte hjälpa det”, ”Han var tvungen”, ”Han blev knuffad”, ”Det fanns inget alternativ”(etc). Situationerna får oss *inte* att suspendera våra reaktiva attityder gentemot agenten; han ses fortfarande som en helt och fullt ansvarig agent. Skadan som han åsamkade ses där- emot som något han inte var (delvis eller alls) ansvarig för, och på denna är någon viss av de reaktiva attityderna inte tillämplig.

ii) ”Han var inte sig själv”, ”Han har varit hårt pressad senaste tiden”, ”Han handlade under post-hypnotisk suggestion”.

ii) ”Han är bara ett barn”, ”Han är hopplöst schizofren”, ”Han har systematiskt perverterats”, ”Det var ett helt tvångsmässigt beteende från hans sida”.

Handlingar som kan ursäktas med fraser av typen av typen (iia) är enligt Strawson inte särskilt intressanta; vi kan inte klandra någon som inte är sig själv under abnormala omständigheter; vi har vanligen att göra med honom under normala omständigheter, och då är han sig själv (och då kan vi rikta reaktiva attityder mot honom).

Men sådana vädjanden som i (iib) får oss att, till skillnad från (i), suspendera våra reaktiva attityder mot agenten, antingen vid handlingstillfallet eller hela tiden (och frågan är om vi då ens ser honom som agent längre). De får oss att se honom på ett annat sätt – *honom* och inte bara den enstaka handlingen. Därmed blir inte bara någon *viss enstaka* reaktiv attityd olämplig, utan *alla* sådana. Strawson skiljer mellan

the attitude (or range of attitudes) of involvement
or participation in a human relationship and the
objective attitude (or range of attitudes)³³

³² Mitt intresse gäller dock inte de reaktiva attityderna i sig, utan distinktionen distanse- rat/engagerat och vad som framkommer om denna via en diskussion av de reaktiva atti- tyderna. För en närmare granskning av begreppet 'reaktiv attityd' se istället t ex Furbergs *Du* (1998) och *Den första stenen* (1999), där dessa attityder ingående diskuteras.

³³ Strawson (1974), s. 8.

Dessa bägge typer av attityder exkluderar inte varandra, men de är motsatta. Objektiva attityder kan exemplifieras av att t ex se någon som patient, men vi kan även inta en objektiv attityd mot ”normala” personer, detta för att t ex slippa engagera oss. Sådana attityder kan vara känslotonde, men inte fullt ut; vi kan känna medlidande eller rädsla etc, men inte agg, tacksamhet etc. Vi kan bekämpa, men inte gräla, med den vi ser objektivt. Vi kan tala till, men inte resonera med honom (men vi kan *låtsas* göra det).

Något märkligt sker här. Strawson har tidigare skiljt mellan en distanserad och en engagerad attityd, och skulle tala om den senare. *Inom* denna inför han nu, om inte samma, så en snarlik distinktion på nytt, i det att han skiljer mellan deltagar-reaktiva attityder och objektiva reaktiva attityder. De senare innebär ett distanserande gentemot den med vilken man interagerar. Jag tror dock att Strawson här inte, som man i förstone kan tro, är tillbaka i den ursprungliga distinktionen, utan pekar på något mycket väsentligt. En distanserad attityd kännetecknas av en frikoppling från interaktion; det avser ett reflekterande ”utifrån”, från vad vi med Nagel³⁴ kan kalla från ”ingen särskild stans”. Distinktionen mellan olika grader av engagemang eller distans i en relation med någon annan görs dock fortfarande från ett här och nu; jag betraktar inte situationen, mig själv inkluderad, utifrån. Det handlar om att vara engagerad, men att *inom* ramen för engagemang distansera sig från den med vilken man interagerar. Distinktionen mellan en distanserad och en engagerad attityd utesluter sinsemellan varandra (får vi förmoda att Strawson tyst menar), medan så inte är fallet mellan de bägge reaktiva attityder han nu tar upp. De är motsatta, men exkluderar inte varandra. Om strävandet efter en objektiv reaktiv attityd skriver Strawson:

Being human, we cannot, in the normal case, do this for long, or altogether. If the strains of involvement, say, continue to be too great, then we have to do something else—like severing a relationship. But what is above all interesting is the tension there is, in us, between the participant attitude and the objective attitude. One is tempted to

³⁴ Nagel (1986). Jag tar upp Nagels resonemang i nästa kapitel.

say: between our humanity and our intelligence.
But to say this would be to distort both notions.³⁵

Citatet är svårtolkat, men i en läsning är spänningen en spänning inom oss själva i en engagerad situation, och inte en spänning mellan en distanserad och en engagerad attityd. Distinktionen står inte mellan vår mänsklighet och vårt intellekt, vilket nog är en allusion till Kants distinktion mellan människan som handlande och människan som observerande varelse.³⁶ Tendensen till objektivitet inom en engagerad attityd är ett steg på vägen mot genuin distans, och är i längden ohållbar om ett engagemang skall upprätthållas.

Motsättningen mellan att betrakta människan som agent,³⁷ och att börja betrakta hennes som offer för omständigheter under vilka hon inte uppfyller kriterierna för agentskap, uppstår därmed *inom* ett engagemang med henne. Ur denna spänning uppstår alla de problem som i sin förlängning föder problemet med den Fria Viljan. Problemet återfinns därmed *såväl* inom det distanserade som inom det engagerade perspektivets ramar. Men då det uppstår inom ett engagerat perspektiv är det i första hand där, och inte i en från denna frikopplad kontext, vi har bäst förutsättningar att också kunna förstå och reda ut de problem som finns.

Vi kan betrakta normala personer ur en objektiv synvinkel, men kan vi *alltid* kan göra det? Tänk om determinismen är sann (och, menar nog Strawson, oförenlig med agentskap). Detta är inte självmotsägande, men enligt Strawson knappast praktiskt möjligt. Vår benägenhet och rotadhet i interpersonella relationer är så stor att vi inte kan ta en teoretiskt slutsats på så stort allvar att vi överger tron att agenter finns i den mening vi vanligen förstått dem. Inte ens i de fall där vi betraktar någon objektivt gör vi det för att vi tror att determinismen är sann, utan av andra skäl, olika i varje enskilt fall. Det är inte rimligt att påstå att abnormalitet är det universella tillståndet. Därför är det omöjligt att påstå att något i stil med i, iia eller iib *alltid* är fallet.

Om det invänds att Strawson bara berört vad vi de facto gör, att han inte har berört vad vi rationellt *borde* göra ifall determinism råder, så är

³⁵ Strawson (1974), s. 10.

³⁶ En distinktion som Strawson anser är föga lyckad i det att den gör en indelning av våra kapaciteter som inte gör vare sig dem eller oss själva rättvisa, utan snarare fördunklar hur vi fungerar i bägge fallen.

³⁷ Vilket förmodligen inte är ett aktivt övervägande utan något vi, så länge vi inte har anledning att betvivla det, *utgår* ifrån.

detta att helt missförstå Strawson. Vårt engagemang (commitment) i det interpersonella är centralt för mänskligt liv, och är inte något som kan tas upp för bedömning på samma sätt som enskilda fall kan ta upp.³⁸ I detta ger jag Strawson helt rätt. Att utgå från människan som handlande, engagerad varelse är – i närmast kantianskt transcendentalt snitt – en *förutsättning* för all annan reflektion, och är inget vi godtyckligt kan ge upp. Av det följer dock inte att problemet med den Fria Viljan är löst.³⁹ Även inom ramen för en involverad attityd finns den spänning som genererar frågor om huruvida vi handlar ”fritt” eller inte. I väven av mänskliga attityder och känslor finns, enligt Strawson, obegränsat utrymme för modifikation, kritik och berättigande. Men frågor om berättigande är interna i den struktur de är relaterade till, eller till modifikationer i denna. Strukturen själv är given tillsammans med det mänskliga samfundet. Som helhet varken kräver eller tillåter det externt ”rationellt” berättigande.

Tjockt och tunt

Gilbert Ryle har i två uppsatser introducerat distinktionen mellan tjocka respektive tunna beskrivningar.⁴⁰ Dessa presenteras lämpligen med ett exempel hämtat från Ryle själv. Betrakta en blinkning. Vi vet alla vad det innebär; en viss rörelse med ögonlocket (vilket är en beteendebeskrivning). Men denna rörelse kan *förstås* på olika sätt. Kanske är den blott en ofrivillig ryckning för att ögat är torrt eller för att man fått smuts i det; i så fall handlar det om vad vi kan kalla ett symptom. Men en blinkning kan även vara en signal (och det är först då vi kan tala om en blinkning i egentlig mening); kanske du ger mig en blinkning för att markera att det någon annan just sade var precis det du (men inte jag) hade väntat dig (och som vi talat om tidigare; ”Ha! Jag hade rätt!”), kanske du ger mig en signal att det är dags att bryta upp från festen men att du vill att jag skall ta initiativet, kanske du som föreläsare använder blinkningen för att ironisera över tesen du just presenterar etc. I dessa fall är blinkningen *mer* än blott en viss rörelse av ögonlocket; det är en handling. Denna rörelse skiljer sig inte från det ofrivilliga fallet, och du gör inte flera saker: blinkar *och* signalerar. Du signalerar *genom* att

³⁸ Med detta lämnar jag Strawsons text, som, med blick på mina intressen, i det fortsatta blott ger ytterligare argument för det redan framförda. För den som vill fundera över mångfalden av reaktiva attityder finns dock en hel del ytterligare material att hämta.

³⁹ På libertarianskt sätt genom att vi överger determinismen; se nästa kapitel.

⁴⁰ ”The Thinking of Thoughts” samt ”Thinking and Reflecting”. Bägge finns omtryckta i *Collected Papers*, vol 2.

blinka. Och någon som sedan parodierar din blinkning gör inte tre saker; rör ögonlocket, signalerar och parodierar, utan han parodierar din signal *genom* att röra ögonlocket. En blinkning kan misslyckas; jag kanske bara uppfattar ett symptom och inte en signal, eller en signal men inte en parodi av en signal.

En tjock beskrivning behandlar blinkningen inte blott som en ögonlocks rörelse (dvs enbart som beteende) utan placerar in den i sin situation och den kulturella kontext mot vilken den kan framstå som signal (dvs som en handling). Vi ser beteendet som uttryck för en avsikt. Vi ser en mening, en poäng – en handling. En tunn beskrivning däremot ser samma sak i det ofrivilliga fallet som i de övriga; en viss påvisbar rörelse (alltså bara beteendet).

Geertz⁴¹ har vidareutvecklat Ryles idé (och även gjort den betydligt mer känd), genom att tillämpa den på antropologin. Han menar att antropologiska beskrivningar är extraordinärt tjocka. Data för en antropologisk undersökning är våra konstruktioner av andra människors konstruktioner om vad de och deras likar håller på med. Att vi inte inser detta beror på att det mesta som krävs för vår förståelse är bakgrundsinformation redan innan studieobjektet undersöks. Det ligger naturligtvis nära till hands att vi läser in annat än vad studieobjektet gör i dennes handlande; vi förmår inte greppa hans förståelsehorisont – eller förmår inte ta denna på allvar. Ibland ser vi mönster som inte finns; kanske vi lånar från nutida eller samkulturella föreställningar, kanske vi inte kan acceptera att där inte finns någon djupare plan.

Detta resonemang visar att vi i betraktandet av människor och deras handlingar *naturligen* ser tjockt, vare sig vi har fog för detta eller inte; vi kan ju som sagt ta miste, läsa in fel osv. Men *även* en vardaglig felläsning förstår handlingar tjockt. Att försöka tunna ut vår beskrivning av det mänskliga handlandet förvandlar handlingar till händelser, precis som det förvandlar blinkningen till blott ögonlocks rörelser.

Ofta har problem om Fri Vilja förståtts som metafysiska problem med ringa anknytning till vardagliga föreställningar om frihet. Jag tror att detta är ett misstag. Vardagligt tal om frihet är knutet till agenter och måste förstås tjockt; tunnar vi ut beskrivningen *upphör* den att handla om agentsfären. En viktig uppgift för denna avhandling består i att presentera argument för att förstå den för problemet relevanta friheten icke-

⁴¹ Se Geertz (1973), kap 1.

metafysiskt och på ett sätt som i högsta grad har med våra vardagliga, tjocka föreställningar att göra.

2 Den Fria Viljans anatomi

fri vilja. Problemet att avgöra om människans vilja är fri eller inte är ett av filosofins huvudproblem. Svårigheten består i att förena vår spontana känsla av att handla fritt med den vetenskapliga förutsättningen att allt är orsaksbestämt.⁴²

I föregående kapitel gavs en introduktion till de vardagsfunderingar som närt debatten om Fri Vilja så som den förts av filosofer. I detta kapitel skall den i modern tid mest diskuterade problemformuleringen, samt de vanligast framförda positionerna och argumenten för dessa, presenteras. En del kritik mot de olika positionerna framförs i samband med presentationen, annat får anstå till senare kapitel.

2.1 Standardformuleringen av problemet

I den moderna debatten uppfattas problemet med den Fria Viljan normalt som en svårighet att förena uppfattningen att vi, när vi handlar, inte är helt styrda av faktorer över vilka vi inte rå, med uppfattningen att tillvaron i grunden är *deterministisk*.⁴³ Determinismen (som närmare kommer att behandlas i 2.2) innebär i korthet att allt som sker är konsekvenserna av föregående tillstånd, varur de utvecklas i enlighet med någon uppsättning av (natur)lagar. Dessa föregående utgör tillräckliga villkor för att något skall komma till stånd, och givet att de är förhanden blir med nödvändighet någon viss verkan fallet. Ingenting sker som inte har en tillräcklig orsak, och denna orsak går att uttömmande beskriva i (natur)vetenskapliga termer. Känner vi utgångstillstånden samt de lagar som styr den fortsatta utvecklingen kan vi (åtminstone i princip) förutsäga varje kommande tillstånd; de är givna långt innan de inträffar i det att det inte kan bli annorlunda. Av detta följer (antas det vidare) att vad vi vill och gör, som en del av den tillvaro om vilken determinismen antas gälla, ytterst och uttömmande går tillbaka till tillstånd före vår födelse, och dem rå vi inte över. Frågan är hur detta kan vara förenligt med den i

⁴² Nationalencyklopedin.

⁴³ Mindre sällan tas konflikten mellan frihet och slump upp; filosofer har mer bekymrats av tanken att framtiden är *nödvändig* än att den skulle vara resultatet av tillfälligheter.

vardagserfarenheten grundade uppfattningen att mer än en handlingsväg kan stå öppen för oss, och att det (åtminstone ibland) är *vi själva* som avgör vilken vi tar.⁴⁴

Mycket grovt kan vi skilja mellan de filosofer som menat att det egentligen inte råder någon konflikt mellan dessa bägge uppfattningar (alla problem beror på att vi misstolkat något begrepp eller uttryckssätt, och om vi bara klarar ut detta försvinner all motsättning), samt de som menar att det ena antagandet utesluter det andra så att inte bägge kan vara sanna (alla försök till omtolkning så att konflikten upphör gör våld på vad vi faktiskt menar med frihet). Av den senare uppfattningen finns det tre olika varianter: vissa förnekar att vi är fria, andra att det råder allomfattande kausalitet, och åter andra menar att vi inte kan avgöra frågan till fördel för någondera uppfattningen; vi står inför ett problem vi inte kan lösa. Slutligen finns det de som underkänner själva problemformuleringen; det finns ingen konflikt av standardformuleringens typ, men inte för att de bägge uppfattningarna är förenliga, utan för att de inte ens egentligen kan råka i konflikt med varandra.

Dessa olika typer av svar fördelar sig, om vi nyttjar de vedertagna beteckningarna på olika möjliga positionerna, på följande sätt:

- *Kompatibilism*: frihet och (kausal⁴⁵) nödvändighet är förenliga. Det kan till och med vara så att den frihet vi vill ha (den som betyder något,

⁴⁴ Citat ovan från Nationalencyklopedin ger ett kortfattat exempel på denna problemformulering (och det är också allt uppslagsverket ifråga har att säga om Viljans Frihet). Ett fylligare exempel kan vi hämta från Ayer: "When I am said to have done something of my own free will it is implied that I could have acted otherwise; and it is only when it is believed that I could have acted otherwise that I am held to be morally responsible for what I have done. For a man is not thought to be morally responsible for an action that was not in his power to avoid. But if human behaviour is entirely governed by causal laws, it is not clear how any action that is done could ever have been avoided. It may be said of the agent that he would have acted otherwise if the causes of his action had been different, but they being what they were, it seems to follow that he was bound to act as he did. Now it is commonly assumed both that men are capable of acting freely, in the sense that is required to make them morally responsible, and that human behaviour is entirely governed by causal laws: and it is the apparent conflict between these two assumptions that give rise to the philosophical problem of the free will." A.J.Ayer, (1954), s. 271.

⁴⁵ Mindre ofta talas det om kompatibilism (eller inkompatibilism) mellan *logisk* nödvändighet och frihet, varför jag här väljer att presentera ståndpunkterna ifråga i termer kausal determinism.

och inte någon teoretisk konstruktion) *förutsätter* kausalitet. Föreläsare: t ex Hobbes, Hume och Davidson.

- *Inkompatibilism*: det går inte att förena frihet och (kausal) nödvändighet.

Det finns grovt sett tre varianter av denna uppfattning:

Libertarianism: vi är fria och därför kan inte allt i tillvaron ske med kausal nödvändighet; det finns en annan sorts kausalitet som vi kan kalla *agentkausalitet* enligt vilken vi själva är upphovet till vårt (fria) handlande. Föreläsare: t ex Reid.

Fatalism:⁴⁶ eftersom allt sker med nödvändighet är vi inte fria. Har vi då inte ansvar för vad vi gör, eller är vi likafullt ansvariga? Den senare uppfattningen föreläses t ex av kalvinistisk kristendom, den förra föreläses av bland andra advokaten Clarence Darrow (som lyckades rädda Loeb och Leopold undan dödsstraff för de mord de begått och erkänt genom att hävda ståndpunkten ifråga). Föreläsare: t ex de antika stoikerna⁴⁷ och Schopenhauer.

Antinomism:⁴⁸ vi har goda grunder för att tro såväl på vår frihet som på att denna är omöjlig, och vi saknar möjlighet att lösa upp denna motsättning. Föreläsare: t ex Nagel (i *The View From Nowhere*; i senare skrifter är inte hans uppfattning lika lättklassificerad).⁴⁹

⁴⁶ I en innebörd av termen; det finns andra, t ex den att mänskliga val och handlingar inte kan påverka vad som kommer att ske – det blir som det blir oavsett vad vi vill eller gör. Denna senare variant av fatalism kan te sig absurd då den kräver att vad vi gör inte har någon som helst inverkan på det som sker, vilket inte är sannolikt: tänker jag eld på huset där jag bor kommer sådant att inträffa som annars inte hade gjort det. Och inskränks betydelsen till att gälla blott vissa framtida händelser (som att Oidipus kommer att dräpa sin far) har det inte längre så mycket med Fri Vilja att göra: Oidipus gör t ex det han vill, men makterna ser till att han inte känner alla fakta, och just därför handlar på det sätt han vill undvika. Han är manipulerad, men han handlar likväl. Se uppslagsordet *fatalism* i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

⁴⁷ Redan under antiken funderades det över möjligheten att vi, oss själv ovetande, bara uppfyller ett på förhand givet öde. Kroppen är helt fången i nödvändighetens nät, men anden är i någon mening fri att vilja annat än det som med nödvändighet sker, och däri ligger människans tragik. Likt en hund bunden vid en vagn tvingas vi med på en färd vi inte kan styra, och det vare sig vi stretar emot eller inte. Att ge upp och låta sig föras med utan att sträva emot är då bättre än att ständigt på nytt upptäcka sin maktlöshet. Få bilder av människans belägenhet ter sig i mina ögon dystrare än denna.

⁴⁸ Beteckningen är min egen då jag aldrig sett något namn på uppfattningen ifråga.

⁴⁹ Man kan tycka att Kant borde hamna under denna rubrik, inte minst med tanke på den rubrik jag satt på uppfattningstypen i fråga! Men jag kommer senare i kapitlet att visa att

- *Problemupplösning*: istället för att ta ställning i den debatt som förts mellan kompatibilism och inkompatibilism förnekas själva förutsättningarna för denna debatt. Det är olika saker att förstå mänskligt handlande och att förklara kroppsrörelser; handlingspråket är begreppsligt och logiskt skilt från kausalitetsspråket (som t ex förklarar beteenden), och de tjänar olika syften. Agentskap förklaras av skäl och avsikter snarare än av (kausala) orsaker, och att tro att det skulle finnas deterministiska förklaringar av mänskligt handlande är ett begreppsligt misstag. T ex Hobbess mekanistiska projekt avseende handlande och viljande underkänns, men alltså inte för att det skulle omöjliggöra friheten, utan för att det är ett nonsensprojekt. Man är dock kompatibilister i den meningen att man (i den mån man alls berör frågan) menar att tron på determinism är konsistent med tron på frihet och ansvar. Men (och här skiljer sig denna uppfattningen från traditionell kompatibilism) de har strängt taget inte med vartannat att göra, och tron på frihet och ansvar är därför lika kompatibelt med indeterminismen. Enligt en variant (främst Wittgensteins och Ryles) uppstår våra filosofiska problem som ett resultat av filosofers missförstånd av begrepp vi använder i vanligt språkbruk. I vardagslag missförstår vi inte; det är när begreppen frikopplas från sina vardagsbruk detta sker. Filosofens uppgift är att *upplösa* problemen genom blottlägga missförstånden via att analysera vårt språkbruk och dess logik (i vid mening).

Jag skall i detta kapitel redogöra för de bägge första positionerna.⁵⁰ Den viktigaste skillnaden mellan dem grundas i att man vädjar till olika

Kants uppfattning, som visserligen i delar av vad han skriver faller under denna rubrik, inte kan inordnas så enkelt under blott en av typerna.

⁵⁰ Men inte för fatalismen (i den betydelse jag använder termen). De väsentliga delarna i konflikten berörs redan i diskussionen om libertarianismen, fastän konsekvenserna dras annorlunda; libertarianen anser vår frihet mer säker än tron på determinismen, fatalisten har den motsatta uppfattningen. Ett grundantagande i denna bok är att vad vi tar för givet i en vardaglig praktik inte behöver vara sant för att det är rotat i denna praktik, men att det ändå är rimligt att inte påbjuda en kraftig revision utan att detta är påkallat. Och då fatalismen ter sig kontraintuitiv i förhållande till vad vi i vardagslag tar för givet, så är det ett alternativ att ta under övervägande endast om determinismen (eller någon annan form av nödvändighet som omöjliggör frihet) visas vara sann samt oförenlig med vår vardagsuppfattning. Resonemang om t ex posthypnotisk suggestion kan tyckas stödja tanken på att vad vi *tror* är våra *egna* motiv är komna utifrån, och alls inte våra. Men av

frihetsbegrepp. Kompatibilismen utgår från den vardagliga frihet som innebär en frihet från olika typer av begränsningar (där olika former av *tvång* oftast nämns), en frihet till att kunna handla som man vill och för att man vill det. Inkompatibilismen väddar till en frihet att oberoende av alla rådande omständigheter *verkligen* kunna handla annorlunda, av vilket det ofta antas följa att framtiden är öppen och ännu inte bestämd. I kommande kapitel kommer dessa bägge frihetsbegrepp att stå i fokus, och likaså kommer en problemupplösande position att förespråkas.

Att presentera några av de viktigaste typerna av positioner som intagits i den filosofiska debatten om Fri Vilja kan ske på flera sätt; kronologiskt, tematiskt, eller genom framvisandet av *exempla* för de mest framträdande typerna av teorier, representativa typexempel som gör diskussionen tydlig, och som i konfronterade med varandra kan föra den framåt. Jag har valt den senare infallsvinkeln; min avsikt med denna avhandling är inte att skriva den Fria Viljans problem*historik*, vare sig kronologisk eller tematisk.

2.2 Kompatibilism

Den moderna formuleringen av problemet med den Fria Viljan stammar i hög grad från Hobbes.⁵¹ Han formulerar i mångt och mycket problemen i en terminologi som senare filosofer anknutit till. Att han dessutom är en nästan karikatyrartat övertydlig representant för kompatibilismen gör det lämpligt att börja problemöversikten med hans uppfattning i frågan.⁵² Framställningen av Hobbes (och Hume, med en position lik Hobbes, men med delvis annan argumentering) är ju inte ämnad att vara exegetisk. Den kommer därför att kompletteras med senare varianter av kompatibilism, främst hämtade från Dennett, Davidson och Honderich.

att vi emellanåt inte är fria följer inte att detta alltid är fallet. Begrepp som handling, agentskap och (eventuellt) moral skulle då förlora sin mening, och innan jag är beredd att gå med på något sådant måste varje annan väg visas vara stängd. Men, avser jag visa, det finns andra vägar, som bättre tar till vara våra intuitioner som handlande agenter.

⁵¹ Se artikeln "Free Will" av Gary Watson i *A Companion to Metaphysics*.

⁵² Problemkomplexet är dock mycket äldre än så, och det kopplades till *viljan* redan av Augustinus. Även tidigare i den filosofiska debatten så fanns mycket av det som senare kommit att behandlas inom ramen för problemet med Fri Vilja, tex hos atomisterna och Aristoteles. Till en del kommer jag att anknyta till dessa resonemang i vissa av bokens diskussioner.

Ledmotivet i Hobbes filosofi är en önskan att utsträcka den (samtida) naturvetenskapliga vetenskapens teorier till förståelsen av det mänskliga: samma förklaringar som gäller naturen skall även gälla för handlingar och viljanden. I detta finns en kritik av den bodelning mellan det fysiska och själsliga som t ex Descartes ger uttryck för, där kroppen anses lyda under de (natur)lagar som styr fysiska ting, medan själen antas vara av annat slag och förutsätts vara fri. För Descartes fanns möjlighet för själen att via tallkottkörteln interagera med kroppen; själen, menar han, kan inte ändra mängden energi hos kroppen, men väl vilken riktning, dvs vilket uttryck, denna skulle ta. Descartes efterföljare fick problem med hur en (fri) själ skulle kunna påverka kroppen, eftersom även riktningen hos fysiska kroppar är välbestämd av, och enbart av, föregående fysiska tillstånd. Det finns inget utrymme för en (fri) själ att påverka något fysiskt, och cartesianer hemföll därför ofta åt någon form av parallellteori: det finns ingen interaktion mellan det fysiska och det psykiska, men tillvaron är så inrättad att vad som sker i den ena sfären motsvaras av vad som sker i den andra, något som ofta förutsatte en gud som ordnat det på sådant sätt. Alternativet vore att, med bibehållen dualism, ge upp tanken på själens frihet, och att i enlighet med epifenomenalismen se det själsliga blott och bart som ett speglingsfenomen av det kroppsliga, utan egen kraft att vare sig orsaka något inom sin egen sfär eller påverka det kroppsliga.

Hobbes filosofi (precis som mycket av den modernare kompatibilismen) motsätter sig dessa typer av teorier, och präglas av tre viktiga drag: *materialism*, *mekanism* och *determinism*. Inget av de bägge förra dragen är strängt taget nödvändigt för kompatibilismen; det tredje, determinismen, är dock väsentligt (men då de bägge andra dragen, i synnerhet mekanismen, utgör det vanliga sättet att grunda determinismen, spelar även dessa drag en viktig roll).

Den frihet som behandlas av Hobbes och andra kompatibilister är den vardagliga frihet som vi kan ha mer eller mindre av, och som hotas av olika former av begränsningar, där kardinalfallet ofta utgörs av tvång. En människa är fri om hon handlar som hon vill, inte av tvång. Ju mindre sådant tvång begränsar hennes möjligheter att göra det hon vill, desto friare är hon. Det måste visas att determinismen inte begränsar friheten, ty i så fall skulle friheten helt omintetgöras eftersom tvånget alltid vore totalt.⁵³

⁵³ Och frågan är då om termerna "tvång" och "frihet" alls skulle betyda något! Förutsätter inte tvång och frihet varandra? Där det ena avtar tilltar det andra, men om det ena försvinner helt ur bilden, försvinner inte då själva möjligheten att upprätta distinktionen?

Materialism

Allt i tillvaron är materia i rörelse – så även mänskliga viljanden, känslor och strävanden. Ett modernt uttryck för denna åsikt kan vi hämta från astronomen Peter Nilsson:

Men även en människa är ju en del av universum: det är något av det mest banala och samtidigt mest omvälvande som man kan yttra om henne. I henne fungerar samma ordning och samma kosmiska lagar som överallt i hennes omvärld, även långt borta i rum och tid. Hon kan aldrig någonsin stå vid sidan av fysikens verklighet [...] de fundamentala lagarna är desamma, lagar som skymtar i vårt känsloliv och i våra tankars mönster likaväl som i planetbanor och stjärnljus.⁵⁴

Denna form av materialism hävdar i sin renaste form att allting som existerar har enbart fysiska egenskaper, och därför kan förklaras enbart från fysiken och från den avledda vetenskaper. Modern materialism är ofta tveksam till det senare. Tex Dennett⁵⁵ menar att det i praktiken är omöjligt att upptäcka intentioner på en fysikalisk nivå; inte för att intentionalitet är något annat än, eller emergent i förhållande till, det fysiska, utan för att vi inte i oerhört komplexa fysikaliska beskrivningar förmår känna igen det intentionala som just något intentionalt. I teorin kan vi alltid ge en uttömmande fysikalisk beskrivning av en process eller ett tillstånd, men i praktiken, i synnerhet i dagligt tal, kan vi inte klara oss utan intentioner i vår förståelse av oss själva. Dennetts invändning är dock inte en invändning mot huvudtanken hos materialismen, utan modererar blott en överoptimistisk tro på våra faktiska möjligheter att förklara det mentala i fysikaliska termer.⁵⁶

Mekanism

Endast verkande – dvs kausala – förklaringar accepteras, inte teleologiska. Vad som sker är, antas det, de oundvikliga konsekvenserna av vad som gått före, i enlighet med någon uppsättning naturlagar.

⁵⁴ Peter Nilsson, *Ljuden från kosmos*, s. 47f.

⁵⁵ Se Dennett (1987), kap 1.

⁵⁶ Dennetts tanke på olika betraktelsenivåer och deras förhållande till varandra har dock varit omdebatterad, och min läsning utgör såväl en tolkning som en förenkling av vad han har att säga.

Hobbes position innebär ett avståndstagande från en filosofi lik Descartes med en bodelning mellan materia och själ, där materien sågs som determinerad och lydande under kausala lagar, medan själen sågs som fri och icke-kauserad i de förändringar den genomgår. För Hobbes gäller mekanistiska förklaringar även det själsliga. Jämför med Davidson:

Cause is the cement of the universe; the concept of cause is what holds together our picture of the universe, a picture that would otherwise disintegrate into the diptych of the mental and the physical.⁵⁷

Begreppet *orsak* är till sin innebörd omtvistat. Hobbes tänkte sig en nödvändighet mellan orsak och verkan i enlighet med någon uppsättning av naturlagar, så att en viss typ av händelse alltid åtföljs av någon viss typ av verkan – givet, förstås, att inte andra omständigheter spelar in och påverkar situationen. Jämför med Honderich:⁵⁸ en händelse som orsakar en viss effekt är inte nödvändigtvis sådan att alla liknande händelser följs av liknande effekter; inte varje strykande av en tändsticka mot plånet tänder denna – det förutsätts t ex närvaro av syre, att plånet inte är vått osv. Men enligt Honderich menar vi normalt med en verkan en händelse som föregås av en mängd förutsättningar (omständigheter), däribland orsaken, sådana att oavsett vad som ytterligare sker så inträffar den med dessa omständigheter förbundna verkan. Dessa omständigheter kallar han en *kausal omständighet* eller en *total orsak*. Varje kausal omständighet har precis så mycket innehåll att verkan garanteras, inte mer, och varje kausal omständighet består av element som i normalfallet själva är effekter, orsakade av tidigare kausala omständigheter.⁵⁹ Skillnaden mellan orsak och kausal omständighet är att en kausal omständighet för en viss effekt verkligen är sådan att alla instanser av denna följs av liknande effekter (like effects). Effekten är, givet sin kausala omständighet, *nödvändig* eller *oundviklig*.⁶⁰

Kausala omständigheter ger, menar Honderich, en analys av (och förutsätter alltså inte) begreppet (natur)lag: två ting är förbundna av en (natur)lag om det är så att om det första händer så sker det andra (vad som

⁵⁷ Davidson (1980), s. xi.

⁵⁸ Honderich (1993), s. 8ff.

⁵⁹ Något som är viktigt för nästa huvudpunkt i kompatibilismen; determinismen.

⁶⁰ "[E]ffects are necessitated events, events necessitated by their causal circumstances." Honderich (1993), s. 11.

än i övrigt är fallet), och vi kan därmed tala om en nomisk eller laglik relation mellan kausala omständigheter och verkningar.

Så här långt har kausalitet kopplats till *nödvändighet*, en koppling varur ofta någon form av determinism antas följa. Med att en verkan är nödvändig menas i allmänhet åtminstone följande: i varje möjlig framtid där orsaken *P* är fallet (där *P* samtidigt är en verkan orsakad av andra, tidigare, orsaker) så blir även verkan *Q* fallet. Men denna koppling mellan kausalitet och nödvändighet är inte självklart given, vilket framför allt Hume velat visa i sin analys av orsaksbegreppet. Medan Hobbes hävdade att allt som sker är orsakat, och att velade handlingar därmed inte är mindre nödvändiga än något annat, så gör Hume ingen koppling mellan nödvändighet och kausalitet. Hans eget orsaksbegrepp är till sitt väsen en fråga om *konstant förbindelse* mellan orsaker och verkningar; det som gör någon viss typ av händelse till orsak till någon vis annan typ av händelse (verkan), är att de båda är instanser i en konstant konjunktion – varje instans av det förra följs av eller är förbunden med en instans av det senare. Vi kan aldrig, menar han, icke-cirkulärt slå fast att det råder ett samband av nödvändighet mellan orsak och verkan, och vi kan därför inte dra slutsatsen att orsaken tvingar fram sin verkan, bara att den föregår denna. Slutsatsen att verkningar är nödvändiggjorda händelser säger inget om *världens* natur, utan handlar enligt Hume om våra *begrepp* eller *föreställningar*, och dessa är sådana att *vi* normalt förbinder relationen mellan orsak och verkan med en förställning om nödvändighet.⁶¹ Det generella sambandet mellan orsaker och verkningar finns hos Hume, men alltså utan den nödvändighet med vilken Hobbes och Honderich förknippar detta.

⁶¹ Riktigt vilken typ av nödvändighetsrelation som Hume vänder sig emot är inte klart. Han vänder sig mot att vi från att *P*1 åtföljs av *Q*1, *P*2 av *Q*2 (osv) kan sluta oss till att *P*-händelser alltid åtföljs av *Q*-händelser, då vi aldrig har någon garanti för denna allmängiltighet. Men skall denna allmängiltighet tolkas som en form av en *logisk* nödvändighet (så kallad strikt implikation), dvs att det är omöjligt att *P* är sann och *q* är falsk, eller som *naturlig* nödvändighet (en utsaga är naturligt nödvändig om dess negation innebär ett brott mot naturlagarna; det är inte logiskt uteslutet att det skulle kunna vara annorlunda, men nu är det (alltid) på ett visst vis)? Humes text är långt ifrån klar över vad som avses. Se Hume, David (1739-40), *A Treatise of Human Nature*, del III, avsnitten 2-4.

Mänskligt beteende är, menar Hobbes, materia i rörelse.⁶² Rörelsen ifråga är orsakad av *viljan*, som i sin tur ses som ett begär eller en aptit som leder till kroppslig rörelse mot det begärda, alternativt en avsky för något som driver oss bort från det avskydda. Dessa motivkrafter anses av Hobbes vara rent fysiska krafter, som själva är (begynnande) rörelser som är kausalt nödvändiggjorda av andra materiella processer som sträcker sig utanför den egna kroppen såväl i tid som i rum. Övervägandet mellan olika handlingsalternativ gäller handlingar som är konditionalt möjliga *givet* ens vilja: man kan göra *a* om man så vill och *b* om man så vill: "A free agent is he that can do if he will, and forbear if he will."⁶³

Hobbes tänker sig att övervägandet består av motstridiga krafterns tävlan, och den resulterande handlingen blir en "viljeakt" i enlighet med den sista (segrande) kraften. Viljan är därmed ett uttryck för denna sista kraft. Att säga att någon är fri att göra en handling är att säga att hans begär eller avsky var nog för att producera handlingen. Men det är enligt Hobbes nonsens att fråga om denna "viljeakt" själv var fri; tanken på friheten som förmågan att givet alla nödvändiga betingelser för en handling ändå kunna avstå från den ser han som motsägelsefull; det innebär att säga att omständigheterna är tillräckliga för att producera en viss handling *utan* att producera den.⁶⁴

För kritiker som Reid innebär Hobbes reduktionistiska program, där orsaken till varför vi vill vad vi vill står att finna i faktorer utanför oss själva, att "an intelligent being is an inert, inactive substance, which does not act but is acted upon".⁶⁵

Men Hobbes skulle protestera: han avser att *analysera* aktivitet och aktiv makt i termer av vad som beror av och stammar ur "viljan": att tala om personen som en orsak är antingen tomma ord, eller en hänvisning till kausala krafter i personens kropp – och "viljan" är enligt Hobbes just en sådan kausal kraft. För Hobbes är vi komplicerade kausala system och

⁶² Min framställning av Hobbes bygger på Searles artikel "determinism" i *Encyclopedia of Philosophy*, samt artikeln om Hobbes i *Filosoflexikonet*.

⁶³ Hobbes (1654), s. 68.

⁶⁴ Hobbes uttryckssätt stör; är det *omständigheter* som producerar handlingar? Visserligen är detta följdriktigt enligt Hobbes resonemang, där viljan precis som allting annat är en naturlig kraft, insatt i ett kausalt nät som går utanför den egna kroppen – men nog känner vi att något saknas, att det är *vi* som handlar om handlingen skall kunna kallas handling.

⁶⁵ Reid (1788), 336.

varje intelligibel redogörelse för frihet måste vara kompatibel med denna sanning.⁶⁶

Davidson tar också upp Reids typ av kritik i en diskussion om relationen mellan skäl och orsaker.⁶⁷ Han vänder sig mot filosofer som känner obehag inför tanken att se handlingar som orsakade, och som visserligen kan mena att en handling kan var identisk med vissa kroppsrörelser som har orsaker, men som ändå förnekar att dessa orsaker är orsaker till handlingen. Davidson citerar Melden:

It is futile to attempt to explain conduct through the causal efficacy of desire—all *that* can explain is further happenings, not actions performed by agents. The agent confronting the causal nexus in which such happenings occur is a helpless victim of all that occurs in and to him⁶⁸

Men detta skulle, menar Davidson, innebära att handlingar inte kan ha orsaker. Men varför skulle en orsak förvandla en handling till blott en händelse och agenten till ett hjälplöst offer? Davidson fortsätter:

Is it because we tend to assume, at least in the area of action, that a cause demands a causer, agency an agent? So we press the question; if my action is caused, what caused it? If I did, then there is the absurdity of infinite regress; if I did not, I am a victim. But of course the alternatives are not exhaustive. Some causes have no agents. Among these agentless causes are the states and changes of state in a person which, because they are reasons as well as causes, constitute certain events free and intentional actions.⁶⁹

⁶⁶ Hobbes analys innebär en reduktion av viljan till en kausal kraft, och det är inte *personer* som handlar, utan krafter över vilka de inte råder. Jag kan inte se att detta räddar honom undan Reids kritik, utan tvärtom blott understryker denna.

⁶⁷ Davidson (1980), essä 1.

⁶⁸ Melden, *Free Action* (1961), s. 128f.

⁶⁹ Davidson (1980), s. 19.

Davidsons tanke torde vara följande; människan som handlande varelse är insatt i ett kausalt sammanhang precis som allting annat, och därmed är våra handlingar orsakade precis som allting annat. När vi (i vardagligt tal) frågar varför någon handlade som han gjorde är det för att vi söker en förklaring; vad han gjorde tedde sig underligt och vi kan kanske inte ens känna igen en handling i agentens beteende. Vi söker ett *skäl* till varför han betedde sig som han gjorde, för att därigenom se hans beteende som en handling. Men, anser Davidson, skäl kan vara orsaker.⁷⁰ Att finna skälet till en handling är att finna dess orsak, och det fastän det sätt på vilket vi uttrycker oss angående skäl skiljer sig från hur vi talat i termer av orsaker.⁷¹ Den oro Melden ger uttryck för är den som Dennett⁷² behandlar; vi fruktar att *någon* annan styr vårt handlande om vi inte gör det själva – analogin är att vara i någons våld, att vara styrd av någon annans vilja, vilket är urtypen för ofrihet. Men nu finns det agentlösa orsaker (som inte kan pressas in i analogin, och därför inte borde oroa oss; de är av fel *typ* för att kunna utöva tvång), och bland dem finns de tillstånd i oss själva som är våra handlingars orsak. Och då dessa är skäl tillika med orsaker ger de all den frihet vi kan önska oss.⁷³

Determinism

Determinismen finns i en rad olika formuleringar, alla tämligen skissartade och oklara till sin exakta innebörd. Men den har varit en hypotes som utövat stor lockelse, inte minst inom (natur)vetenskapligt inspirerade världsbilder. Searle beskriver determinismen på följande sätt:

Determinism is the general philosophical thesis which states that for everything that ever happens there are conditions such that, given them, nothing else could happen.⁷⁴

Vi kan skilja mellan en lång rad hypoteser som alla kan kallas deterministiska. De motiverar hypotesen på varierande sätt, och presenterar även det faktiska innehållet i determinismen något olika. Jag

⁷⁰ Jag återkommer i senare kapitel med kritik av denna uppfattning.

⁷¹ Ett sätt att beskriva denna skillnad är att skäl är agentorienterade, orsaker händelseorienterade.

⁷² Dennett (1984), kap 1.

⁷³ Något som inkompatibilister dock inte skulle hålla med om! Se avsnittet om inkompatibilism nedan.

⁷⁴ Artikeln ”determinism” i *Encyclopedia of Philosophy* (1967).

kommer att presentera följande varianter: fysikalisk determinism, etisk determinism, logisk determinism, teologisk determinism samt psykologisk determinism.⁷⁵

Fysikalisk determinism

Hobbes variant av determinism liknar närmast det som brukar benämnas *fysikalisk* determinism; allt sker enligt okränkbara och oföränderliga fysiska lagar, där en verkan oundvikligen följer ur en föregående orsak i enlighet med någon uppsättning av naturlagar. Detta smittade av sig på synen på handlingar; de sågs inte som bestämda av moraliska överväganden, utan av eviga och omutliga naturlagar, detta då samma förklaringar som gäller naturen även skall gälla för handlingar och viljanden (vilket följer ur Hobbes materialism; se ovan). Hobbes tog för givet att inget tar sin början i sig självt, utan att allt är välbestämt och med nödvändighet följer ur föregående tillstånd. Tanken på att *vi själva* är källan till våra velade rörelser är orimlig då *inget* enligt Hobbes tar en början i sig självt.

För Hobbes är alltså velade handlingar inte mindre nödvändiga än något annat, men detta förhindrar inte att vi kan ha fri vilja – även om det enligt honom egentligen inte är viljan som är fri, utan snarare människor och de handlingar de utför.⁷⁶ Han tror på frihet – men utan fri *vilja*, friheten består istället i en frånvaro av yttre hinder för rörelse. En fri människa är fri att göra som han vill;⁷⁷ frihet är frånvaron av allt sådant tvång för handlande som inte är inneslutet i agentens natur. Frihetens motsats är därmed för Hobbes inte orsakande utan tvång; att förhindras göra det man vill. Om detta är riktigt är, menar Hobbes, determinism och Fri Vilja fullt förenliga.

⁷⁵ Searles indelning ligger till grund, men jag utvecklar de olika varianterna något annorlunda.

⁷⁶ En viktig poäng om vilken det rått skilda meningar. Ofstad t ex fokuserar på valfrihet, och vill undvika att tala om såväl viljans frihet som om agents eller handlingars frihet (se Ofstad 1961, *Introduction*).

⁷⁷ Märk viljans centrala roll för Hobbes, den vilja som är en naturlig kraft nödvändiggjord av faktorer över vilka vi inte råder. På en gång är den något som är oss given och ändå vår. Är detta förenligt med de föreställningar vi har av viljan? Dessutom: i en mening är det plausibelt att frihet är att kunna göra ”som man vill”, men innesluter friheten att göra som man vill egentligen någon *vilja*? Innebär det inte blott att kunna göra si eller så? Viljan och dess roll för handlande och frihet kommer att behandlas i kapitel 4.

Även Hume⁷⁸ hyste uppfattningen att våra handlingar är insatta i ett kausalt sammanhang. Men samtidigt vet vi alla att vi är fria, så i den mån vi ser ett problem mellan dessa uppfattningar måste detta vara rent språkligt, och om vi bara klargör vad vi menar försvinner (den skenbara) konflikten. I ljuset av hans syn på kausalitet blir frågan om handlingar är orsakade därför till en fråga om det finns någonting med vilket handlingar är konstant förbundna. Och om *detta* tvivlar ingen enligt Hume. Vissa handlingar förbinds med vissa *motiv* med samma regelbundenhet som orsaker med sina verkningar, varför handlingar är orsakade precis som allting annat.⁷⁹ För Hume stred detta inte mot friheten, utan tvärtom *förutsätter* friheten kausalitet. Han definierade frihet som *förmågan att handla i enlighet med den egna viljan, dvs de egna motiven*; det tillhör (den fria) handlingens natur att den framspringer ur agentens motiv.⁸⁰

Den fysikaliska determinismen är allt annat än klar, och är mer av en hypotes om hur vi skall tolka olika teorier om verkligheten som fysiken erbjuder, än vare sig en fullt utvecklad teori eller en bevisad sanning. Ofta antas att determinismen *följer* ur en eller annan fysikalisk teori, t ex den Newtonska fysiken. Den klassiska formuleringen av en sådan idé kan vi hämta från Laplace. Han menade att Newtons fysik var deterministisk, och han ger en bestämning av determinismen i termer av kausalitet och förutsägbarhet:

We ought then to regard the present state of the universe as the effect of its anterior state and as the cause of the one which is to follow. Given for one instant an intelligence which could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the beings who

⁷⁸ Hume (1739-40).

⁷⁹ Därmed ansluter sig Hume till tanken på handlingar som orsakade av viljan (motiven). Men är verkligen alla handlingar velade på detta sätt? Jag återkommer till denna fråga i kapitel 4.

⁸⁰ Likaså ansåg Hume att kausaliteten mellan motiv och handlingar var en förutsättning för talet om ansvarighet; våra lagar vilar på antagandet om att en människas handlingar speglar hennes motiv, och att inga handlingar är straffbara som inte kan härledas ur personens motiv. Om vi inte kunde lita på denna sorts kausalitet kunde vi inte t ex bjuda in en trevlig person på middag utan att behöva frukta att bli rånade; vi skulle inte kunna bedöma personens motiv utifrån hans handlingar av att vara trevlig och harmlös. Visst kan vi ta miste på någons motiv, men Hume tror inte heller att det alltid är en så lätt sak att förutsäga någons beteende, eller att från beteendet spåra motiven.

compose it - an intelligence sufficiently vast to submit these data to analysis - it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atom; for it, nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes. The human mind offers, in the perfection which it has been able to give to astronomy, a feeble idea of such an intelligence.⁸¹

Laplace antagande kan ifrågasättas på flera punkter.⁸² Dels följer alls inte determinism ur en Newtonsk fysik; tvärtom implicerar detta system indeterminism.⁸³ Likaså för modernare fysikaliska system. Även om Einstein själv ansåg att relativitetsteorin implicerade determinism ("Gud kastar inte tärning"), så finns element av indeterminism i denna.⁸⁴ Kvantfysiken däremot antas allmänt implicera indeterminism, men stöder (paradoxalt nog kan tyckas) determinismen bättre än den Newtonska fysiken.⁸⁵ Slutligen ger kaosteorin tillräcklig, om än inte nödvändig, grund för indeterminism (och utesluter en deterministisk tolkning).

Om vi istället betraktar Laplace idé om förutsägbarhet, så faller även denna. I ett Newtonskt system kan vi bara bestämma något visst givet tillstånd om detta kan beskrivas med hjälp av rationella tal. Men för att korrekt återge den av oss kända tillvaron krävs att vi använder oss av rationella tal med en oändlig decimalutveckling, varpå följer en inbyggd osäkerhet eller inexakthet i beskrivningen. Vi kan därmed aldrig ens i teorin ge den beskrivning som Laplace förutsätter, och inte blir det bättre om vi använder något av de mer moderna systemen. Laplace idé är en

⁸¹ Laplace (1820). Här citerad från den engelska översättningen (1951), s. 4.

⁸² Resonemanget som följer bygger dels på samtal med fysikern Anders Ynnerman, dels på artikeln om determinism och indeterminism i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, skriven av Jeremy Butterfield.

⁸³ Se Butterfields artikel. Det skulle föra för långt bort från mitt tema att återge argumenten för detta, och jag är inte heller själv förmögen att vare sig fullt ut begripa argumenten eller bedöma deras trovärdighet. Jag litar i detta avseende på att Butterfield och Ynnerman kan sin sak.

⁸⁴ Tack vare så kallade singulariteter, dimensionslösa punkter utan vare sig volym eller yta, punkter där en funktion inte är definierad eftersom en del av variablerna blir oändligt stora.

⁸⁵ Givet att vi resonerar med exakt givna sannolikheter och inte med exakt givna tillstånd. Men även indeterminismen i kvantfysiken har ifrågasatts; denna härleds till mätbarhetsprocessen, som är den mest kontroversiella delen av kvantfysiken

teoretisk konstruktion som inte äger tillämplighet på vår tillvaro så som vi i nuläget förstår denna.

Naturligtvis kan det hävdas att vi inte ännu förstår oss på tillvaron tillräckligt väl, men att den dag vi så gör så kommer vi också att se att en (fysikaliskt grundad) deterministisk tolkning av tillvaron är den rimligaste. Men då motiveras tron på determinismen snarare av föreställningen att denna hypotes är att föredra framför andra alternativ, inte av faktiskt empiriskt stöd.

För att sammanfatta har den fysikaliska determinismen i nuläget ingen empiri som talar för sig. Men även om den hade det skulle kompatibilisten inte anse att vår frihet är hotad. Den frihet som är vår står mot tvång, och den hotas inte av determinismen.

Etisk determinism

Sokrates ansåg att den som har kunskap om det goda *inte kan* handla fel. Människans alla velade handlingar styrs oundvikligen av hennes föreställningar om det goda – är *determinerade* av dem.⁸⁶ Konsekvensen för friheten är enligt förespråkarna av en sådan teori att denna *förstärks*. Friheten *ökar* om vi alltid handlar i enlighet med våra egna föreställningar om vad som är gott; vi kan råda över alla våra lägre drifters pockanden, precis som vi kan stå upp för våra övertygelser om vad som är rätt och riktigt att göra. Men att alltid göra vad som enligt vår egen övertygelse är bra för oss innebär dock inte att vi alltid själva tjänar på saken; ibland kan vår anständighet, heder, människovärde etc, kräva att vi offrar oss för någon person eller sak, på bekostnad av den egna välmågan – men vi skulle förlora mer på att inte handla så. Så stannade Sokrates också själv i Aten och tömde giftbägaren istället för att lyda allas vår naturliga dödsfruktan och fly; genom detta visade han en frihet gentemot rädslor som få av oss besitter.⁸⁷

⁸⁶ Libertarianen skulle förmodligen hålla med om att den som är klok gör det goda, men skulle invända att om en människas klokhet determinerar henne så är frågan om *hon* då alls gör något.

⁸⁷ Men det skall inte glömmas bort att Sokrates pendlar fram och tillbaka mellan uppfattningen att vi stundom gör vad vi inte tjänar på därför att vi är övertygade om att det är rätt och riktigt, samt uppfattningen att vi ”egentligen” eller ”innerst inne” tjänar på detta. Sokrates själv t ex trodde sig genom sin död tillfriskna från livet (tuppen som han med sina sista ord befäller Kriton att offra till Askleipos, läkekonstens gud, tyder på detta). Det är inte självklart att dessa bägge uppfattningar går ihop.

Mot Aristoteles invändning att Sokrates tes strider mot fakta, att våra drifter kan stå i konflikt med förnuftet så att vi begär något som är dåligt, fullt medvetna om att detta är mindre gott än något annat vi kunde ha gjort, har det hävdats att om vi handlar fel trots att vi trodde oss veta vad som var rätt så *visste* vi faktiskt inte vad som var gott, vi saknade sann insikt. *Egentligen* trodde vi att det vi faktiskt gjorde var bättre än det goda vi lät bli att göra, men hade vi *verkligen* insett vad som var gott hade vi handlat annorlunda. Ytliga kunskaper är inte kunskap i den mening Sokrates lägger in i det. Men detta förvandlar vårt kunskapsbegrepp till något annat än vad vi är vana vid; kunskap kan bara anses vara kunskap om den är internaliserad, assimilerad på ett sådant sätt att den stöpt om oss. Frågan är om detta då verkligen är *kunskap* längre; är det inte snarare då så att vi hamnar i situationen att något anses gott för att vi åtrår det (och väl assimilerat kan väl även något icke-gott (i absolut mening) motivera oss på precis samma sätt som något assimilerat gott)? Tolkat på detta sätt har kompatibilisten rätt i att det svårt att se hur etisk determinism skulle kunna hota vår frihet; vi gör det vi vill (och för att vi vill det). Går vi istället på Aristoteles linje hamnar vi istället i en situation där vi mycket väl kan göra annat än det vi anser gott; den etiska determinismen stämmer inte, och utgör därmed inte något hot mot vår frihet.

Logisk determinism

Grunden till den logiska determinismen finns hos Aristoteles. I *De Interpretatione*, kapitel 9, finns ett resonemang som utgår från en iakttagelse av satsers sanningsvärden, men som medför en nödvändighet avseende det framtida.⁸⁸ Utgångspunkten är att för *varje* påstående om sakförhållanden gäller att detta antingen är *sant* eller *falskt*. Att detta stämmer för utsagor om det rådande eller det förflutna är förhållandevis oproblematiskt. Men antag att vi uttalar oss om ett *framtida* sakförhållande.⁸⁹ Antingen kommer detta att bli fallet eller inte. Om det blir fallet är förutsäggelsen sann, annars falsk. Följer av detta att utsagan var sann eller falsk redan när den uttalades? Många har förstått Aristoteles så, och det finns möjligen stöd i texten för detta:

⁸⁸ Min redogörelse är en tolkning. Kapitlet har genererat en mycket omfattande diskussion, där åsikterna gått vitt isär om vad Aristoteles faktiskt säger, och om han bara konstaterar ett problem, eller om det motargument som kan anas (hur nu *det* skall förstås) är den position han omfattar. Den svenska översättningen av Börje Bydén (Thales, 2000) innehåller såväl en bra inledning som en utförlig och diskuterande notapparat som tar upp olika möjliga tolkningar.

⁸⁹ Aristoteles mest berömda exempel gäller huruvida ett sjöslag skulle äga rum eller inte.

[O]m en person skulle säga att en viss sak kommer att vara, och en annan person skulle förneka detsamma, så är det klart att det är nödvändigt att antingen den ene eller den andre av dem talar sant, *om* varje affirmation är sann eller falsk. [...] Ingenting är eller blir således av en tillfällighet eller som det faller sig, och ingenting kommer att vara eller inte vara <av en tillfällighet>, utan allt <är> av nödvändighet och inte som det faller sig⁹⁰

Aristoteles använder ett konditionalt *om* i sitt resonemang. Min uppfattning är att resonemanget är en form av ett reductio-argument: ”*om* vi antar att varje affirmation är sann eller falsk följer detta och detta”, något som dock senare visas strida mot andra och mer centrala uppfattningar vi har. Den tanke som framläggs, men alltså senare avvisas, är förmodligen följande: då alla utsagor om sakförhållanden är⁹¹ sanna eller falska gäller detta även för utsagor om det framtida. Det är redan nu givet vilket, även om vi inte nu kan avgöra vilket, varför det med nödvändighet antingen kommer eller inte kommer att inträffa. Men då är, menar t ex Diodorus Cronus, inget möjligt utom det som faktiskt sker, varur det följer att ingen människa är mäktig att göra något annat än vad hon faktiskt gör. Detta leder naturligt till att till att inga handlingar är fria eftersom inget vi gör kunde ha undvikits.⁹² Av ett rent logiskt resonemang om sanningsvärden följer alltså en idé om en tillvarons nödvändighet. Det framtida är redan givet, en uppfattning som kan benämnas som *realism med avseende på framtiden*. Den (logiska) determinismen är bara en form av motivering för denna föreställning, som dock inte *förutsätter* determinism. Såväl tron på profetior eller klärvoajans, eller på predestination, ger uttryck för samma idé, men förutsätter inte determinism.⁹³

⁹⁰ Bydén's översättning, s. 16f. Kursiveringen är min. Text inom <, > är översättarens tillägg, avsedda att klargöra texten. Jag har valt att utesluta i stort sett samtliga sådana tillägg, och de två jag tagit med är förkortade.

⁹¹ Om detta ”är” inte är tidlöst är det inget konstigt med att säga att den utsaga som igår var sann idag *är* falsk. (Poängen är enligt vad jag hört Hintikkas.)

⁹² Märk skiftet från presens eller futurum till konditionalis.

⁹³ Något som Bengt Brülde påpekade för mig. Frågan om vilken status framtida ting/tillstånd har är ännu olöst; existerar de ”i framtiden” eller har de bara *möjlig* existens? För att kunna ta sig an den frågan krävs dock en redogörelse av *tid*, och det ligger långt utanför denna avhandlings ram.

Aristoteles accepterade dock inte (så som jag förstår honom) en sådan uppfattning:

Om alltså detta är omöjligheter – vi ser ju att det finns ett upphov till de saker som kommer att vara såväl i överväganden som i bestämda handlingar, och att det överhuvudtaget hos de saker som inte ständigt är i verksamhet finns en förmåga att vara och att inte <vara>. I dessa fall är båda <alternativen> möjliga, både att vara och att inte vara, och följaktligen också att bli och att inte bli. I många fall är det också uppenbart för oss att det förhåller sig så med sakerna.⁹⁴

Jag förstår detta på följande sätt: vi vet alla att vad vi vill och gör påverkar vad som sker, och innan detta skett är fler än en möjlighet öppen. Propositioner som bejakar eller förnekar förekomsten av framtida avsiktliga handlingar, eller händelser som beror av dessa, är därför varken sanna eller falska innan de antingen inträffat eller fallerat att inträffa. De *kommer* att bli sanna eller falska, men är det ännu inte.

Nutida analyser skiljer mellan de modala begreppen *nödvändig* och *omöjlig* och de icke-modala begreppen *sant* och *falskt*. Från att något med nödvändighet inträffar följer att det inträffar, från att något omöjligtvis inträffar följer att det inte inträffar. Men av att något inträffar följer inte att det är nödvändigt (dock att det är möjligt, dvs att det inte är omöjligt), inte heller att om något inte inträffar är det omöjligt. Det kan alltså vara *sant* utan att var *nödvändigt*, eller *falskt* utan att vara *omöjligt*, att någon kommer/inte kommer att utföra en viss handling.

Kritikerna menar dock att denna lösning (som kan användas för att motivera tron på en redan given framtid samt på futurala påståendens sanningsvärde – men *utan* att framtiden därför skulle vara nödgad), inte räcker. Handlingar är i normalfallet sådana att de ingår i det möjligas sfär; det är upp till oss att utföra eller låta bli att utföra dem, och det är inte klart hur en handling kan vara möjlig att undvika om det varit sant sedan begynnelsen att den kommer att utföras. Men problemet kan åtminstone till en del avhjälpas om vi klart skiljer mellan *tidlöst* presens och *tidslig* presens. Av att något kommer att bli fallet följer att det i en *tidlös* mening

⁹⁴ Bydén's översättning, s. 19. Återigen har jag tagit bort flera av översättarens tillägg, och har förkortat det första av de två jag behållit.

av ”är” är sant nu, precis som det alltid och tidlöst är sant att $2+2=4$. Men det följer *inte* att det i en *tidslig* mening av ”är” är sant nu på samma sätt som det är (tidsligt) sant att Napoleon förlorade vid Waterloo eller att Göran Persson är statsminister just nu. Det vi oroar oss för är att något framtida i tidslig mening är sant nu; det är svårt att se hur det då skulle vara *upp till oss* att utföra eller inte utföra något. Men förstår vi det i enlighet med en tidlös presens att något kommer att bli fallet så är situationen en annan; i en tidslig mening är det *inte* sant innan det inträffar. Det ger utrymme för handlande, och för att detta handlande på ett avgörande sätt beror av oss; vi förvandlas inte till patienter (med vilket något *sker*) utan kan vara agenter. Med detta kan kompatibilsiten låta sig nöja. Vi handlar, och vi är fria i den mån våra handlingar inte är utsatta för tvång (som måste vara av en tidslig art; det tidlösa är av fel typ för att utgöra något hot).

Teologisk determinism

Denna form av determinism vädjar inte till någon form av kausalitet i enlighet med någon uppsättning naturlagar, utan bygger på följande antagande: Gud har förutbestämt, alternativt (och svagare) förutsett, allt som kommer att ske sedan tidernas begynnelse. Av detta följer att Gud har bestämt, alternativt vet, att personen P kommer att utföra handlingen H vid tidpunkten T redan innan detta skett. Men samtidigt antas att människan har en fri vilja, vilket normalt tolkas som att P kan låta bli att göra H vid T om han så vill. Om detta antas vara oförenligt med det första antagandet måste något av dem vara falskt. Carneades, en stoiker, menade t ex att antagandet om Guds förutvetande (den svagare varianten av antagandet) är falsk; inte ens Apollon vet i förväg vad människan kommer att göra. Gud vet allt som är *möjligt* att veta, men människors framtida handlingar ingår inte i denna sfär. Augustinus däremot menade att Gud vet allt, och det redan innan det sker, men han påpekar att detta inte är detsamma som att *orsaka* detta. Gud vet vad som skall ske eftersom det kommer att ske, men det kommer inte att ske *för att* Gud vet det, och hotar därmed på inget sätt den fria viljan. Varför skulle inte Gud veta vad vi vill? Augustinus jämför Guds förutvetande med människans *minne*; att vi minns gör inte det vi minns till något nödvändigt eller oundvikligt. Gud lever inte som vi *i tiden*; han står utanför denna och skådar den ur *evighetens synvinkel*, (där vi med evighet menar inte tid utan slut, utan tidlöshet och

[ständig] närvaro⁹⁵ – och för en sådan varelse finns inte den tidsliga successionen).

Denna form av determinism har i varianten med Guds förutvetande många likheter med den logiska determinismen; frågan gäller återigen det framtidas status, och huruvida realism med avseende på framtiden utgör ett hot mot vår frihet eller inte. Att sedan processen genom vilken det framtidas existens grundas är en annan spelar mindre roll i sammanhanget. Guds förutvetande ställer oss inför samma problem som sanningsvärdena hos påståenden om framtida sakförhållanden. Lösningen (som Augustinus är inne på) är också den liknande; Gud är inte i tiden, och hans vetande är därmed ett *tidlöst* vetande, medan det är i nuet *tidsligt* vetande om framtiden som skulle hota vår frihet. Jag presenterade nyss tanken att i ett tidsligt perspektiv blir påståendet att vi kommer att utföra en viss handling sant först när vi utför den, och det lämnar (i kompatibilistens ögon) utrymme för att det ankommer på oss att utföra den; påståendet är dessförinnan inte (tidsligt) sant. På motsvarande sätt är Guds vetande om vad vi kommer att göra inte ett vetande *i nuet* (dvs tidsligt) om det framtida.⁹⁶ Guds *tidlösa* vetande *tvingar* inte något att ske, utan det finns utrymme för oss att handla som oss lyster.

Libertarianen skulle dock förmodligen inte låta nöja sig med en förklaring som denna. Han skulle ställa frågan om *varför* vi handlar som vi gör. *Att* vi gör det vi vill är önskvärt – men *varför* har vi de uppfattningar som vi har (och som i förlängningen får oss att göra det vi gör)? I grunden handlar frågan bl a om vad som konstituerar ett *jag*, det jag (eller den person) som är eller inte är fri, och om detta jag kan låta bli att göra vad som är rationellt att göra i förhållande till dess förställningar om vad som är rätt och riktigt givet jagets önsknings, behov etc. Om Gud skapat såväl vår personlighet som våra livsförutsättningar är det inte underligt att han kan veta vad som skall komma att ske; tillvaron kommer att utvecklas som vore den förprogrammerad, dvs predestinerad, och vi spelar bara upp ett redan färdigskrivet manus där vi tilldelats färdiga roller. Men även om ingen betvivlar att vi föds med givna förutsättningar, och att vår personlighet och historia spelar in i vad vi gör, följer inte förställningen att detta omintetgör vår frihet. Kompatibilisten skulle vidhålla att så länge vi gör det vi vill är vi fria; att det framtida redan existerar (eller följer ur det när-

⁹⁵ Definitionen är Wittgensteins. Se *Tractatus* 6.4311(2).

⁹⁶ Så vet inte heller Gud, när han väl inkarnerar som Jesus, något om det öde som väntar honom; det är något som går upp för honom allteftersom.

varande med nödvändighet i enlighet med någon uppsättning naturlagar) omintetgör inte detta.⁹⁷

Psykologisk determinism

Vi skiljer mellan *psykologiska* predikat samt verb och *fysikaliska* predikat samt verb, och kan därför när vi söker förklaringar av vårt handlande och av våra mentala tillstånd söka förklaringar i psykologiska termer. Men även om vi konstruerar vårt handlande i termer av *psykologiska* orsaker, kan dessa att ses som lika tvingande som de materiella. Våra ur begär sprungna motiv eller antipatier, våra omedvetna drivkrafter etc, kan ses som lika tvingande, och bestämmer lika väl sina effekter, som (fysikaliska) orsaker bestämmer sina effekter. Vi är offer för våra drifter, under barndom och vuxenliv internaliserade åsikter, vår givna karaktär etc, och över dessa faktorer har vi ingen annan makt än den som gives av dem – och som därmed bestäms av dem.

Honderich förespråkar en teori som utgör ett exempel på psykologisk determinism. Hans utgångspunkt⁹⁸ är att det finns en extremt nära koppling mellan mentala händelser och samtidigt neurala händelser. Denna idé kombineras med följande två idéer:

Att mentala händelser (M) påverkar vad vi gör.

Att neurala händelser (N) har förklaringsvärde för våra handlingar.

Det mentala och det samtidigt neurala är nomiskt förbundna, och båda är delar av en kausal omständighet för den följande handlingen (om en sådan finns).

Denna teori förbinder det mentala och det neurala i en sorts enhet, och benämns därför av Honderich som *enhetsteorin*. M och N är nomiska korrelat; det ena skulle inte kunna ske utan att det andra sker, och om det ena sker så sker det andra, vad som än i övrigt är fallet. Följden blir att mentala händelser är viktiga, de är inte bara passiva följdfenomen (vilket epi-fenomenalismen menar). Varje fall av vissa (men inte alla) typer av N

⁹⁷ Jag återkommer till denna diskussion i samband med att jag tar upp libertarianismen. Det kan dock vara värt att påpeka att det inom en teologisk debatt finns positioner som svarar mot de inom filosofin; de teologer som i likhet med Augustinus hävdar att frihet och förutvetande är förenligt är kompatibilister, de som förnekar detta kan antingen förneka predestination eller vår frihet. Calvinismen ger uttryck för den senare typen av inkompatibilism; vi är inte fria eftersom allt är förutbestämt (notera dock att detta frihetsbegrepp, till vilket jag återkommer, är ett annat än kompatibilismens).

⁹⁸ Honderich (1993), kap 2, s. 22ff.

åtföljs av samtliga M. Honderich konstruerar en determinism med följande innehåll:⁹⁹

- Varje mentalt tillstånd, inklusive varje väljande och beslutande, är knutet till en samtidig neural händelse i det att de två är nomiska korrelerat. Eftersom den neurala händelsen inträffade, så vad som i övrigt än inträffade så inträffade den mentala händelsen, och den neurala händelsen skulle inte ha inträffat utan den mentala.
- Varje sådant psykoneuralt par är effekten av en kausalkedja, vars initiala kausala omständighet inkluderade neurala och kroppsliga händelser samt händelser i omgivningen.
- Varje handling är effekten av en kausalkedja vars initialomständighet inkluderar ett psykoneuralt par som självt inkluderar en aktiv intention.¹⁰⁰

Detta är enligt Honderich en klar och konsistent teori, som har starkt stöd i fakta (även om den inte bevisats vara sann).

Honderich teori är, precis som mycket annan kompatibilism, konsistent (i den mån den är så utvecklad att detta alls kan bedömas). Likaså försöker Honderich undvika att reducera det mentala till något fysikaliskt, vilket gör många andra kompatibilistiska teorier mindre attraktiva. Problemet med teorin är ett annat – och mycket intressantare.

Honderich är medveten om att det finns uppfattningar om friheten som inte är kompatibla med determinism (varken hans variant eller andra), medan andra är det. Han beskriver inkompatibilismens frihetsbegrepp på följande sätt:¹⁰¹ val och beslut skiljer sig från andra mentala händelser i det att de har sitt ursprung i ett subjekt. De är förbundna med detta på ett

⁹⁹ Honderich (1993), kap 4, s. 53.

¹⁰⁰ Denna aktiva intention skall enligt Honderich skiljas från framåtblickande eller *inaktiva* intentioner, som i tiden ligger tidigare än det faktiska handlandet. Den aktiva intentionen, som återfinns alldeles före de faktiska kroppsrörelserna, innebär (förutom en uppdatering av de faktiska omständigheter som råder vid handlingstillfället) följande: när jag handlar så gör jag något som metaforiskt kan kallas ge kommandon till min kropp; jag *utför* eller *försöker* utföra saken ifråga. Den aktiva intentionen är därmed lik den inaktiva, men har en distinkt extra del, utförandet. Den aktiva intentionen kan bara återkallas i minnet, inte fokuseras när den äger rum (vilket är en orsak till motståndet mot att tro på den menar Honderich). En handling behöver inte föregås av inaktiva intentioner, men *måste* föregås av aktiva.

¹⁰¹ Honderich (1993), s. 54.

sådant sätt, om vilket inget mera kan sägas än att personen är ansvarig för dem. Han skulle ha kunnat besluta annorlunda än vad han gjorde givet att allt nuvarande var som de var och det förflutna var som det var. Frihet som frånvaron av tvingande faktorer utanför den egna personen, dvs en frihet som består i en frånvaro av (yttre) tvång, är däremot förenligt med determinismen. Honderich konstaterar att vi har *bägge* dessa typer av uppfattningar av friheten;¹⁰² termen ”fri” är systematiskt ambiguös i språket. Men ändå presenterar han ett teoretiskt system som bara kan behandla den senare typen av föreställning om frihet – trots att han i samma bok kritiserar såväl kompatibilister som inkompatibilister för att de gör fel i det att de renodlar en av de två föreställningar vi alla har och hävdar att denna är den enda riktiga.¹⁰³

Vad är egentligen hans budskap? På vilket sätt kan hans determinismteori vara en lösning på, eller ens beröra frågan om Fri Vilja, om den nu inte kan ta sig an den andra typen av frihetsbegrepp som vi faktiskt har? Här står vi inför ett val; dels kan vi inse att den typ av teori han ägnat merparten av boken att lägga fram inte *kan* beröra frågan, och får istället söka andra *typer* av svar – eller så kan vi välja att renodla framställningen till att blott omfatta det ena begreppet. Honderich väljer – tyvärr – det senare. Han går inte så långt att han rent ut avfärdar inkompatibilismens frihetsbegrepp som motsägelsefullt, innehållslöst eller ointressant (vilket många andra kompatibilister gjort). Men han vill ändå, mot slutet av boken, något prövande propagera för att vi skall ge upp de föreställningar som inte går ihop med determinismen. Närmast retoriskt undrar han om det verkligen är så mycket vi måste ge upp om vi ger upp detta;¹⁰⁴ förespråkarna har ju när allt kommer omkring ändå inte lyckats fylla det med särskilt mycket innehåll. Men det vi ombeds ge upp är, hur begreppsligt tunt det än är, just det som attraherar oss – vilket han själv konstaterar:

¹⁰² Notera att jag inte här talar om skillnaden mellan positiva och negativa frihetsbegrepp, utan skillnaden mellan ett vardagligt frihetsbegrepp (som kan analyseras enligt den xyz-modell jag tog upp i inledningen), och ett inkompatibilistiskt frihetsbegrepp (till vilket jag återkommer i nästa avsnitt).

¹⁰³ Honderich (1993), kapitlet 8-10.

¹⁰⁴ Tanken verkar vara något i stil med följande; det som inte stämmer i vår bild av den fria viljan är inte värt att vilja ha, åtminstone inte till priset av att förneka det vi (natur)vetenskapligt tror angående hur tillvaron fungerar. Jämför med undertiteln på Dennetts *Elbow Room*: ”The Varieties of Free Will Worth Wanting”. Dennetts redogörelse av den Fria Viljan är samma andas barn som Honderich.

Exactly what raises my hopes, my hopes of the kind inconsistent with determinism, is the promise of my somehow overcoming things as they are and will be, my not being bound by causation. But that *is* the image of origination.¹⁰⁵

Slutligen menar Honderich att det inte finns någon intellektuell lösning på problemet – i så fall hade väl problemet lösts för länge sedan? – utan vi måste försona oss med de föreställningar ”i vilka vi kan bestå” (jag vet inte exakt vad han avser med detta uttryck). För Honderich del består detta i att acceptera den naturvetenskapligt inspirerade teori han tidigare lagt fram snarare än de oklara föreställningar som inkompatibilismen förespråkar. Att acceptera det med determinismen förenliga kallar Honderich för *affirmation*, och ser det som en livsinställning/livsfilosofi. Om vi inte gillar detta med livsfilosofier förmenar vi oss också, menar han, möjligheten till en lösning på problemet. Men att Honderich benämner det egna valet av ståndpunkt för affirmativt är – naturligtvis – en laddad bestämning. Inkompatibilisten kan med lika goda argument kalla *sin* position för en *affirmation*; dennes utgångspunkter är andra än Honderich, och inkompatibilisten värderar tanken på självbestämning som oundgängligare än den vetenskapsharmonierande framställning som kompatibilismen anser är att föredra.

Det som intresserar mig i Honderich argumentation är alltså inte så mycket hans deterministiska tes; den är bara ännu en variant på ett sedan länge välkänt tema. Inte heller är det hans slutliga ställningstagande – det blir till sist så att han, trots initial motvilja mot det, placerar sig inom ramen för en kompatibilistisk position. Nej, det är två andra tankegångar som lockar; dels att frågan om Fri Vilja kanske ändå inte är en kunskaps- eller sanningsfråga, utan handlar om något annat, ännu oklart vad (men kanske att det rör sig om en meningsfråga), samt att den inställning vi väljer handlar om att omfatta en position av andra skäl än rent intellektuella.

Bägge dessa tankegångar kommer att behandlas längre fram, men då de förutsätter en del annat material skall jag närmast ta mig an kompatibilismens främsta motståndare; den inkompatibilistiska libertarianismen.

Vi kan sammanfatta kompatibilismens syn på problemet med Fri Vilja i följande punkter:

¹⁰⁵ Honderich (1993), s. 113.

Den frihet som vi eftersträvar är den vardagliga frihet som står emot begränsningar av olika slag, där tvång utgör något av ett kardinalfall. Denna frihet är såväl en frihet *från* begränsningar som en möjlighet *till* att förverkliga det vi önskar, begär, eftersträvar etc. Vi är fria i den mån vi handlar som vi vill och för att vi vill det.

Determinismen utgör inget hot mot vår frihet. Även om vi inte med säkerhet kan *bevisa* att determinismen är sann om vår verklighet, så innehåller hypotesen i alla fall inget som kan hota vår frihet; de kausala, logiska eller psykologiska lagar i enlighet med vilka tillvaron utvecklas är av *fel typ* för att utgöra ett hot, precis som realism med avseende på framtiden, eller Guds förutvetande, inte utgör något hot. Vi handlar, i de fall vi betraktar oss som fria, *för* att vi vill det, och *som* vi vill. Detta är själva definitionen av vardaglig frihet, och denna frihet hotas inte av att tillvaron är deterministisk (i någon av determinismens varianter).

Men, vilket jag försökte visa genom att lyfta fram ett resonemang i Honderich bok, vi har även andra intuitioner om frihet som *inte* låter sig förenas med determinismen. Det är nu dags att närmare försöka klargöra vilka dessa är.

2.3 Inkompatibilism

Problematiken med Fri Vilja har, på ett eller annat sätt, med *frihet* att göra. Så långt torde de flesta filosofer vara eniga. Men redan vid en yttlig betraktelse av vad ”frihet” står för kan vi konstatera att vi inte har att göra med något välbestämt begrepp, eller ens med blott *ett* frihetsbegrepp. Så talar vi om yttrandefrihet, politisk frihet, rörelsefrihet, frihet från socialt tvång eller sociala konventioner, och den nyskilde säger sig vara fri precis som den frisläppte fången gör. Ingen av dessa betydelser står i fokus i denna avhandling. Men inte ens om vi begränsar intresset till sådan frihet som berör den Fria Viljan har vi med blott ett begrepp frihet att göra. Att tydliggöra detta är grundväsentligt för såväl denna text som, menar jag, för all diskussion kring Fri Vilja. En av anledningarna till att det är så svårt för kompatibilister och inkompatibilister att nå någon som helst enighet kommer sig av att de olika lägren vädjar till *olika* frihetsbegrepp,

och (i den mån frågan berörs) menar att motståndarlägret missat poängen med vad det är vi är ute efter. Jag skall i detta avsnitt dels mer noggrant genomföra den distinktion mellan två olika frihetsbegrepp som antydde mot slutet av föregående avsnitt, och dels diskutera det frihetsbegrepp som är centralt för libertarianismens typ av inkompatibilism.

Vardaglig frihet och viljefrihet

Locke said¹⁰⁶ that the question was not whether the will be free, but whether we have a will. *A fortiori*, it cannot be a question of how free the will may be. Locke's remark reminds us that the freedom of the will that has been the subject of the classical problem, if it comes at all, does not come in degrees. People's freedom, however, in more everyday senses, obviously enough does come in degrees.¹⁰⁷

I enlighet med Bernard Williams (och, före honom, Locke) kan och bör vi skilja mellan vad vi kan kalla vardaglig *frihet* och *viljefrihet*.¹⁰⁸ Den vardagliga friheten är en frånvaro av begränsningar till att istället kunna göra det man vill. Då sådana begränsningar finns i grader, och därmed i olika grad kan begränsa vår frihet i positiv mening, så är även denna frihet något vi kan ha mer eller mindre av.

Men frågan om Fri Vilja, om den alls låter sig ställas, är, menar Williams i anslutning till Locke, inte en fråga efter *hur* fria vi är, utan om vi *alls* är fria. Den är därmed en fråga om viljefrihet snarare än om (vardaglig) frihet. Antingen är vi viljefria, dvs bestämningen ”fri” äger applikation – och den vardagliga friheten förutsätter att ”fri” äger applikation, att det inte är omöjligt att vara fri. Eller så är vi inte viljefria. Det finns då *inga* situationer där ”fri” kan appliceras, och om vi *aldrig* kan applicera ”fri” kan vi inte vara mer eller fria i enskilda situationer. Viljefriheten är ett antingen eller – det ges inga mellangrader som i vardagens skalära

¹⁰⁶ John Locke, *Essay on Human Understanding*, II, 21, 14.

¹⁰⁷ ”How free does the will need to be?” (1985). Finns omtryckt i Williams (1995), s. 3.

¹⁰⁸ Williams skriver ”freedom” respektive ”freewill”. Distinktionen är inte alltid tydlig i vanligt tal, där viljeterminologi används även i resonemang om vardaglig frihet, och distinktionen skall därför snarast här ses som stipulativ. ”Viljefri” avser alltså *inte* ”fri från vilja” i denna bok, utan är att betrakta som namnet på den frihet som inte är ”vardaglig frihet” (som också är en beteckning med bestämd mening i denna bok).

frihetsbegrepp; antingen kan vi, eller så kan vi inte, tillämpa bestämmingen ”fri” på vårt handlande.

Detta andra frihetsbegrepp, viljefrihet, är inte nytt, men är långt ifrån allmänt accepterat, och därmed är det inte heller allmänt accepterat att problemet med Fri Vilja handlar om just detta begrepp. Så baseras också, enligt Williams, det klassiska kompatibilistiska svaret på frågan om Viljans Frihet på antagandet att frihet står emot begränsning och inte mot nödvändighet. Men då begränsningar finns i grader, och därmed tillåter mer eller mindre frihet, är det frågan om man inte helt missar poängen med det problem man gav sig ut för att lösa, givet att detta nu handlar om viljefrihet.

Jag skall lyfta fram några av huvudpunkterna i Williams resonemang.

Vi börjar med den vardagliga typen av frihet – och de begränsningar mot vilken den står, samt de möjligheter en frånvaro av dessa begränsningar erbjuder. Oftast talar vi om begränsningar i termer av tvång, ett substantiv som på svenska normalt implicerar agentskap hos den som tvingar någon till något. Eller som *Nationalencyclopedins ordbok* definierar ordet: ”utnyttjande av fysisk styrka eller maktställning för att förmå (ngn) till visst önskvärt handlande”, med betydelsenyanserna ”att tvingas till visst handlande”, och ”inre böjelse e.d. som kraftigt styr handlandet”. Williams användning av engelskans ”constraint” sker på motsvarande sätt i agentterminologi:

It is far from clear what exactly constraint is, but in the kind of cases usually invoked, somebody brings it about, by intentional application of threats or force, that an agent either cannot attain his original goal at all, or can attain it only at an increased cost.¹⁰⁹

Och något senare:

constraint – restrictions imposed by other people, rather than by nature – is perceived as specially opposed to *freedom*.¹¹⁰

¹⁰⁹ Williams (1995), s. 3.

¹¹⁰ Williams (1995), s. 5.

Att den engelska termen även emellanåt kan användas för tvingande omständigheter som inte har mänskligt agentskap till rot, motsvaras på svenska av vissa användningar av verbformerna ”tvungen” (”han var av yttre omständigheter tvungen att...”) och ”tvinga” (”den ekonomiska situationen tvingar oss till sparsamhet”).

Kardinalfallet av tvång är när någon medelst hot eller fysisk handgriplighet förhindrar någon att göra det han ursprungligen avsåg eller i alla fall kraftigt ökar kostnaden för detta; man kan t ex under dödshot vägra avslöja en hemlighet, men då till kostnaden av sitt liv. Men även i sådana fall som när rånaren under hot tvingar en att ge honom plånboken, så kunde man (om än med förödande konsekvenser) ha vägrat, och hade därmed i någon mån ett val (inte mellan pengarna och livet, utan mellan att mista blott det ena eller bäggedera).

Man ger plånboken under hot – men det är fortfarande en handling det är frågan om. Det var inte den handling man idealt skulle önskat att utföra, men under hotet om ett större ont (för att låna ett uttryck från Aristoteles)¹¹¹ är det nu mer attraktivt än att vägra. Och det gäller, menar Williams helt riktigt, för alla handlingar utförda under hotet om ett större ont, *vare sig* detta hot stammar från en annan agent eller ej,¹¹² att detta hot (trots de begränsningar det innebär för vår möjlighet att kunna göra det vi idealt hade velat) inte innebär någon förlust av *frivillighet* eller inkräktar på vår förmåga att välja eller att hållas ansvariga. Begränsningarna ligger på *vad* vi kan välja utan orimliga kostnader, inte på huruvida vi *kan* välja. Att vi sedan i vissa fall är så kringskurna av begränsande faktorer att valet i realiteten inte kan inverka på vad som sker förändrar inte detta. (Se t ex Lindströms variant av Frankfurts exempel, där en person, sig själv ovetande, tappat rösten. Han får se ett bankrån tvärs över gatan och funderar på att ringa polisen, men tvekar och lägger på. Vi skulle kanske i förstone vilja säga att hans valfrihet var skenbar; resultatet blir ju detsamma vare sig han försöker varsko eller ej. Men agenten *har* ett val åtminstone i denna ringa mening att han kunde ha *försökt* att varsko. Och nog känner

¹¹¹ Williams anför Aristoteles exempel från *Nikomachiska Etiken*, bok III, kapitel 1 (1110 a4ff), med sjömännen som av rädsla för att förlisa i stormen kastar lasten överbord.

¹¹² Aristoteles sjömän ger ett exempel på en situation där hotet inte stammar från en annan agent, utan från en storm.

vi att frånvaron av detta försök bör bedömas på annat sätt än ett misslyckat försök?¹¹³)

Naturligtvis kan de hot under vilka vi handlar innebära att det vi skulle klandras för under andra omständigheter nu istället kan förtjäna beröm; sjömännen som under en storm kastar lasten överbord för att rädda sig själva och skeppet bedöms helt annorlunda än de som dumpar lasten utan att fara hotar. De hålls fortfarande ansvariga, och deras handlande anses vara moraliskt (och eventuellt juridiskt) bedömbart. Eller, ännu starkare, deras handlande ses ännu som *handlande*. Williams skriver:

It might be said that these things are things that people do 'against their will'. But things done against one's will, in such circumstances, are not even (except in a very everyday sense) things that one does when not wanting them.¹¹⁴

Om vi, när vi handlar under oket av begränsande faktorer, vare sig dessa faktorer har sin grund i andra agents agerande eller ej, inte kan tala om frivillighet, så kan vi *aldrig* tala om frivillighet i det vi gör. *Alla* handlingar opererar i en rymd av alternativ begränsad av (den kontingenta) kostnaden för de olika alternativen, och ovanstående exempel är bara dramatiska exempel på något allmängiltigt, exempel där alternativen i ovanligt hög grad begränsats. Men, avslutar Williams resonemanget, det gör alltså ingen skillnad om möjlighetsrummet ändrats av en annan människa med avsikten att göra just detta, eller ej. För många kompatibilister är det dock de förra fallen, och blott dessa, som räknas som begränsningar av rätt sort att kunna hota friheten, och om vi handlar utan tvång (och därmed kan göra det vi vill) är vi fria. Det är lätt att begripa lockelsen i tankegången. Tvång för normalt med sig tanken att vi *måste* göra ett eller annat mot vår egen vilja (och till förmån för någon annans vilja), vilket föder motvilja hos den drabbade gentemot den som utövar tvånget. Man är i någons våld, vilket väl närmast är kardinalfallet av ofrihet. I situationer där hotet eller begränsningarna inte har sin grund i någon annan agent

¹¹³ Se Frankfurts "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". Lindström har tagit upp Frankfurts exempel vid tre tillfällen: "Att välja och kunna", *Frankfurt's example* och "Frankfurts exempel".

¹¹⁴ Williams (1995), s. 4.

reagerar vi normalt inte på detta sätt.¹¹⁵ Andra begränsningar är, tycks tanken vara hos mycken kompatibilism, liksom av fel slag för att utgöra ett hot mot vår frihet – och då kan inte heller determinismen utgöra något hot mot vår frihet. Men detta innebär alltså enligt Williams ett missförstånd av vad det är vi söker när vi vill säkerställa den Fria Viljan; själva det faktum att beslut fattade under tvång är beslut talar för att kärnfrågan inte har berörts: denna rör möjligheten eller omöjligheten av att *alls* kunna fatta beslut eller av att handla.¹¹⁶ Och denna möjlighet antingen finns eller inte finns. Det är om detta diskussionen om viljefrihet handlar. Williams fortsätter:

Why does freewill, unlike freedom, not come in degrees? Presumably it is because its assertion consists only of an existence claim. How exactly that claim should be expressed is notoriously disputed, but it is something to the effect that agents sometimes act voluntarily, and that when they do so they have a real choice between more than one course of action; or more than one course is open to them; or it is up to them which of several actions they perform. I shall leave the claim in this indeterminate form, and give it a label that preserves its indeterminacy, *the Plurality Principle*. [...] (It [...] requires that there be, in the appropriate sense, alternatives for the agent, and that it is indifferent to their number, their cost, and so forth. That is why the freewill that it introduces is different from the freedom that comes in degrees and is opposed to constraint.¹¹⁷

¹¹⁵ Men det är inte uteslutet; att råka ut för en allvarlig olycka (som inte orsakas av någon annan), och som resultat bli handikappad kan utan tvekas uppfattas som en stor frihetsförlust.

¹¹⁶ Men att säga att kompatibilisten har helt fel är förhastat; jag anser att det finns viktiga insikter i hans resonemang, men det går i vissa avseenden inte långt nog. Väger att göra problemet till ett *metafysiskt* problem (vilket ofta sker när fenomenet frivillighet skall förklaras) är helt riktigt i mina ögon, men detta kan göras inte blott genom att begränsa frågan till den frihet som står emot tvång. Jag återkommer till detta.

¹¹⁷ Williams (1995), s. 5.

Determinismen som doktrin, hur denna än bestäms, antas strida mot pluralitetsprincipen, och formar även hur denna ser ut; determinismen reducerar för varje fall de för agenten relevanta och möjliga handlingarna till en, något principen förnekar. Ytterst handlar det att det finns fler än ett handlingsalternativ som är öppet för en agent i en given situation.

There is a complex question of how we should understand this, but it seems to be a sufficient condition of an agent's enjoying on a given occasion the freewill defined by the Principle that the courses of action *which presents themselves to that agent as deliberative alternatives* are in the required sense open to him. (Some of the complexities lie in the fact that this is not also a necessary condition: there may be various courses of action relevantly open to him, but he may have overlooked or misidentified them in his deliberation. ...)¹¹⁸

Så långt Williams. Pluralitetsprincipen fångar in mycket av det som inkompatibilister i alla tider funnit vara väsentligt vad gäller vår frihet. Men innehållet i denna princip har tolkats på olika sätt. En ofta framförd variant är en tolkning i termer av absolut spontanitet.

Absolut spontanitet

Termen ”inkompatibilism” är negativt bestämd; det är *inte* möjligt att som kompatibilismen förena Fri Vilja med determinismen. Argumentet för detta är att man accepterar pluralitetsprincipens typ av frihetsbegrepp, dvs ger tilltro till viljefriheten, och då denna inte (menar man) går att förena med determinism kan inte båggedera vara sant. I ett resonemang om Demokritos och dennes atomistiska teori utvecklar Furberg tanken på hur (den fysikaliska) determinismen eller andra försök att med mekanistiska modeller förklara mänskligt handlande aldrig kan göra reda för detta:

Demokritos tar inte upp alla determinismens stora problem: hur är *handling* – till skillnad från reaktioner och andra *beteenden* – möjlig, om allt är determinerat? Hur kan det vara förnuftigt eller ens

¹¹⁸ Williams (1995), s. 7f.

möjligt att tillråda eller avråda från någonting? Inget *kan* ju göras: atomernas eviga, lagbundna dans kan vi inte påverka. Hur vi under dessa betingelser skall kunna ens planera ett behagligt liv är gåtfullt.

Problemet försvinner inte, även om determinismens (för mig) dunkla lära skrinläggs. Vi skall efterhand se argument för att varje försök att – i atomisternas anda – genomgående ersätta handlingsmodeller med skeende-modeller förvandlar handlingar till beteenden och därmed gör nonsens av all moral och religion som förutsätter handlingsliv. I förlängningen av atomisternas vision skymtar ett dilemma som vi än idag brottas med.¹¹⁹

Ett vanligt sätt att resonera för en inkompatibilist är, i något formaliserad form, följande:¹²⁰

- 1) Om determinismen är sann så är allt som sker oundvikligt. Olika former av determinism motiverar detta på olika sätt, men tanken på en given framtid är gemensam. Om denna framtid sedan följer ur naturlagarna (fysiska, eller i kombination med psykologiska och sociala), eller om vi antar att framtiden redan existerar spelar i det avseendet ingen roll.
- 2) Om framtiden redan är given så kan vi aldrig göra något annat än vad vi gör; det finns helt enkelt inga reella alternativ till det enda skeende som ”måste” bli fallet.
- 3) Frihet (och agentskap) *förutsätter* möjligheten av att kunna handla annorlunda (jämför med pluralitetsprincipen ovan).¹²¹
- 4) Så givet att determinismen är sann är vi inte fria agenter.

¹¹⁹ Furberg (1969), s. 42.

¹²⁰ Jämför med Watson, artikeln ”Free Will” i *A Companion to Metaphysics*. Min formalisering ser dock något annorlunda ut än hans, men delar av resonemanget som följer är hämtade från hans artikel

¹²¹ Att det sedan också följer att vi inte är ansvariga för våra handlingar är den vanliga – men inte nödvändiga – gången i resonemanget. Se t ex kalvinismens typ av resonemang: vi är ansvariga *trots* att vi är predestinerade i allt vi gör.

Kompatibilisten måste avvisa (4), och därför också antingen (2) eller (3); (1) är given. Hobbes accepterade (2) men avvisade (3); bara det aktuella är möjligt, varför vi inte ovillkorligt kan göra vad vi inte gjorde. Fritt agentskap kräver blott att vi kan handla annorlunda *om* vi så vill – men vad vi vill är kausalt välbestämt, varför fritt agentskap är kompatibelt med determinism. Men, invänder inkompatibilisten, detta strider mot tanken att fritt agentskap kräver en *absolut* (eller *reell* eller *ovillkorlig*) förmåga att handla annorlunda, inte en av viljan *villkorad* förmåga, där förutsättningen för förmågan sedan aldrig kunde varit annorlunda. Om du inte kan vilja (eller välja att) handla annorlunda så kan du inte handla annorlunda.

Senare kompatibilister accepterar emellanåt (3) och avvisar (2); fritt agentskap identifieras med att kunna handla annorlunda. Man menar att ”kan” är ambiguöst, och är olika begrepp i kausala nödvändighetssammanhang och angående mänskliga förmågor. Utifrån en konditional analys av ”kan” (är förmögen att) når man i praktiken samma slutsats som Hobbes: att säga att man kan handla annorlunda innebär att man kan handla annorlunda *om* man så väljer (eller vill eller försöker ...). Men, menar man, även om man *analyserar* förmågan att handla annorlunda konditionalt anses den inte *vara* konditional; du kan (faktiskt, eller reellt, eller absolut...) handla annorlunda så länge som dina handlingar beror av din vilja. Men, invänder inkompatibilisten, bara om detta kombineras med att agenten är oförmögen att vilja (eller välja, eller försöka att) handla annorlunda kan kompatibilismen räddas; annars strider det mot (1). Och därmed är denna lösning inte bättre än Hobbes variant.¹²²

För inkompatibilisten av libertarianskt snitt är en viljefri handling inte bara en som framspringer ur ens motiv, dvs begär eller antipatier, utan en som är möjlig att – *faktiskt* – undvika. Det räcker inte att man kan göra vad man vill, utan det krävs även en förmåga att bestämma viljeinriktningen (the disposition of one's will, för att använda Reids uttryckssätt). Om vi inte har makt över vår viljeinriktning har vi ingen makt alls, men i en deterministisk värld, där det redan är givet vad som kommer att ske, finns inte rum för något sådant. Som Reid uttrycker det:

(T)o say that what depends upon the will is in a man's power, but the will is not in a man's power,

¹²² Jag ägnar en stor del av kapitel 3 åt en redogörelse av vad det innebär att kunna handla annorlunda, och eventuella oklarheter i denna korta framställning får anstå till dess.

is to say that the end is in his power, but the means necessary to that end are not in his power, which is a contradiction¹²³

Reid utgår från följande princip:

The effect cannot be in his power unless all the means necessary to its production be in its power¹²⁴

Engelskans ”power” är svåröversatt, men svarar väl närmast mot svenskan ”makt” (i sammanhang av typen att något står i ens makt), ”mäkta” (man mäktar med något), eller ”kontroll”. Tanken Reid ger uttryck för innebär att vi inte har makt över något visst utfall med mindre än att vi har kontroll över de faktorer som är nödvändiga för dess förverkligande.

Men detta med att ha kontroll över de nödvändiga faktorerna för förverkligandet kan förstås på två sätt.¹²⁵ Dels kan vi förstå det utifrån följande princip: om c är ett nödvändigt villkor för e , och c inte är i ens makt så är e inte i ens makt. Detta är dock ett för starkt krav i det aktuella sammanhanget; det skulle kräva att vi har kontroll över *varje* nödvändig faktor, och det är vid närmare eftertanke ett absurt krav. Jag kan tända en tändsticka bara om det finns syre närvarande, men att så är fallet är inget jag har kontroll över. Vad som är i vår makt beror av en rad kontingenta faktorer som inte nödvändigtvis står i vår makt att påverka. Vad som krävs för att det skall stå i vår makt att tända stickan är att *något* nödvändigt villkor står i vår makt och att övriga *råder*.¹²⁶ Vi begränsar alltså principen till att i strikt mening gälla enbart de faktorer som beror av vårt agerande för att slutresultatet skall bli fallet. Tillämpat på vårt exempel innebär den alltså följande: om stickan bara kan tändas genom att jag stryker den mot plånet, men jag (av någon anledning) inte kan detta, så står det inte i min makt att tända stickan. Men omvänt, om jag kan detta, så står det i min makt (dvs är något jag kan göra), och det även fast jag inte kan påverka att övriga nödvändiga villkor råder.

Hobbess skulle dock sannolikt förneka att *viljan* att tända stickan är något vi i en strikt mening har kontroll över just genom att viljan inte

¹²³ Reid (1788), s. 329.

¹²⁴ Reid (1788), s. 331.

¹²⁵ Se Watson, artikeln ”Free Will” i *A Companion to Metaphysics*.

¹²⁶ Men följande är dock sant: om c är ett nödvändigt villkor för e , och c inte är möjligt så är e inte möjligt. Det går inte att tända en sticka om närvaro av syre är en omöjlighet.

själv är något velat, och inte självt är uttryck för handlande; den är en funktion av styrkan hos olika begär, vilket inte är något över vilket vi råder. Men för Reid är inte viljan bestämd av styrkan eller svagheten hos olika fysiologiska eller psykologiska faktorer. Som fria agenter *bestämmer vi vilka begär, intressen eller motiv som skall styra vårt handlande*:

By the liberty of a moral agent, I understand a power over the determination of his own will.¹²⁷

Sådant bestämmande är enligt Reid det mest grundläggande utövandet av agentskap, och det förutan vore inga rörelser uttryck för vår aktiva makt¹²⁸ att agera, och inte bara passivt reagera. Vi är *agenter*, dvs *handlande* varelser, inte *patienter*, dvs varelser med vilka andra krafter handlar.

Det finns, menar Reid, begrepp och principer som inte kan beläggas av erfarenheten eftersom erfarenheten förutsätter dem. Bland dessa finns enligt Reid såväl föreställningen att vi i någon mån har makt över våra handlingar och val som uppfattningen att varje händelse måste ha en orsak. Ett förnekande av dessa principer leder till absurditeter, och skälen att fortsatt tro på dem är alltid starkare än att på grundval av något teoretiskt resonemang misstro dem. Enda anledningen att betvivla dem vore om de stod i konflikt med andra, lika självklara principer. All filosofi som förnekar sanningen hos dessa principer måste därför innehålla felaktigheter. Oftast är det inte resonemangen i sig som brister, nej, felen uppstår genom att man utgår från någon felaktig premis.

Determinismen är falsk enligt Reid, men han ansåg alltså samtidigt att ingenting sker utan någon som helst orsak. Men med orsak avsåg han något som har *makten att producera en förändring* (i sig självt eller i något annat). Vi skulle inte förstå begreppet *orsak* om vi inte *först* hade noterat detta i samband med vårt eget handlande,¹²⁹ och det finns ingen an-

¹²⁷ Reid (1788), s. 323.

¹²⁸ Återigen ett försök att översätta engelskans "(active) power". Att det är så pass svårt som det är att göra reda för uttryckssätt med denna term är i sig intressant; betyder det att vi svenskspråkiga inte uppmärksammat ett fenomen engelskan funnit sätt att formulera, eller att engelskan just i kraft av att ha denna terminologi lurats till att tro på förekomsten av fenomen som svarar mot substantiv som "power"?

¹²⁹ En idé som har tagits upp av bland andra von Wright: tanken på orsaker som åstadkommer sina effekter för tanken till handlande agenter. Rent etymologiskt finns en koppling mellan orsak och skuld. Det påstås också, menar von Wright, att grekerna modellerade begreppet orsak avseende naturen på idéer hämtade från rättsväsendet; orsaken var

ledning – menar han – till att människan inte skulle vara den ursprungliga orsaken till sina egna velade handlingar. Som Nagel uttrycker det:

antecedent circumstances, including the condition of the agent, leave some of the things we will do undetermined: they are determined only by our choices, which are motivationally explicable *but not themselves causally determined*. [...] My reason for doing it is the whole reason why it happened, and no further explanation is either necessary or possible.¹³⁰

Reids typ av kausalitet är ett uttryck för det som benämns *agentkausalitet*.¹³¹ Den allmängiltighet som råder för traditionell (vetenskaplig) kausalitet, där händelser av typen *a* åtföljs av händelser av typen *b*, gäller inte för agentkausalitet (och frågan är om den därför egentligen bör benämnas som *agentkausalitet*). Denna hävdar istället att från det faktum att liknande omständigheter råder i utgångsläget följer *inte* att samma utfall kan förväntas.

Tanken är lockande, och man kan finna uttryck för den inte bara i västerländsk filosofisk litteratur; jämför t ex följande uttalande av Sri Aurobindo:

Every human being is born into a generation and each generation is a link in a chain of unbroken history. Through my parents I inherit my genes, but as soon as I begin to develop, a new factor comes in which is not my parents, nor my ancestry, not past mankind, but I, my own self. And this

något som rubbade ett ekvilibrium, och var därmed ansvarig för något ont eller i naturen felaktigt som sedan retributivt korrigerades i enlighet med naturens lag. Detta bevisar visserligen inget om en *begreppslig* relation mellan begreppen orsak och handling, och vetenskapen rensar också alltmer sitt orsaksbegrepp från den anstrykning av osynliga krafter bakom det observerbara som denna metaforik för med sig. Men renandet av kausalbegreppen inom vetenskapen bevisar dock inte att begreppen är åtskiljbara, och von Wright själv menar att vi inte kan förstå orsakande utan att ta till idéer om handlande (doing things) och intentionala ingrepp i naturens lopp. Se von Wright (1971), s. 64ff.

¹³⁰ Nagel (1986), s. 114f (min kursivering).

¹³¹ Även om termen inte är Reids, utan stammar från 1900-talet.

is the important central issue. What matters most in my life is not my heredity; that only gives me my opportunity or my obstacle, my good or my bad material, but it is *what I make of my heredity and not what my heredity makes of me*. The past of the world, bygone humanity, my ancestors are there in me; but I myself am the artist of my life and my actions.

And then there is the present, there are my contemporaries as well as my ancestors. The life of today enters into me, offers me new material, shapes me by its influence. I am invaded, changed and partly recreated by my environment. But, there again, the individual comes in. What is superbly important is *what I make of this invading present and not what it makes of me*.¹³²

Men även om determinismen skulle visas vara en ogrundad hypotes snarare än en vetenskaplig sanning, så innebär indeterminism inte någon omedelbar lösning för Reid.¹³³ Vad som önskas är inte blott frånvaron av kausal nödvändighet, utan att agenten *själv* är upphov till sitt handlande. Det är till och med så att det negativa kravet att viljan inte skall vara kausalt nödvändiggjord av föregående händelser följer och motiveras av det positiva kravet att viljan skall vara bestämd av en själv. Handlingar får därmed inte heller komma till stånd av en slump: det skulle lika lite göra handlingen till agentens handling som om den vore oundviklig. Om agenten handlar som han gör inte för att han vill det, utan bokstavligen talat av en slump, så är handlingen inte *hans* (fria) handling utan något som sker *med* honom. Som Dennett påpekar:

Random choice, as blind and arbitrary as the
throw of dice or the spin of a wheel of fortune,

¹³² Citerat ur Geddes (1991), s. 97.

¹³³ Det är viktigt att se detta, då diskussionen ibland förenklas så att det framstår som om frånvaron av determinism skulle lösa problemet för libertarianerna. I egenskap av att vara inkompatibilister, som alltså inte tror att det går att förena determinism och fri vilja, så är det viktigt för libertarianerna att visa att determinismen inte är sann. Men det löser inte problemet; det måste också visas hur vi kan vara våra handlingars upphov – något som verkar lika uteslutet i en slumpmässig värld som i en deterministisk.

does not seem to be any more desirable than determined choice.¹³⁴

Valfriheten kan inte själv återföras på någon ännu mer basal grund, vare sig deterministisk eller slumpmässig. Att en agent handlar som han gör får därmed *varken* tolkas som ett resultat av determinerande faktorer *eller* som en slump, och kan därmed inte förenas med vare sig determinism eller med indeterminism. Slutsatsen blir att det finns fenomen – handlingar – som inte är det ofrånkomliga resultatet av vad som gått före, men därmed inte sagt att de är slumpmässiga; de är orsakade av agenten själv. Handlingar är lika lite slumpmässiga som de är nödgade; de befinner sig i någon mening *bortom* såväl slump som öde.

Vid försök att ge en positiv bestämning av pluralitetsprincipen har viljefriheten ofta förbundits med tron på *absolut spontanitet*. Friheten är till sitt väsen sådan att den i en annars kausal världsordning inför något radikalt nytt. Som Hannah Arendt¹³⁵ uttrycker det i ett resonemang kring Augustinus:

Man does not possess freedom so much as he, or better his coming into the world, is equated with the appearance of freedom in the universe; man is free because he is a beginning and was so created after the universe had already come into existence [...] In the birth of each man this initial beginning is reaffirmed, because in each instance something new comes into an already existing world which will continue to exist after each individual's death. Because he *is* a beginning, man can begin; to be human and to be free are one and the same. God created man in order to introduce into the world the faculty of beginning: freedom.¹³⁶

Denna frihet kommer enligt Arendt till uttryck i mänskligt handlande; när vi handlar fritt handlar vi utan att vara tvingade av tidigare omständigheter till handlingen ifråga. Varje handling, sedd inte blott från agentens

¹³⁴ Dennett (1984), s. 2.

¹³⁵ Arendt, *Between Past and Future* (1961). Sidhänvisningar till utgåvan i Penguin Books (1993).

¹³⁶ Arendt (1961), s. 167.

perspektiv utan utifrån den process i vars struktur den inträffar och vars automatism den avbryter, är ett *mirakel*, något oväntat, icke förutsägbart; handling och begynnelse är väsentligen detsamma.¹³⁷

Även Kant, i argumenten för tesen i sin tredje antinomi, ger uttryck för samma idé:¹³⁸ Antag att all kausalitet sker i enlighet med naturlagarna. Allt som sker förutsätter då ett föregående tillstånd ur vilket det ovillkorligen följer i enlighet med någon lag. Men detsamma gäller naturligtvis även detta föregående tillstånd osv, osv, så att all början är blott relativ och aldrig absolut, varav följer att kedjan är utan begynnelse och därmed ofullständig. Men, menar Kant, naturlagarna är just sådana att inget sker utan en tillräckligt *a priori* bestämd orsak.¹³⁹ Av det följer, menar han, att vi måste anta en kausalitet genom vilket något sker som inte självt har någon determinerad orsak i enlighet med nödvändiga lagar i någon i sin tur föregående orsak. Vi måste anta en *absolut spontanitet* hos orsaken; den är begynnelsen till en kedja av fenomen som fortskrider i enlighet med naturlagarna, men som begynner *av sig själv*.¹⁴⁰ Och, menar Kant, då vi bevisat att händelsekedjor kan ha en spontan begynnelse, så är det tillåtet att anta att även inom ramen för världsutvecklingen kan olika händelsekedjor ha spontana begynnelse – varigenom vi kan erkänna förmågan att handla av frihet. En absolut början är inte en början i tiden utan en början med avseende på orsak. Det finns tidsligt föregående tillstånd, men dessa är inte orsaksmässigt föregående; det nya tillståndet följer inte av dem.

För Reid var existensen av agentkausalitet helt enkelt ett faktum om tillvaron; *så är det*, så *måste* det vara om vi skall ta våra egna erfarenheter av oss själva som handlande varelser på allvar. För inkompatibilisten är detta inte förenligt med kausal nödvändighet, och då det förra är ställt utom tvivel kan inte det andra vara sant.

¹³⁷ Arendt (1961), s. 169. Notera att anmärkningen inte är så mycket fenomenologisk som metafysisk. I fenomenologisk mening är det sällan våra handlingar överraskar oss eller upplevs som mirakel. Likaså kan vi ofta förutsäga vad som kommer att ske; vi vet t ex att vi alla kommer att dö, att rutan krossas om vi kastar en sten mot den osv.

¹³⁸ Ur *anti-* (mot) och *nomos* (lag). En antinomi presenterar välgrundade påståenden som strider mot varandra. Se Kant: *Kritik av det rena förnuftet*: Det rena förnuftets antinomier: tredje konflikten bland de transcendentala idéerna. (band 4, s. 426ff i Suhrkamp-utgåvan av Kants samlade skrifter, s. 409ff i den engelska översättningen av Kemp Smith).

¹³⁹ Kant skriver ”hinreichend a priori bestimmte Ursache”. Suhrkamp-utgåvan, s. 428.

¹⁴⁰ Detta kan t ex jämföras med Aristoteles idé om en första orsak.

Problemet med tron på en absolut spontanitet är, menar kritikerna, att libertarianerna räddar friheten från nödvändighetens genom att introducera något som är väl så svårt att begripa, nämligen hur något kan var orsak till sin egen förändring. Som Chisholm uttrycker det:

[E]ach of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause those events to happen.¹⁴¹

Och, som Chisholm påpekar, detta är en förmåga som normalt förbehålls en eventuell Gud. Tanken på agentkausalitet är, om vi betraktar den som absolut spontanitet, förd till sin spets blott obegripligheter och meningslöst nonsens. Friheten *förklaras* inte utan postuleras som ett faktum, vilket ger en typ av metafysik som beskrivits som ”panikartad”.¹⁴² Med Nagel kan vi (givet att vi accepterar beskrivningen), komma så långt, känna att

we want something impossible [...] and we see clearly that this makes no sense.¹⁴³

Jag instämmer i detta, och ställer mig därmed tvekande till tanken på absolut spontanitet. Men frågan är om inte Chisholms formulering av agentkausaliteten blir så paradoxal som den blir just genom att han behandlar agentkausaliteten som *kausalitet*, och pratar om denna i termer av att ”orsaka” ett eller annat. Att ta Chisholms beskrivning på allvar är att förenkla, och än värre, innebär också att man missar en eventuell poäng med tanken på agentkausalitet som precisering av vad viljefrihet innebär. Syftet kanske inte är att införa en *ny* sorts kausalitet så mycket som att genomdriva en omkonceptualisering av vår syn på tillvaron; där det antogs blott finnas händelsekedjor finns även agenter och deras handlingar. Vad detta implicerar för vår syn på förhållandet mellan händelser och handlingar, mellan kausalitet (eller slump) och (fritt) handlande, eller mellan orsaker och skäl (till handlande) *återstår* att reda ut, precis som det inte automatiskt följer någon dualism eller annan bodelning av tillvaron. Allt hänger på vilken status denna omkonceptualisering antas ha; över vad den

¹⁴¹ Chisholm (1964), här citerad från antologin *Free Will* (1982), s. 32.

¹⁴² Watson, artikeln ”Free Will” i *A Companion to Metaphysics*, s. 180.

¹⁴³ Nagel (1986), s. 117.

antas uttala sig, om den *kan* eller *inte* kan komma i konflikt med beskrivningar av mer naturvetenskapligt orienterad, avintentionaliserad typ.

Denna vinkling av frågeställningen är viktig, och utgör ett möjligen fruktbart sätt att ge pluralitetsprincipen en form som inte upplevs som mysteriös. I förlängningen kanske det också kan visa oss en väg ut ur problemställningen som den traditionellt formuleras, men inte genom att lösa motsättningen, utan genom att upplösa förutsättningarna för själva problemformuleringen. Detta tema kommer att spela en central roll i min framställning vid en mer grundläggande behandling av pluralitetsprincipen (och med denna sammanhängande problem) från och med kapitel 3.

Antinomism

Antag att vi accepterar tron på en tingens ordning som är sådan att den anses utesluta möjligheten av att pluralitetsprincipen är sann, och samtidigt menar att vi är viljefria vilket förutsätter att pluralitetsprincipen gäller. Om vi inte kan avgöra vilkendera uppfattningen som är mest trolig blir konsekvensen att vi håller oss med oförenliga uppfattningar, men utan att kunna lösa upp denna motsättning. Detta är innehållet i den uppfattning jag benämnt antinomism. Se t ex följande uttalande av Arendt:

To raise the question, what is freedom? seems to be a hopeless enterprise. It is as though age-old contradictions and antinomies were lying in wait to force the mind into dilemmas of logical impossibility so that, depending which horn of the dilemma you are holding on to, it becomes as impossible to conceive of freedom or its opposite as it is to realize the notion of a square circle. In its simplest form, the difficulty can be summed up as the contradiction between our consciousness and conscience, telling us that we are free and hence responsible, and our everyday experience in the outer world, in which we orient our selves according to the principle of causality. In all practical and especially in political matters we hold human freedom to be a self-evident truth, and it is upon this axiomatic assumption that laws are laid down in human communities, that decisions are taken, that judgements are passed. In all fields of scientific and theoretical endeavor, on the contrary, we

proceed according to the no less self-evident truth of *nihil ex nihilo*, of *nihil sine causa*, that is, on the assumption that even “our own lives are, in the last analysis, subject to causation” and that if there should be an ultimately free ego in ourselves, it certainly never makes its unequivocal appearance in the phenomenal world and therefore never can become the subject of theoretical ascertainment. Hence freedom turns out to be a mirage the moment psychology looks into what is supposedly its innermost domain; for “the part which force plays in nature, as the cause of motion, has its counterpart in the mental sphere in motive as the cause of conduct.”¹⁴⁴

Som praktiskt handlande förutsätter vi viljefrihet; som teoretiskt begründande kan vi aldrig upptäcka denna, utan tvärtom verkar den omöjlig.¹⁴⁵ *Inget kommer ur intet och inget saknar orsak* är de principer som då gäller, och den roll olika (natur)krafter spelar i naturen spelas i medvetandet av motiv, som är orsaker till handlande.

Antinomism av detta slag upprepar därmed egentligen blott standardformulering av problemet med Viljans Frihet; man tar sig an problemet, men kommer ingen vart. Vår insikt i vad som menas med de olika nyckelbegreppen fördjupas (vare sig denna analys är riktig eller ej), men en eventuell lösning eller väg ut ur dilemmat lyser med sin frånvaro. Kompatibilismens lösning anses inte göra rättvisa åt våra intuitioner om vari den för problemet med Fri Vilja relevanta friheten består, och libertarianismens förnekande av kausal nödvändighet lockar inte då detta förnekar något som vi *också* antar är fallet.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Arendt (1961). Sidan 143 i utgåvan i Penguin Books. Citatet i citatet är från Max Planck, ”Causation and free Will”, *The New Science* (New York, 1959).

¹⁴⁵ Jämför med Hans Larsson: ”Den vise skall till slut sitta skådande in i detta under: att friheten är verklig men inte möjlig” (*Viljans frihet*, s. 17.)

¹⁴⁶ Naturligtvis innebär fatalismens förnekande av viljefriheten (och den vardagliga friheten!) ingen lösning då förnekandet av vilken som helst av dilemmats bägge horn ter sig som ett förnekande av något som uppenbart är sant – om än oförenligt med annat vi också håller för sant.

Ett andra, mer utförligt exempel på en uppfattning som slutar i uppgivenhet angående våra möjligheter att lösa problemet, kan vi hämta från Nagels *The View from Nowhere*. Boken inleds med följande ord:

This book is about a single problem: how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included. It is a problem that faces every creature with the impulse and the capacity to transcend its particular point of view and to conceive of the world as a whole.¹⁴⁷

Strävan efter en enhetlig bild av tillvaron, som förenar perspektiven och visar hur dessa tar sig an varandra, och hur de ihop reglerar varje enskild persons tankar och handlingar, leder enligt Nagel ofta till filosofiska misstag – till falska reduktioner eller en vägran att erkänna delar av vad som är verkligt. Nagel avser att försöka beskriva ett sätt att se på och leva i världen som försöker förena det interna (eller subjektiva) perspektivet med det externa (eller objektiva) perspektivet där det går, men klart markera när så inte är möjligt.

Vad menar då Nagel med objektivitet? Redan från början slår han fast att denna är *en metod för förståelse*.¹⁴⁸ Ju mindre en utsiktspunkt förlitar sig på det specifika för någon viss individ och hennes särskilda förutsättningar, ju mer objektiv är den. För att erhålla en mer objektiv förståelse av någon aspekt av livet eller världen tar vi ett steg tillbaka från vår ursprungliga utsiktspunkt, och formar en ny föreställning som har denna utsiktspunkt och dess relation till världen som sitt objekt. Med andra ord så placerar vi oss själva i den värld som skall förstås. Den gamla utsiktspunkten kommer då att betraktas som mer subjektiv än den nya utsiktspunkten, och möjlig att korrigera eller bekräfta med referens till den senare. Skillnaden mellan ett objektivt och ett subjektivt perspektiv framställs ofta som en polär skillnad, men Nagel poängterar att skillnaden är skalär, och dessutom i någon mening relativ; en utsiktspunkt som är mer objektiv

¹⁴⁷ Nagel (1986), s. 3. Referatet bygger i huvudsak på kapitel 1-2, samt i ringa mån också kapitel 7 (benämnt ”freedom”).

¹⁴⁸ Nagel (1986), s. 4. Det är, menar Nagel, trosföreställningar och attityder som är objektiva i en primär bemärkelse, och enbart derivativt kan vi kalla sanningar för objektiva.

än en annan kan vara mer subjektiv än en tredje, osv.¹⁴⁹ Våra sinnen ger utgångspunkten för all förståelse, men den slutliga objektiva bilden – om en sådan vore realiserbar – är renad från alla perceptuella aspekter. Den är även centrumlös, och saknar varje utsiktspunkt och varje drag som bara skulle kunna uppfattas från något visst perspektiv. Den objektiva bilden frikopplar sig från enskilda perspektiv med sina *Now* och *Here* till en objektiv bild från *Nowhere* (vilket också givit boken dess titel).¹⁵⁰

Men Nagel menar att en sådan bild inte kommer att kunna omfatta allt. Vi är begränsade varelser i en värld som vi bara delvis förstår oss på, och hur saker och ting ter sig för oss är en essentiell del av vad som finns. Realismen är grunden för objektivitetens och frikopplandets anspråk, men stöder dem bara upp till en viss punkt; vissa saker förstås bäst från en mindre frikopplad utsiktspunkt då det är essentiellt förbundet med en viss utsiktspunkt (eller typ av utsiktspunkt). Tron att verkligheten är begränsad till den objektiva verkligheten kallar Nagel för *objektiv blindhet*; försöken att ge en fullständig redogörelse av världen i objektiva termer frigjord från dessa utsiktspunkter leder oundvikligen till falska reduktioner eller direkt förnekande av att vissa uppenbart verkliga fenomen existerar. Fysiken med sin långt gångna frigjordhet från det mänskliga perspektivet ses ofta som ett vetenskapligt ideal för beskrivningen av vad som finns, men tack vare just denna frigjordhet är fysiken dömd att utelämna den irreducibelt subjektiva karaktären hos medvetna mentala processer – och denna subjektivitet är en irreducibel del av verkligheten förutan vilken vi inte skulle kunna bedriva fysisk eller göra någonting alls. Denna måste därför behandlas som lika fundamental som materia, energi, rymd, tid och tal i varje trovärdig världsbild.¹⁵¹

Precis som vår förståelse av det mentalas subjektiva karaktär är begränsad, så tror Nagel att vår förståelse av det fysiska är begränsad. Den fysiska vetenskapen är en skapelse av våra medvetanden, och vi har ingen anledning att tro att verkligheten helt motsvarar vår bild av den. Detta

¹⁴⁹ Som modell för detta ger han bilden av allt större cirklar, där varje ny cirkel innesluter de föregående.

¹⁵⁰ Ordvitsen från *now* och *here* till *nowhere* uppmärksammas dock inte av Nagel själv, utan påpekades (tror jag) först av Dennett.

¹⁵¹ Jämför med Dreyfus: "The traditional misunderstanding of human beings starts with Plato's fascination with theory. The idea that one could understand the universe in a detached way, by discovering the principles that underlie the profusion of phenomena, was, indeed, the most powerful and exciting idea since fire and language. But Plato and our tradition got off on the wrong track by thinking that one could have a theory of everything—even human beings and their world [...]." (*Being-in-the-world*, s. 1)

reser i sin tur frågan vad den förment objektiva kunskapen är för en sorts kunskap. Vårt krav på säker kunskap formuleras ofta i termer av att kunskapen är objektivt säkerställd, dvs att den inte är beroende av subjektiva utgångspunkter, men det verkar här vara så att vi ställer ett omöjligt krav; det kan inte finnas något sådant som helt objektiv kunskap – och detta är i sin tur ett säkerställt faktum i det att det följer ur betingelserna för vår kunskap. Kunskap är kunskap *för* någon, och denne har sitt subjektiva perspektiv på tillvaron som irreducibel utgångspunkt, även om man i en objektiv rörelse kan fjärma sig till en del från beroendet av denna.

Spänningen mellan de inre och yttre perspektiven genomsyrar mänskligt liv, och är särskilt framträdande i genererandet av filosofiska problem, som t ex det om den Fria Viljan.¹⁵² Men Nagel är skeptisk till möjligheten av att lösa dessa problem som botten i en konflikt mellan ett subjektivt och ett objektivt perspektiv. Istället för en förenad världsbild finner vi ett samspel mellan dessa obekvämt relaterade typer av uppfattningar, och det essentiellt oavslutade försöket att förena dem. Han tror inte att vi idag har, och kanske aldrig kommer att besitta, de metoder som behövs för att förstå oss själva i en enhetlig, motsägelsefri bild.¹⁵³

I ett objektivt perspektiv blir det svårt att göra reda för handlande. Det verkar inte finnas något rum för agentskap i en värld av neurala impulser, kemiska reaktioner samt ben- och muskelrörelser. Inte heller hjälper det om vi lägger till förmimmelser, perceptioner och känslor: det ger ändå inte handlande, utan rör fortfarande blott vad som sker. Betraktar vi personer och deras handlande som en del av den naturliga ordningen, vare sig den är kausalt sluten eller ej, leder det till uppfattningen att vi inte alls är agenter.

¹⁵² Nagel skiljer inte mellan vardaglig frihet och viljefrihet, även om han skiljer mellan frihet och agentskap på ett sätt som påminner om Williams distinktion: vi kan handla utan att vara fria [dvs vi är viljefria men inte vardagligt fria]. I det fortsatta resonemanget *utgår* Nagel från att agentskap finns, och diskuterar istället dels frågan om autonomi, och dels frågan om ansvar. Nagel (1986), s. 111.

¹⁵³ Jämför med McGinn (1997), kap 3 (nyskrivet för bokens andra upplaga, och starkt påverkat av Nagel). McGinn menar att detta kanske inte ens är möjligt; vår kunskap om tillvaron stammar från två källor: dels från kunskap vunnen ur 1:a-personsperspektiv (introspektion), dels från kunskap vunnen ur 3:e-personsperspektiv (sinnlig erfarenhet). Men enligt McGinn kan vi t ex angående fenomenet medvetenhet (consciousness) aldrig introspektivt nå kunskap om hur detta är förbundet med vår fysiska gestalt (och då i synnerhet hjärnan), men förklaringen av detta kan inte heller vinnas objektivt då medvetenheten *i sig* inte kan observeras av sinnen: det kan inte förstås genom beskrivning av någon som inte redan *vet* vad det är genom att *ha* det.

We can act only from inside the world [dvs: blott i ett subjektivt perspektiv uppfattas handlande som handlande], but when we see ourselves from the outside, the autonomy we experience from inside appears as an illusion, and we who are looking from the outside cannot act at all [dvs: ur en objektiv synvinkel ter sig viljefriheten omöjlig, och handlande därför som en omöjlighet].¹⁵⁴

Nagels redogörelse för frihetsproblematiken lämnas utan annat svar än att något sådant inte ännu presenterats, och kanske aldrig kommer att presenteras:

[M]y present opinion is that nothing that might be a solution has yet been described. This is not a case where there are several possible candidate solutions and we don't know which is correct. It is a case where nothing believable has (to my knowledge) been proposed by anyone in the extensive public discussion of the subject.¹⁵⁵

Problemet presenteras initialt som ett problem mellan olika betraktelsesätt (subjektiva och objektiva), men – och det är viktigt – samtidigt är det för Nagel i högsta grad oklart vad vi tror i ett subjektivt perspektiv,¹⁵⁶ och vi har därför svårt att presentera ett koherent alternativ till en mer objektiv uppfattning.

Men detta borde innebära att problemet därmed är ett problem som främst rör det subjektiva perspektivet,¹⁵⁷ och att det då är ett problem om vad vi egentligen – *i det subjektiva perspektivet* – menar med viljefrihet. Och bara i den för Nagel osannolika händelsen av att vi finner en godtagbar redogörelse för viljefriheten¹⁵⁸ inom detta perspektiv, finns en even-

¹⁵⁴ Nagel (1986), s. 120.

¹⁵⁵ Nagel (1986), s. 112.

¹⁵⁶ Nagel tar bl a upp tesen om agentkausalitet (tolkat som absolut spontanitet), men anser att denna blott sätter namn på mysteriet. Nagel (1986), s. 115.

¹⁵⁷ Perspektiv är alltid perspektiv på något; i det här fallet oss själva som handlande, men jag kommer att förkortat tala om perspektiv utan denna bestämning utskrivet.

¹⁵⁸ Hur nu en sådan skulle se ut. Skall den vara deskriptiv och fattbar för alla normalbegåvade? Detta är en viktig frågeställning som alltför sällan berörs. Min uppfattning, som jag redogjorde för i inledningen, är att en redogörelse, även om den är godtagbar för ett

tuell fråga angående en möjlig konflikt med en objektiv uppfattning. Denna fråga borde helst vara ett senare problem, och jag undrar om inte Nagels pessimistiska slutsats kommer sig av att han inte klargjort detta.

Det förmodligen mest berömda försöket att påvisa hur vi hamnar i ett antinomiskt dilemma kan hämtas från Kant. Förmågan till själv motsägelse är, menar han, inbyggt i förnuftet självt, och han vill med sin redogörelse för sådana antinomier sätta punkt för fortsatta meningslösa grubblerier kring dem. I den tredje antinomien presenterar han en *tes* (och argument för denna) enligt vilken världen som den ter sig för oss inte helt och hållet kan förstås med naturlagarnas kausalitet.; det är nödvändigt att anta att det även finns en annan kausalitet, viljans kausalitet.¹⁵⁹ Vid sidan av denna presenterar han en *antites* (och argument för denna) enligt vilken det inte finns någon [vilje]frihet; allt i världen sker uteslutande i enlighet med naturlagarna.¹⁶⁰ Den intressanta frågan är *varför* denna motsättning inte skulle kunna gå att lösa upp.

Motsättningen mellan *tes* och *antites* kan för Kant inte reduceras till en utsaga om vår erfarenhets begränsning, till att vi helt enkelt inte *vet* vad som är fallet, fastän frågan *har* ett svar som åtminstone i princip är åtkomligt för oss. Världen, denna vår erfarenhets värld, den värld där vi som handlande varelser dväljs, är samma värld om vilken naturvetenskap och annan vetenskap uttalar sig. Hur saker och ting *egentligen* är, bortom eller före vår erfarenhet av tillvaron, det kan vi inte ens i princip veta något om; det är bortom oss, transcendent. Men om *denna* värld gäller med nödvändighet att den formar sig i tid och rum, i orsak och verkan etc.¹⁶¹ Med förnuftet försöker vi begripa den värld vår erfarenhet bjuder oss, likväl som (de transcendentala) förutsättningarna för erfarenhetens möj-

antal insatta experter, aldrig kommer att vinna gehör med mindre än att den också svarar på de vardagliga frågor som givit upphov till frågan om viljefriheten – dvs den oro vi alla kan hysa över att våra liv löper enligt en redan utstakad väg, eller efter en blind slump.

¹⁵⁹ Termen agentkausalitet är senare än Kant, som alltså istället talar om *viljans* kausalitet. I mina ögon är denna benämning dock olycklig då det är om agenter snarare än ”viljor” vi säger att de är fria.

¹⁶⁰ Jag har tidigare berört argumenten för *tesen*, och argumenten för *antitesen* kan konstrueras ungefär som Hobbes gjorde detta. Jag avstår därför från att här redogöra för Kants argument som i sig själva är långt ifrån klara eller invändningsfria (och dessutom förutsätter en viss insatthet i hans tankesystem i övrigt).

¹⁶¹ Dvs i enlighet med de åskådningsformer och kategorier som Kant menar sig kunna bevisa gäller för all erfarenhets möjlighet.

lighet, men förnuftet leder oss i de fall antinomierna tar upp till inbördes motsatta slutsatser om världens beskaffenhet. Motsättningen mellan tes och antites är en motsättning i vår (förnuftiga) förståelse av denna (fenomen)värld, men inte för att vi saknar fakta vi skulle kunna ha haft. Förnuftet kan ta sin utgångspunkt i olika uppsättningar av givna fakta eller omständigheter, men måste gå utöver faktisk evidens för att nå en sammanhängande och förnuftig bild av de fenomen som studeras. Beroende på vilken utgångspunkt vi tar leds vi till olika slutsatser.¹⁶²

Det finns, enligt Kant, goda argument för såväl tes som antites – men de kan inte bägge vara sanna, och vi är inte ens i princip förmögna att utröna vilkendera som är riktigt. Någon syntes skymtar alltså inte för Kant – inte i detta sammanhang, men väl i andra. För i praktiken tar Kant ändå ställning: för det praktiska handlingslivets vidkommande antar han [vilje]frihetens existens som ett nödvändigt postulat för att kunna berättiga moralen.¹⁶³ Vi kan inte *bevisa* [vilje]friheten, då vi har lika starka (teoretiska) förnuftsargument mot som för denna, men vi måste som handlande varelser *anta* att vi är [vilje]fria.

Är detta ”måste” något om vilket vi har ett val? Vi kan skilja mellan att *vilja* tro på viljefriheten (det skulle vara för obehagligt om vi inte vore viljefria, men det är i strikt mening inte en möjlighet vi kan logiskt utesluta), och att *inte kunna låta bli* detta – trots att vi saknar entydig förnuftsmässig bevisning. Utan att vilja bedriva utförlig exegetik lutar jag åt att antagandet om viljefrihet för Kant har transcendental status, och alltså är något vilket vi egentligen inte meningsfullt kan betvivla. Se t ex följande anmärkning av Kant:

Däremot förstår jag med frihet i kosmologisk mening [dvs viljefrihet] en förmåga att av sig själv påbörja ett tillstånd [vilket mycket väl motsvarar vad som menas med agentkausalitet tolkat som absolut spontanitet]. Orsakandet av detta tillstånd förutsätter då inte i sin tur en orsak, som skulle bestämma det i tiden. [Men] Friheten i denna betydelse är en ren transcendental idé, som för det

¹⁶² Jämför med Bergson: ”Nästan alla konkreta realiteter kan betraktas från två motsatta håll samtidigt och följaktligen inordnas under motsatta begrepp. Därur uppstår en tes och en antites som det skulle vara meningslöst att försöka förena[...]”. Bergson, *Inledning till metafysiken*, s. 81.

¹⁶³ Ett centralt tema i både *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) och *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788).

första inte innehåller något som hämtas ur erfarenheten och för det andra inte kan finnas i någon erfarenhet; den är en ren förnuftsidé om en spontanitet som kan påbörja en handling av sig själv utan att en annan orsak behöver förutskickas.

Det är i hög grad märkvärdigt att denna transcendentala frihetsidé är grunden för frihetens praktiska begrepp [dvs den vardagliga friheten] och att den ger upphov till alla de svårigheter som sedan gammalt ansetts vidlåda den praktiska friheten.¹⁶⁴

Utan att fastna i Kants terminologi kan vi se följande poänger: det kan tyckas att viljefriheten förutsätter något som bryter in i tingens naturliga ordning (som är strikt kausal), men det vore att missförstå. Viljefriheten är nödvändig (för att vardaglig frihet och i förlängningen moral och ansvar skall vara möjliga), men utsagor om vari den består är inte (empiriskt grundade) utsagor i samma mening som utsagor om (naturlig) kausalitet. De har en annan sorts status – och det är då också märkligt att de givit upphov till problemet med Fri Vilja (enligt standardformuleringen).

Kant menar att lika lite som vi (mer än som en tankens lek i vår studerkammare) kan betvivla de transcendentala strukturer som inom hans teoretiska filosofi är nödvändiga förutsättningar för själva möjligheten av empirisk kunskap, så kan vi betvivla att vi är viljefria (och därför i förlängningen kan handla vardagligt fritt och moraliskt). Men, och det är viktigt, medan vi enligt Kant entydigt kan deducera fram den *teoretiska* nödvändigheten hos de transcendentala *kunskapsstrukturerna* för att vår sinnliga erfarenhet skall vara möjlig, så kan vi *inte* göra något motsvarande för viljefriheten. Som *observatörer* av tillvaron kan vi inte avgöra frågan deduktivt, men som *agenter* måste vi anta att vi är viljefria:

Att förnuftet har en kausalitet som bör skiljas från alla empiriskt betingade krafter, eller att vi åtminstone förställer oss en sådan kausalitet hos det, framgår klart av imperativen, dvs. de bud som vi ifråga om allt handlande riktar till de utövande krafterna. *Börat* uttrycker en art av nödvändighet

¹⁶⁴ Kant, Kritik av det rena förnuftet, bok 2, andra delen, kapitel 2, sektion 9, III. Här i översättning (och sammandrag) av Marc-Wogau (*Filosofin genom tiderna*, bd 2, s. 388). Allt inom hakparenteser är mina tillägg och tolkningar.

och förbindelse med grunder som eljest inte förekommer i hela naturen. Förståndet kan blott ha kunskap om vad som *är* eller varit eller kommer att vara i naturen. Det är omöjligt att något i naturen bör vara annorlunda än vad det faktiskt är vid alla dess tidpunkter. Ja, börat har alls ingen betydelse, om man blott har naturförloppet framför ögonen. Vi kan inte fråga, vad som bör ske i naturen, lika lite som vilken egenskap en cirkel bör ha, utan endast vad som sker i naturen och vilken egenskap cirkeln har.¹⁶⁵

Viljefrihetens status är i slutänden inte mindre säker än tid och rum etc, men är ändå möjlig att betvivla om vi *bara* intar en observatörs perspektiv och inte även en agents, och misstolkar innehållet i detta begrepp till att handla om den värld vi iakttar som observatörer.

Slutsaten blir, utifrån detta resonemang, att som agenter kan vi betvivla om *det* eller *det* var en handling, samt om *hur* fria vi var i *den* eller *den* situationen (i vardaglig mening av frihet) – men vi kan inte betvivla själva *förekomsten* av handlingar. En agent *handlar*, det är själva definitionen på agentskap,¹⁶⁶ och handlingar *förutsätter* för Kant (vilje)frihet. Om vi därför *som agenter* reflekterar över oss själva som agenter är viljefriheten *given*.¹⁶⁷

Har Kant därmed reducerat motsättningen till en mellan vad vi uppfattar som agenter och som observatörer? Att den Fria Viljans problem skulle stamma ur just en sådan motsättning är att förenkla – och fördunkla. För Kant finns motsättningen redan *inom* vår uppfattning av tillvaron som observatörer, i det att vi som observatörer aldrig helt kan frigöra oss från vårt subjektiva perspektiv och de uppfattningar detta föder (för att parafraasera Nagel); ett perspektiv som inte vore subjektivt vore inte en observatörs. Vi kan därför redan förnuftsmässigt komma fram till motsäggande uppfattningar i frågan.

Men det återstår dock, precis som det gjorde angående Nagels resonemang, att närmare försöka reda ut vad det innebär att vara *viljefri* ge-

¹⁶⁵ Ibid, s. 389f.

¹⁶⁶ Även om han understundom väljer att låta bli att handla. Om vi sedan skall räkna underlåtelse att handla som en handling eller inte spelar ingen roll i detta sammanhang; han är ändå *förmögen* att handla.

¹⁶⁷ Detta kan naturligtvis uppfattas som att undvika problemet; frågan gäller ju åtminstone till en del om vi alls är agenter.

nom att studera alla de föreställningar och oklara föreställningar vi har om vad det innebär att kunna handla annorlunda. Till detta skall jag vända mig i nästa kapitel.

2.4 Sammanfattning

Standardformuleringen av problemet med Fri Vilja postulerar en motsättning mellan en objektiv, ofta (men inte nödvändigtvis) naturvetenskapligt orienterad, förklaringsmodell av människan och hennes handlingar, samt den förståelse vi har av oss själva såsom agenter. Kompatibilismen menar att denna motsättning är skenbar, inkompatibilisterna att uppfattningarna inte går att förena.

Till en del beror oenigheten på att man betonar olika frihetsbegrepp. Kompatibilister tar fasta på vardaglig frihet, den frihet vi kan ha mer eller mindre av. Vi är fria i den mån vi handlar som vi vill, och determinismen utgör inte något hot mot denna frihet. Libertarianer nöjer sig inte med detta. Vardaglig frihet förutsätter att vi handlar, men handlingar är sådana att agenten kan undvika att utföra dem. Annars skulle handlingar reduceras till händelser och agenter till patienter, och begrepp som handling och agentskap skulle sakna mening. Viljefrihet innebär just att agenten kan handla annorlunda, att mer än handlingsväg står öppen för honom, att han kan handla såväl som låta bli att handla. Hur denna pluralitetsprincip skall förstås är oklart. En vanlig tolkning sker i termer av absolut spontanitet: handlingar är begynnelse i en annars kausalt välbestämd världsordning; föregående tillstånd nödvändiggör dem inte. En sådan tolkning är inte förenlig med att det på förhand är givet vad agenten kommer att göra. Medan frihet i vardagligt tal står mot begränsningar av olika slag står viljefrihet (i denna tolkning) mot tron på det framtida som något oundvikligt, och är därmed oförenlig med determinismen.

Jag har velat visa att denna tolkning av vad det innebär att kunna handla annorlunda är svår att göra begriplig; den sätter namn på ett problem, men löser det inte. I nästa kapitel skall en annan, icke-metafysisk, typ av tolkning presenteras.

3 Att kunna handla annorlunda

Vad som kunde varit är en abstraktion
som förblir en ständig möjlighet
endast i föreställningens värld
T S Eliot¹⁶⁸

Detta kapitel har till uppgift att artikulera pluralitetsprincipen, dvs att utreda vad det innebär att kunna handla annorlunda. I vilken mening – om någon – kan vi handla annorlunda än så som vi *de facto* handlar? Utgångspunkten för min argumentation är hämtad från Moore. Men hans redogörelse har utsatts för kraftig kritik, och en diskussion av denna kan hjälpa oss att klarare se vad vi kan antas mena med att kunna handla annorlunda. Jag kommer att driva tesen att det finns en tolkning i Moores linje som förmår göra pluralitetsprincipen rimligare än alternativet med absolut spontanitet.

3.1 Moores villkorliga ”kunde”

Moore behandlar ingående frågan om vad det innebär att kunna handla annorlunda i kapitel 6, ”Free Will”, i *Ethics* från 1912. Hans motivering är etisk; huruvida en handling är rätt eller fel beror på vad agenten kan göra. Den utförda handlingens konsekvenser jämförs med dem som följer av möjliga handlingar agenten kunde ha utfört istället, och handlingen klassas som rätt om den producerar minst lika goda resultat som varje annan möjlig handling. Mina intressen sammanfaller i detta avseende inte med Moores, och jag kommer i stort sett att ignorera de sidor av hans framställning som är av etisk karaktär.

Viljehandlingar

Den klass av handlingar Moore intresserar sig för benämner han *voluntary actions*. I brist på en bättre svensk motsvarighet till termen kommer jag stipulativt att kalla dem *viljehandlingar*. ”Voluntary” betyder både ”frivillig” och ”avsiktlig”. I kombination med ”actions” pekar det ut handlingar som agenten inte tvingas till, handlingar han avser något med. Han hand-

¹⁶⁸ Ur *Four Quartets*: ”Burnt Norton”, översatt av Artur Lundkvist, *Dikter i svensk tolkning*, 1963

lar som han vill, och för att han vill det, inte på grund av tvång eller manipulation. I kapitel 1 i *Ethics* definieras viljehandlingar på följande sätt:

(M)any of our actions are in the control of our wills, in the sense that *if*, just before we began them, we had chosen not to do them, we *should* not have done them[...]¹⁶⁹

Detta är alltså pluralitetsprincipen¹⁷⁰ som dyker upp (under annan beteckning), men med ett viktigt tillägg: det handlar om att kunna handla annorlunda *om man så väljer*. Moore poängterar att han inte påstår något om huruvida vi faktiskt kunde ha valt att undvika handlingarna ifråga, bara att vi *skulle* ha undvikit dem *om* vi så hade valt.

I citatet talar Moore om viljehandlingar i termer av handlingar under vår viljas kontroll. Terminologin är vanlig men olycklig eftersom det kan förleda till en syn enligt *viljan* styr handlandet (en uppfattning jag kommer att argumentera mot i nästa kapitel). Moore för knappast fram någon sådan idé. I texten förekommer hela tiden påpekanden om att det är *vi* som vill något, att det är *vi* som handlar och väljer, att viljehandlingar står eller inte står i vår makt. Föreställningen att viljehandlingar är handlingar *orsakade* av viljan följer inte av vad han säger; skälen till våra handlingar är en eller annan önskan efter något (eller efter att undvika något), men vi handlar, inte ”viljan” i oss.¹⁷¹

Strax efter sin definition påpekar Moore att om vi definierar viljehandlingar på det sätt han gör, är det inte alls säkert att alla viljehandlingar är *valda* eller *velade*. Oerhört många handlingar kunde vi ha undvikit *om* vi så hade valt (vilket vi inte gjorde), men är inte frambringade av att vara velade (”brought about by being willed”). Vi hade kunnat undvika att handla på visst sätt om någon viss *viljeakt* inträffat omedelbart före handlingen (återigen ett olyckligt uttryckssätt); vi kunde ha förhindrat något om vi så hade *velat* (men därmed är inte sagt att de handlingar vi *faktiskt* utförde var frambringade av att vara velade). Av att Moore i satsen ”om jag så hade valt” ersatt *valt* med *velat* måste följande att han anser att orden, även om de inte betyder samma sak, åtminstone i det aktuella fallet är utbytbara.

¹⁶⁹ Moore (1912). Jag har bara haft tillgång till den omsatta utgåvan från 1947. Sid 10-11.

¹⁷⁰ Se avsnittet om vardaglig frihet och viljefrihet i 2.3.

¹⁷¹ Föreställningen om *viljeakter* samt förståelsen om viljan som en fakultet kommer mer utförligt att tas upp (och kritiseras) i kapitel 4.

Här är det värt att reflektera över vad som sker när Moores resonemang skall formuleras på svenska. Moore använder oftast varianter av uttrycket "if he had chosen" efter påståenden om vad man kunnat göra men inte gjorde. På svenska är det vanligaste uttrycket i motsvarande situationer "om han så hade velat". Moore själv växlar ju dessutom mellan "valt" (chosen) och "velat" (wanted).¹⁷² Om ordvalet "chosen" inte är uttryck för någon filosofisk poäng, utan för det normala sättet att formulera sig på engelska, vore det rimligt att använda en kontextuellt riktig översättning snarare än en ordagrann. Mycket vagt kan vi då säga att den tanke som det engelska uttrycket och dess svenska motsvarighet (med sitt viljeverb, något det engelska saknar) förmedlar är densamma. Och frågar man vilken denna tanke är, torde svaret blir någonting i stil med att det beror på agenten vilken handling som blir fallet. För tydlighetens skull kommer jag dock i mitt referat av Moore att använda "valt" där han använder "chosen" och "velat" där han skriver "wanted".

Eventuellt är det så, menar Moore, att *alla* våra handlingar är viljehandlingar i definitionens mening. Men även om han tror att vårt tal om handlingar nästan uteslutande syftar på handlingar av denna sort, så finns det avvikelser. Mycket vagt talar Moore om fall där våra kroppar eller själar (minds) gör saker som vi inte kunde undvikit ens om vi så hade velat, men icke desto mindre karakteriseras som handlingar. Därför menar han att klassen av viljehandlingar lämpligen borde skiljas från en större klass av handlingar. Moore ger ingen generell definition av begreppet *handling*. Även om den typiska handlingen är en viljehandling i definitionens mening, så finns företeelser som inte på detta sätt kan påverkas av viljan och inte kunde ha undvikits ens om man så hade velat. Inte desto mindre kallas de handlingar. För Moores text behöver (förmodligen) inte frågan om en mer generell handlingsdefinition (innefattande dessa av viljan opåverkbara fenomen) drivas vidare; de handlingar som karakteriseras som rätt eller fel faller under klassen av viljehandlingar, och det är dessa som är av intresse för frågan om Fri Vilja.

Men vad vore exempel på handlingar som vi inte kunde undvikit ens om vi så hade velat? Jag tror ingen vill påstå att tarmrörelser och liknande fysiologiska företeelser kvalificerar sig som handlingar. Tarmtömning är mer handlingslikt, och potträningen uppfattas emellanåt som be-

¹⁷² Jag kommer att behandla fenomenet *vilja* i kapitel 4, och där även att diskutera relationen mellan *vilja* och *välja*.

gynnelsen till upptäckten av en egen vilja. Vi kan skjuta upp tömningen, men inte veckor i sträck, och när vi gör den känns den och känns den inte som en handling. Och hur är det med alla våra mestadels omedvetna manér? Se t ex på ovanan att alltid och gång på gång kamma luggen med fingrarna när man står och talar inför en samling åskådare (utan att det behövs eller ens åstadkommer någon reell förändring), eller benägenheten att sitta och suga på underläppen medan man tänker intensivt. De flesta handlingsteoretiker efter Hume menar att en handling kännetecknas av att den är ett svar på ett begär, avsikt eller motiv, och att den utformas i enlighet med vår föreställning (oftast med epitetet rationell) om hur vi på bästa vis skall åstadkomma det eftersträvade (eller undvika det vi vill undvika om det är vår strävan). Luggkamningen och läppsugandet är uttryck för nervositet respektive koncentration, och även om detta med viss ansträngning kan konstrueras som motiv (att vilja lätta på stressen eller bibehålla koncentrationen) drar vi oss för att kalla dessa manér för adekvata sätt att åstadkomma det sökta. Sådana ”göranden” är knappast handlingar i vanlig mening, men inte heller är de blott händelser som drabbar oss; de intar någon form av mellanposition. Är det sådana företeelser Moore är ute efter väljer han stipulativt att benämna även göranden handlingar, medan termen viljehandlingar reserveras för handlingar i vanlig mening.

Ett ytterligare förslag till tolkning gäller sådana fall där vi i vardaglig mening ”inte hade något val”. Tänk på situationen då jag under pistolhot ger rånaren min plånbok. Nog kunde jag, om än med förödande konsekvenser, ha handlat annorlunda om jag varit beredd att acceptera dessa; nämligen vägrat och blivit skjuten. Kan vi ens konstruera en situation där ett yttre hot *helt* fräntar oss möjligheten av (vardaglig) frihet utan att handlandet slutar att vara handlande? Jag tror inte det; om jag inte ens längre kan *försöka* göra något annat (om än till mycket högt pris) handlar jag inte. En svårare fråga gäller tvångsmässigt handlande. Om det är utslutet att den utsatte ens med ansträngning kan rå på sitt beteende, är det då inte frågan om just beteende och inte handlande? Men om tvångshandlingar kan ses som *omedvetet* avsiktliga kommer sådant som vi har varit vana att betrakta som beteenden att möjligen få rang av handling.¹⁷³ I så fall är detta kanske ett exempel på handlingar som vi inte kunnat undvika ens om vi velat.¹⁷⁴

¹⁷³ En poäng Wollheim gör utifrån Freud. Wollheim, *Freud* (1991), s. xxix ff.

¹⁷⁴ Det vill säga velat i den situation då den tvångsmässiga handlingen utförs. Ett av målen med terapi är att få den drabbade att förstå vad i honom som driver fram detta beteende, och att få kontroll över det.

Att Moore alls gör en uppdelning mellan viljehandlingar och en större klass handlingar beror förmodligen på att han inte skiljer vardaglig frihet från viljefrihet. Min uppfattning är att han vill undvika att tala om sådant vi gör trots att vi idealt inte skulle velat göra det (dvs handlingar utförda under hotet om ett större ont; se avsnitt 2.3); han begränsar sig till de tydliga fall då vi faktiskt gör något vi vill (önskar etc), och gör det för att vi vill det (och inte av tvång eller manipulation). Inte heller vill han ta upp sådant vi gör utan att ha någon klar avsikt med det; t ex klicka oss i huvudet när vi håller föredrag, snurra på kaffekoppen medan vi funderar över något etc. Diskussionen rör enbart den delklass av handlingar som i vardaglig mening av ordet är fria. Om vi kan finna en godtagbar redogörelse för vad det i denna delklass innebär att vi kunde ha handlat annorlunda räcker det; kan vi visas vara viljefria i dessa fall så har vi all den frihet vi kan begära med avseende på frågan om Fri Vilja.

En villkorad tolkning

I bokens sjätte kapitel, det mitt intresse främst riktar sig mot, återkommer Moore till viljehandlingarna. Han menar att alltid när en viljehandling förekommer är det sant att agenten kunde, i någon mening, ha gjort något annat istället. Det är vad detta ”kunde, i någon mening” innebär som är föremål för hans undersökning. Användningen av ”kan”, ”kunde”, och ”möjligt” är, enligt Moore, i dessa sammanhang speciell, och att säga att en agent kunde ha utfört en handling han inte utförde är ett mer kortfattat sätt att säga att han kunde ha utfört den *om* han hade valt detta. På liknande sätt menar Moore att vad en agent kan göra, eller vad som är möjligt, är ett kortfattat sätt att säga uttala sig i termer av vad som är möjligt *om* han väljer detta.¹⁷⁵ Därmed hävdas alltså inget om vad agenten i *absolut* mening kan, utan blott vad han kan *om* han så väljer, och få skulle enligt Moore förneka att vi som agenter har denna förmåga. Tanken på att man i absolut mening kan handla annorlunda leder oss däremot rätt in i frågan om den Fria Viljans problem.

Den grundläggande distinktionen i Moores text gäller därmed mellan ett *absolut* och vad vi¹⁷⁶ skulle kunna kalla ett *villkorat* ”kunde”. Mot en villkorad tolkning kan det, säger Moore, hävdas att för att en handling

¹⁷⁵ Vilket dock inte förutsätter att vi *faktiskt* väljer varje handling, blott att vi kunde ha gjort vad vi inte gjorde *om* vi valt det. Det torde dock finnas en annan betydelse i vilken jag kan något oavsett om jag väljer det, en som rör förmågor. Jag kan t ex simma oavsett om jag hoppar i vattnet eller ej.

¹⁷⁶ Moore använder inte denna beteckning.

verkligen skall vara rätt eller fel så krävs att vi *verkligen* kunde ha handlat annorlunda, och det i någon helt annan mening än den att vi kunde om vi så hade valt. Enligt en sådan syn missar Moores teori ett väsentligt villkor; att handlingen är fritt utförd (i meningen viljefri). Implicit ligger här tanken att en handling bara är (vilje)fri om agenten i absolut mening kunde ha handlat annorlunda. Ett villkorat ”kunde” garanterar inte, enligt detta sätt att se saken, en reell möjlighet att handla annorlunda (och garanterar därmed inte vår viljefrihet). Inte ens de som hävdar att vi aldrig kunde ha handlat annorlunda än vad vi gjorde, behöver förneka att vi skulle kunna detta om vi så hade valt; en handling vi kunde utfört om vi så hade valt är icke desto mindre är en handling vi inte kunde ha utfört i absolut mening.¹⁷⁷ Denna typ av resonemang är enligt Moore den allvarligaste typen av invändning mot en tolkning i termer av ett villkorat ”kunde”, och även om han inte anser sig vara säker på att inneha några svar, vill han i resten av kapitlet peka på vad han menar är ofta förbisedda fakta som kan hjälpa oss att se problemet klart.

Den fråga som Moore sedan stannar inför är *i vilken mening* det är sant att vi kunde ha gjort vad vi inte gjorde.¹⁷⁸ Denna fråga är central för frågan om Viljans Frihet;¹⁷⁹ att säga att vi aldrig i någon som helst mening kan göra annat än vad vi faktiskt gör, och ändå påstå att viljan är fri (att vi är viljefria), är att missbruka språket. Det är detsamma som att påstå att det inte finns någon användning av *kan* enligt vi kan handla annorlunda, men Fri Vilja förstås i vardagslag¹⁸⁰ som förmågan att – i någon mening – handla annorlunda än man gör, och det är, menar Moore, ett faktum att vi kan, i någon mening, göra vad vi inte gör.¹⁸¹ Denna förmåga är ett nödvändigt villkor för Fri Vilja, men inte nödvändigtvis ett tillräckligt villkor; det beror helt på i vilken mening vi kunde ha handlat annorlunda. Det låter sig sägas att ”ingenting kunde någonsin hänt utom det som faktiskt hände”, men den som hävdar detta kommer, anser Moore, att säga emot det under andra omständigheter. Visst, det kan finnas meningar

¹⁷⁷ Moore anger inga argument, men ett tänkbart sätt att hävda detta utgår från tanken att vi i en viss given situation inte, i absolut mening, kunde ha handlat annorlunda, *även* om det är sant att vi, *om* vi så hade valt (vilket vi alltså inte gjorde), hade kunnat handla annorlunda då vi inte kan välja annat än det vi valde.

¹⁷⁸ Detta är typiskt för Moore; hans uppmärksamhet riktas inte mot hur det *är*, frigjort från vad vi säger, utan mot vad som *menas* med vad vi säger.

¹⁷⁹ Även Moore skriver ”Free Will”, vilket mer ser ut som en rubrik på ett fenomen än som en beskrivning av fenomenet ifråga.

¹⁸⁰ Moore anknyter därmed till den tanke som presenterades i förra kapitlet, enligt vilken vi faktiskt har en vardaglig föreställning om viljefrihet.

¹⁸¹ ”Do what we don't do.”

av ”kan” enligt vilka vi inte kan handla annorlunda, men Moores poäng är att det även finns en mening av ordet – och det är en av de vanligaste i de bruk vi gör – enligt vilket det antas att en del av det som inte skedde kunde ha skett. Som bevis anför Moore att en av de vanligaste distinktioner vi gör är mellan två ting av vilka ingetdera inträffade, men där det ena kunde ha hände, det andra inte. Tre saker är, menar han, klara:

Den språkliga distinktionen motsvarar emellanåt en reell (icke-verbal) distinktion mellan två ting.

Denna distinktion som verkligen finns mellan två ting *är* den vi avser att uttrycka genom att hävda att det ena är möjligt, det andra omöjligt.

Detta sätt att uttrycka sig är såväl lämpligt som legitimt.

För att ge konkreta exempel på detta anför Moore tre fall:

– ”Jag kunde i morse ha vandrat en engelsk mil på 20 minuter, men jag kunde absolut inte ha sprungit två engelska mil på fem minuter”. Jag gjorde ingetdera, men det är nonsens att påstå att det inte finns en distinktion mellan de bägge fallen.

– ”Katter kan klättra i träd, men inte hundar”. Vid ett visst tillfälle klättrar varken A:s katt eller B:s hund upp i ett träd, men det vore absurt att påstå att vi har fel om vi påstår att katten kunde ha gjort det men inte hunden.

– Vissa ångfartyg kan gå i 20 knop, andra inte i mer än 15. Att ett visst 20-knops fartyg inte gick med denna hastighet vid något visst tillfälle ger oss inte rätt att påstå att det inte kunde ha gjort det i samma mening som en 15-knoppare inte kunde detta. Vi måste också skilja på fall där fartyget, t ex på grund av propellerfel, inte gjorde 20 knop för att hon inte kunde det, och fall där hon inte gjorde 20 knop fastän hon kunde det.

Vi kan mångfaldiga exemplen utan slut enligt Moore, och i samtliga sådana fall skiljer vi det icke skedda i det möjliga och det omöjliga, och vi säger något fullkomligt sant.¹⁸² Därmed står det klart, menar Moore, att vi kunde – i någon mening – ha gjort vad vi inte gjorde. Detta kan göras klarare: den mening av ”kan” som Moore gett prov på gäller (även om det inte är så han själv uttrycker det) *förmågor* hos personer, katter, hundar eller ångfartyg att under vissa omständigheter göra något särskilt. Men en ofta framförd tanke är att det som hotas av determinism är inte förekomsten av förmågor, utan om man har tillfälle att utöva *såväl* som

¹⁸² Märk gången från mening till sanning; om det är meningsfullt att skilja på *x* och *y* så måste det ibland vara sant att *x* och falskt att *y*.

att låta bli att utöva förmågan i konkreta situationer. Om allt som sker har en föregående orsak, så att det med nödvändighet följer ur denna, kunde inget annat ha inträffat istället. Men Moore bemöter denna typ av invändning på följande vis: Antag att allt har en orsak. Av det följer att i *en* mening av ordet ”kunde” så kunde inget annat ha skett än vad som skedde. Men om ordet ”kunde” har olika användningar, så kan det samtidigt vara helt sant att en del av det som inte skedde kunde ha skett – i en annan mening av ordet. Och om ordet inte har flera användningar är det snarare den nyss refererade tesen som måste överges, detta då det är så säkerställt att vi ofta kunde ha gjort vad vi inte gjorde.

Men frågan om ”kunde” kan användas på flera sätt eller inte glöms ofta bort, och det antas istället att frågan gäller huruvida allt är orsakat eller om det finns något icke-orsakat – där velade handlingar¹⁸³ ibland antas vara icke-orsakade. Om det förra förnekas Fri Vilja, och om det senare förnekas en allomfattande kausalitet. (Detta är i princip fatalismens och libertarianismens svar på standardformuleringen av problemet med Fri Vilja.) Men, anser Moore, det är tveksamt om Fri Vilja verkligen är inkonsistent med principen om att allt är orsakat.¹⁸⁴ Om vi har Fri Vilja så måste det vara sant – i någon mening – att vi ibland kunde ha gjort vad vi inte gjorde. Och om allt är orsakat måste det vara sant – i någon mening – att vi aldrig kunde ha gjort vad vi inte gjorde. Men det är, skriver Moore, oklart om dessa meningar hos ordet ”kunde” är desamma.¹⁸⁵

Enligt Moore är den första meningen av ”kunde” väldigt ofta den att jag kunde, om jag så hade valt.¹⁸⁶ Eller, för att undvika en möjlig komplikation:¹⁸⁷ jag *skulle*, om jag så hade valt. Och det strider på inget

¹⁸³ ”acts of will”. Jag vill undvika att tala om ”viljeakter” eller ”viljanden” av skäl som kommer att framgå i nästa kapitel.

¹⁸⁴ En princip som Moore även kallar ”kausalitetsprincipen”.

¹⁸⁵ En onödig tvekan kan tyckas, då det kan tyckas uppenbart att det rör sig om olika användningar; vi *kan* aldrig (=har aldrig tillfälle) att göra det vi inte gjorde om kausalitetsprincipen är sann, dvs vi kan inte göra vad vi under andra omständigheter *kan* (=har förmåga till).

¹⁸⁶ Det första ”kunde” verkar betyda ungefär ”förmådde”. Grovt: det är ett *agent*-kunde.

¹⁸⁷ Orden är Moores, men han säger inget om vilken denna komplikation är. En gissning från min sida är dock följande: ”kan” är mångtydigt (se föregående två noter), och Moore vill här behandla den första meningen, den som rör en engagerad syn på oss som agenter. Och i detta sammanhang, men inte i fall där ett distanserat ”kunde” kan förkomma, kan vi säga att vi *skulle* ha gjort *x* om vi så hade velat. En tolkning av ”kunde” i termer av ”skulle...om” har fördelen att den tolkade termen inte förekommer i tolkningen. Ge-

sätt mot kausalitetsprincipens ”kunde” att säga att *om* jag hade velat något annat¹⁸⁸ *så* skulle jag ha gjort vad jag inte gjorde.¹⁸⁹

För att sammanfatta: vi menar ofta med ”kunde ha gjort vad vi inte gjorde” att ”vi skulle om vi så hade valt”. I denna mening *kan* vi göra vad vi inte gjorde, och det strider inte mot tesen att allt har en orsak. Moore är inte säker på att detta är allt som avses med Fri Vilja, men om så är fallet följer att vi har Fri Vilja *och* att detta är konsistent med att allt har en orsak.

En invändning Moore tar upp utgår från att vi kanske ofta *skulle* ha handlat annorlunda om vi så hade velat – men vi har inte Fri Vilja om det inte också är så i dessa fall att vi (verkligen) kunde ha valt annorlunda. Frågan om Fri Vilja blir därmed en fråga om att kunna välja vad vi inte kommer att välja. Men enligt Moore finns det två bemärkelser i vilka det är klart att vi kunde välja vad vi inte valde, och dessa strider inte mot kausalitetsprincipen:

När vi säger att vi kunde ha valt att göra vad vi inte gjorde menar vi att vi skulle ha valt så om vi hade *valt att göra detta val*. Och det är faktiskt ofta så att vi anstränger oss för att få oss själva att välja en viss handlingsväg, och han tror att det ofta är så att om vi hade gjort en sådan ansträngning skulle vi ha gjort ett val vi inte gjorde.¹⁹⁰

I de fall vi skönjer olika handlingsvägar kan vi nästan aldrig på förhand säkert veta vilken vi skall komma att välja. Även om detta på inget sätt berättigar påståendet att vi har Fri Vilja, så är en av de

nom att välja ”skulle” istället för ”kunde” råder det ingen tvekan om vad vi menar med det ”kunde” som ersätts.

¹⁸⁸ Återigen talar Moore om en ”act of will”.

¹⁸⁹ Kritikern kan tycka att detta blott undviker problemet: antingen är dessa betydelser av ”kan” förenliga eller så är de oförenliga. Om det förre blir frågan varför vi har så svårt att inse detta. Om det senare är det svårt att se hur vi kan få det armbågsrum viljefriheten verkar förutsätta.

¹⁹⁰ ”if we had chosen to make the choice”. Den poäng Moore vill göra gäller ansträngningen att välja något visst val, vad vi skulle kunna kalla en andra ordningens val. Vi kan anstränga oss att välja(2) att vara en person som väljer(1) att göra *si* istället för *så*, och därmed kan vi faktiskt välja vad vi inte valde. Som fenomenologiskt iakttagelse är detta korrekt, men det inbjuder till en regress, där varje nivå av val, för att vara något vi kunde ha undvikit, förutsätter en ytterligare nivå, och i så fall löser Moore i detta avseende ingenting. Moore undgår inte sitt ursprungliga problem då valet självt görs till en handling, och de frågor som kan ställas om handlingar kan då även ställas om det väljande som skulle garantera viljefriheten.

vanligaste meningarna hos ordet ”möjlig” att vi kallar en händelse möjlig när ingen med säkerhet vet att den inte kommer att inträffa.¹⁹¹ I denna mening var det möjligt och kanske till och med troligt att vi skulle välja vad vi inte valde.

Moorens slår som sammanfattning fast att:

Ofta skulle vi ha handlat annorlunda om vi så hade valt.
Ofta är det så att vi skulle ha valt annorlunda *om* vi valt att välja så.
Det var nästan alltid möjligt att vi skulle valt annorlunda i den meningen att ingen kunde veta säkert att vi inte skulle välja så.

Ingen av dessa punkter strider mot kausalitetsprincipen. Mot de som menar att vi måste kunna välja i någon annan mening svarar Moore att ingen kunnat tala om i vilken mening som avses. Han kan dock inte visa om en sådan annan mening är nödvändig eller inte.

3.2 Kritik av Moores villkorliga ”kunde”

Jag har redan i parenteser och fotnoter framfört viss kritik mot Moores resonemang. Texten har dock genererat åtskillig och utförlig kritik, varav jag i detta avsnitt vill lyfta fram det som framförts av Austin och Lindström. Åter gäller att min framställning fokuserar på teman som intresserar mig i min strävan att nå fram till en rimlig tolkning av pluralitetsprincipen, varför framställningen inte är ämnad att vara vare sig uttömmande eller exegetisk.

Jag börjar med Lindströms kritik, då denna för fram en tolkning av Moores ”kunde” som Austin sedan ger oss goda skäl att revidera.

Lindströms kritik

Per Lindström har i ett flertal artiklar behandlat problemet med Fri Vilja. Två av dessa är av särskilt intresse i samband med en diskussion av Moores villkorliga ”kunde”; ”Röda turken och viljans frihet”¹⁹² samt ”Att

¹⁹¹ Det har hävdats att den enda frihet som givits är den som består i att vi *tror* oss vara fria då vi inte vet vad som (med nödvändighet) kommer att ske. Men att göra frågan om Fri Vilja till en epistemologisk fråga om att inte veta ett eller annat är olyckligt, och inte ens om vi (av t ex kaosteoretiska skäl) aldrig kan utröna vad som kommer att ske innan detta redan inträffat är denna ”lösning” lockande.

¹⁹² *Filosofisk tidskrift*, nr 4 1988. Artikeln följdes av en utdragen skriftlig debatt mellan Lindström och Ingmar Persson i *Filosofisk tidskrift*, nr 2/89 (”Viljefrihet à la Lindström”

välja och att kunna”¹⁹³. Min sammanfattning av Lindströms position bygger på dem bägge.

Precis som Moore utgår Lindström från att vi, när vi säger att en handling utförd av en person P är [vilje]fri,¹⁹⁴ normalt menar att P skulle ha kunnat handla annorlunda än han faktiskt gjorde. Men om determinismen är sann innebär det att i en mening av ”fri” gäller att inga handlingar är fria, eftersom allt då sker med nödvändighet och vi aldrig (i vad jag i förgående avsnitt omnämnt som absolut mening) kunde ha handlat annorlunda än vad vi gjorde. Lindström benämner denna tolkning av begreppet fri *kategorisk* frihet; en handling är kategoriskt fri ”om agenten kunde ha handlat annorlunda, och då inte om det ena eller andra hade varit fallet, utan rätt och slätt”.¹⁹⁵ Men, frågar Lindström, skulle det inte kunna finnas en svagare betydelse av ”kan” och därmed av ”fri” enligt vilken det är förenligt med determinismen att många, kanske flertalet, av våra handlingar är fria? Moore menar (som vi har sett) att så är fallet: P:s handling är fri om P kunde (eller skulle) ha handlat annorlunda om han så hade velat. P:s handling är alltså styrd eller kontrollerad av hans vilja, är frivillig.¹⁹⁶ Denna tolkning av begreppet frihet benämner Lindström *villkorlig* frihet, och definierar den på följande sätt:

En handling utförd av en person P i en situation S
är villkorligt fri =(def) P skulle i S ha handlat
annorlunda om han hade valt att göra det.¹⁹⁷

Notera att Moores ”chosen” av Lindström i definitionen översätts till ”valt”, medan det i resonemanget som föregick definitionen talades om ”velat”. Denna glidning mellan väljande och viljande uppmärksammas

av Persson), 3/91 (”Perssons svårigheter” av Lindström), 2/92 (”Mycket väsen för ingenting” av Persson, ”Vilse bland begreppen” av Lindström, ”Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivitet” av Persson, och ”Ett sista försök” av Lindström).

¹⁹³ I Cum Grano Salis, (1989).

¹⁹⁴ Lindströms intresse rör *frihet* i den tolkning pluralitetsprincipen ger uttryck för, och jag kommer därför att, för tydlighetens skull, att skriva [vilje]fri. Notera att Lindström talar om en frihet som tillkommer *handlingar*.

¹⁹⁵ ”Röda turken...”, s. 12.

¹⁹⁶ ”Röda turken...”, s. 2. Vi uttrycker oss emellanåt så, men notera att formuleringar av detta slag lockar till tanken på viljan som orsak. Det är inte heller det enda sätt på vilket vi kan förstå ett villkorat kunde, något jag återkommer till.

¹⁹⁷ ”Röda turken...”, s. 3.

dock av Lindström när han någon sida senare, i ett resonemang kring viljefrihet respektive handlingsfrihet, skriver:

Kanske borde man dessutom tala om valfrihet snarare än viljefrihet. Det är ju friheten att välja snarare än friheten att vilja som det handlar om. Frågan är kanske t o m om man meningsfullt kan tala om frihet att vilja. (Man kan göra som man vill men man kan inte vilja som man vill.) [...] Vad Moore diskuterar är alltså huvudsakligen handlingsfrihet, dvs friheten att handla som man vill, men också i någon mån valfrihet.¹⁹⁸

För det mesta använder Lindström ”väljande” och inte ”viljande”, men han glider emellanåt över i att tala om det senare. Jag skall dock förstå honom i enlighet med citatet; att tala om viljande är måhända språkligt korrekt, men om vi skall vara lite noggrannare handlar det om ett väljande.¹⁹⁹

P kunde alltså ha handlat annorlunda i S om han kunde, eller snarare skulle, ha handlat annorlunda i S om han valt att göra det. Enligt Lindström talar vi här om två ”kunde”, där det senare är svagare än det första, och det byts dessutom snabbt ut mot ”skulle”. Moore själv insåg att man kan vara fri i den starka meningen av ”kan” även om man inte kan välja annorlunda än man gjorde. Han försöker, enligt Lindström, i *Ethics* komma till rätta med detta genom att påstå att det räcker att P i S kunde, i den svagare meningen av detta uttryck, valt (val nr 1) annorlunda, dvs skulle ha valt annorlunda om han valt (val nr 2) att välja annorlunda. Men val nr 1 är inte fritt om inte P kunde ha valt (val nr 3) att välja att välja annorlunda, osv. ”Vi har”, skriver Lindström, ”hamnat i en infinit regress som, även om vi tillåter oss betrakta uttryck som 'att välja att välja att välja' som meningsfulla, ändå förefaller vara av det elakartade slaget.”²⁰⁰ Utvägen består enligt Lindström i att medge att något av dessa

¹⁹⁸ ”Röda turken...”, s. 5.

¹⁹⁹ Lindström har själv tagit upp frågan om relationen mellan ”viljande” och ”väljande” i ”Att kunna göra som man vill”, *Filosofisk tidskrift*, nr 4/98.

²⁰⁰ Citatet såväl som resonemanget i detta stycke är hämtat från ”Att välja och kunna” (1989), citatet från s. 126.

val är kategoriskt fritt (och varför då inte val nr 1?) – något som Moore uppfattar som oförenligt med determinismen.²⁰¹

Lindström använder även ett tankeexperiment för att visa att Moores typ av frihet inte ger oss vad vi enligt Lindström vill ha, dvs inte motsvarar vad vi normalt menar och är ute efter när vi talar om (vilje)frihet.²⁰² Detta är baserat på Hjalmar Söderbergs *Martin Bircks ungdom*;²⁰³ Röda Turken är Martins sprattelgubbe, men han är ovanlig i det avseendet att han tror sig ha fri vilja; när han sprattlar för att Martin (eller någon annan) rycker i tråden menar han att det beror på att han vill sprattla, och när ingen rycker i tråden menar han att han hänger still för att han vill det. Är Röda Turkens beteende villkorligt fritt? Dvs: skulle Röda Turken i S (där S betecknar situationen att Martin rycker i tråden) ha kunnat hänga stilla på sin krok om han valt det? Antag att Röda Turken i S väljer att inte sprattla. Då har Martin inte ryckt i tråden eftersom det givetvis är förbjudet att tänka sig att Martin rycker i tråden och Röda Turken samtidigt väljer att hänga stilla; det strider mot förutsättningarna för när Röda Turken vill respektive inte vill sprattla.²⁰⁴ Alltså hänger Röda

²⁰¹ Men Moore flöftar, som jag förstår honom, även med ett annat alternativ, att det räcker om P:s val är villkorligt fria, och det även om han *inte* kan välja annorlunda (dvs den kompatibilistiska lösningen). Men han vacklar på den punkten, och ändrade sig i viss mån åt en position lik den Lindström beskriver. Se *The Philosophy of G.E. Moore* (1968), s. 623ff.

²⁰² ”Röda turken...”, i synnerhet avsnitt 4-6.

²⁰³ Hjalmar Söderberg, *Martin Bircks ungdom* (1901).

²⁰⁴ Detta resonemang är kompakt, och, kan tyckas, lite underligt. Men låt mig formalisera resonemanget: Utgångspunkten är att följande gäller: $P \rightarrow Q$ (P = Martin eller någon annan rycker i tråden; Q =Röda Turken sprattlar). Det finns även ett annat villkor: $P \leftrightarrow Z$ (Z =Röda Turken vill sprattla). Men Röda Turken *tror* att följande villkor gäller: $Q \leftrightarrow Z$. Frågan är nu denna: om Röda Turken väljer att inte (inte vill) sprattla, följer då att han inte sprattlar, dvs att Martin (eller någon annan) inte ryckt i tråden? Dvs, gäller följande: $\neg Z \rightarrow \neg P$. Svaret är ja: av $Q \leftrightarrow Z$ följer $\neg Q \leftrightarrow \neg Z$, och om $\neg Q$ måste $\neg P$ vara fallet ($P \rightarrow \neg Q$ strider ju mot den första implikationen). Detta resonemang handlar så långt om *logisk* följd. Det fortsatta resonemanget berör kausalitet: det följer inte, vilket också är Lindströms poäng, att Röda Turken hänger still *för att* han vill det, dvs att vad han vill *orsakar* hans tillstånd. Vad han vill såväl som vilket hans tillstånd är orsakas istället av faktorer bortom hans kontroll (och får vi förmoda, bortom hans insikt), nämligen P . Detta är precis den typ av resonemang som får inkompatibilister att inte nöja sig med en villkorlig tolkning av pluralitetsprincipens ”kunde”; libertarianen drar

Turken stilla. Det vill säga: om han valt att hänga stilla så skulle han ha gjort det, dvs han är villkorligt fri.

Men, påpekar Lindström, trots att Röda Turken därmed uppfyller Moores krav på villkorlig frihet känner vi att Röda Turken inte är fri i någon förnuftig mening. Röda Turken gör visserligen det han vill, men han handlar inte *därför* att han vill det, utan av andra anledningar. Han gör inte ”som han vill”.

I S ryckte Martin i trådarna (det var så vi definierade S), så även om vi föreställer oss att Röda Turken i S väljer att hänga stilla så gör han naturligtvis inte det²⁰⁵ – annars vore vi inte längre i S, utan i någon annan situation. Därmed kan han inte i S välja annorlunda än vad han gör, det vill säga att vilja sprattla. Om det är (kausalt) nödvändigt att P i S väljer att utföra en viss handling saknar det mening att diskutera vad P skulle ha gjort om han ”i S valt att handla annorlunda” – samtidigt som han alltså väljer den ursprungliga handlingen. Enligt Lindström förutsätter Moores definition för sin meningsfullhet att P fritt *kan* välja mellan olika handlingsalternativ, att hans *val* inte är determinerade. Den trovärdighet som Moores lösning till en början verkar ha beror (enligt Lindström) på att vi lockas att i den inläsa följande tankegång; P kunde i S ha handlat annorlunda, *och skulle också ha handlat annorlunda*, om han valt att göra det – *vilket han var fri att göra*. Det är denna senare tolkning som enligt Lindström gör att Moores analys av friheten i termer av villkorlig frihet förefaller acceptabel, men detta innebär att vi på intet sätt mildrat det kategoriska frihetsbegreppet från det som gjorde det inkompatibelt med determinismen. Slutsatsen blir att om vi skall ge det villkorliga frihetsbegreppet ett meningsfullt innehåll som svarar mot våra föreställningar om vari vår frihet består, så blir den lika inkompatibel med determinismen som det kategoriska frihetsbegreppet. Moores ”lösning” måste därmed enligt Lindström anses som tämligen misslyckad.

Lindströms läsning visar på ett fullt möjligt sätt att förstå Moore; *om*-satsen läses kausalt, varpå frågan kan resas huruvida *om*-satsens väljande, som skall garantera handlingens frihet, självt är fritt eller inte. Vi hamnar i en regress, och för att undkomma denna måste vi antingen acceptera att friheten i något led är kategorisk (absolut) – eller förneka en kausal tolkning (och det vare sig Moore tänkte sig en sådan eller inte).

slutsatsen att vi *inte* handlar av andra (avgörande) faktorer än för att vi vill det (det finns inget ”bakomliggande” P), och fatalisterna att vi aldrig är viljefria.

²⁰⁵ Förutsatt (förstås) att inte tråden går sönder innan sprattlet börjar.

Konsekvenserna av det senare alternativet kommer att behandlas senare i avhandlingen. Närmast skall jag via Austin argumentera för att en kausal läsning inte är rimlig.

Men först en reflektion: Lindströms resonemang utgick från möjligheten att kunna handla annorlunda. Men den (vilje)frihet *kunde*-satsen ger uttryck för förutsätter att vi åtminstone emellanåt handlar för att vi vill det, och inte alltid av andra skäl (annars är vi i Röda Turkens belägenhet). I min terminologi förutsätter viljefrihet därmed vardaglig frihet (och inte blott tvärtom), och de är *bägge* relevanta för frågan om Fri Vilja.²⁰⁶ Även om jag inte accepterar en kausal tolkning av *om*-satsen är detta en viktig poäng.

Austin om Moores teori

J.L. Austin sammanfattar i "Ifs and Cans" från 1956 kärnan i Moores resonemang i tre punkter:²⁰⁷

- a/ "Kunde ha [gjort *x*]" betyder "kunde ha [gjort *x*] om jag hade valt det".
- b/ "Kunde" kan [i detta sammanhang] bytas ut mot "skulle", så att "kunde ha [gjort *x*] om jag hade valt det" alltså betyder "skulle ha [gjort *x*] om jag hade valt det".
- c/ *Om*-satsen i dessa satser uttrycker det kausala villkor utifrån vilket det följer att jag kunde ha handlat annorlunda än vad jag verkligen gjorde.

Den tredje punkten framförs inte explicit av Moore, men Austin menar att den följer av vad han säger i sin text (och det var även så Lindström tolkade Moores resonemang), och Austin antar att han tog den för given. Austin menar att vi kan ställa följande frågor:

²⁰⁶ Jämför med Anthony Kenny som i *Metaphysics of the Mind* (Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 146f) argumenterar för att de bägge frihetsbegreppen är intimt förenade i det att de förutsätter varandra; de är som de bägge sidorna av samma mynt. Förmågan att kunna handla annorlunda är en förmåga att kunna handla annorlunda *om man så hade velat* och inte på grund av en nyckfull slumpmässighet [eller, underförstått, av andra skäl över vilka agenten inte råder]. Å andra sidan kan man inte handla *för att* man vill det om man inte (i någon mån och vid något tillfälle) hade möjligheten att handla annorlunda än vad man gjorde.

²⁰⁷ "Ifs...", s. 207f i Austins *Philosophical Papers* (sidreferenser är till tredje utgåvan från 1979). Innehållet i hakparenteserna är mina tillägg, avsedda att förtydliga.

- 1/ Betyder ”kunde ha [gjort x] om jag hade valt det” någonsin detsamma som ”skulle ha [gjort x] om jag hade valt det”? [Ifrågasätter (b).]
- 2/ Är i någotdera fallet det *om* som används ett kausalt *om* (vilket Moore alltså förutsätter enligt Austin²⁰⁸)? [Ifrågasätter (c).]
- 3/ Behöver vi, eller är vi berättigade, att till en *kan*-sats lägga till en *om*-sats? [Ifrågasätter (a).]

Austin menar att svaret på dessa tre frågor i samtliga fall är ”nej”. Han anför följande argument:

1) ”Kunde ha [gjort x]” betyder normalt sett inte detsamma som ”skulle²⁰⁹ ha [gjort x]”; att någon kunnat skjuta dig om du hade varit inom skotthåll betyder inte alls att han skulle ha gjort det. Och om vi studerar Moores exempel ”Jag kunde ha sprungit en engelsk mil på 20 minuter om jag hade valt detta” så betyder det enligt Austin inte ”Jag skulle ha sprungit en engelsk mil på 20 minuter om jag hade valt detta”. Bägge satserna är i Austins ögon besynnerliga, men om han ombads att tolka den senare så skulle det bli något i stil med: ”Om jag hade valt att springa en engelsk mil på 20 minuter i morse så skulle jag (ta mig sjutton) ha gjort det”, vilket närmast ger uttryck för min karaktärsstyrka. Att tolka satsen som ett påstående med innebörden att om jag hade gjort ett visst val så skulle denna viljeakt ha orsakat mig att göra något tar Austin bestämt avstånd från. Bägge dessa tolkningar skiljer sig dock från betydelsen hos den första satsen, som i Austins ögon närmast säger något om mitt tillfälle eller min förmåga²¹⁰ att springa i engelsk mil på 20 minuter. Ingenting kan, avslutar Austin, i hans ögon, rättfärdiga övergången från ”kunde” till ”skulle”.

Om Moore verkligen menade övergången från ”kunde” till ”skulle” som en tolkning av ”kunde [ha gjort x] om jag så hade velat” i termer av ”skulle [ha gjort x] om jag så hade velat” så har Austin rätt i sin kritik. Men var det verkligen detta Moore avsåg? Det som skall tolkas är enligt Moores egen definition av viljehandlingar vad det innebär att ”viljor” kontrollerar våra handlingar (dvs att *vi* kan handla som vi vill). I definiens används ”skulle”, inte ”kunde”, och även om det efterföljande

²⁰⁸ Och som även Lindström tolkade Moore till att avse.

²⁰⁹ Moore använde ”should”, detta då han talar i förstaperson, men Austin menar att formulerat i tredjeperson skulle vi använda ”would”. I översättning går denna distinktion inte fram då bäggedera på svenska blir ”skulle”.

²¹⁰ ”opportunities or powers” *Ifs...*, s. 209.

resonemanget först sker i termer av ”kunde” återvänder Moore till ”skulle”. Han skriver följande:

What is the sense of the word “could”, in which it is so certain that we often could have done, what we did not do? What, for instance, is the sense in which I could have walked a mile in twenty minutes this morning, though I did not? There is one suggestion, which is very obvious: namely, that what I mean is simply after all that I could, if I had chosen; or (to avoid a possible complication) perhaps we had better say “that I should, if I had chosen”. In other words, the suggestion is that we often use the phrase “I could” simply and solely as a short way of saying “I should, if I had chosen”.²¹¹

Texten är dunkel med avseende på vilken den möjliga komplikationen kan vara,²¹² men ger Moore verkligen underlag för att det ena språkliga uttryckssättet är ekvivalent med det andra? Klart är att han verkar anse att bägge uttrycken (med ”kunde” respektive ”skulle”) ger uttryck för vad vi (i alldagligt tal) avser när vi säger att vi kunde ha sprungit en engelsk mil på 20 minuter, och detta exempel skall i sin tur vara exempel vad det innebär att vi kunde ha gjort vad vi inte gjorde. Om ”skulle”-varianten är en tolkning är det av ett ”kunde” utan bifogad villkorssats, inte av ”kunde”-varianten av villkorssats. *Bägge* villkorssatserna är därmed att anse som tolkningar av vad vi i vardagligt tal menar med denna icke-villkorade sats, och det är något helt annat än vad Austin påstår att Moore avsåg. Villkorssatserna var inte för Moore en (begreppslig) analys av den icke-villkorade *satsen*, utan legitima sätt att uppfatta den på (i sammanhang relevanta för problemet med Fri Vilja).

2) Vilket av orden ”skulle” eller ”kunde” vi än använder är den viktiga idén att vi skulle (eller kunde) handla annorlunda *om* vi väljer det. Austin kommenterar:

²¹¹ *Ethics*, s. 131.

²¹² Se not 187 i Moore-avsnittet ovan för min gissning om varför han gör denna manöver.

And if this *is* all it means, then there is after all no conflict between our conviction that we often could have, in this sense, done things that we did not actually do and the determinist's theory: for he certainly holds himself that I often, and perhaps even always, should have done something different from what I did do *if I had chosen* to do that different thing, since my choosing differently would constitute a change in the causal antecedents of my subsequent act, which would therefore, on his theory, naturally itself be different.²¹³

Austin vill dock visa att det *om* som förekommer i villkorssatsen inte är ett kausalt *om*. Ett kausalt *om* har enligt Austin formen *om p så q*; *p* medför *q*, *p* är *orsak* till *q*. Av denna sats kan vi dra slutsatsen ”*om inte q, så inte p*”, men *inte* slutsatsen ”*vare sig p eller inte, så q*” eller bara ”*q*”.²¹⁴ Austin ger ett exempel: av ”*Om jag springer, så flämtar jag*” kan vi dra slutsatsen ”*Om jag inte flämtar så springer jag inte*”, däremot kan vi inte dra slutsatsen ”*Jag flämtar vare sig jag springer eller inte*” eller bara ”*Jag flämtar*”. I detta fall har vi därmed att göra med ett kausalt *om*.

Men av yttrandet ”*Jag kan om jag väljer det*”²¹⁵ (vilket är detsamma som ”*Om jag väljer det så kan jag*”) kan vi enligt Austin *inte* dra den märkliga slutsatsen ”*Om jag inte kan det så väljer jag det inte*”. Men vi *kan* dra slutsatsen ”*Jag kan vare sig jag väljer det eller inte*” eller bara ”*Jag kan*”.²¹⁶ Slutsatsen måste, menar han, bli att det *om* det här handlar om inte är samma slags *om* som i föregående exempel, dvs inte är ett kausalt *om*. Rent språkligt är det snarare så att om vi till yttrandet ”*Jag kan*

²¹³ ”*If...*”, s. 206f.

²¹⁴ ”*If...*”, s. 209. Detta låter som formallogik, men det är värt att notera att kausal implikation ($p \rightarrow q$) betar sig annorlunda än logiska *om...så...*. För att ta ett exempel: satsen ”*om järnbitar läggs i vatten vid tidpunkten t, så upplöses järnbitarna*” är falsk även om inga järnbitar läggs i vatten vid *t* (alltså när försatsen såväl som eftersatsen är falsk), men i det logiska fallet är implikationen sann om bägge leden i ” $p \rightarrow q$ ” är falska. Se Mendelson (1987), s. 11, noten.) Av att Austin undviker att använda formallogiska tecken, samt ger exempel hämtade från vanligt tal, drar jag slutsatsen att den logik han åsyftar inte är *satslogik*; de slutsatser vi drar rör vad som är rimligt att säga om hur det är (i den verklighet i vilken vi lever).

²¹⁵ Denna sats skall naturligtvis motsvara Moores villkorliga ”kunde”.

²¹⁶ Slutsatser i termer av förmågor, oberoende av tillfälle att utövas dem, är alltså möjliga att dra.

göra H" lägger till "om jag vill" innebär det att *vi sätter ifråga* huruvida jag verkligen vill göra H.²¹⁷

Så långt varianter av "kunde"-satsen. Austin tar därefter upp varianter av "skulle". I dessa använder Austin formerna "shall" och "shan't" snarare än "should", och en av hans poänger är att göra en distinktion mellan "shall" använt imperativt (som i budordens "Du skall...") och de fall där "shall" blott är ett hjälpverb utan egen mening, avsett att markera futurum. På svenska motsvaras det senare närmast av "kommer" i satskonstruktionen "kommer att".

Om vi studerar yttrandet "Jag kommer att [göra x] om jag väljer det", så ser vi enligt Austin att det betar sig annorlunda än det föregående exemplet (vilket Austin ser som ännu ett skäl att avvisa bytet av "kunde" mot "skulle" eller "kunde ha" mot "skulle ha"). Vi kan inte dra slutsatsen "Jag kommer att [göra x] vare sig jag väljer [det] eller inte", inte heller "Jag kommer att". Men kan vi dra slutsatsen "Om jag inte kommer att [göra x så] väljer jag det inte" (eller möjligen "Om jag inte gör det så väljer jag det inte")?²¹⁸ Austin tror inte det, men även om det vore möjligt, så vore det fel att dra slutsatsen att det *om* vi här talar om är det kausala *om* som vi hade i det första exemplet; i "Jag skall (kommer att) [göra x] om jag väljer det" är inte mitt väljande tillräckligt för att oundvikligen orsaka mig att göra handlingen ifråga, eller har som konsekvens att jag kommer att göra den,²¹⁹ vilket Austin förmodar är vad Moore tror. Detta kan vi se om vi jämför satserna "Jag skall ruinera honom om jag väljer det" och "Jag kommer att ruinera honom om jag är extravagant";²²⁰ i det senare fallet har vi ett kausalt *om*, men det förra fallet har andra drag:

In the first it makes good sense in general to stress the 'shall', but in the second it does not. This is a symptom of the fact that in the first sentence 'I shall' is the present of that mysterious old verb

²¹⁷ Detta stämmer enligt Austin med etymologin till ordet "if"; det kan lika gärna avse *tvivel* eller *tvekan* som *villkor*. Även svenskans "om" betar sig på likartat sätt; se yttrandet "Jag lånade dig en hundring om du kommer ihåg det". Här avses knappast ett villkorligt "om", utan snarare följer yttrandet av en osäkerhet från min sida huruvida du minns det inträffade eller inte.

²¹⁸ Austin skriver "If I shan't I don't chose to?" (or should it be rather 'If I don't I don't choose to?'). "Ifs...", s. 211.

²¹⁹ Det finns därmed ett glapp mellan val och handling.

²²⁰ På svenska låter det snarare som en *förutsägelse* än ett beslut, till skillnad från förra fallet där beslutselementet är tydligt (även om beslutet ännu inte är fattat).

shall, whereas in the second 'shall' is simply being used as an auxiliary, without any meaning of its own, to form the future indicative of 'ruin'.²²¹

I "Jag skall [göra x] om jag väljer det" så är "Jag skall" enligt Austin inte ett hävdande av fakta utan uttryck för en avsikt, och *om* är inte det [kausalt] konditionala *om* utan det stipulativa *om* som i yttrandena: "Jag skall gifta mig med henne om jag väljer det" och "Jag tänker²²² gifta mig med henne om jag väljer det". Austin studerar därefter det andra av dessa yttrandena (men hävdar att resonemanget går att genomföra även för det första), och menar att om vi av denna drar slutsatsen "Om jag inte tänker gifta mig med henne så väljer jag det inte", så är det något perverst över detta; vi kan dra denna typ av slutsatser utifrån satsen "jag flämtade om jag sprang" då denna sats inte utsäger något "kategoriskt"²²³ om mig (den säger inte att jag flämtar), men satsen "Jag tänker gifta mig med henne om jag väljer det" är ett "kategoriskt" uttryck för en avsikt, och därmed är det paradoxalt att från denna dra slutsatser som börjar med "Om jag *inte* avser".

Det är inte lätt att följa Austins resonemang utan att fastna i språkliga och språkbruksrelaterade resonemang som för långt bortom min avhandling. Det räcker med att konstatera att han ger oss fog för att anta att varianter med "kunde" och "skulle" beter sig olika, och har olika funktioner när de används, och än viktigare för min avhandling, att vi inte i någotdera fallet har att göra med en kausal tolkning av det *om* som Moore använder sig av. Det kan te sig lockande att tolka "kunde"-varianten kausalt, men Austin har givit oss fog för att anta att detta inte är korrekt. Moores alternativ, vare sig vi använder ett "kunde" eller ett "skulle", kan därmed inte förstås som en kausal utsaga om vad som måste vara för handen för att vi skall kunna handla annorlunda. Om det ändå är ett alternativ värt att studera, vilket jag tror, måste funktionen vara en annan.

3) De som vill komplettera en *kan*-sats med en *om*-bisats kan mena detta på två olika sätt (och Moores analys har drag av bägge dessa teser enligt Austin):

Ett *om* behövs för att komplettera *kan*-satsen

²²¹ "Ifs...", s. 211..

²²² Austin använder "intend".

²²³ Austin förklarar inte varför han sätter ordet inom citationstecken, men "kategori" skall förmodligen förstås närmast i Aristoteliska termer.

Ett *om* behövs för att analysera *kan*-satsen, som bättre förstås om vi byter ut *kan* mot t ex *skulle*, och lägger till en *om*-bisats.

Austin behandlar inte den senare tesen då den enligt honom redan (delvis) klarats av genom att han visat att *kan* inte kan översättas i ett *skall*. Angående den förra tesen är det visserligen så att vi kan lockas att förstå ”kunde ha” som ”kunde ha [gjort x] om jag valt det”, dvs genom att lägga till ett konditionalt *om*, men det kan också förstås utan detta tillägg.²²⁴ Detta kan vi enligt Austin se genom följande resonemang: ”kunde ha” kan i vissa sammanhang betyda ”Jag var förmögen att...”, som i satsen ”Jag var förmögen att göra det när jag var yngre”, lika väl som den kan betyda ”jag skulle ha varit förmögen att...om...”, som i satsen ”Jag skulle ha varit förmögen att göra det om jag hade haft rätt verktyg”. I den senare satsen uttrycker villkorsdelen dessutom närmast att jag de facto inte kunde göra något då jag saknade rätt verktyg, dvs ger uttryck för ett ouppfyllt villkor.

På latin används verbformen *potui* (”jag har kunnat...”) ²²⁵ i det förra fallet och *potuissem* (”jag skulle ha kunnat...”) i det senare. I satsen ”Jag kunde ha ruinerat dig i morse (även om jag inte gjorde det)” är verbet ”potui”,²²⁶ och även om vi lägger till en sats av typen ”om jag så hade velat” så förblir verbformen ”potui”, och ändras inte till ”potuissem”,²²⁷ vilket den skulle göra om tillägget hade varit ett mer ”normalt” sådant, t ex ”om jag hade haft ytterligare en röst” (och då uttrycker det ett ouppfyllt *villkor*). Satsen (med ”potui”) är alltså inte konditional, detta trots att den innehåller vad som borde kallas en ”villkorssats”, det vill säga en sats inledd med ett ”om”. Det var naturligtvis också därför, säger Austin, som vi av satsen ”Jag kunde [ha gjort x] om jag hade valt det” kunde dra de slutsatser vi drog, i synnerhet ”Jag kunde” i absolut mening.²²⁸ Austin fortsätter:

Hence we see how mistaken Moore was in contrasting “I could have if I had chosen” with the

²²⁴ Austin konstruerar sina argument i grammatiska termer; skillnaden består i att vi i det förra fallet har med en konjunktiv sats att göra (dvs en villkorssats), i det andra med en indikativ (dvs en absolut eller ovillkorlig) sats.

²²⁵ Eller ”jag kunde”; sammanhanget avgör vilken översättning som är rimlig.

²²⁶ (Perfekt) indikativ.

²²⁷ (Pluskvamperfekt) konjunktiv.

²²⁸ Det är alltså inte frågan om en konditional utsaga i vanlig mening, där *om*-satsen utgör ett kausalt *villkor* för att något skulle kunnat bli fallet.

“absolute” sense of “I could have”: we might almost go so far as to say that the addition of the “conditional” clause “if I had chosen” makes it certain that (in Moores language) the sense of “could have” is the absolute sense, or as I should prefer to put it, that the mood of “could have” is indicative.²²⁹

Austin ger ytterligare ett argument: antag att verbet X (t ex ”kan”) alltid måste följas av ett *om* (i det här fallet ett konditionalt *om*). I så fall kan vi aldrig säga bara ”Jag X”, utan måste säga ”Jag X om jag Y”. Men om ”Jag X om jag Y” är sann och även ”Jag Y” är sann (vilket är fallet emellanåt) så följer ”Jag X” simpliciter, utan något *om*. Varken *kan* eller något annat verb kräver därmed alltid komplettering av en villkorlig *om*-sats.

Även om resonemanget är korrekt, vilket jag inte har någon anledning att sätta ifråga, är såväl utgångspunkter som slutsatser delvis felaktiga. Moores huvudpoäng är att det finns *flera* meningar av ”kunde”, och att en av dessa, den för honom (och mig) intressanta bäst tyder ut satsen ”Jag kunde” i termer av ”Jag kunde (eller skulle) om jag så hade valt”. Detta innebär inte att ett *om* alltid, i andra meningar av ”kunde”, behövs för att komplettera *kan*-satsen, och därmed skjuter Austins kritik i detta avseende vid sidan av målet. Den andra varianten, att ett *om* behövs för att analysera *kan*-satsen, som bättre förstås om vi byter ut *kan* mot t ex *skulle*, och lägger till en *om*-bisats, menar sig Austin ha klarat av genom att visa att en kausal tolkning är felaktig. Då jag ifrågasätter om Moore verkligen tänkte sig en kausal tolkning – eller, om han gjorde det, om en sådan tolkning verkligen är den mest lämpliga – träffar inte heller denna kritik den typ av tolkning som jag (och eventuellt Moore) vill förespråka.

Vi kan dra de slutsatser av ”Jag kunde [ha gjort *x*] om jag hade valt det” som vi drog, i synnerhet ”Jag kunde [ha gjort *x*]”, men detta hotar inte att reducera Moores villkorliga tolkning till en absolut; i detta avseende tar Austin miste. Den absoluta tolkningen är visserligen också av formen ”jag kunde [ha gjort *x*]”, men för att vi skall kunna tala om en absolut tolkning måste det *uteslutas* att denna kan förstås i termer av ”jag kunde [ha gjort *x*] om jag valt det”, och mot detta har inte Austin presenterat goda argument.

²²⁹ ”Ifs...”, s. 216.

Själv menar Austin att hans typ av analys inte visar att det är omöjligt att förena determinism²³⁰ och frihet, men att den försvagar sådana [kompatibilistiska] anspråk avsevärt i det att många sådana teorier *förutsätter* att yttranden om mänskliga förmågor bara är förtäckta villkorsyttranden (och därför inte bara är kompatibla med, utan eventuellt också förutsätter determinismen för att förstås).²³¹ Den *om*-sats, i det här fallet ”*om jag hade valt det*”, som skall uttrycka det kausala villkor utifrån vilket det följer att man kunde ha handlat annorlunda, varken utgör en nödvändig del av uttolkningen av den ursprungliga *kan*-satsen, eller uttrycker det kausala *om* som önskades. I detta ger jag Austin delvis rätt; den bild *Austin* ger av Moores alternativ för detta till den klassiska kompatibilismen, men i den mån Moores alternativ kan ges en annan tolkning har Austins kritik inte på något övertygande sätt misskrediterat detta. Min avsikt är istället att ge en uttolkning av pluralitetsprincipen, utökad med en *om*-sats, enligt vilken det är väsentligt att *inte* tolka denna i kausala termer.

3.3 Sammanfattning och utblick

Problemet i detta kapitel har gällt vad det innebär att man kunde ha handlat annorlunda än man gjorde. Moores analys, som fått bilda utgångspunkt, har (i min läsning) två huvudpoänger.

Det ”kunde” som förekommer i yttranden av typen ”Jag kunde ha handlat annorlunda”, och som (bland annat) är vad vi menar när vi säger att någon har Fri Vilja, kan tolkas på mer än ett sätt. Skilj mellan ett ”kunde” utan efterföljande ”om”-sats, men som kan tolkas så, och ett ”kunde” som inte tolkas så; blott det senare är ett absolut ”kunde”.

Den tolkning som bäst svarar mot vad vi menar när vi faller ”kunde”-omdömen i fall som är relevanta för problemet med Fri Vilja är i termer av att jag ”kunde ha handlat annorlunda om jag så hade velat” (alternativt ”skulle om jag så hade velat”). Denna tolkning strider inte mot kausalitetsprincipen.

Moores slutsats är därför att vi i en deterministisk värld (en där kausalitetsprincipen gäller) kan fortsätta att hävda att vi har Fri Vilja (något som

²³⁰ Austin menar dock att uttrycket inte står för någonting klart.

²³¹ Jämför med Humes uppfattning i frågan, presenterad i kapitel 2.

krävs för att vi berättigat skall kunna fälla moraliska omdömen). Huruvida kausalitetsprincipen råder eller inte tar han dock inte ställning till (och inte heller hur denna, i hans ögon oklara princip, skall tolkas).

Den kritik av Moore jag tagit upp är huvudsakligen av två slag.

- 1) Moores villkorliga "kunde" förskjuter bara problemet: det väljande som skall garantera handlingsfrihet måste självt garanteras vara fritt; vi måste kunna välja att göra vad vi de facto inte väljer. Antingen hamnar vi i en infinit regress (vi måste kunna välja att välja vad vi de facto inte väljer, men detta förutsätter att vi kunde välja att välja att välja vad vi de facto inte väljer, osv) eller så vilar Moores villkorliga "kunde" för sin trovärdighet på att vi läser in ett absolut "kunde" i något led; en möjlighet att verkligen kunna handla (eller kunna välja att handla) som inte vilar på något *om*. Moores villkorliga "kunde" faller därmed tillbaka i en absolut tolkning. Detta förutsätter dock en kausal tolkning av Moores "om"-sats.
- 2) Den andra typen av kritik, framförd av Austin, avser visa dels att
 - a) "kunde ha handlat annorlunda" inte betyder vare sig "kunde ha handlat annorlunda om jag så hade velat" eller "skulle ha handlat annorlunda om jag så hade velat", samt att
 - b) det *om* som förekommer i Moores satskonstruktioner och exempel är inte ett kausalt *om*, dvs säger inget om de villkor under vilka vi kunde ha handlat på ett sätt vi inte gjorde.

Det är min uppfattning att Moore har rätt i att en villkorad tolkning av "kunde" *vardagligen* förstås som "kunde [ha gjort *x*] om jag så hade velat" (eller som "skulle [ha gjort *x*] om jag så hade velat"). Men en kausal tolkning av detta villkorade "kunde" drabbas av den kritik som riktats mot det; antingen hamnar vi i en regress, eller så tvingas vi till en absolut tolkning. En sådan tolkning har redan i kapitel 2 visats vara problematisk; antingen innebär det att vår vilja inte är fri (vi är som Röda Turken i detta avseende: vi kunde ha handlat annorlunda om vi så hade velat, men vi kan inte handla *för att* vi vill det, utan vår vilja är given av faktorer bortom vår kontroll), eller så tvingas vi till ett antagande likt absolut spontanitet, där vår vilja inte har (på avgörande sätt) orsaker bortom vår kontroll.

Austin har dock övertygande visat att det inte rör sig om ett kausalt *om* i villkorade användningar av "kunde". Jag ansluter mig till denna tolkning av Moores villkorliga "kunde", och tänker argumentera för att

just en sådan icke-kausal tolkning bäst svarar mot vad vi menar när vi påstår att vi kunde ha handlat på ett sätt vi inte gjorde. Men det återstår en hel del arbete. Dels måste något sägas om den "vilja" som förekommer i *om*-satsen, dels något om det "val" som Moore själv använder (och därmed något om relationen mellan vilja och val). Detta skall diskuteras i nästa kapitel. Dessutom måste något sägas om vilken funktion *om*-satsen har. Slutligen måste det göras troligt (eller i alla fall rimligt) att denna tolkning är en rimlig utläggning av pluralitetsprincipen såväl som att den svarar mot våra förställningar av viljefrihet. Det kommer att göras i mitt avslutande kapitel.

4 Att handla som man vill

Many people can talk sense *with* concepts but cannot talk sense *about* them.²³²

4.1 Inledning

I föregående kapitel anslöt jag mig till en tolkning av pluralitetsprincipen enligt vilken man kunde ha handlat annorlunda *om* man så hade velat (eller valt). I detta kapitel skall jag ta mig an vad det innebär att handla ”som man vill” samt vad ”för att” kan antas betyda i konstruktioner av typen ”för att jag ville det”. Centralt för kapitlet blir därför en diskussion av *viljan*. Dels vill jag säga något om vari viljan troligen *inte* består då mycket framförts om denna (ofta i termer av ”viljanden”) som nästan säkert är felaktigt. Och dels vill jag säga något om vad viljan möjligen *är*, något som är betydligt svårare än det föregående steget, och som med stor säkerhet inte kommer att vara en uttömmande beskrivning – men förhoppningsvis en tillräckligt god sådan för att ge en grund att arbeta vidare från. Till en del kommer dessa punkter att gå in i varandra, detta då det är svårt att tala om vad något *inte* är utan att samtidigt säga åtminstone något om vad det *är*. Men mitt intresse styrs av den roll viljan har för problemet med Fri Vilja, och kommer i möjligaste mån att begränsas till vad som är relevant för denna. I synnerhet vill jag ta upp den ständigt återkommande tanken på viljan (eller viljanden) som *orsak* till handlanden. Austin framförde goda argument mot att tolka *om*-satser med vilja (”om jag så vill”) kausalt, men kan ”vill” i andra sammanhang fungera kausalt, i synnerhet i ”för att jag vill det”? Relationen mellan *vilja* och *val* kommer också att beröras, samt något sägas om relationen mellan vilja, val och handlande.

Den som inte hemfaller åt namnteorin om mening (där ord alltid, för att vara meningsfulla, är namn på företeelser i världen, och där kun-

²³² Ryle *The Concept of Mind* (1949), ”Introduction” (s. 9 i Penguinutgåvan 1990). Mina kursiveringar. Den unge Wittgenstein ansåg att filosofer *oundvikligen* alltid var nonsenspratare, och blev också folkskolelärare istället för att fortsätta med filosofin. Men precis som han själv sedermera återvände till filosofin, vilket torde förutsätta att han åtminstone i någon mån reviderat sin uppfattning, så är det min tro att det nog trots allt går att säga en del med god mening även inom vårt ämne. Ryles poäng handlar dock inte om den teoretiska *möjligheten* av att tala meningsfullt om olika begrepp, utan om huruvida vi i allmänhet faktiskt lyckas.

skap om språkets ”logiska form” avslöjar något om världens struktur²³³), kan med visst fog hävda att det är i det vi säger som vi kan vaska fram vad vi ändå tror, förutsätter eller anser oss veta om fenomenen ifråga. Detta gäller i synnerhet i sådana fall när vi inte har en otvetydig kunskap om vad vi talar om. Vad man än har att säga om fenomenet *vilja*²³⁴ så är det inte något om vilket vi har klar och otvetydig föreställning. Alla vet vi av egen erfarenhet när det passar att t ex tala om viljestyrka, när det passar att säga att man ville det ena eller andra osv, men det är inte enkelt att närmare precisera vad det fenomenet eller de fenomenen vi talar om består. Att blott rada upp faktiska uttryck leder inte någon vart; de är ofta oprecisa och oklara, och i många fall ger vårt tal inte namn på ting vilka vi klart känner. Att bara ta dessa ord och uttryck och resonera kring dem frigjort från yttrandekontexten leder lätt till förtingliganden; vi ”möblerar” tillvaron med ting eller företeelser som det inte egentligen finns någon anledning att tro på. Att ta uttryck sedda i sitt faktiska sammanhang till utgångspunkt och referensram för ett resonemang garanterar åtminstone en viss ”markkontakt” i en diskussion som alltför ofta seglar så högt att vi inte längre känner igen fenomenen.

4.2 Myten om viljanden

Jag vill börja med att ta upp en uppfattning av fenomenet *vilja* som ofta framförts, men som med alla säkerhet är falsk. Utgångspunkten är *The Concept of Mind*²³⁵ där Gilbert Ryle riktar en kraftig kritik mot hur filosofer ofta betraktat fenomenet *vilja*. Denna kritik presenterar, menar jag, övertygande argument mot tanken på viljan som *orsak* till handlande. Ryle lyckas avsevärt bättre med sin kritik än i sina försök att ange alternativ; han tenderar gång på gång att dra åt ett behavioristiskt tankesätt – även om han bestämt menar sig vilja ta avstånd från ett sådant. Det är därför primärt kritiken jag kommer att ta fasta på; för en positiv teori om viljan och viljanden ämnar jag begagna mig av andra källor. Dessutom har jag valt att renodla drag i denna kritik, snarare än att utförligt referera Ryle, inte minst då jag inte är övertygad om riktigheten i flera av hans

²³³ Se t ex Wittgensteins *Tractatus*.

²³⁴ Här skiljer sig svenskan till en del från engelskan, som i motsvarande situationer använder såväl *will* som *want*.

²³⁵ Min framställning refererar främst kapitlen 1 och 3.

resonemang eller exempel. Istället har jag tagit fast på det i vilket jag instämmer.²³⁶

För att rätt förstå Ryles kritik är det viktigt att notera att den ingår i, och får sin form av, ett mer övergripande projekt; att spräcka den myt om det mentala vi sedan Descartes skall ha hållit oss med. Den officiella doktrin Ryle vänder sig mot innebär att vi har (eller är) kropp och själ, där själen kan överleva kroppens död. Kroppen är utsträckt och följer de naturlagar som styr alla andra utsträckta kroppar, och kroppen kan iakttagas av externa betraktare. Själen däremot är inte i rummet och lyder inte dessa naturlagar, och inte heller är den publik utan privat. Vi genomlever två parallella historier i en yttre kroppslig respektive en inre själslig värld. Enligt Descartes kan bara subjektet självt veta något om sitt själsliv, genom direkt (omedelbar) medvetenhet och introspektion. Konsekvensen blir att ingen annan kan avgöra om tillämpningen av själsbegreppen är adekvat eller inte. Den officiella doktrinen, av Ryle ofta benämnd som ”dogmen om anden²³⁷ i maskinen”, utgör ett fundamentalt missförstånd. Han vill upplösa den skenbara, polära, motsättningen mellan det mentala och det kroppsliga, men inte genom att det ena reduceras till det andra eller tvärtom, utan genom att visa att de är av olika typ. Ryle förnekar inte att det försiggår mentala processer, men motsätter sig att yttranden om dessa skall förstås på samma sätt som yttranden om fysikaliska processer. Det är, menar Ryle, helt OK att säga att det finns kroppar, och det är helt OK att (i en annan logisk ton) säga att det finns själar (eller medvetanden), men detta implicerar inte att det finns två arter av existenser. Snarare framvisas enligt Ryle två olika meningar hos ”existera”.

Bokens tredje kapitel ägnas viljan. Men vi bör redan från början göra klart för oss att det *inte* i första hand är den viljeterminologi vi till vardags använder oss av som Ryle är intresserad av, utan av vissa typer av *tolkningar* av denna. För många mentala begrepp gäller att de används till vardags, och att vi vet hur de skall användas; de ges sin sitt innehåll i och av denna användning. Begreppet 'viljanden' däremot, som är det begrepp Ryle avser kritisera, är (menar han) ett artificiellt begrepp som inte används i dagligt tal, utan i olika tekniska teorier *om* oss själva.²³⁸ Det finns

²³⁶ För en diskussion av Ryle samt referenser till Austins och Hampshires hårda men berättigade kritiker av boken, se Furbergs *CaOx*, kapitel 9.

²³⁷ Eller ”spöket”; Ryle använder ”ghost”, som kan betyda bäggedera.

²³⁸ Det Ryle säger om 'viljanden' ('volitions') är inte oproblemiskt att föra över till svenska. Det svenska ordet ”viljanden” är möjligen alltför vardagligt som översättning av engelskans ”volitions” (termen används inom juridiken, och har via denna övergått till

teoretiska begrepp likt 'jonisering' som vi har användning för, och sådana vi numera inte har någon nytta av, likt 'flogiston'. Ryle vill hänföra 'viljanden' till den senare kategorin.

Traditionellt delas själen in i Tanke, Känsla och Vilja,²³⁹ och vi talar om kognitioner, emotioner och viljanden som dess olika verksamheter. Ryle vill visa att det inte finns en fakultet, immateriellt organ eller departement som svarar mot teorins 'vilja', och därmed att det inte finns några processer eller operationer som svarar mot det som kallas 'viljanden'. Däremot förnekar han inte att distinktionen mellan det velade (det frivilliga, det vi ville) och det icke-velade (det ofrivilliga, det vi inte ville²⁴⁰), eller mellan viljestarka och viljesvaga personer, äger applikation. Vad han vänder sig emot är tanken att jag, när jag handlar, utför ett viljande (en "viljeakt") som sätter igång muskelaktivitet – dvs tron att viljanden är orsaker till handlingar. Som argument för sin ståndpunkt anför Ryle bl a följande skäl:

delar av vardagslivet). Kanske hade "volitions" bättre ersatts med "viljeakter" eller någon liknande mer entydigt artificiell term. Problemet med att använda "viljeakter" är dock att ordet i sig självt antyder att det har att göra med handlande; *viljeakter*. Även om det är just detta Ryle kritiserar i sin text, vore det inte lyckat att återge en engelsk term som inte explicit gör denna förskrivning med en svensk term som gör det. Jag kommer därför att använda "viljanden", som inte mer än den engelska termen explicit förskriver sig till handlingssfären.

²³⁹ För t ex Kenny ligger det "a profound truth in the ancient theory that the will is a faculty of the mind" (*Will, Freedom and Power*, 1975, s. 1). Kenny definierar vad en fakultet är i termer av förmågor, och menar att "the human will is the capacity to act for reasons" (ibid. s. 20). Viljan är "the locus of autonomy: of the human agent's possession of personal, long-term ideals" (ibid. s. 3). Vidare: "If we are to regard the will as a faculty, it seems that we must regard the abilities of which it consists as in a sense second-order abilities; as abilities to do things in a certain way, namely voluntarily or intentionally. The consideration of the will as a faculty thus leads to the notion of voluntary and intentional action" (ibid. s. 4). Tanken på viljan som en serie andraordningsförmågor återkommer jag till nedan.

²⁴⁰ Termen "viljanden" (volitions) är artificiell, men det är inte denna term som här används, utan termerna "voluntary" och "involuntary". Även om orden har samma ordstam (latinets *vol* som är en böjning av *velle* med betydelsen vilja eller önskan) är det i förra fallet frågan om ett substantiv, i de senare om ett adjektiv. Kritiken gäller just substantivbetydelsen, den där det antas att det existerar något strängt privat som är handlingens upphov och orsak. Adjektiv å andra sidan behöver inte postulera någon existens, utan kan blott vara en bestämning som tillkommer något annat. Se dock diskussionen av adjektiv och skillnaden mellan olika typer av adjektiv i kapitel 5, avsnittet om exkludera-re.

– Ingen beskriver i praktiken sitt eller andras uppförande i det rekommenderade idiomet, dvs genom att tala om 'viljanden'. Vi talar om vad vi gör, vad vi överväger, vad vi gruvar oss över, vad vi drömmer om osv, men inte om 'viljanden'. (På svenska kan vi ofta i dylika sammanhang använda fraser av typen att vi funderar på ”vad vi vill” eller ”överväger om vi verkligen vill...”, men det rubbar inte Ryles poäng – dessa vardagliga användningar av ”vill” motsvarar inte teorins 'viljanden', och det är dem Ryle kritiserar.) Vad Ryle vänder sig mot är att vi, i vad vi säger, skulle antas förskriva oss åt tanken på viljanden som bakomliggande orsaker till det vi gör. Om *handlingar* säger vi att vi vid något visst klockslag var upptagna med dem, något vi aldrig säger om *viljanden*; det är något konstigt att säga att man utför fem snabba viljanden, eller att man utförde två snabba och två långsamma och svåra viljanden²⁴¹ mellan lunch och middag. Det förblir dessutom oklart vilka predikat som skulle kunna beskriva viljanden; är de plötsliga eller gradvist tillväxande, är de starka eller svaga, enkla eller svåra, nöjsamma eller fränstötande? Kan många utföras simultant? Kan man öva sig i dem? Kan de bli vanemässiga? Kan man glömma bort hur man utför dem? Kan man ta miste angående huruvida man utfört dem? Och *när* utförs de? När genomgår t ex simhopparen ett *viljande* att utföra sitt hopp? När han tar första steget upp för hopptornet? När han drar sitt första djupa andetag och stegar fram mot kanten? När han räknat ner till ”ett” – men ännu inte hoppat? Precis före hoppet? Vad skulle simhopparen själv anse? Svaret är väl att vi aldrig (i vardagslag) ställer sådana frågor; företeelsen har inte ens ett icke-akademiskt namn. Ryle drar slutsatsen att existensen av viljanden knappast är empiriskt be-lagd.

– Viljanden uppfanns delvis för att berättiga beröm och klander. Detta kan de inte eftersom de enligt den kritiserade doktrinen är privata, och aldrig kan skådas av andra än den som har dem: man kan bara gissa huruvida de föreligger eller inte.

– Är viljandena själva velade handlingar eller inte? Om svaret är nej så är det absurt att kalla den resulterande handlingen för fri. Dess orsak är ju inte velad av agenten. Om svaret däremot är ja så hamnar vi i en oändlig regress: våra viljanden är velade, men dessa (andraordnings)viljanden måste då själva var velade osv.

²⁴¹ I detta sammanhang skulle en översättning till ”viljeakter” passa utmärkt.

Teorin om viljanden är en kausalhypotes eftersom det antogs att frågan ”vad gör en kroppslig rörelse velad (voluntary)?” var en kausalfråga. Men, påpekar Ryle, denna hypotes är bara en variant av antagandet att frågan om hur mentala begrepp är tillämpliga på mänskligt beteende frågar efter orsakerna till detta beteende, ännu ett utslag av den paramekaniska teorin om medvetandet. Man glömmer då att vi alla faktiskt kan avgöra frågor om huruvida en handling var frivillig (vilket är en idiomatiskt mer korrekt översättning än ”velad”) eller inte, och det utan att ens ha hört talas om dessa inre orsaker som viljanden skulle utgöra.²⁴²

Vi tvekar emellanåt om vad vi skall ta oss för; vi överväger alternativen och satsar sedan på en handlingsväg, något som enligt teorin kännetecknar ett viljande. Men viljanden kan enligt Ryle inte identifieras med processen att besluta sig, inte om de krävs för varje handlande, eftersom de flesta ”velade” handlingar²⁴³ inte är resultatet av en tvekan som måste upplösas.

Varje ny vetenskap åtföljs enligt Ryle av en tro att allt nu skall kunna beskrivas och förklaras i dess termer, och många ser fortfarande mekaniken som naturens grundlag.²⁴⁴ Man hoppas eller fruktar att biologiska, psykologiska och sociala lagar en gång skall reduceras till mekaniska lagar.²⁴⁵ Men även om fysiker en gång finner svaret på alla fysikens frågor så är inte alla frågor fysikaliska. Även om dess lagar i en (metaforisk) mening styr allt som sker,²⁴⁶ så påbjuder de inte allt som sker; tvärtom så

²⁴² Ryle talar om ”the voluntariness and involuntariness of actions”.

²⁴³ Dvs handlingar vi så att säga ställer oss bakom. Formuleringen med ”velade handlingar” kan tyckas olycklig: det kan hävdas att en handling, för att alls vara en handling *måste* vara velad i den bemärkelsen att den inte är något som sker med agenten utan är något han *gör*. Ryles poäng är dock att inte ens i dessa fall (som t ex när vi ställer oss undrande inför något P gjort och undrar om detta verkligen var något han gjorde frivilligt) är det frågan om viljanden i teorins mening: alltså inre orsaker till handlande som garanterar ansvarighet etc.

²⁴⁴ Detta är visserligen en empirisk fråga, men jag ställer mig tveksam till Ryles påstående, och ifrågasätter att man normalt alls har en uppfattning rörande naturens grundlag i form av någon teori, mekanistisk eller ej.

²⁴⁵ Detta kan däremot stämma för en rad filosofer – men knappast för gemene man.

²⁴⁶ Detta är långt ifrån invändningsfritt. Libertarianen skulle med emfas hävda att fysikens lagar inte (ens i metaforisk mening) styr allt som sker; vårt handlande är ett exempel där fysiken inte räcker till för att förklara något faktiskt förekommande. Det har även (av t ex von Wright) hävdats att fysikens lagar med sin kausalitet använder sig av begrepp som uppstått i handlingsfären: de är alls inte primära i förhållande till handlingsbegreppen.

påbjuder de inget av det som sker: dess lagar är inte 'varden' (dvs befallningar eller påbud).

Det finns ingen motsättning i att säga att en och samma process sker i enlighet med två principer av helt olika slag, sådana att ingendera kan reduceras till den andra, även om den ena förutsätter den andra.²⁴⁷ Ord som *förklaring, lag, princip, varför, därför, orsak, skäl, styr, nödvändig* etc har flera olika meningar. Mekanismen sågs som ett hot för att det antogs att ordens användning inom mekaniken var den basala användningen, och att varje varför-fråga hade ett svar i termer av rörelselagar. Men upptäckter i de fysiska vetenskaperna utesluter inte liv, medvetenhet, avsikter eller intelligens från den faktiska världen, precis som grammatikens lagar inte utesluter (extrude) stil eller logik hos prosa. Ryle fortsätter:

Certainly the discoveries of the physical sciences say nothing of life, sentience, or purpose, but nor do the rules of grammar say anything about style or logic. For the laws of physics apply to what is animate as well as to what is inanimate, to intelligent people as well as to idiots, just as the rules of grammar apply to *Whitaker's Almanac* as well as to *The Decline and Fall [of the Roman Empire]*, to Mrs Eddy's as well as to Hume's reasonings.²⁴⁸

Den poäng jag uppfattar att Ryle vill göra är att det finns olika sätt att betrakta tillvaron på. Det är inget konstigt att säga att en skål är både tung och röd, men det *är* något konstigt i att säga att fysiken sätter gränser för vad jag kan utträta, men att jag är fri att göra vadhelst mig behagar. Misstaget i det andra exemplet består i att blanda samman uttryck från olika logiska kategorier.²⁴⁹ En beskrivning i naturvetenskapliga termer uttalar sig inte om, och *kan* inte uttala sig om, avsikter, elegans etc, men det finns *andra* sätt att betrakta dessa på när termerna används.

För att sammanfatta: i teorin om viljanden ses dessa som orsaker till allt handlande; varje handling föregås av ett (emellanåt dolt) viljande. Men detta synsätt inrymmer samma slags mekanism som teorin skulle rädda oss från, och teorins viljanden förmår därmed inte förklara det de skulle.

²⁴⁷ I vilken mening det ena förutsätter det andra är dock oklart.

²⁴⁸ *The Concept of Mind*, s. 77.

²⁴⁹ Ryle benämner denna typ av misstag för *kategorimisstag*.

Inte heller stämmer de med den evidens och självförståelse vi har i faktiskt handlande; vi *talat* aldrig om viljanden på ett sätt som motsvarar de antaganden teorin gör. Vidare förmår de inte ens i teorin garantera att vårt handlande är fritt (eller ansvarigt) med mindre än att våra viljanden i sin tur är velade osv, vilket leder till en oändlig regress. Detta torde vara ganska klart. Men det intressantaste draget i Ryles argumentation gäller inte så mycket viljandena i sig som vilken *typ* av fel vi begår när vi resonerar om viljanden som orsaker.

Vi ville rädda vår Fria Vilja genom att visa att inte allt som sker är determinerat, men vi ersatte bara en typ av mekanik med en annan. Vi frigjorde oss aldrig från *detta sätt att resonera* om viljan eller handlande. Att vad vi *faktiskt* säger (när vi inte filosoferar) inte ger något stöd åt denna typ av paramekanism är dock bara ett halvt argument; vi kan ju ta misste (även om jag tycker att det alltid är en god idé att vara tvehågsen till att överge våra inrotade föreställningar till förmån för en mer eller mindre välutvecklad teori om dessa våra praktiker). Det är betydligt allvarligare att filosofers tal om viljanden i en viktig mening strider mot vårt vardagsbruk; skulle uttolkningen i termer av viljanden vara korrekt *förutsätter* vi i detta bruk en sorts mekanism som sannolikt inte finns.

Vi kan ställa olika *typer* av frågor om tillvaron. Om vi undrar hur P:s själ fick P:s muskler att göra H är frågan inte en *varför*-fråga, utan en fråga om *hur* ett eller annat tillstånd eller process åstadkom något annat tillstånd eller process. Betraktelsesättet rör kedjor av *skeenden* och inte av handlingar. Om *handlingar* ställer vi inte i vardagslag sådana frågor. Vi kan undra vad P gjorde, men då kan svaret vara av typen att P, kort och gott, gjorde H. Inte heller om vi undrar *varför* P gjorde H frågar vi efter kedjor av skeenden som ledde till vissa kroppsrörelser (mekaniskt eller paramekaniskt); vi frågar snarare efter hans skäl, avsikter eller motiv, och ett svar i termer av kedjor av händelser är av fel typ för att svara på denna fråga.

Mycket av det som sagts om Fri Vilja kommer, om vi accepterar detta, att framstå som helt missvisande, som *fel typ* av resonemang för att alls kunna behandla problematiken. Såväl kompatibilister som likt Hobbes gör viljan till ett naturfenomen, och libertarianer som talar om agentkausalitet i termer av absolut spontanitet, resonerar om fenomen hämtade från en kategori i termer hämtade från en annan kategori. Detta är ett misstag som snarare fördunklar än förklarar någonting.

4.3 Viljan som fenomen

Föregående avsnitt sade något om vad viljan *inte* är; viljanden som orsakar handlande. Detta avsnitt skall fylla på med argument genom att säga något om vad viljan möjligen *är* utifrån vad vi upplever den vara i ett vardagligt sammanhang.²⁵⁰

Viljan som handling

Jag ta skall i huvudsak utgå från några anmärkningar i Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* §611-632. Men Wittgenstein behandlade viljan redan i *Notebooks 1914-1916* samt i *Tractatus*.²⁵¹ Av det Wittgenstein säger i de bägge ungdomsverken framträder i huvudsak två olika uppfattningar om viljan; dels viljan uppfattad som fenomen och dels viljan som transcendental.²⁵² Dessa bägge uppfattningar, som de där framförs, kan dock lämnas därhän; de präglas av uppfattningar som inte har mycket med vårt vardagliga bruk av viljeterminologin att göra, och formas dessutom starkt av den syn på världen som *Tractatus* målar upp men Wittgenstein sedermera gav upp.²⁵³ Men det finns även en tredje uppfattning om viljan i *Notebooks*.²⁵⁴ Den förebådar uppfattningen i *Filosofiska Undersökningar* men letar sig aldrig fram till *Tractatus* och strider mot grundtankarna i den boken. Wittgenstein överger tanken på viljan som orsak till handlande, vilket var en tanke han brottades med i de bägge förra uppfattningarna. Han framkastar istället tanken att viljan blott åtföljer handlandet:

²⁵⁰ Rubrikens fenomen (ur grekiskans *phainomenon*) betyder ordagrant hur något *ter sig* (för oss).

²⁵¹ I många avseenden är *Notebooks* en intressantare källa än *Tractatus*: framställningen är avsevärt fylligare, och innehåller redan mycket av det som letade sig in i den senare skriften vad gäller viljan. Dessutom präglas *Notebooks* av en uttalad osäkerhet angående de fenomen som tas upp till behandling, samt av den typ av diskussion med sig själv som kännetecknar den sene Wittgensteins verk men saknas i *Tractatus*.

²⁵² Även om detta inte är Wittgensteins egen beteckning; han använder istället uttryck som "viljan såsom bäraren av det etiska" (*Tractatus* 6.423, Wedbergs översättning). Indelningen är till stor del inspirerad av Schopenhauer, en av de (få) filosofer Wittgenstein studerat. För Schopenhauer är dock viljan dels fenomen och dels *transcendent*, inte transcendental, men den senare beteckningen stämmer bättre med vad Wittgenstein säger.

²⁵³ Peter Winch har ingående behandlat detta i "Wittgenstein: His Treatment of the Will".

²⁵⁴ Sidhänvisningarna gäller den tysk-engelska parallellutgåvan *Notebooks 1914-1916*, s. 86ff.

Es ist klar: Es ist unmöglich zu wollen, ohne nicht schon den Willensakt auszuführen.

Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst.

Man kann nicht wollen, ohne zu tun.²⁵⁵

Viljan är inte orsak till handlandet, varken i tiden eller rent kausalt. Wittgenstein skiljer vidare på *önskande* och *viljande*. Velade kroppsrörelser²⁵⁶ sker likt alla icke-velade rörelser i världen – men åtföljs²⁵⁷ av viljan. Inte av *önskan*, utan av *viljan*; vi känner oss så att säga ansvariga för handlingen. Wittgenstein fortsätter:

Wünschen ist nicht tun. Aber, Wollen ist tun.

(Mein Wunsch bezieht sich z. B. auf die Bewegung des Sessels, mein Willen auf eine Muskelgefühl.)

Dass ich einen Vorgang will, besteht darin, dass ich den Vorgang mache, nicht darin, dass ich etwas Anders tue, was den Vorgang verursacht.²⁵⁸

I motsats till vad han senare säger i *Tractatus* menar Wittgenstein att vi kan förutsäga handlingar, men inte för att vår vilja orsakar dem. Att veta att jag kommer att vilja är att veta att jag kommer att handla. Viljan föregår inte handlingen (det kan däremot en önskan göra); den åtföljer den.

Tyvärr vidareutvecklar Wittgenstein inte resonemanget. Det sker dock i *Filosofiska undersökningar* (i fortsättningen förkortat till *FU*). Där tas handlingen som primitiv. Den byggs inte upp av (bland annat) ett viljande (vilket *Tractatus* försökte men misslyckade med): istället är det viljan som förklaras i termer av handlande.

²⁵⁵ "This is clear: it is impossible to will without already performing the act of the will. The act of the will is not the cause of the action but is the action itself. One cannot will without acting." (*Notebooks*, s. 87 och 87e)

²⁵⁶ "gewollte Bewegung", *Notebooks*, s. 88.

²⁵⁷ "begleitet". Ett olyckligt ordval, då det fortfarande låter som om viljan är något *utöver* handlingen; Wittgenstein famlar efter något, men är ännu till en del fast i det betraktelsesätt han är på väg att ifrågasätta.

²⁵⁸ Se s. 88. "Wishing is not acting. But willing is acting. (My wish relates, e.g., to the movement of the chair, my will to a muscular feeling.) The fact that I will an action consist in my performing the action, not in my doing something else which causes the action." (s. 88e)

Ett plausibelt sätt att förstå det Wittgenstein i *FU* har att säga om viljan består i att se den diskussionen inom ramen för ett resonemang om och en kritik av uppdelningen av människan i ett inre och ett yttre.²⁵⁹ Diskussionen av viljan utgör då bara ett av de fall han tar upp på hur vi riskerar att hamna i en missvisande bild av människan, och inte ett huvudämne i sig. Men det som trots allt sägs (och det alldeles oavsett *varför* det sägs) är av stort intresse.²⁶⁰

I *FU* §611 tar Wittgenstein åter upp tanken på att viljandet bara är en upplevelse (och "viljan" bara en "föreställning").²⁶¹ Viljan (betraktad på detta sätt) kan inte frambringas;²⁶² viljandet kommer när det kommer. Detta går att förstå i enlighet med *Tagebücher*: om viljan orsakar handlande men viljandena bara kommer när de kommer, är jag inte mina viljandens upphovsman och har inte kontroll över mina handlingar. Men Wittgenstein vill inte längre försvara detta betraktelsesätt; framställningen i *FU* kritiserar tanken på viljan som orsak till handlande. Hans fråga gäller vad vi egentligen menar med att kunna frambringa viljan (dvs den tanke som ligger i botten av idén om att vara våra viljandens upphovsman); med vad jämför vi viljan när vi säger så? Vad kan vi frambringa?

Svaret ges redan i nästa paragraf. Handlingar, som att t ex höja sin arm, kommer inte när de kommer:

Och här är det område där vi meningsfullt säger att något inte helt enkelt sker med oss utan att vi *gör* det. "Jag behöver inte vänta tills min arm lyfter sig – jag kan lyfta den."²⁶³

Handlingar är "willkürlich" (dvs något som sker efter agentens eget gottfinnande²⁶⁴), dvs är – metaforiskt – styrda av viljan. Men märk detta "metaforiskt"! Som Furberg formulerar det:

²⁵⁹ Gunnar Svensson påpekade detta för mig i ett samtal på filosofidagarna i Göteborg 1999.

²⁶⁰ Även om det inte är lätt att förstå alla enskildheter; paragraferna är fulla av intressanta uppslag och blott halvt genomförda tankegångar. Jag kommer att renodla några tankegångar och utveckla dessa, och förbise övriga.

²⁶¹ Wittgenstein gör denna likställning, som alluderar till Schopenhauer. För den senare var en föreställning på ett ungefär de upplevelser man har av saker och ting, och viljan den medvetenhet man har av sig själv.

²⁶² Wittgenstein använder här det tyska ordet "herbeiführen".

²⁶³ *FU* §612. Alla översättningar av denna bok är Wedbergs.

²⁶⁴ Wedberg använder översättningen "avsiktligt", så t ex i §614.

(It is wrong that actions are brought about or are caused by acts of will. They are brought about by agents; and although an agent's movements do not qualify as actions unless they are willed or, metaphorically, "steered by the will", this does not entail that they are caused by volitions.²⁶⁵

Jag kan, menar Wittgenstein i §613, frambringa viljande likväl som jag kan frambringa magsmärter genom att föräta mig. Således kan jag t ex frambringa viljan att simma genom att hoppa i vattnet. Men jag kan inte vilja viljandet. Det saknar mening att tala om viljan att vilja, då "vilja" inte är namnet på någon handling och alltså inte heller på någon avsiktlig handling. Man vill dock tänka sig viljandet som ett omedelbart, icke-kausalt frambringande, men det bygger på en vilseledande analogi: den om mekanisk kausalitet i t ex en maskin.

I Wittgensteins föreläsning betitlad "Free Will"²⁶⁶ är en av huvudpoängerna att olika metaforer styr vårt sätt att uppfatta olika fenomen, men att vi då lätt lockas att göra våld på de fenomen vi betraktar: vi renodlar vissa drag och bortser från andra. För fenomenet vilja är just en (mekanisk) kausalitetsmodell en sådan missvisande metaforik. Enligt en sådan modell kan *a* påverka *b* endast om en mekanism *c* förbinder *a* med *b*. Om vi antar att jag är mina viljandens upphov, så måste det (enligt modellen ifråga) finnas något tredje med vars hjälp viljandet realiserar. Detta låter som rent nonsens. Vad skulle detta tredje vara? Har vi någon evidens alls för att anta ett sådant samband? Är det inte så att vi inte har en aning om hur ett svar skulle se ut på denna fråga eftersom modellen helt enkelt inte svarar mot den realitet vi vill beskriva? Samma typ problem får vi om vi antar att viljandet kausalt ger upphov till handlande: vad skulle antas förbinda vilja och handling? Och hur skulle vi, om nu viljan kausalt följs av en handling via någon mekanism, förklara de fall när jag visserligen vill något men inte gör det? Nej, när jag avsiktligt (willkürlich) rör min arm (slår Wittgenstein fast i FU §614) betjänar jag mig inte av något *medel* för att framkalla rörelsen. Inte heller min *önskan* är ett sådant medel. Jag *gör* något, t ex lyfter min arm, men inte genom att göra något *annat*.

²⁶⁵ *This Language-Game is Played*, 8:6f. Texten är ett opublicerat arbetsmanus från början av 70-talet som behandlar FU.

²⁶⁶ Finns tryckt i *Philosophical Occasions*. Texten är dock inte av Wittgensteins hand, utan bygger på föreläsninganteckningar nedtecknade av Yorick Smythies.

Men vad innebär det att *göra* något? I §620 finns en tankegång värd att stanna inför.

Att göra tycks självt inte ha någon erfarenhetsvolym. Det förefaller som en punkt utan utsträckning, spetsen på en nål. Denna spets tycks vara det verkligt handlande.^[267] Och vad som sker i fenomenen är bara en följd av detta agerande. 'Jag *gör*' tycks ha en bestämd mening i isolation från all erfarenhet.

Tidigare paragrafer har hämtat sitt resonemang från hur vi fenomenellt uppfattar de aktuella fenomenen, men nu införs på grundval av dessa observationer, men skilt från dessa, tanken på ”verkligt” handlande. Wittgenstein talar om ”agens” vilket på svenska närmast motsvarar ”drivkraft”. Att *göra* blir metaforiskt en slags ”motor” i allt handlande, en tanke som är nog så svår att närmare begripa; själva utförandet hamnar i fokus just som *utförande*. Och det anses vara det *verkliga* handlandet.

Hur skall detta ”verkligt” förstås? På *något* sätt måste vad vi fenomenellt upplever vara relaterat till ”hur det är” och alltså vara ”verkligt”; det vore underligt annars! Men inget säger att hur vi uppfattar saker och ting svarar mot hur de i någon enda och absolut mening är, bortom eller före erfarenheten av det. Det är *Tractatus* uppfattning, inte *FU:s*. I *Tractatus* antogs en isomorfi mellan språk och värld, mellan tanke och värld, men i *FU* påstår Wittgenstein inget som motsvarar *Tractatus* isomorfi-teori. Vår praxis är väsentlig för vad vi meningsfullt kan säga om fenomenen. Begreppen har formats utifrån vår fenomenella erfarenhet och hör hemma *där*. De är meningsfulla enbart i relation till hur väl vi bevarar dessa erfarenheter i vad vi säger med deras hjälp.²⁶⁸ Vi uttalar oss likväl om något ”verkligt” – men utifrån det enda sätt detta är åtkomligt för oss; såsom del av denna praxis eller livsform. Vi kan därför bara meningsfullt tala om vilja, handlingar etc med utgångspunkt i våra fenomenella erfarenheter – inte på ett från dessa frigjort sätt; vi skulle inte *mena* något med vad vi säger i sådana fall.

Men detta är ett sidospår; Wittgenstein använder uttrycket ”eigentliche agens”, vilket snarare torde motsvaras av ”det egentligt drivande [i

²⁶⁷ Diese Spitze scheint das eigentliche Agens.

²⁶⁸ Märk detta ”vi”; jag är inte begränsad till att tala om det jag känner till genom personlig erfarenhet; språket är *vårt*, och uttrycker i någon viktig mening våra samlade erfarenheter.

allt handlande]” än av ”det verkligt handlande”. Tanken som anas (men inte mer; paragrafen är mycket dunkel!) liknar mest en idé av det slag Ryle (och Wittgenstein själv i övriga sammanhang) kritiserar: i varje konkret handlande finns det något som är dess kärna, någon kraft (eller dylikt) som gör handlingen till handling. Men notera att Wittgenstein uttrycker stor tvekan; ”tycks” förekommer två gånger (tre gånger i det tyska originalet). Tanken på ”eigentlich agens” skall ses i ljuset av påföljande paragrafer, där den närmaste följande (§621) i min läsning riktar en *kritik* mot den föregående paragrafen, och därmed mot rimligheten hos denna idé:

Men låt oss inte glömma en sak: när ”jag lyfter min arm”, lyfter sig min arm. Och problemet uppstår: vad är det som blir kvar när jag drar av detta, att min arm lyfter sig, från det faktum att jag lyfter min arm?

((Utgör de kinestetiska förnimmelserna mitt viljande?))

Kroppsrörelser är i sig själva inte handlingar; de kan ske reflexartat eller på grund av yttre påverkan. Men i mitt handlande när jag rör min arm ryms ingen erfarenhet av något annat än handlandet – mer än vissa kinestetiska förnimmelser som jag kanske inte ens är medveten om. Är viljan då ekvivalent med dessa? De dubbla parenteserna markerar stor tvekan inför detta – eller stor ironi gentemot en sådan tanke. Finns då ingen fenomenell plats för viljan? Nej, det påstås inte; det enda som hävdas är att viljan inte är ekvivalent med vissa *kroppsrörelser*. En sådan bestämning av viljan är av fel *typ*; viljan går inte att finna på detta sätt.

Men om det bakom (före) rörelsen finns en önskan, kan inte denna önskan kan vara ett skäl (eller kanske t o m en orsak²⁶⁹) till att jag rör min arm – och det även om jag inte uttryckligen är medveten om min önskan? Önskan är så att säga genomskinlig tills rörelsen frustreras av något skäl, och blir först då synlig för den handlande själv – då ser jag vad det var jag ville. Detta resonemang uttrycker två tankar; dels att önskningar ligger

²⁶⁹ Jämför med von Wrights *Explanation and Understanding* (1971). Wright skiljer mellan *kausalister* (t ex Wollheim, Aristoteles och Davidson) som menar att begär (och önskningar etc) samt trosföreställningar, för att förklara en handling tillsammans måste *orsaka* denna, samt *intentionalister* (t ex von Wright, Ryle och Kenny) som menar att sambandet snarare är begreppsligt, och att psykologiska förklaringar inte är kausala utan *sui generis*.

nära vad det är att vilja något, och dels att de föregår handlandet (kanske till och med orsakar det), även om vi inte är uttryckligen medvetna om önskningarna.

Vad skulle Wittgenstein säga om dessa påståenden? Den rimligaste läsningen av hans text är att han inte skulle godta någondera tanken. I §622 skriver han:

När jag lyfter min arm, *försöker* jag för det mesta inte att lyfta den.

Undantag skulle väl utgöras av de fall när någon t ex håller fast armen ifråga. Om vi då fick frågan om vi försökte lyfta armen skulle ett jakande svar vara på sin plats – men inte i normalfallet. I sådana normalfall *försöker* vi inte lyfta armen: vi lyfter den. §623 fortsätter resonemanget:

”Jag vill ovillkorligen nå detta hus.” Men om ingen svårighet behöver övervinnas, – *kan* jag då åstunda att till varje pris nå detta hus?

Åstundan,²⁷⁰ som väl här närmast skall förstås som en synonym till att vilja något, hör hemma i vad vi skulle kunna kalla ett antropt språkspel. Och i detta varken tror eller säger man i normalfallet (när handlingen i fråga inte frustreras) att vi åstundar det vi gör. Om andra tror och säger vi sådant; vi säger t ex om mannen vi ser gå med bestämda steg mot busshållplatsen att han vill hinna med bussen. Det innebär dels att vi tillskriver honom något han inte själv gör (om han inte är sen och medvetet tar ut stegen för att hinna med), och dels att vi har en uppfattning om *vilken* hans handling är; han är på väg till bussen.

Vi kan inte blott och bart ”åstunda”; vi åstundar *något*, i det aktuella fallet att nå huset. Åstundan är, skulle man kunna säga, en *färgning* av handlingen ifråga. Den markerar agentens rörelser som en handling i våra ögon, och specificerar dess ”färg” (att åstunda något är t ex mer ”stort” än att blott önska sig något; det skulle låta lite löjligt att säga att man, i normalfallet, *åstundar* att hinna med bussen). Men tillskrivandet av en åstundan har *inte* funktionen att framvisa det som kausalt satte igång rörelserna vi observerar; en sådan åstundan är en grammatisk fiktion. Det är stor skillnad på att se rörelserna *som* en handling via att ange den vilja

²⁷⁰ Wittgenstein använder ”trachten”.

(åstundan etc) som ”besjalar” den (och talar om vilken handlingen är), och att se handlingen som *orsakad* av denna vilja (åstundan).

Emellanåt använder vi ”vilja” (”åstundan”) och ”önskan” så att de ter sig utbytbara. I exemplet ovan kan vi lika gärna säga att personen ville hinna med bussen som att han önskade det, och emellanåt även att han åstundade det. Detta skulle kunna antyda att gränsen mellan vilja och önskan är vag, eller t o m att det är närbesläktade, kanske utbytbara. Men att vi emellanåt använder uttrycken som utbytbara är inte skäl nog att anta att fenomenen ifråga är, eller vid närmare betraktande ens uppfattas som, ekvivalenta. Det finns situationer där detta utbyte ter sig märkligt. Antag att jag hittar en plånbok full med pengar. Jag känner en stark lockelse att behålla pengarna, men samtidigt vill jag vara en ärlig människa, och återlämnar därför plånboken orörd.

Vi kan här skönja en viktig distinktion: det är mycket vi önskar, begär, åtrår etc, men inte allt detta vinner vårt gillande ens inför oss själva. Vi talar i sådana fall emellanåt om motstridiga viljetendenser eller om viljekonflikter, vilket kan förleda till att ta dessa viljor som synonymier till önskningarna (etc). Men viljetermerna är här i plural, och om vi får frågan om vad vi *vill* (i singular) i en sådan situation kan vi antingen svara att vi inte vet (vi har inte bestämt oss), eller så kan vi fatta ett beslut och benämner den önskan vi satsade på som vad vi *vill*. Denna vilja är den som syns i handlingen. Den är inte en orsak till handlingen utan manifesteras i den och säger något om vilken handlingen är. I en mening önskar jag det jag vill, och därmed syns även min önskan i handlingen (och därav att vi emellanåt använder termerna som utbytbara), men allt det andra som jag också önskade syns inte i handlingen; jag *ville* i slutändan inte detta. Viljan är en av mig *omfattad* önskan, och den syns i handlingen²⁷¹ – men orsakar den inte. Wittgenstein skriver i §615:

Om inte viljandet skall vara en sorts önskande, så måste det vara handlandet självt. Det får inte stanna upp före handlandet. Är det handlandet, så är det detta i ordets vanliga mening: alltså tala, skriva, gå, lyfta något, föreställa sig något. Men också: åstunda, försöka, bemöda sig, – att tala, att skriva, att lyfta något, att föreställa sig något, etc.

²⁷¹ Jämför med von Wright (1971).

Märk att det är handlingar Wittgenstein räknar upp; den senare listan, med åstundan etc är bestämmningar till de handlingar som följer efter tankstrecket. Att försöka etc är bestämmningar som inte kan stå självständigt;²⁷² de är bestämmningar till något verb, dvs till någon handling. Viljan markerar (när vi talar om den) en viss färgning av kroppsrörelserna; de är just *denna* (typ av) handling vi utför (när vi rör oss på detta sätt), och dessutom är det *min* handling (omfattar vissa av mina önskningar eller begär etc) – men viljan är inget självständigt i, eller del av, denna handling.

Diskussionen om viljan har, så här långt, ännu inte relaterat viljan till bokens grundproblem. Hur kan viljan, i ljuset av vad som hittills framkommit, säga något alls om Fri Vilja? Närmare bestämt: vad betyder ”vill” i ”för att jag *vill* det”, eller i ”jag kan handla annorlunda om jag så *vill*”? Om viljan inte kan vara *orsak* till handlande kan ”för att” respektive ”om” inte avse att presentera några orsaker. Men vad handlar de om då? Jag skall behandla dessa frågor utifrån följande frågeställningar:

- 1) Vad hävdar vi faktiskt när vi motiverar och tar ansvar för en handling med att vi gjorde som vi gjorde för att vi ville det?
- 2) Om viljan inte är en orsak, har då viljan alls med Fri Vilja att göra? Kan det inte tänkas att en omfokusering till *val* och *valfrihet* bättre knyter an till problemet med Fri Vilja?
- 3) Viljan är *min* vilja, men hur är ”jag” relaterad till denna vilja?

Jag skall ägna resten av avsnittet åt att behandla dessa frågor i tur och ordning.

Viljeyttringar

Med ”Jag vill X” avser vi emellanåt att vi *begär*, *önskar*, *åtrår* etc X, ibland i sig (dvs som ett mål), ibland som medel för att uppnå något annat vi begär, önskar eller åtrår (som då är målet), eller eventuellt som ett medel att undvika något av oss icke eftertraktat eller avskytt etc (varpå målet är att uppnå eller bibehålla något annat tillstånd). Således säger vi t ex följande:

²⁷² Åstundan är dock ett knepigt fall (vilket Mats Furberg uppmärksammat mig på). När det är ekvivalent med ”vilja” är det ett hjälpverb, men är det inte alltid. Jag kan t ex åstunda ett glas vin eller en kvinna, och då finns inget huvudverb i faggorna; det är långsökt att säga att jag inte åstundar vinet utan bara att dricka det.

- ”Jag vill ha en glass” när vi t ex känner oss i behov av något att svalka oss med.
- ”Jag vill ha en glass” när vi t ex är sugna på något kallt och sött.
- ”Jag vill åka till IKEA” om vi t ex önskar åka och köpa en ny lampa.
- ”Nej tack, jag vill inte ha mer öl” som en omskrivning för ”Tack, det är bra för mig nu (jag har inte tid att må dåligt i morgon)”, detta sagt till kamraten som erbjuder mig en ny öl.

Det är sällan vi bara åtrår, begär etc *en* sak. Vi säger då sådant som att ”Jag vet inte vad jag vill (av x och y)” eller ”Jag vill såväl x som y (men de går inte ihop, och jag vet inte vilket jag *helst* vill)”. Att vi alls benämner dessa olika önskningsar som ”viljor” (i plural) innebär ett *erkännande* (inför oss själva eller andra) av att vi önskar (begär etc) såväl x som y som... (även om de inte behöver vinna mitt gillande ens inför mig själv). Andra kan *gissa* vad jag vill eller kommer att göra, men de kan inte med säkerhet *veta* detta eftersom avgörandet ännu inte är fattat, och bara jag kan fatta det (om än påverkad av andra människor eller omständigheter); beslutet är *mitt*.²⁷³ Innan detta beslut är fattat vet jag inte vad jag vill. När jag bestämt mig kan jag säga sådant som att ”Nu vet jag vad jag vill” (i singular). Jag har *omfattat* någon av dessa erkända önskningsar (etc). Denna vilja är den som syns i handlingen. Den är inte en orsak till handlingen utan manifesteras i den och säger något om vilken handlingen är.

Jag kan dock vara osäker på vad jag vill även i en annan mening än att jag vacklar mellan olika alternativ. Kanske jag känner en slags ”oro i kroppen”, men vet inte vad det är som gnager. Jag vill *något* – men vet inte *vad*. Först när någon säger ”Är du röksugen?” inser jag (låt säga) att *det* är vad jag är. Jag kan då sätta fingret på mitt begär, och *vet* därmed också vad jag vill. I detta fall kunde jag inte fånga in någon enda vilja (något enda begär etc). *Något* är det som gnager, fast jag ”kan inte sätta ord på det”. Blir jag medveten om ”gnagandet” (men inte vad det är som åstundas) kanske jag faller yttranden av typen ”Jag önskar att jag visste vad jag ville” eller ”Jag vill... jag vet inte riktigt vad det är jag vill, men *något* är det”. Notera att den intentionala osäkerheten åtföljs av en oförmåga att semantiskt fånga in vad det är vi vill. Och även om andra kan förutsäga vad jag kommer att göra då de tror sig veta vad jag åstundar, så

²⁷³ Emellanåt benämns denna typ av kunskap för *beslutskunskap*. Se Hampshires *Thought and Action* (1959).

är det bara jag som kan fatta det beslut som avlägsnar obestämtheten. En agents kunskap om sitt framtida handlande är beslutsbaserat, och andra kan inte ha (besluts)kunskap om dess handlingar. När agenten fattar ett beslut *omfattar* han en eller annan önskan etc, och *avser* att förverkliga denna. Han *konstituerar* sin avsikt (i singular) genom sitt beslut; innan det finns ingen sådan avsikt att rapportera.²⁷⁴

Att säga att man vill *x* är inte blott en rapport från ens inre, utan utgör normalt en *uppmaning* till en själv eller någon annan att agera på ett sådant sätt att detta begär (etc) tillfredsställs. Ibland är detta tydligare än annars: så t ex i ”Jag vill att du kommer hem tidigt från jobbet (så att vi hinner till bion)”, som närmast är en befallning till den andre att komma hem i tid. Här är det viktigt att omedelbart lägga märke till att det finns en näraliggande (och lite slarvig) användning av ”vilja” som *inte* är knuten till handlande. Låt oss anta att jag yttrar följande: ”Jag skulle vilja åka till månen”. Men på frågan ”Vill du *verkligen* det?” svarar jag ”Nej”. I detta fall är inte viljan ett uttryck för en önskan etc hos mig, utan snarare för en (*dag*)*dröm* eller något liknande; det roar mig att tänka tanken, men längre än till en tankelek är jag inte beredd att driva det. Och det är talande att vi, i de fall där våra (dag)drömmar faktiskt slår in (och då normalt utan att det är vi själva som åstadkommer detta), ofta i förvånad ton utbrister något i stil med ”Men det ville jag ju egentligen inte!” (t ex i det fall där jag säger mig vilja någons olycka, och personen också drabbas av en sådan, och t ex blir påkörd av en spårvagn).²⁷⁵

Att säga att man vill *x* är normalt *handlingsrelaterat*. Det ligger något underligt i att en person som säger sig vilja *x* ignorerar varje tillfälle att uppnå *x*. Om honom skulle vi säga sådant som att han egentligen inte ville (önskade) *x*, att han ändrat sig, att han inte såg tillfället till *x*, att något hindrade honom eller att han på något annat sätt var oförmögen att ta tillfället i akt. Och om detta skulle upprepas vid andra tillfällen skulle vi inför ännu en försäkran från P:s sida om att han vill *x* vara benägna att

²⁷⁴ Men agentens beslut kan vara påtvingat honom av någon annan – och nåde honom om han inte gör den andres vilja till sin! Detta förändrar inte faktum: han *kan* trots allt vägra (eller åtminstone försöka detta, eller göra det han tvingas till trotsigt, eller överdrivet väl för att driva gäck med plågoanden, eller...), och därför gäller fortfarande att *han* fattar beslutet. Skulle han inte ens ha dessa möjligheter (eller liknande) skulle vi inte säga att det finns något beslut att fatta för honom; han handlar inte längre, utan är blott ett redskap för den andre.

²⁷⁵ Jämför med talesättet (jag har bara hört det från amerikaner): om Gud vill straffa oss låter han oss få det vi vill.

säga något i stil med ”Ja ja, han säger så mycket (men han menar det inte!)”. Däremot behöver inte handlingen komma i direkt anslutning till formandet av avsikten att x ; det viktiga är att han *när tillfälle ges* agerar i enlighet med sin vilja (avsikt). Givetvis kan han hinna ändra sig under tiden, men det måste vara hans avsikt att uppnå det han sade sig vilja (önska etc) om han menar allvar med vad han säger när han påstår att han vill x . Det är också därför som vi betraktar en person som ständigt ångrar sig i sista ögonblicket som antingen lögnaktig eller extremt viljesvag (med vilket vi menar att vi visserligen inte betvivlar att begäret till x är *en* av hans ”viljor”, men att vi samtidigt noterar att han alltid faller offer för t ex lättja eller rädsla).

Ibland används termen ”vilja” inte bara för att ge uttryck åt ett begär etc, utan även för att markera *intensiteten* hos begäret etc ifråga. Ta t ex situationen där barnet säger sig vilja ha glass. Föräldern ignorerar eller avvisar detta, och barnet utbrister ”Jag vill!”; i denna fras ges uttryck åt en önskan samt en uppmaning (i detta fall till föräldern att köpa en glass), men även en markering av att denna önskan är *stark*, att den inte så lätt låter sig avfärdas eller kuvas av någon annan(s) vilja. En iakttagelse vi kan göra i detta sammanhang är att ju intensivare jag vill (begär, åtrår etc) något, desto mindre val verkar jag ha att i mitt handlande bortse från min vilja; om hela mitt väsen är genomsyrat av en het och intensiv vilja efter x (t ex att slå någon på käften, fälla en nedsättande kommentar, stjäla plånboken någon glömt på bordet etc²⁷⁶) kommer jag förmodligen att göra x givet att detta står i min makt; bara om jag hyser en än *starkare* vilja som förbjuder mig att göra x (jag är strikt pacifistisk, mån om att uppföra mig väl, respektive noga med att inte begå brottsliga handlingar²⁷⁷), eller om någon i min omgivning hindrar mig, kommer jag att avhålla mig eller förhindras att göra x .

Det är viktigt att notera att i inget av dessa fall har vi postulerat något *fenomen* ”vilja”, utan blott knutit ordet till vissa erkända, eller erkända och omfattade, önskningar, begär etc. Vissa av dessa syns i vad vi gör, andra inte. Ofta skiljs mellan *desires* och *intentions* i

²⁷⁶ Notera att jag i exemplen fokuserat på mer eller mindre akuta viljanden; men hur är det med sådana viljanden som ger uttryck för mer permanenta begär eller önskningar, t ex begäret efter att vara omtyckt, önskan att framstå som en miljökampe etc; kan även sådana viljanden bli oss övermäktiga?

²⁷⁷ Sådana ”andraordnigsviljor” kommer att mer ingående diskuteras nedan i samband med en diskussion av Frankfurts syn på viljan.

handlingsförklaringar. "Desires" svarar ungefärligt mot det jag benämner "viljor". Precis som handlingen (i en funktionell tolkning av *begär*) alltid manifesterar ett begär, men inte varje begär manifesteras i handling, manifesterar varje handling någon vilja (eller kan i alla fall förstås så),²⁷⁸ men inte alla viljor manifesteras i handlande. Det jag benämner "vilja" (i singular) svarar likaså ungefärligt mot vad som oftast menas med "intention": man är riktad mot något (*x*), och ens avsikt är att uppnå *x*.²⁷⁹ I debatten mellan kausalister och intentionalister²⁸⁰ om relationen mellan begär (samt trosföreställningar om hur man bäst, givet situationen, uppnår *x*) och handling, ställer jag mig, med utgångspunkt i Wittgenstein, bakom den senare uppfattningen. Att se något som en handling är att kunna se en avsikt med denna, men avsikten är inte en orsak till handlingen i kausalistisk mening. Även när ordet "vilja" används för att uttrycka avsikten att handla på något visst sätt (vare sig vi sedan gör detta eller inte) utgör denna ingen orsak till handlingen; att säga att vi vill *det* eller *det* säger bara något om *vilken* den avsedda handlingen är.

I föregående fall *föregick* viljeyttrandet den (eventuella) följande handlingen, och den innebar en *uppmaning* (till mig själv eller någon annan) att handla på något visst sätt för att uppnå något önskat mål. Det gav uttryck för en *intention*. Men det finns ytterligare användningar av termen "vilja" som inte passar in i detta mönster. Studera följande exempel:

"Han vill hinna till banken innan dom stänger" viskat som förklaring till B om varför A reser sig och går innan mötet är slut.

"Jag vill ha ett glas vatten" sagt som förklaring till varför jag plötsligt reser mig och går in i köket.

I dessa exempel fällt yttrandena som en kommentar till en *pågående* handling, och avsikten är inte i någotdera fallet att uppmana någon till något, utan snarare att *förklara* varför någon handlar på ett visst sätt. Vi säger något om *vad* som görs, dvs vilken handlingen är; om jag reser mig

²⁷⁸ Denna vilja behöver dock inte vara medveten; ofta handlar vi bara, utan att vi i förväg planerat eller uttryckt någon "vilja" att göra det vi gör.

²⁷⁹ Men detta är inte lika självklart ett nödvändigt villkor för en handling. Återigen får vi problem med göranden, som *kan* ses som handlingar. De *kan* förstås som svarande mot olika avsikter, men behöver de det?

²⁸⁰ Se appendix F i Bengt Brülde's avhandling *The Human Good* (1998) för en utförlig diskussion av dessa positioner samt referenser.

för att hämta vatten är handlingen inledningen till en akt av vattenhämtande, men om jag med precis samma kroppsrörelser reser mig för att smita iväg från ett oönskat sällskap är handlingen närmast att betrakta som en flykt. Själva den kroppsliga rörelsen räcker inte för att bestämma vad agenten gör; hans (i handlingen förkroppsligade) avsikt ("vilja") spelar en avgörande roll, och det är denna avsikt som kommer till uttryck i viljeyttrandet.²⁸¹ Avsikten utgör agentens *skäl* för sin handling, men skäl är inte orsaker.²⁸² Ett försök att markera vari skillnaden består är följande: Skäl är alltid bundna till *handlingssfären* och till handlingsbeskrivningar; i denna situation "ville" jag *detta* (omfattade jag denna önskan), och *därför* gjorde jag *x* (det är alltså *denna* handling och ingen annan) då det var det vettiga att göra givet min önskan. "Orsak" kan förstås på många vis, men det sätt på vilket skäl *inte* är orsaker är det avintentionaliserade, kausala sätt som förekommer i t ex mekaniken.²⁸³ Orsaker (i denna mening) har *inget* med handlingsbeskrivningar att göra; de är i någon mening ute i världen på ett sätt skäl inte kan vara.²⁸⁴ De har en allmängiltighet som de till konkreta handlingssituationer knutna skälen inte har. Skäl och orsaker är (med Ryles terminologi) av olika *typ*. De har olika funktion och uttalar sig om olika sorters kategorier; i det ena fallet söker vi förklaringar av relationer mellan händelser (eller händelsetyper), i det andra vill vi förstå konkreta personers handlingar i konkreta situationer.

Slutligen avges viljeyttranden ofta först i *efterhand*, när handlingen ifråga är avslutad; syftet är även då att klargöra *vilken* den handling var som utfördes. Se följande exempel:

"Jag ville ha en kopp te" som svar på varför jag (plötsligt) reste mig och gick.

"Jag ville ha en kopp te", yttrat (eller tänkt) när jag kommit in i fikarummet men upptäckt att tekannen är tom, och därmed inte kan fullfölja min handling.

²⁸¹ Men ges nödvändigtvis agentens *egna* skäl? Vi kan väl gott tänka oss att jag använder yttrandet om att jag vill ha ett glas vatten som en förevändning för att undslippa det sällskap jag befann mig i.

²⁸² Vilket alltså kausalisterna bestrider. Se t ex referatet av Davidson i kapitel 2.

²⁸³ Av att vi i vardagslag emellanåt använder "orsak" som synonymt med "skäl" följer *inte* att det är orsaker i denna mening.

²⁸⁴ En tanke på omvägar hämtad från Føllesdal.

I det första fallet behöver jag inte alls ha varit medveten om varför jag reste mig; tvärtom kan det vara så att jag plötsligt befann mig i köket utan att veta varför. Jag tänker då efter, och kommer fram till att jag gick dit för att göra en kopp te, och jag *konstruerar i efterhand* mitt agerande som ett svar på ett begär efter te, och detta i termer av att jag *ville* ha en kopp te. Om jag inte kan finna någon sådan (rimlig) konstruktion återstår dels en freudiansk typ av tolkning i termer av omedvetna motiv; jag ville kanske fly det arbete jag borde göra men finner jobbigt (eller något liknande),²⁸⁵ eller så handlade jag faktiskt inte. I det andra exemplet kan det mycket väl vara så att det är på grund av att det inte finns något te att få som jag blir medveten om mitt te-hämtande, och därmed om min önskan att dricka te (annars hade jag bara hämtat en kopp te och återvänt till datorn utan att avbryta mitt grubblande över texten jag arbetar med – och det utan att ägna en medveten tanke åt mitt begär eller min handling); det är när handlingen frustreras som jag blir medveten om den, och då även om den bakomliggande begäret.²⁸⁶ Även här är viljeyttrandet en *efterkonstruktion* som förklarar *vad* jag gjorde eller avsåg göra – men inte *hur* denna handling kom till stånd i *kausalt* mening.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera, om min argumentation framstår som rimlig,²⁸⁷ att viljan inte presenterar några (kausala) orsaker till handlande. Men inte heller om vi uttrycker exemplen ovan i termer av ”för att...” sker detta. Om vi t ex i det sista exemplet istället sagt: ”Jag gick till fikarummet för att jag ville hämta en kopp te” så innebär inte det att vi nu lagt till en (kausalt) *orsak* till handlandet; vi säger återigen blott något om *vad* det var jag gjorde. Och vi säger också att jag inte gick till fikarummet av tvång; jag gick dit *för att* jag ville det.

²⁸⁵ Naturligtvis kan vi tänka oss att min förklaring, även när jag lyckas konstruera en sådan, kan vara falsk, medan den i termer av något omedvetet motiv istället framstår som riktig. Men riktig för vem? Hur avgörs sådana frågor? Måste *jag* acceptera denna tolkning, eller kan andra (med rätta) uttala sig om detta? Frågor av denna typ är svåra, och behöver (som tur är) inte besvaras i denna text; i bägge fallen handlar det om en konstruktion av det jag gjorde i termer av en handling som svar på någon önskan etc, och det är den enda poäng jag ville göra i detta sammanhang. Att sedan omedvetna motiv kan utgöra allvarliga hot mot vår autonomi med avseende på den vardagliga friheten är i sig ett problem värt att (i något annat sammanhang än i denna bok) ta sig an.

²⁸⁶ Tanken är Sartres, se t ex *Varat och Intet*.

²⁸⁷ Uttömmande är den däremot inte. Vad vi säger, hur vi säger det samt vad vi menar med det är en outsinlig källa. Det bästa jag kan hoppas på är att ha lyckats lyfta fram vissa för min diskussion viktiga sammanhang och förmått ge dem en rimlig tolkning.

Att ”för att” i andra sammanhang kan fungera kausalt är givet; i ”bilen stannar för att bensinen är slut” anger ”för att...” orsaken till att bilen stannar. Men om ”för att...” i ” q för att p ” anger kausalitet gäller *generellt* ”om p så q ”.²⁸⁸ Ett kausalt *om* har (som Austin-resonemanget i 3.2 visade) formen om p så q ; p medför q , p är *orsak* till q . Tillämpat på exemplet: ”om bensinen är slut så stannar bilen”, vilket är sant.²⁸⁹ Av kausala *om*-satsers sats kan vi dra slutsatsen ”om inte q , så inte p ”, men *inte* slutsatsen ”vare sig p eller inte, så q ” eller bara ” q ”. Av (det generella) ”om bensinen är slut så stannar bilen” kan vi dra slutsatsen ”om inte bilen stannar så är inte bensinen slut”, men inte ”bilen stannar vare sig bensinen är slut eller inte” eller ”bilen stannar” (att vi vet att bilen *i det aktuella fallet* stannar är en helt annan sak).

Låt oss försöka föra över resonemanget till ”jag går till köket för att jag vill ha en kopp te”. Vi stöter omedelbart på problem. Det ter sig absurt att det då alltid gäller att ”om jag vill ha en kopp te så går jag till köket”; det behöver alls inte vara fallet, och det impliceras inte av att jag handlar på detta sätt i det aktuella fallet. Jag uttalade mig om just *detta* fall. I andra situationer kanske jag gör något annat; motstår suget efter te, ber någon annan komma med en kopp te, eller går ut och dricker te på ett kafé.

Men låt oss anta att omskrivningen är sann, om så bara ibland (vilket inte är absurt; det är att den *alltid* gäller som är absurt). Någon kanske upprepade gånger stör mig i mitt arbete med frågan om jag vill ha te. Jag vill få tyst på tjetet och svarar: ”om jag vill ha en kopp te så går jag till köket (och fixar det själv)”. Men då är inte detta en omskrivning av det förra fallet, där jag faktiskt går till köket för att jag vill ha en kopp te.

Om vi däremot antar att ”om jag vill ha en kopp te så går jag till köket” alltid²⁹⁰ gäller, så är tehämtandet inte längre en handling, utan

²⁸⁸ Men precis som i resonemanget i 3.2 avses här inte formallogisk implikation. Kausal följd gäller inte den logiska relationen mellan satsers eller satslement, utan uttalar sig om relationen mellan händelser. Naturligtvis kan det alltid komma faktorer emellan som gör att följden som gäller i ett fall inte alltid tycks gälla: bilen kan t ex, om den t ex befinner sig i en nerförsbacke, fortsätta att röra sig även om bensinen är slut. Vad vi menar, men inte säger, är att om bensinen är slut *och inget annat fortsätter att driva bilen framåt* så stannar den. Jämför med Honderich som resonerar i termer av kausala omständigheter istället för i termer av orsaker just för att gardera mot sådant. Skillnaden mellan orsak och kausal omständighet består i att en kausal omständighet för en viss effekt verkligen är sådan att alla instanser av denna följs av liknande effekter (se avsnitt 2.2).

²⁸⁹ Förutsatt att inte något annat driver bilen framåt; se föregående not.

²⁹⁰ Inte bara ”oftast” eller ”normalt”; det ger fortfarande armbågsrum för att jag kan låta bli att gå till köket om jag vill ha en kopp te.

närmast en reflex. Begäret efter te orsakar beteendet att gå till köket (för att fixa te). Vi kan dra slutsatsen ”om jag inte går till köket så vill jag inte ha en kopp te”.²⁹¹ Men vi kan inte dra slutsatsen ”vare sig jag vill ha en kopp te eller inte så går jag till köket” inte heller slutsatsen ”jag går till köket”. ”För att” är kausalt. Men även om vi använder ”vill” och ”för att” så menas något annat än vad som menas i samband med handlingar. Handlingar är något vi kan låta bli att göra såväl som att göra.

Av detta kan vi dra slutsatsen att ”för att” i samband med ”vill” inte är kausalt i handlingssammanhang. När vi motiverar och tar ansvar för en handling med att vi gjorde som vi gjorde för att vi ville det, så anger vi *skäl* till handlandet. Men att ange skäl är alltså inte att ange någon (kausal)²⁹² orsak till denna; skälet tvingar inte fram handlandet, men anger vad som motiverar det. Det upplyser om vilken handlingen är, samt, om den gick galet, säger något om hur agenten tänkt att det skulle bli. ”Jag menade inte att *p* [något oönskat och möjligen klandervärt] skulle hända – jag gjorde för att jag ville *q* [något annat, och i alla fall mindre klandervärt]”. Skäl hör oupplösligt (och tjockt) till en kontext av (konkreta) handlingar, agenter, ansvar etc.

Men emellanåt uttrycker vi oss i termer av att skäl utgör orsaker till handlande. I sådana fall bör vi ställa oss frågan om vi avser något som var oundvikligt. Om vi säger att *x* *orsakade* att jag gjorde *y* (en handling), menar vi då att vi inte kunde ha handlat annorlunda? Låt oss ta ett exempel: kanske vi säger att P:s koleriska läggning orsakade att han bar sig åt som ett svin vid något visst givet tillfälle. Kunde han ha handlat annorlunda? Svarar vi *nej*, menar vi förmodligen något mer än att han, eftersom han handlade som han gjorde, inte kunde gjort något annat då det förflutna inte går att ändra på: han var *oförmögen* att motstå impulsen att göra det han gjorde. Men *handlande* han då verkligen? Reagerade han inte bara? Är han mer ansvarig för det som skedde än den som omedelbart svimmar när han ser blod? Och svarar vi *ja* avser vi närmast ”skäl”, inte ”orsak” i tunn mening (så som naturvetenskaper använder termen). Sådana ”orsaker” är av annan logisk typ (än ”skäl”); av dem följer att orsaken var *tillräcklig* för att verkan skulle bli fallet, men även att verkan var en *nödvändig* konsekvens.

²⁹¹ Precis som i exemplet med bilen gäller förstås att inget annat tänks komma emellan.

²⁹² Detta inskott är avsett att markera att ”orsak” här inte skall förstås som det emellanåt och vardagligen görs, där det är närmast synonymt med ”skäl”.

Vilja och välja

En fråga värd att fundera något över är denna: om viljan inte är en orsak, kan det då inte tänkas att en omfokusering på *val* och *valfrihet* bättre knyter an till problemet med Fri Vilja? Jag tror inte det, utan menar tvärtom att en sådan manöver, i en viss tolkning av vad den skulle innebära, skulle vara synnerligen olycklig – men det är viktigt att visa varför det är så.

När Moore tolkar pluralitetsprincipens ”kunde ha handlat annorlunda” i termer av ett villkorat ”kunde”, så formulerar han oftast (men inte alltid) *om*-satsen i termer av *välja* (”jag kunde [ha gjort *x*] om jag hade valt det”). Detta kan förstås på två sätt. Dels kan vi använda ”välja” som synonymt med ”vilja”; att göra *x* är att välja *x*, och att välja *x* är att göra *x*. I denna mening av ”välja” föregår valet inte handlingen, utan de är ett och detsamma. Den logiska formen blir inte det konditionala *om* (som Austin visat; se 3.2). Betoningen i ”jag handlade som jag gjorde för att jag valde det” ligger inte på ”för att” tolkat som en konditional där valet var det som orsakade handlingen, utan på satsen sista ”jag”: *jag* gjorde det *jag* ville (valde).

En andra tolkning av ”välja” består i tanken att den som *fattar ett beslut* väljer. Det är, förmodar jag, denna tolkning som kan locka libertarianen. ”Välja” tolkat som fattandet av ett beslut, kan, om *det* sker fritt, garantera att vi *handlar* och inte bara betar oss. Det är min uppfattning att denna tolkning av ”välja” är olycklig. Dels är det svårt att i denna betydelse av ”välja” undvika läsa in ett handlande. Den som fattar ett beslut *handlar* om inte beslutet fattas ”i” honom, eller på sätt över vilka han inte råder. Man undgår inte det ursprungliga problemet, utan upprepar bara detta på en ny nivå. Frågan om huruvida vi handlar kan även ställas om det väljande som skulle garantera handlandet. ”Kan vi göra vad vi inte gjorde?” ersätts bara av ”Kan vi välja vad vi inte valde?” Och för att svara på *denna* fråga hotar frågan om vi kunde ha valt att välja vad vi inte valde...etc. Vi hamnar antingen i absolut spontanitet eller i att valet grundas i faktorer vi inte valt.

Detta är dock inte tillräckligt för att avvisa tolkningen ifråga; vi kan ju, precis som antinomisterna menar, stå inför ett genuint och olösligt problem. Men det finns starkare skäl. Om val tolkas som beslut och skall garantera att vi handlar, måste varje handling föregås av ett beslut. Men av att en handling alltid (före, under eller efter) kan *förstås* i termer av att vara vald (enligt den första tolkningen av ”välja”, där ”välja” är synonymt med ”vilja”), följer inte att det finns ett fenomen ”val” att upptäcka (precis som det inte finns några ”viljanden”). Ofta när vi handlar som vi

vill, och inte av tvång eller nödvändighet, är vi inte medvetna om några alternativ eller att vi ens *har* ett val mellan olika möjligheter. Att säga att vi ändå valde (fattade ett beslut) låter konstigt. Om vi inte handlade överlagt utan blott gjorde något och tillvaron inte bjöd något motstånd, så *behövdes* inget val. Jag *valde* inte att göra *x*; jag *gjorde x*.²⁹³ Inte alla handlingar föregås därmed av val. Är de inte handlingar? Självklart är de det – men de föregås inte av någon *valakt*. Och bara om vi (felaktigt) förstår väljandet som en handling, en *valakt* som går att skilja från handlingen men måste föregå den (om än omedvetet) framstår det som berättigat att fråga om vi kan välja det vi *de facto* inte väljer. Avvisas däremot tanken på valakten som nödvändig för frihet undgår vi detta problem. Vad fattandet av beslut än innebär så krävs inga beslut för att handla, och det är vår möjlighet att alls kunna handla som står ifråga i problematiken med Fri Vilja.

Personskapelse och förutsägbarhet

I resonemangen ovan finns det en viktig distinktion som blott framskymtat; en skillnad mellan *episodiska*, tillfälliga begär (eller önskningar etc) som sköljer över oss utan att för det mesta komma till uttryck i vad vi gör, och det vi omfattar på mer *långsiktig* basis – drag i det vi skulle kunna kalla vår karaktär eller personlighet.²⁹⁴ Sådana långsiktiga, dispositionella begär (önskningar etc) fungerar till en del karaktärsformande; de är integrerade drag i vår självbild, uttrycker vem eller vad för slags person vi vill vara. Personen P vill t ex kanske vara en person som är ärlig, punktlig, ambitiös etc, och detta formar P på ett sätt om han lyckas leva så (hans självbild stärks osv), på ett annat om han misslyckas (han kanske ser *sig själv* som misslyckad). Även om vi inte alltid handlar i enlighet med vår karaktär är den viktig för vilka av de mer episodiska önskningarna vi kommer att omfatta. Som Frankfurt uttrycker det:²⁹⁵ när en person handlar så är de begär som motiverar handlingen antingen sådana han vill ha eller sådana han vill vara utan.

Men påverkan går åt bägge håll; det vi gör i konkreta situationer påverkar hur vi ställer oss inför liknande situationer i framtiden, och kan

²⁹³ Jämför med Wittgenstein-avsnittet ovan.

²⁹⁴ Distinktionen liknar Frankfurts mellan första- och andraordningsviljor. Se "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (1971). Frankfurt talar mestadels om första- och andraordningens "desires", men i resonemanget om Fri Vilja dyker istället "volitions" upp. Andra filosofer skiljer istället mellan *occurrent* och *dispositional* desires. Se Brülde (1998), appendix F.

²⁹⁵ Se *Free Will* (1982), s. 89.

få oss att revidera våra benägenheter. Dessa är inte fasta för all tid, utan kan revideras i ljuset av vad som sker med oss (men ju mer rotade och ju mer invävda och integrerade de enskilda benägenheterna är med helheten i övrigt, desto svårare att rubba dem). Jag *skapar* mig själv, i vad jag gör och i hur jag tar mig an de situationer jag möter. Jag formar om mig själv genom att åta mig (kanske t o m identifiera mig med) vissa projekt som svar på det som möter mig; jag är inte passiv i denna process, utan såväl formar som formas av de uppmaningar begär, önskningar etc som de enskilda situationerna ger upphov till.

Enligt Frankfurt²⁹⁶ är det i kraft av att ha andraordnings-viljor (benägenheter att handla på vissa sätt) som vi är förmögna att ha Fri Vilja; detta problem rör inte, menar han, relationen mellan vad vi vill och vad vi gör, utan rör vad det är vi vill. Handlingsfrihet består (grovt) i att göra det man vill, viljans frihet består i friheten att vilja det man vill vilja.²⁹⁷ Om vad vi vill är oss givet gör vi visserligen vad vi vill, men vi har ingen fri vilja. Men Frankfurt stannar inte med två nivåer: i synnerhet om våra andraordnings-viljor befinner sig i konflikt med varandra kan vi ha viljor av ytterligare högre ordning. Och över dessa ytterligare andra, osv. I princip finns inget slut på denna kedja av allt högre ordningar av viljor, även om det i praktiken sällan förs särskilt långt; det framstår inte som vettigt att göra det, och vi orkar helt enkelt inte.²⁹⁸ Frankfurt fortsätter:

It is possible, however, to terminate such a series of acts without cutting it off arbitrarily. When a person identifies himself *decisively* with one of his first-order desires, this commitment "resounds" throughout the potentially endless array of higher order.²⁹⁹

Frankfurts resonemang, med sin hierarki av viljor, är ute efter något väsentligt men är olyckligt formulerat. Det ter sig underligt att vi skulle ha en massa "viljor" på olika nivåer; det vädjar åt en syn likt den Ryle och Wittgenstein kritiserade. *Vill* vi (tredje nivån) ha våra benägenheter

²⁹⁶ Ibid. s. 89f.

²⁹⁷ Ibid, s. 90. "he is free to want what he wants to want".

²⁹⁸ Ibid., s. 91.

²⁹⁹ Ibid., s. 91.

(andra nivån)? Jag tror³⁰⁰ att vi bättre beskriver de aktuella fenomenen om vi benämner den omfattade handlingen som det vi ville; benägenheter är benägenheter och inte viljor till dess de omfattas i handling. Vi *har* vissa benägenheter, och när de sätts i fråga i någon situation där de står mot någon episodisk önskan (etc) kan vi omfatta dem (eller bortse från dem), och därmed förhåller vi oss till dem. Och att omfatta dem innebär i detta fall att handla i enlighet med dem. Men benägenheten *orsakar* inte handlingen; snarare manifesteras benägenheten *i* handlingen. I sådana fall när en benägenhet står mot en annan är situationen likartad: sådana konflikter aktualiseras förmodligen normalt av konkreta situationer där konflikten görs manifest, och det tvingar oss att förhålla oss till denna konkreta situation, vilket i sin tur tvingar oss att förhålla oss till konflikten mellan våra olika benägenheter (och eventuellt tvingar det oss att förhålla oss till *hur* vi skall förhålla oss, osv). Men när vi handlar, och därmed omfattar (eller avvisar) den impuls som gav upphov till hela processen, återverkar det på våra framtida benägenheter (och förmodligen även på vårt sätt att hantera konflikter mellan dessa).

Men, kan vi lockas att fråga, hur går denna process av omfattande till? Är den något jag har kontroll över, eller sker den med mig? Jag tror att frågan är blott skenbart vettig, och det är av stor betydelse att förklara varför, då den bara är en variant av den fråga som så mycket av diskussionen om Fri Vilja handlat om – och gått bet på att lösa. Frankfurt³⁰¹ tar inte ställning till determinismen, och menar att vad han sagt är i någon mening oberoende av denna. När vi vill (i dispositionell mening) vad vi vill (episodiskt) är vi moraliskt ansvariga – även om vi inte kunde ha velat (i dispositionell mening) annorlunda, *eller* om detta skulle ske av en slump, *eller* på något sätt som varken är nödgat eller slumpmässigt. Resonemanget går i rätt riktning, men motiveringen inbjuder till problem. Frankfurt är fast i en diskussion av nivåer av *viljor*, och frågan går fortfarande att ställa om *hur* ”jag” förhåller mig till dessa entiteter.

Men om detta jag som förhåller sig inte betraktas som något som står *vid sidan av* den beskrivna processen ter sig saken annorlunda. Antag att vi istället i en viktig mening är summan av våra benägenheter (och de

³⁰⁰ Resonemanget och terminologin i detta stycke *förutsätter* mycket av det som sagts tidigare i kapitlet, och är blott rimligt och begripligt i den mån kapitlet hittills är rimligt och begripligt.

³⁰¹ Ibid. s. 95.

rutiner vi har för att avgöra konflikter mellan dem),³⁰² vi formas av dem, och formar dem genom vad vi gör. ”Jag” blir då ingen ”homunculus” som handlar via omvägen att välja vissa viljor istället för andra; det framstår som en i grunden felaktig syn, och en som inbjuder till att om denna ”människa i människan” ställa samma frågor ytterligare en gång; hur avgör denna vilka viljor den skall välja att vilja?

Processen att omfatta någon viss benägenhet eller något visst (episodiskt) begär är en personskapande, eller kanske snarare en personomskapande, process. Det är med min förgångenhet jag handlar – med den karaktär formad av arv såväl som miljö som tidigare erfarenheter som är *jag*.³⁰³ Genom att omfatta en benägenhet i handling är den *min*, något jag gör ”för att jag vill det”; den är en förlängning av min förgångenhet i enlighet med dess uppfattning om hur det bäst skall förverkliga sina intressen. Jag kunde ha handlat annorlunda om jag hade velat – men då hade jag blivit, i någon ringa mån, en annan än den jag är. Det finns inget jag ”bakom” denna process – det (om)skapas i processen.

Skulle vi ändå lockas att fråga om processen av att omfatta (eller inte omfatta) något visst begär är något som sker med oss, eller om det är något vi gör fritt, så är det något konstigt med själva utgångspunkten i frågan. Den förutsätter att ”jag” så att säga står vid sidan av processen, inte att jag i någon viktig mening är denna process.³⁰⁴ Tanken på valsituationer i termer av en vägkorsning där vi antingen kan gå åt höger eller vänster är en i grunden falsk bild; den manar fram bilden av en vägfärd som ställs inför en given situation i vilken han skall agera. Det skapar en illusion av ett ”jag” som inte är en del av valets omständigheter; han möter dem, han liksom stannar upp, vacklar eventuellt mellan alternativen, beslutar sig och vandrar vidare. Bilden skapar en distans mellan agent och handling, en distans jag tror är vilseledande. Det kan som kontrast vara värt att påminna sig om den typ av frihetsbegrepp som

³⁰² Detta är inte platsen att redogöra för olika varianter av sådana ”bundle theories” (vare sig Humes, Bergsons – i en möjlig läsning av vad hans teori om nuflöde innebär – eller någon annans), eller de svårigheter de ger upphov till. Men det är värt att notera att idén såväl framförts i en rad varianter som mött hård kritik.

³⁰³ En tankegång snarlik en Bergson ger uttryck för genom hela sitt författarskap.

³⁰⁴ Men *inom* denna på något sätt (som återstår att närmare reda ut) förmår ta ett steg tillbaka och göra mig till en bedömare av mig själv. Jämför med Nagels resonemang om objektivitet; det är en metod för förståelse som rör sig bort från det subjektiva och där subjektet betraktar sig själv så att säga utifrån – men som aldrig kan frigöra sig från sina subjektiva utgångspunkter (se avsnitt 2.3 ”antinomism”).

omfattas av t ex Spinoza (i *Etiken*):³⁰⁵ fri är den som med hela sin varelse gör det enda han kan göra givet såväl vad han själv är som vilken den värld han befinner sig i är, detta då de är ouplösligt förbundna med varandra. Frihet som autonomi, där autonomi ses som en frikoppling från omgivningen, är för filosofer av detta kynne en helt irrelevant bild. Sådan är inte världen, och sådana är inte vi.

Jag skall inte i denna avhandling ta mig an uppgiften att argumentera för någon viss syn på ”själen” (eller ”medvetandet” – eller vad vi nu väljer för beteckning), men det är min uppfattning att någonting åt det nyss angivna hållet gör rättvisa åt vad det är att vara ett jag, en agent eller människa. En sak kan i alla fall anses framvisat: frågan om Fri Vilja är intimt förbunden med frågan om vad det är att vara ett jag.

Wittgenstein har i *Undersökningarna* §629 och framåt (även om nya teman efterhand introduceras så nås ett slags kulmen i §§654-655), samt i föreläsningen ”Free Will” tagit upp en annan sida av denna diskussion.³⁰⁶ Den fråga som utgör utgångspunkt gäller huruvida vi kan förutsäga dels vad vi själva kommer att vilja och dels vad andra kommer att vilja.³⁰⁷ I §629 skriver Wittgenstein:

När folk resonerar om möjligheten att veta
framtiden i förväg, glömmet de alltid förut-
sägandet av avsiktliga rörelser.

När jag i det egna fallet säger att jag kommer att lyfta min arm om fem minuter så är det inte egentligen en förutsägelse,³⁰⁸ utan ett uttryck för en

³⁰⁵ Andra filosofer som gett uttryck för liknande tankegångar är bland andra Bergson och Hegel.

³⁰⁶ Den senare texten har ingående behandlats av Dilman (1999), kap 15, och jag kommer att låna en del från denna kommentar. Min framställning är dock inte avsedd som exegetik, varför jag inte på något sätt eftersträvar fullständighet i min framställning av de berörda texterna, eller ens att klargöra deras gång i detalj.

³⁰⁷ Det kan tyckas att gången nu går mot något kunskapsteoretiskt, men jag tror ändå att det som sägs är relevant; det är långt ifrån självklart att det går att dra en stark gräns mellan å ena sidan vad vi tror oss kunna säga om de fenomen vi diskuterar, å andra sidan hur det förhåller sig med dem så att säga oberoende av vad vi tror (vad nu det senare skulle betyda i en kontext som *konstitueras* av agenters uppfattning om sig själva och det de gör).

³⁰⁸ Utom i mycket speciella fall; se t ex trollkarlen eller hypnotisören som till sin publik säger att han kommer att göra något som för dem ter sig otroligt – avsikten är då att hos dem skapa en förväntan som är en viktig del av framträdandet

avsikt.³⁰⁹ Och när jag väl lyfter armen (om jag nu gör det, vilket inte är säkert; annat kan komma emellan) är det inte en förutsägelse som slår in utan ett genomförande av något jag avsett. Men hur är det i fallet där jag påstår något om vad P kommer att göra? Denna förutsägelse kan t ex vara grundad på att jag känner P så väl att jag tror mig veta vad han kommer att välja för mat innan han själv vet detta (vilket innebär att han ännu inte tagit ställning till saken).³¹⁰ Om detta sedan inträffar känns det berättigat att säga att jag gjorde en förutsägelse som slog in. Visst kan jag ha rätt i ett flertal sådana fall, men jag har inte *alltid* rätt. Jag kan känna dig väl, på många sätt bättre än du själv gör, men det finns alltid utrymme för att förvånas, för att ta miste. Tillspetsat kanske man kan säga att precis som en människa med ett fastfruset leende på läpparna inte skulle betraktas som leende, så skulle en person som maskinmässigt gick att förutsäga inte längre betraktas som en person.³¹¹ Men sådana varelser hör till undantagen, inte till normalfallet. Det hör till begreppet *person* att innan en person handlar så *vet* varken han eller någon annan *säkert* vad han kommer att göra. Men beror detta bara på okunskap om något som faktiskt redan är givet? Svaret är nej. Att inte veta är inte i detta fall att sakna information (vilket är fallet gällande många andra företeelser; jag vet t ex inte när tåget till Stockholm avgår, men det finns i det fallet information att inhämta), det finns ännu inget att veta. Det är *jag* som kommer att handla *si* eller *så* (eller låter bli att handla), och innan detta inträffat är det inte sant (eller falsk) att något visst kommer att ske.³¹² Jag formar min framtid – men formar även mig själv, mitt framtida jag genom detta. ”Jag” är inget fixerat, beständigt, utan deformerar och formeras om i en kontinuerligt pågående process beroende på vad som sker, på hur jag bemöter detta, på mina val och handlingar etc. Vi fattar våra avgörelser utifrån vilka vi är, och vad vi är beror av vad vi tidigare fattat för avgörelser och hur det påverkat vilka vi är.

4.4 Sammanfattning: viljan och viljefrihet

Har i ljuset av det sagda viljan alls med Fri Vilja att göra? Denna fråga kan besvaras på två sätt. I en mening är svaret nej. Frågan om Fri Vilja gäller dels vad det innebär att kunna handla annorlunda om man så hade

³⁰⁹ Dilman, s. 248.

³¹⁰ Se Dilman, s. 248.

³¹¹ Se Wittgensteins ”Free Will” och Dilmans resonemang kring dessa sidor. Dilman (1999), i synnerhet s. 249.

³¹² Jämför med Dilman (1999), s. 250.

velat, dels vad det innebär att handla för att man vill det. En tolkning i termer av att handlingar är velade, där viljan är en orsak till handlingen som inte själv är orsakad av faktorer bortom vår kontroll, framstår i ljuset av kapitel 3 och 4 som misslyckad. Viljan är ingen orsak i någon av de bägge typerna av fall. Därmed kan viljan, om detta var den roll den hade att spela, inte användas för att belägga vare sig viljefrihet eller vardaglig frihet, och har inte med Fri Vilja att göra.

Men i en annan mening är svaret ja. Att handla innebär ett omfattandet av benägenheter eller begär; som omfattat är det vad vi ”vill”, och denna vilja kan inte skiljas från handlingen. Om vi säger att vi handlar ”för att vi vill det” så innebär det att vi handlade ”som vi ville” och inte för att vi tvingades till det. Vi *handlade* och betedde oss inte bara, och det är när vi pekar ut vad vi ville som vi gör klart (för oss själva eller för andra) att det rör sig om en handling och inte blott om ett beteende. Viljeterminologi används för att utesluta tvång eller nödvändighet, samt för att berättiga, förklara eller förstå det som gjordes. Vi *vill* inte utföra våra reflexer, inte heller sådant över vilket vi inte har någon kontroll, och därmed inte heller kunde ha undvikit ens om vi hade velat; de sker med oss och är inget vi *gör*. Allt tal om vilja i det som görs utesluter sådant.³¹³ Viljan är inte en *orsak* till (fria) handlingar, inte det som (kausalt) *berättigar* moraliskt ansvar etc, men det är ett *tecken* på att det rör sig om handlingar, över sådant vi har ansvar för.

³¹³ Jag återkommer till detta tema i nästa kapitel.

5 Problemupplösning

Tingens för oss viktigaste aspekter är fördolda genom sin enkelhet och alldaglighet. (Man kan inte märka en sak - därför att man alltid har den för ögonen).³¹⁴

Standardformuleringen av problemet med Fri Vilja presenterade två olika sätt att betrakta det som sker. Å ena sidan möblerar vi tillvaron med agenter, skäl, handlingar, ansvar och frihet, och å den andra med skeenden, orsaker och verkningar av dessa. Frågan antas gälla om dessa betraktelsesätt är förenliga eller inte, och om inte, vilket som i så fall är sant.

Olika grupperingar i debatten har tagit fasta på olika frihetsbegrepp. Kompatibilister stannar normalt för vardaglig frihet, den frihet som står mot tvång (eller andra begränsningar) men inte mot nödvändighet. Libertarianer och fatalister däremot tar fasta på den frihet som benämns viljefrihet, vars kärna är uttryckt genom pluralitetsprincipen: mer än en handlingsväg står öppen för en agent, och han kan handla annorlunda än han gör. Skulle detta aldrig vara sant, vilket (antar man) vore fallet om determinismen är sann, *handlar* han inte, utan tillvaron handlar med – eller genom – honom.

Det är min uppfattning att dessa frihetsbegrepp hör intimt samman. Vardaglig frihet gäller enskilda handlingar och i vilken mån dessa görs för att agenten vill det (i sig självt eller som ett medel för något annat), samt i vilken mån hans möjligheter till detta är begränsade. Men detta förutsätter handlande; även i situationer där begränsningarna är så kraftiga att agenten inte gör det han (egentligen eller idealt) vill, så tvekar vi inte om att han handlar. Han är inte (vardagligt) fri, men han handlar: han kan, (om han beredd att betala priset) handla annorlunda. Vardaglig frihet förutsätter därmed viljefrihet.

Det finns även en koppling åt att andra hållet. Om förmågan att handla annorlunda inte skall bero av slump eller nödvändighet, måste den innebära att vi åtminstone emellanåt handlar för att vi vill det, och inte

³¹⁴ Wittgenstein, Filosofiska undersökningar, §109.

alltid av andra skäl.³¹⁵ Förmågan att handla annorlunda är en förmåga att handla annorlunda *för att* vi vill det.

Att skilja dessa begrepp från varandra, och därefter enbart ta fasta på ett av dem är kanske bestickande, men samtidigt snopet; ty i de föreställningar som drev oss till att fundera var begreppen tjocka och sammanvävda. Men vi kan ändå urskilja element i detta komplexa, sammansatta frihetsbegrepp som mer än andra vållat bekymmer i diskussionen om Fri Vilja. I synnerhet har detta gällt viljefrihetens pluralitetsprincip.

Denna princip kan tolkas på olika sätt. Ett sätt är att (som Hobbes) se förmågan att handla annorlunda som beroende av vår vilja, och denna är inte under vår kontroll utan är naturbestämd. Villkorlig frihet räcker, och viljan är en *orsak* till handlande. Anhängare till tesen om absolut spontanitet godtar inte detta. Förmågan att kunna handla annorlunda måste vara absolut, och den måste vara grundad i agenten; om vi alls skall kalla detta kausalitet handlar det om agentkausalitet. Men tesen sätter snarare namn på ett mysterium än förklarar detta. Jag har försökt visa att alla kausala tolkningar är fel ute. Viljan fungerar aldrig kausalt, vare sig i ”kunde...om...jag velat” eller i ”för att...jag ville det”. Ingen av tolkningarna ger en rimlig förståelse av friheten som den upplevs. Det är nu dags att reda ut vilka konsekvenser detta för frågan om Fri Vilja. Först skall jag ta upp en syn på problematiken som Per Lindström presenterat.

5.1 Viljefrihet som ett kvasi-deskriptivt begrepp

Problemet med den Fria Viljan handlar enligt Lindström³¹⁶ egentligen inte om svårigheten att förena frihet och determinism,³¹⁷ utan det problematiska är snarare själva begreppet *fri* (i en *kategorisk*³¹⁸ tolkning av den frihet pluralitetsprincipen ger uttryck för). Problemet är alltså inte en fråga om att söka förena två i sig själva begripliga fenomen som tycks

³¹⁵ Annars är vi i Röda Turkens belägenhet. Jämför med Lindströms kritik av Moore i kapitel 3.

³¹⁶ Se ”Two questions concerning free will” (Göteborg 1990), samt ”Röda turken och viljans frihet” (*Filosofisk tidskrift*, nr 4 1988), men även den utdragna skriftliga debatten mellan Lindström och Ingmar Persson i *Filosofisk tidskrift* (se litteraturförteckningen).

³¹⁷ Dvs det jag benämnt standardformuleringen av problemet med Fri Vilja.

³¹⁸ Se Lindströms kritik av Moore i 3.2.

svårförenliga; nej, problemet är att det ena fenomenet är dåligt förstått.³¹⁹ Lindström utgår från att vi bör skilja mellan vad vi normalt och naturligt tror om friheten samt vad som med all sannolikhet är sant. Såväl kompatibilister som libertarianer har det gemensamt att de besvarar frågorna om vad vi tror och var sanningen ligger på samma sätt; vi tror att vi är fria och är det också. Men det finns, menar Lindström, ingen anledning att tro att svaret på dessa frågor har samma svar, att vad vi tror svarar mot hur det är.³²⁰

Lindström menar att vi vardagliga fall *tar för givet* att vi är fria i den för frågan om Fri Vilja relevanta meningen, att vi är kategoriskt³²¹ (vilje)fria (en frihet som i debatten ofta kallas metafysisk frihet).

Om vi för ett ögonblick lämnar Lindströms resonemang kan vi konstatera att en vanlig förställning i debatten är att det begrepp frihet som diskussionen handlar om är ett *metafysiskt* begrepp, inte ett vardagligt. Enligt vissa filosofer är metafysisk frihet en teoretisk konstrukt utan relevans för den frihet som är av intresse. Enligt andra filosofer är metafysisk frihet en förutsättning för vardaglig frihet. Jag tror att den fokusering på ett distanserat frihetsbegrepp som *bägge* positionerna innebär, är olycklig och åtminstone delvis felaktig. Våra filosofiska konstruktioner förtunnar föreställningar som faktiskt *finns* i vår vardag, och utvecklar och tolkar dessa på sätt som ofta saknar relevans *i* denna vardag. I *vardaglig* mening är det personer och handlingar som är mer eller mindre fria. Därmed har vi *förutsatt* viljefria agenter och handlingar. En agent är en som kan handla – eller låta bli att handla – om han så vill, inte en som gör allt enligt ett omutligt ”måste” eller av en slump. *Han* handlar, det är inte tillvaron som handlar med honom.

I ett brev till mig utvecklar Lindström denna tankegång:

Upplevelsen av (vilje)frihet finns där hela tiden men är så självklar och grundläggande att vi sällan lägger märke till den. Och vore det inte så att (vilje)friheten intog den centrala position i våra

³¹⁹ Det skulle naturligtvis, och förmodligen mer riktigt, lika gärna kunna hävdas att *bägge* är högst oklara. Och på s. 14 i ”Röda turken...” skriver Lindström att även begreppet *determinerat* är kvasi-deskriptivt, precis som det begrepp (vilje)frihet han diskuterat i övrigt.

³²⁰ ”Two questions concerning free will”, s. 2.

³²¹ En *villkorad* tolkning av viljefrihet avvisas av Lindström. Se Lindströms kritik av Moore i 3.2.

upplevelser [av] oss själva och andra, som jag är övertygad om att den gör, skulle hela problemet^[322] vara ganska ointressant.³²³

I detta ger jag Lindström rätt. (Och därmed kan man undra om inte distinktionen mellan *vardaglig* och viljefrihet är terminologiskt något missvisande; bägge föreställningarna finns ju i vår vardag.)

Men om vi begränsar oss till att fråga efter *hur det är*, och inte till vad vi i vardagslag *tror*, anser Lindström att frågan om vad det innebär att vara kategoriskt (vilje)fri³²⁴ är omöjlig att besvara; det är till och med omöjligt att hitta ett exempel på hur ett fall av kategorisk (vilje)frihet skulle se ut.

Ett *kvasi-deskriptivt* begrepp är ett begrepp som vi vanligen uppfattar som deskriptivt, men som inte är det.³²⁵ Säger man att jorden är rund är detta avsett som en beskrivning av jorden, och påståendet är dessutom sant eftersom jorden har den mot begreppet *rund* svarande egenskapen *rund*. Att påstå att jorden är platt är också en deskriptiv utsaga – men falsk (då jorden inte har den mot begreppet svarande egenskapen). I dessa fall finns det fakta att vädja till som antingen kan stödja eller fälla påståendet, men *begreppen* är hursomhelst deskriptiva. Falskheten hos påståenden kan även bero på att *ingenting* faller under begreppen; extensionen hos begreppen är tom. Att t ex påstå att det finns enhörningar eller alfer är påståenden, då såväl ”enhörning” som ”alf” är deskriptiva begrepp.³²⁶ Sådana påståenden är därmed falska.³²⁷ Påståenden som rör kvasi-deskriptiva begrepp kan däremot *varken* vara sanna eller falska, då de *inte*

³²² Underförstått: ”med Fri Vilja”.

³²³ Citerat från ett e-mail daterat 010405. Jämför med Wittgensteincitatet som inledde kapitlet.

³²⁴ Lindströms användning av (kategoriskt) *fri* gäller viljefrihet, så i enlighet med min egen terminologi kommer jag fortsättningsvis i referatet av Lindström att skriva (vilje)fri för att inte blanda samman detta begrepp med vardaglig frihet.

³²⁵ I vissa av Lindströms texter används istället termerna ”icke-deskriptivt” eller ”pseudo-descriptive” för samma fenomen, vilket borde innebära att dessa termer är fullt utbytbara och synonyma med ”kvasi-deskriptivt”; den gemensamma nämnaren är att det handlar om begrepp som *inte* är deskriptiva (men ser ut att vara det).

³²⁶ Exemplet är mitt, inte Lindströms.

³²⁷ Jag är mindre säker på om påståenden med motsägelsefulla begrepp har sanningsvärde (begreppet fyrkantig cirkel skulle kanske kunna vara ett exempel). Lindström nämner typen, men säger inget om den (se ”Vilse bland begreppen”, s. 24).

pekar ut något alls. Lindström förfäktar nu tesen att begreppet kategorisk (vilje)fri är ett kvasi-deskriptivt begrepp.³²⁸

Detta kan, menar Lindström, visas på följande sätt: Antag att vi påstår att en handling av en person P i en situation S är kategoriskt (vilje)fri. Att P upplever sig som (vilje)fri är kanske relevant men knappast avgörande; han kan ta fel på den punkten.³²⁹ Lindström fortsätter:

Men om vi meningsfullt kan säga att P misstar sig, eller har rätt, måste det finnas, låt oss säga,^[330] en relation F sådan att P har rätt, han är verkligen [vilje]fri i S, om och endast om han bär relationen F till S. Men vilken är denna relation och hur skall vi avgöra om den föreligger?

Eftersom vi inte tänker låta praktiska svårigheter lägga hinder i vägen kan vi överväga ett antal mer eller mindre fantastiska möjligheter. Antag t ex att vi, i syfte att skapa en situation S' som är så lik S som gärna är tänkbart, ”tar om” hela universums historia fram till det avgörande ögonblicket. Om P då betar sig på samma sätt som tidigare, kan vi förstås inte dra någon slutsats alls. Men antag att P betar sig annorlunda än tidigare. Skulle vi inte då kunna dra slutsatsen att Ps ursprungliga handling var (kategoriskt) fri [dvs viljefri]? Nej, det kan vi inte. S' är ju trots allt inte *samma* situation som S. Frågan blir då om S' är

³²⁸ Lindström skriver i ”Ett sista försök” att han, när han skrev ”Röda turken...”, tog för givet att ”begreppen *deskriptiv* och *icke-deskriptiv* var ’vardagsmat’ åtminstone för professionella filosofer.” (sidan 30). Någon sida senare skriver han: ”Att det (relevanta) begreppet *fri* är nära besläktat med begreppet *kausal nödvändighet* är väl klart. Det föll sig alltså naturligt, när jag skulle förklara min egen inställning till begreppet *fri*, att knyta an till Humes tankar om det sistnämnda begreppet. Jag tog mig dessutom friheten att formulera resultatet av Humes iakttagelse med att säga att detta begrepp är icke-deskriptivt.” (sidan 33).

³²⁹ Något som libertarianerna håller för uteslutet om detta skulle gälla *alla* våra handlingar. Att vi kan ta miste i enstaka fall är givet, men tron att vi *aldrig* är (vilje)fria är fel.

³³⁰ Märk detta ”låt oss säga”; citatet presenterar ett förslag till hur man kan diskutera frågan i lite mer allmänna termer, och utgör inte en *nödvändig* precisering av viljefriheten.

alldeles lik S. Och detta i sin tur hänger förstås på om P står i relationen F till S eller inte: Om inte så kan S' inte vara alldeles lik S. (Om S' är alldeles lik S och P inte bär F till S så gäller detsamma för S'. Men då kan P inte i S' handla annorlunda än han gjorde i S.) Detta försök att indirekt avgöra om (påvisa att) Ps handling var [vilje]fri var alltså misslyckat och det är svårt att tro att någon liknande metod skulle vara mer framgångsrik.^[331]

Det återstår då att mer direkt undersöka P och S. Men det förefaller som om inte heller detta skulle leda någon vart: Vi vet inte vilken relation vi letar efter och därför inte heller hur vi skall konstatera om den föreligger. Vi har postulerat en relation F för att förklara skillnaden mellan [vilje]fria och [vilje]ofria handlingar men vi har ingen som helst garanti för att det finns någon sådan relation. Och den mest naturliga slutsatsen blir därför att F helt enkelt inte existerar.³³²

I citatet förnekas, i brist på idéer om hur ett bevis för motsatsen skulle se ut, att den sökta relationen F mellan P och S existerar. Det är lätt att av detta dra slutsatsen att Lindström därmed förnekar att P är kategoriskt (vilje)fri i S, men det vore att missförstå vad han är ute efter. Att förneka att P är (vilje)fri i S är enligt Lindström bara meningsfullt om motsatsen är meningsfull, dvs att P är (vilje)fri i S, och detta förutsätter att det mot begreppet (*vilje*)fri svarar en relation F – men då är begreppet deskriptivt. Det som påstås är något annat: att begreppet kategorisk (vilje)frihet faktiskt inte beskriver någonting alls, dvs är kvasi-deskriptivt. Av detta följer att satser av typen ”A är en (vilje)fri handling”, likaväl som satser av typen ”A är *inte* en (vilje)fri handling”, *saknar sanningsvärde*; de är varken sanna eller falska och uttrycker alltså egentligen inga påståenden.³³³ Enligt Lindström förklarar detta också varför vi inte kan

³³¹ Det återstående alternativet, att anta att P står i F till S leder visserligen till önskat resultat (vi kan konstatera såväl att S är alldeles lik S' som att P kan handla annorlunda i S' än i S). Men att på detta sätt *anta* F gör alternativet värdelöst då frågan just var *hur* vi skulle kunna *påvisa* att F rådde mellan P och S.

³³² Se ”Röda turken...”, s. 12f.

³³³ ”Vilse bland begreppen”, s. 25. Detta då begreppet ’kategorisk viljefri’ *aldrig* beskriver något; det beror inte på situationen etc om något pekas ut eller inte.

göra en vetenskaplig, deskriptiv bestämning av (*vilje*)*fri* och andra kvasi-deskriptiva begrepp: ett begrepp som kan analyseras i termer av deskriptiva begrepp måste självt vara ett deskriptivt begrepp.³³⁴

Det finns ingenting som är (*vilje*)fritt eller nödvändigt,³³⁵ och det beror inte på att världen är så beskaffad, eller på att begreppen ifråga är motsägelsefulla, utan på att det inte finns några sådana egenskaper. Och eftersom kvasi-deskriptioner enligt Lindström inte är beskrivningar av någonting alls, följer att satser av typen ”Begreppet (*vilje*)*fri* är tillämbart” är falska. Frågan om Viljans Frihet är, menar Lindström, på sin höjd en pseudofråga: *det finns ingenting att avgöra*:

[S]lutligen är alltså frågan om viljans frihet, när allt kommer omkring, inte en fråga rörande verklighetens beskaffenhet, inte en empirisk fråga och inte heller en metafysisk. Det är omöjligt såväl att bevisa som att vederlägga att viljan är fri: det finns ingenting att bevisa och heller ingenting att vederlägga. Och därför är det kanske inte så förvånande att problemet förblivit olöst.³³⁶

Men att begreppet (*vilje*)*fri* är kvasi-deskriptivt innebär inte att det är överflödigt i den meningen att vi skulle klara oss (nästan) lika bra utan det. Tvärtom menar Lindström att det är lika fast rotat i oss som nödvändighetsbegreppet eller det på detta grundade orsaksbegreppet³³⁷ (och inte ens Hume menade att vi kunde klara oss utan dessa begrepp)³³⁸. Men Lindström säger inget om vari denna nytta består, och inte heller *hur* ett icke-deskriptivt begrepp icke desto mindre kan vara oundgängligt.

Lindström har själv³³⁹ om sin kvasi-teori angående Fri Vilja sagt att den i en mening är självupphävande; vi *utgår* från det som vi sedan förnekar.

³³⁴ ”Two Questions Concerning Free Will”, s. 14.

³³⁵ Alltså ännu ett exempel på ett kvasi-deskriptivt begrepp enligt Lindström.

³³⁶ ”Röda turken...”, s. 14.

³³⁷ Även det ett kvasi-deskriptivt begrepp enligt Lindström.

³³⁸ Jämför med not 328. Lindström menar att han enbart tillämpat Humes idéer om kausal nödvändighet på frågan om Fri Vilja. Hume kommenterar svårigheten förknippad med att bevisa ett förnekande påstående i filosofin i *Treatise*, ”On the idea of necessary connexion”, sjunde stycket. Se s. 193f i den svenska utgåvan *Om det mänskliga förståndet* från 1986.

³³⁹ Samtal 25/9-95. Han uttryckte en viss besvikelse över att ingen av ”Röda turkens...” läsare kommenterat att detta är den rimliga slutsatsen att dra av resonemanget.

För att ta ställning till denna teori förutsätts den (radikala) frihet som är oförenlig med teorin. Vi kan jämföra med uppsatsen ”Näst sista ordet”³⁴⁰ där Lindström har utvecklat temat. Betrakta följande slutledning:

- (S) Jorden är antingen platt eller rund.
Jorden är inte rund.
Alltså: Jorden är platt.

Lindström frågar vad som sker – och vad som *inte* sker – när vi drar slutsatser som denna. P ”ser” slutsatsen om premisserna är sanna; slutsatsen är baserad uteslutande på (och ”orsakas” inte) av uppfattandet av resonemangets logiska struktur. Detta uppfattande (i hop med P:s logiska intuition) utgör en fullständig förklaring till att P konstaterar att resonemanget är giltigt. Det kan då inte finnas någon annan (konkurrerande) förklaring till att P finner att (S) är en bindande slutledning.

Men antag att P:s bedömning är bestämd av de fysiska tillstånd och den fysiska situation P befann sig i vid det aktuella tillfället. P:s omdöme kan då förefalla vara ett verkligt omdöme, men ett omdöme förklarat på detta sätt är inte baserat på någon logisk insikt, och slutsatsen är inte resultatet av förnuftsmässiga överväganden, utan är konsekvensen av diverse fysikaliska och psyko-fysiska lagars spel. Att en korrekt programmerad dator alltid drar rätt slutsatser i fall som detta innebär inte att den är förnuftig; det krävs även att den kommer fram till dem på ”rätt” sätt. Vad det innebär att vara förnuftig kan därmed inte återges eller analyseras i naturalistiska termer. Lindström fortsätter:

Det förefaller som om endast ett medvetande, som är autonomt i förhållande till den fysiska och övriga mentala verkligheten i en högst radikal mening, kan fälla verkliga omdömen.³⁴¹

Det spelar ingen roll att P är förutsägbar i enkla fall som detta, och inte heller innebär det något brott mot någon naturlag om P trots allt skulle ta miste.

³⁴⁰ I *Filosofisk tidskrift*, nr 1/01, s. 3-6.

³⁴¹ ”Näst sista ordet”, s. 5.

Men för att vara en verklig bedömning måste den, tycks det, vara *fri* i den meningen att den inte är bestämd av någon (eventuellt för P okänd) faktor utöver den att han kan "se" att (S) är bindande. På detta sätt tycks rationalitet alltså förutsätta en viss form av begränsad, men inom dess gränser absolut, frihet.³⁴²

Om vi skulle ifrågasätta detta, och t ex i linje med Lindströms kvasi-resonemang om Fri Vilja överväga möjligheten att förnuftet inte existerar,³⁴³ är problemet att vi för detta ställningstagande är beroende av just det förnuft vars existens vi överväger att förneka.

Vi kan jämföra med ett argument hämtat från Nagel.³⁴⁴ Att undersöka frågan om Viljans Frihet innebär att vi i någon mening tar ett steg tillbaka för att utvärdera de egna åsikterna och handlingarna. Men antag att du då låter dig övertygas om att *alla* dina val, beslut och slutsatser är determinerade av faktorer i ditt psyke eller av externa omständigheter som i sig själva saknar rationalitet, och du då frågar dig om vad du i ljuset av detta skall tro eller göra. Du kan inte tro på denna slutsats och samtidigt försöka fatta ett fritt och rationellt beslut; själva rationaliteten och friheten i ditt beslut skulle urholkas. Än mer: även din tro på en allomfattande kausalitet skulle vara resultatet inte av rationella överväganden utan av just denna i sig själv icke-rationella process, och din inställning till denna sanning borde då förändras (även det en rationell slutsats som inte du inte längre skulle kunna dra!).

Doubt about your own rationality is unstable: it leaves you really with nothing to think. So although the hypothesis of nonrational control seems a contingent possibility, it is no more possible to entertain it with regard to yourself than it is to consider the possibility that you are not

³⁴² Ibid, s. 5.

³⁴³ Motivet skulle, antar jag, vara att förnuftet nu fått samma märkliga roll som (kategorisk) frihet fick i det humeanskt inspirerade resonemanget ovan.

³⁴⁴ *The Last Word*, Nagel (1997), s. 115-118. Att Lindström och Nagel oberoende av varandra utvecklat en snarlik tankegång kan tas som inteckning för att det förmodligen ligger något väsentligt i denna.

thinking. I have never known how to respond to this conundrum.³⁴⁵

Och samma resonemang kan genomföras även för våra praktiska slutledningar. Om vi accepterar att våra handlingsbeslut styrs av arbiträra begär och dispositioner bortom det rationellt bedömbara, kan vi aldrig fråga oss vad vi bör göra då detta förutsätter att vi fattar beslut på rationella grunder – vilket vi alltså inte kan. Men kan vi då överge tron på rationalitet och på rationellt grundade beslut som blott illusioner? Nagel tror inte det, utan menar att det snarare är en illusion att tro att vi är icke-rationellt determinerade. Motsättning är en motsättning mellan vad vi kan kalla en teori om hur saker och ting är beskaffade, samt en praktik som vore omöjlig om det vore på det sätt teorin säger. Om vi försöker att rationellt avgöra hur vi skall tro genom att försöka utröna de bästa skälen, har vi redan implicit avvisat hypotesen om en icke-rationell determinering av vad vi tror.

Kommentarer till Lindströms resonemang

Det finns mycket att säga om Lindströms resonemang. Han postulerar en relation F mellan en person P och situationen S. Det är en tunn beskrivning, avskalad allt konkret innehåll. Vi kan inte påvisa F, men är det då ”den mest naturliga slutsatsen” att anta att denna inte existerar? Från att något inte går att påvisa följer givetvis inte att det inte finns något att påvisa, men Lindström menar att då vi inte ens vet hur detta skulle gå till, eller ens vet vad vi söker, är det är rimligare att dra slutsatsen att F inte existerar än någon annan typ av slutsats. Så långt håller jag med, och det är också av den anledningen jag ställer mig avvisande till tesen om absolut spontanitet.

Om vi accepterar Lindströms slutsats att kategorisk viljefrihet är kvasi-deskriptivt uppstår frågan vad detta får för konsekvenser för vårt tal om viljefrihet. Vi kan inte göra oss fria från begreppet ”(vilje)fri”, men *varför* är begreppet så viktigt för oss om det nu inte beskriver någonting alls? *Varför* skulle vi inte kunna klara oss utan denna typ av begrepp?

Även om vi inte kan bevisa eller vederlägga förekomsten av den antagna relationen F genom ett studium likt Lindströms, så följer det inte automatiskt att *begreppet* viljefri är ett kvasi-deskriptivt begrepp. Frågan är ytterst en fråga om vad påståenden om viljefrihet faktiskt påstår, och

³⁴⁵ Nagel (1997), s. 116.

om det alls rimligt att anta att viljefriheten skall gå att påvisa som ett faktum i världen, vare sig i form av en relation F eller på något annat sätt.

Är det inte istället så att hela försöket att påvisa viljefriheten i enskilda situationer som något i dessa positivt givet, i ljuset av sin slutsats närmast skall ses som ett *reductio ad absurdum* mot ett sådant antagande? Kanske poängen faktiskt inte är att göra ett existenspåstående av den typ som Lindström (och Arendts tolkning av Augustinus) utgår ifrån, att detta helt enkelt är fel *typ* av försök till precisering av pluralitetsprincipen. Påståendet om att kunna handla annorlunda måste då innebära något annat än vad som antagits.

Jag har argumenterat för att frihet hör hemma i en tjock och engagerad kontext. Att söka friheten inom ramen för ett annat (och förtunnat) betraktelsesätt resulterar i att vi inget finner, men det borde knappast vara förvånande: *där* finns den inte, och *kan* den inte finnas. Frågan är *inte* en existens- eller sanningsfråga i *vetenskaplig* mening. Det är grundväsentligt att inte först ta ett centralt begrepp för vår förståelse av oss själva som (moraliska) agenter, och sedan inom ramen för ett annat betraktelsesätt söka förklara detta, och när detta inte går, antingen postulera det som ett urfaktum *inom denna nya ram* (vilket är felet med tesen om absolut spontanitet), eller lockas till slutsatsen att det inte finns något som kan påvisas.

Resonemanget om rationalitet är på samma sätt förmodligen ett *reductio ad absurdum* mot själva manövern i resonemanget. Där ställs en engagerad uppfattning mot en distanserad som om de uttalade sig på jämförbar fot. Vi kan dock inte betvivla förnuftet utan att använda oss av det (om nu inte även det resonemanget skall naturaliseras!), varpå följer att rationalitet antingen är ett urfaktum – eller att det inte existerar. Min invändning är densamma som ovan: detta följer givet att diskussionen uppfattas som legitim, men inte om vi ställer själva frågeställningen ifråga.

Vi intresserar oss när vi funderar över vardaglig frihet för situationer där vi talar om *personer* och deras *handlingar*; frågan gäller huruvida dessa också kan visas vara viljefria, dvs att det verkligen är frågan om agenter och handlingar. Vi verkar *förutsätta* detta när vi talar om personer och handlingar, men – är vår grundfråga – stämmer detta? Vad *innebär* det, vilka *fakta* finns som stöd för antagandet? I en mening har Lindström (och Nagel) rätt: detta är givet, och inget vi till vardags *kan* ifrågasätta. Likaså instämmer jag i att om viljefrihet antas postulera existens (i form

av en relation F, eller i form av absolut spontanitet) kan vi inte finna något svar: i ett sådant sammanhang pekar begreppet inte ut någonting.

Skillnaden mellan Lindströms fortsatta resonemang och min egen uppfattning består i att jag inte tror att frågeställningen om vad som är sant om friheten (hur det är oberoende av vad vi tror) går att frigöra från vad vi till vardags *tror* om friheten. Där Lindström (och även Nagel i *The View from Nowhere*) menar att vi står inför ett problem vi inte kan lösa, är jag benägen att istället säga att problemet uppstår genom att vi misstagit oss om vad som är möjligt att meningsfullt efterfråga.

Tron på frihet (i bägge varianterna) stammar ur vår erfarenhet av oss själva som handlande varelser, men tesen om viljefriheten som begynnelse i *ontologisk* mening, eller som en *relation* i världen, går utöver den evidens vi faktiskt kan ha om detta fenomen; man förutsätter att det mot begreppet svarar någon typ av fenomen som (åtminstone i teorin) måste kunna utpekas (om än blott som ett mirakel) i en distanserad, naturvetenskapligt beskrivbar, värld. Men, vill jag hävda, det är ett projekt dömt att misslyckas på rent principiella grunder; frågor och påståenden om frihet och frågor om naturfenomen är av olika typ och fyller olika funktioner.³⁴⁶ Det är därför, grovt sagt, *onödigt* att ta detta steg; man gör sig själv en björntjänst då slutsatsen måste bli antingen att viljefriheten är något närmast obegripligt (som dock inte kan påvisas, utan blott postuleras), eller att detta begrepp är kvasi-deskriptivt. Man skapar huvudbry i onödan, och fördunklar det fenomen som avsikten var att klargöra.

Jag anser därför att vi måste överge standardformuleringen av problemet med Fri Vilja. Den konflikt denna målar upp kan inte uppstå, och därmed kan vi inte heller besvara frågan, då det egentligen inte finns någon fråga att besvara.³⁴⁷ Därmed tar jag ställning för den attityd jag i kapitel 2 benämnde som problemupplösande, och som egentligen inte är ett svar på frågan, utan mer ett underkännande av denna.

Men något återstår att säga om vilken funktion frihetspåståenden faktiskt har, samt varför detta problem ändå lockar oss – och sannolikt kommer att fortsätta att locka oss, oavsett hur många texter som produceras där slutsatsen är att problemet inte kan uppstå.

³⁴⁶ Detta är den bärande tanken i kapitel 3 och 4.

³⁴⁷ Men de *filosofiska* frågeställningarna finns förstås.

5.2 Bortom standardformuleringen

”Fri” som exkluderare

Jag har tagit ställning för att våra försök att förstå vad frihet är skall begränsas till en engagerad förståelse, och att standardformuleringen av problemet måste upplösas. Det är nu dags att säga något om vilken roll tal om frihet i så fall har.

Den föreslagna tolkningen av det villkorliga ”kunde” precis som av det ”för att” vi vardagligen använder när vi säger att vi gjorde något för att vi ville det, är inte utsagor om de kausala villkor som ledde fram till handlingen. Funktionen är en annan – eller, borde vi säga, *funktionerna* är andra; ibland vill vi förklara vilken avsikten var när en handling gick fel (eller när det framstår som oklart vad vi gjorde), ibland vill vi tala om vad vi kunnat men inte gjorde för att t ex göra klart att vi avhöll oss från något lockande men kanske klandervärt (eller kanske för att hota), osv. Listan på konkreta användningar kan göra mycket lång.

Men några saker kan vi säga mer generellt. När vi om en handling säger att den var (vardagligt) fri utesluter vi att hot eller andra begränsningar var det som på ett avgörande sätt drev agenten till den, och när vi säger att han, trots hot eller begränsningar (eller lockelser eller benägenheter osv) kunde ha handlat annorlunda exkluderar vi att det rörde sig om blott beteende, reflexer eller dylikt. Vi handlar inte fritt i meningen att vi kan göra vad som helst; snarare innebär det att vi kan eller kan låta bli att – i en viss situation – göra *det* eller *det*. Vi handlar alltid inom ramar som sätts av situationen, vår förståelse av denna, vår personlighet, våra böjelser, karaktär, anlag etc. Vi överväger, väljer att avstå eller inte (därmed inte sagt att det är lätt!), och även om vi gör något vi under gynsamare omständigheter inte skulle ha gjort så står vi (om än motvilligt) bakom detta beslut. Men vi *handlade*, om än under tvång, och det vi gjorde var moraliskt bedömbart (om än kanske ursäktligt, beroende på omständigheterna)

Jag vill utveckla tanken på exklusion, då jag tro att denna funktion är central för den roll tal om frihet har. Det kräver dock en liten omväg via en av Austin³⁴⁸ och Ronald Hall³⁴⁹ uppmärksammas funktion hos

³⁴⁸ Austin *Sense and Sensibilia* (1962), kapitel 7. Austin behandlade dock temat redan i ”Other Minds” från 1946. Hans resonemang har utsatts för hård kritik, bl a av Bennett (se Furbergs *CaOx*, kapitel 12).

³⁴⁹ ”Excluders” (1959)

vissa ord.³⁵⁰ Austin och Hall urskiljer en klass av ord Hall benämner exkluderare, och som har följande drag:

- 1) De är logiskt attributiva och inte logiskt predikativa.
- 2) Deras funktion är att utesluta, inte att själva lägga till någonting.
- 3) De utesluter olika saker beroende på kontexten.

1) Distinktionen förklaras bäst genom två exempel:³⁵¹ Satsen "Andersson är en rödhårig snickare", innebär att Andersson är rödhårig och att Andersson är snickare. "Rödhårig" bestämmer precis som "snickare" en extension; extensionen av rödhåriga respektive extensionen av snickare. Satsen påstår sedan att Andersson tillhör såväl den ena som den andra extensionen. I detta fall är adjektivet "rödhårig" *predikativt*, dvs utsäger något om subjektet Andersson. Men om vi ser på satsen "Andersson är en god mördare" så kan den inte ges tolkningen att Andersson är god och Andersson är mördare, så att "god" på motsvarande sätt som "rödhårig" skulle bestämma en extension som sedan satsen påstår att Andersson tillhör. Istället för att utgöra en bestämning av något hos Andersson utgör adjektivet en bestämning av predikatet "mördare". Adjektivet "god" är därmed ett gott exempel på adjektiv som "cannot be understood until it is known what they are being applied to in a given case"³⁵². Adjektivet är här *attributivt* (eller, som Austin kallar det, "substantivhugrigt").

Yttrandena "dessa diamanter är äkta" och "dessa diamanter är rosa" ser likadana ut grammatiskt sett, men medan vi, utan att veta vad det är för något vi står inför, kan säga "detta är rosa", kan vi inte, utan att veta vad det är för något, säga "detta är äkta". En vette är t ex inte en äkta and, men den är en äkta vette. För att få fotfäste för frågan "äkta eller inte?", för att den skall ha en bestämd mening, måste vi ha svar på frågan "en äkta vad?". Det finns fler ord som har denna egenskap av att kräva en bestämning, t ex ord som "bra". Vi kan inte utan att underförstå en hel del säga "x är bra" eller "det är ett bra x"; något kan vara en bra bok utan att vara en bra roman, eller någon kan vara bra på att odla rosor men inte bra på att meka med bilar.

³⁵⁰ Jag ämnar läsa ihop dessa texter, samt bara ta upp de element jag har användning av. Dispositionen är främst hämtad från Hall.

³⁵¹ Exempelen är ursprungligen Furbergs i *Vision och skepsis* (1969, s. 115ff), men finns även i Andersson och Furbergs *Moral* (1971), samt i Furbergs *CaOx* (1997).

³⁵² Hall, s. 67, men Hall hänvisar i sin tur till Geach "Good and Evil", *Analysis*, dec 1956, s. 33.

2) Ordens mening bestäms inte av en klass av kvaliteter som orden pekar ut; meningen bestäms genom att något exkluderas, och det är denna motsats ”som bär byxorna”,³⁵³ dvs är det ord som har ett predikativt innehåll (bestämmer en extension). En äkta erfarenhet är t ex inte en dröm, äkta tigrar är inte uppstoppade osv.

3) ”Äkta erfarenheter” kan t ex användas för att exkludera drömmar, men också för att exkludera hallucinationer, dagdrömmar, sådana erfarenheter man bara läst om osv; kontexten avgör vad som är fallet, och i olika kontexter kan helt olika saker exkluderas. Normalt är ett ords affirmativa mening dess mest grundläggande mening. Men att försöka finna något gemensamt hos allt som kan vara ”äkta” är dömt att misslyckas; användningen av ordet utesluter en mångfald olika sätt på vilket något kan vara oäkta, och vad som utesluts varierar mellan enskilda fall.

Så långt Austin och Hall. Deras resonemang gäller enskilda ord. Min aning³⁵⁴ är att det även finns andra fenomen, bland dessa yttranden gällande frihet, som med fördel kan förstås i termer av uteslutning. Detta måste visas genom att studera sådana yttranden i relation till de tre kriterier vi ställt upp för exkluderare.

1) Att påstå att en agent är viljefri när han handlar innebär inte att vi hävdar dels att han handlar och dels att han var viljefri. Att han är viljefri manifesteras *i* hans handlade: om han handlar kan han också alltid i någon mening handla annorlunda om han så vill; annars betar han sig bara. Satsen ”kan handla annorlunda om jag så vill” är grammatiskt en konditionalsats, men dess logiska form är (som visats i kapitel 2) en annan. Satsen uttrycker inget villkor för att kunna handla annorlunda. Att viljefriheten skulle vara avhängig av en förmåga att vilja vad vi inte ville har visats vara ohållbar; den positiva bestämningen av viljefriheten har genomgående kritiserats i denna avhandling. Träffar denna kritik finns det därför inget fenomen *utöver* agentens handlande att vädja till för att upptäcka viljefriheten. Men precis som ”äkta” i ”äkta snickare” i en mening säger *något* om snickaren, eller ”bra” i ”bra mördare” säger något om mördaren, så säger tillskrivandet av viljefrihet något; personen handlade, betedde sig inte. Men detta är *det enda* pluralitetsprincipens

³⁵³ Uttrycket är Austins.

³⁵⁴ Men det var Mats Furberg som satte mig på detta spår.

existenspåstående postulerar. Inget prediceras om någonting annat än att agenter faktiskt handlar (inte ens att handlingen i varje enskilt fall var vardagligt fri i den meningen att vi handlade som vi ville och för att vi ville det).

Att jag var vardagligt fri när jag handlade innebär inte att jag handlade *och* var fri; jag var (vardagligt) fri *i* mitt handlande. Jag gjorde det jag ville och för att jag ville det, och *inte* av andra skäl.

Kan vi förstå i vilken mening någon menar sig vara fri³⁵⁵ innan vi är klara över detaljerna i det enskilda fall det är frågan om? Med avseende på *vad* säger han att han är fri? Är han nyss utsläppt från fängelse? Har han precis skilt sig? Deltar han i en filosofisk diskussion? Det krävs någon form av ytterligare information: fällt rakt ut i luften saknar det något att haka fast i, något som kan göra yttrandet meningsfullt.

”Fri” är därmed inte logiskt predikativt utan logiskt attributivt, och därmed är villkor (1) uppfyllt. Det kan invändas att ”fri” bestämmer en delklass *handlingar* i klassen *skeenden*, eller en delklass *vardagligt fria handlingar* i klassen *handlingar*, och därmed visst bestämmer en extension. Men även om ”fri” drar gränser i klassen av fenomen till vilket det är en bestämning, så talar det snarare om *vilken* klass som avses än att det i en, i sammanhanget redan välbestämd klass, bestämmer en delklass. Även ”real” i satsen ”this is a real tiger” drar gränser och pekar ut delklassen ”biologiska tigrar” bland den större klassen ”tigerlika objekt”.

2) Normalt yttrar vi inte att vi kunde ha handlat annorlunda eller att vi handlade som vi gjorde för att vi ville det; vi handlar. Men om handlingen sätts i fråga kan vi säga något av detta. Det *verkade* kanske inte som om du handlade; jag såg ingen avsikt eller mening med vad du tog dig för (med hur du betedde dig), och frågade dig kanske då vad du höll på med (underförstått: handlar du eller beter du dig?). Emellanåt är svaret ”ingenting”; det ryckte i ögonlocket för att en muskel fått spatt; du yrade omkring av nervositet eller du såg arg ut – men det var inget du *gjorde*;³⁵⁶

³⁵⁵ Notera att distinktionen mellan vardaglig frihet och viljefrihet i en mening glider samman; vi skiljer inte alltid på dessa i faktiskt tal. Det är skillnad på vad vi ser vid ett studium av vad säger, och vad vi faktiskt säger.

³⁵⁶ I alla fall inte medvetet; omedvetna motiv kan finnas, och i någon mening är det något ”du” gör (det finns knappast någon annan vi kan säga gör det), men det handlar om svårtolkade fall; det är också något som sker *med* dig i det att du inte gör det för att du vill det (omfattar de erkända motiv som kommer till uttryck), och det är inte säkert att du ens annat än för korta stunder kan låta bli att ”göra” det; det kan t ex krävas terapi för detta.

du verkade irriterad att döma av ditt sätt att slamra med disken när du sköljde den, men det är ditt normala sätt att göra detta på. Men i andra fall gör du något, och du kan säga sådant som att du gjorde *det*. På följdfrågor – om jag nu inte fattar *varför* någon vettig människa kan få för sig att göra det du gör (och alltså nog fortfarande misstänker att det inte var ett fullgott handlande), kan du säga sådant som att du gjorde det för att du ville det. Frågan från min sida kan också vara en kritik; *så* betar man sig väl ändå inte! Nog *borde* du ha handlat annorlunda! Varpå du kanske hävdar att nog *kunde* du handlat annorlunda – om du hade velat (men det gjorde du inte).

I fall som dessa påstår du inte att din handling (för en sådan var det; åtminstone *det* vill du hävda) skulle vara opåverkad av något utanför dig själv (du kan t ex vara starkt influerad av filmen du nyss såg och apade efter något i denna). Men genom ditt svar utesluter du att något annat (eller någon annan) skulle bära (huvud)ansvaret för vad du gjorde; du utesluter att det handlade om en reflex eller något liknande.

Om vi studerar hur ordet ”fri” definieras i ordböcker kan vi konstatera att bestämningen primärt är negativ. I *Nationalencyklopedins ordbok* ges t ex följande bestämningar; ”som inte är fysiskt instängd, som bestämmer över sig själv, som inte är fast(bunden), som inte belastas (av ngt), som inte låter sig hindras av begränsningar eller normer, som inte hindrar sinnena från att uppfatta det mesta (som i ”fri utsikt”), som inte kostar något.” Och ordet ”frihet” bestäms som antingen fritt tillstånd (med främst politisk nyans), eller som tillstånd som inte belastas av något.

Men av att ”fri” i vardagligt tal alltså primärt används negativt kan vi inte omedelbart dra slutsatsen att det *måste* användas negativt, eller att det i den mening vi är intresserade av det faktiskt *alltid* gör det. Betydelsen ”som bestämmer över sig själv” är inte uppenbart negativ; det kan möjligen hävdas att detta sker i kraft av något som är positivt givet, och att det är detta ”fri” (i Fri Vilje-debatten) pekar ut. Vi är då åter tillbaka i diskussioner jag redan behandlat, med konsekvensen att det antingen blir något i ontologisk mening mysteriöst, eller (om vi misslyckas med att peka ut detta något), så vi drar kanske slutsatsen att det inte finns något att peka ut och att det motsvarande begreppet därför inte beskriver något. Att ingetdera alternativt ter sig lockande är inte något *bevis* för att de är felaktiga, men ger en fingervisning om att vi ändå borde vara försiktiga med att anamma någotdera, i synnerhet om det finns något ytterligare alternativ som inte ter sig osannolikt. Vad innebär det att bestämma över sig själv? Funderar vi över det tycks funktionen åter vara att *utesluta* något, nämligen att någon (eller något) annat bestämmer över

en. Och även i situationer där man till någon annan säger ”jag bestämmer själv” är sådana yttranden avsedda att förmå den andre att avhålla sig från att utöva inflytande över ens handlande snarare än att postulera någon förmåga hos mig själv.

3) Våra handlingar kan ifrågasättas som handlingar på många sätt; kanske att du var drogad, eller hypnotiserad, eller led av tvångsmässigt beteende, eller att det jag tog för handling blott var en reflex eller... . Att säga att vi är viljefria är att säga att vi inte alltid är utsatta för omständigheter som dessa; att det finns handlingar.

Det som utesluts när vi talar om vardaglig frihet är olika former av begränsningar; sammanhanget avgör vad som i det aktuella fallet avses. Ibland handlar det om yttre tvång; P är tvingad av sina föräldrar, av sin chef, av dåliga ekonomiska omständigheter etc, eller så är han begränsad av de materiella omständigheterna; t ex kan han inte undvika att köra för fort då gaspedalen har hängit sig. Ibland handlar det om inre tvång; P är tvingad av ett okontrollerbart begär eller en otygelbar drift, han är begränsad av sin heder eller sin girighet, han tvingas av sinnesförvirring eller patologiska vanföreställningar etc. Att säga att P var vardagligt fri är att säga att sådana hindrande omständigheter inte var fallet i den enskilda situationen, men vad som utesluts varierar alltså i högsta grad.³⁵⁷

För att sammanfatta: i en mening pekats något ut genom frihetstal; handlingar (eller vardagligt fria handlingar) – men den språkliga logik som gäller frihetstal är inte den logik som gäller utpekanden i traditionell mening. Tillskrivandet av frihet markerar agentens handlingar som handlingar (eller som vardagligt fria handlingar), men bestämmer inte någon ytterligare egenskap hos agenten. Istället utesluts att det rör sig om beteenden, reflexer osv (eller att man handlar mot sin vilja på grund av begränsande omständigheter), men vad som utesluts varierar från fall till fall. Tal om frihet uppfyller därmed de tre kriterierna, och fungerar som exkluderare.

Om påståenden om frihet (vardaglig- såväl som viljefrihet) är möjliga att applicera på det vi gör är detta att betrakta som ett *kriterium* på att det var frågan om handlingar (och sådana kan vara mer eller mindre vardagligt fria). Om sådana påståenden däremot inte går att applicera är det inte frågan om handlingar. Och när vi om sådant som tidigare inte

³⁵⁷ Och fokuserar vi på frihet *till* istället för frihet *från* sker samma sak: vad vi är fria till att göra varierar från situation till situation.

ansågs som handlingar börjar anse det korrekt att säga att det bottnar i omedvetna begär etc, att agenten gjorde det *för att* han ville det, samt att han *kunde* ha handlat annorlunda *om* han så hade velat, så har vi utsträckt handlingsfären till dessa typer av göranden.³⁵⁸ Att sedan fall som de senare inte är vardagligt fria i samma mån som andra handlingar kan möjligen leda till svårlösta problem angående vilken grad av ansvar vi skall tillmäta agenten (och i vilken mån han skall anses urskuldad), men det är problem mer för psykologer och jurister än för filosofer.

Begynnelse

Jag har med denna avhandling velat argumentera för att standardformuleringen av problemet med sin förmenta opposition faller på sin egen orimlighet. Friheten hör hemma i en tjock, engagerad förståelse av agenter, handlingar, skäl, ansvar etc. Determinismen hör hemma i en tunn och distanserad förståelse av tillvaron, där händelser, orsaker och verkningar är användbara begrepp. För att alls kunna ställa dessa betraktelsesätt mot varandra måste den ena typen av fenomen kunna relateras till den andra typen. Ofta tas det närmast för givet att det är friheten (eller de fenomen denna förutsätter, t ex vilja eller val) som skall förklaras i relation till kausalitet, nödvändighet etc, men på de senares ”hemmaplan”. Min uppfattning är dock att vi inte *kan* behandla den frihet frågan gäller med utgångspunkt i ett tunt och distanserat betraktelsesätt. Antingen reduceras de fenomen som skall förklaras till något vi inte känner igen; handlingar blir händelser eller beteenden, agenter blir mekanismer, viljor och skäl blir (i kausal mening) orsaker – eller så tolkas fenomenen på ett sätt som hotar att utgöra brott mot den ordning som annars råder i världen. Om vi inte accepterar en frihet som blott postuleras men som inte kan utpekas (i tunn mening) följer istället att det inte finns något att uttala sig om; friheten upplöses varpå vi inget kan säga om den.

Än viktigare: man bortser från att den praktik (eller det bruk, eller den logiska ton) som naturvetenskapliga betraktelsesätt utgör blott är ett sätt på vilket vi kan tala om tillvaron. En (natur)vetenskaplig teori har inte i strikt mening rum för begrepp som *intention* och *handling*, och att tro att det t ex skulle gå att reducera handlingar till beteenden innebär en starkt förenklad syn på vad som krävs av en reduktion.³⁵⁹ Att tala om händelser är inte att tala om handlingar, och att tala om neurofysiologiska impulser

³⁵⁸ Vilket t ex psykoanalysen i Freuds efterföljd har fått till konsekvens.

³⁵⁹ Se t ex Taylor (1985), kap 7.

är inte att tala om viljan. Men det finns andra beskrivningstyper som tjänar andra syften än det naturvetenskapliga, och det är ett misstag att tro att det ena beskrivnings sättet skulle vara mer verkligt än det andra, precis som det är ett misstag att tro att vad vi kan säga om det ena skulle kunna bedömas av det andra. Försöker vi hamnar vi åter i standardformuleringens alla svårigheter.

Men det finns alltså en praktik inom vilken vi *kan* tala om vad det innebär att kunna handla annorlunda (etc), och det utan att vädja till förklaringsmodeller av den typ naturvetenskapliga (eller naturvetenskapligt inspirerade) teorier gör. Allt tal om frihet är, i denna engagerade, tjocka handlingssfär inte bara meningsfullt; det är oundgängligt. Det innebär inte att vi står fria från determinism eller indeterminism om nu ettdera skulle visa sig vara sant; de är *fel* kategorier att applicera på agentsfären, och frågan om frihet har därmed inte berörts hur det än är i detta avseende.

Genom det vi säger om agentens handling markerar vi inte blott *att* han handlade samt *vilken* handling det rörde sig om; vi ringar även in denna i tid och rum. En handling har en begynnelse såväl som ett slut, och den är något *jag* gör. Men sådana begynnelse är inte begynnelse med avseende på *orsak* i den mening som tesen om absolut spontanitet ger uttryck för. Begynnelsen gäller vår *förståelse* av handlingen, inte *förklaringar* av hur något blev fallet. Vi ser handlingar som avgränsade från sina föregående; dessa föregående finns, men de är inte del av handlingen. Men emellanåt är vi intresserade av dessa föregående, och frågar då efter vad det var agenten ville: vi frågar efter skälen till hans handling, vad det var han önskade uppnå. Att som svar framvisa en kausalkedja som återför betingelserna för handlingen till faktorer över vilka agenten inte har någon kontroll är *fel typ* av svar. Den redogörelse vi söker begynner i agenten, hans begär, benägenheter och val; andra föregående intresserar oss normalt inte. Vi söker begynnelse relevanta för den (tjocka och engagerade) berättelse som vi väver kring agenten och hans handlingar, inget annat, och sådana begynnelse är inte begynnelse i ontologisk mening.

Men agentens frihet kan ifrågasättas, och det på olika sätt. Normalt är ifrågasättandet av vår frihet aldrig ett generellt ifrågasättande. Vi ifrågasätter om en agent, som i normalfallet och i situationer liknande den aktuella *förutsätts* vara en agent (dvs outtalat antas vara viljefri), i *just denna* situation handlade som han gjorde *för* att han ville det eller av något annat skäl. Men om vi inte finner uppenbara skäl att anta att

agenten är tvingad till sitt handlande – genom yttre tvång eller genom uppvisande av tecken som tyder på sådan inre instabilitet som undandrar honom från de ansvarigas skara – *utgår* vi från att så inte är fallet. Detta är för det överväldigande flertalet av oss människor normalfallet, den attityd vi möter varandra med om inte skäl presenterar sig för motsatsen, och den kräver inga skäl eller motiveringar.

Om vi mer generellt ifrågasätter vår frihet som agenter bottenar detta förmodligen mer i en upplevd brist på generell kontroll än på att vi konfronteras med en eller annan form av determinism eller indeterminism. Vi har dålig styrsel över vad som sker, kan inte annat än om mycket begränsade situationer förutse vad ett eller annat agerande leder till, men ändå blir det sällan som vi tänkt eller avsett. Tanken på ödesstyrning eller på slumpmässighet i vad som sker, går i detta avseende på ett ut: som tankefigurer fångar de in vår brist på styrsel över våra handlingar.

Men kan *allt* vårt handlande ifrågasättas meningsfullt på detta sätt? I en mening är detta alldeles orimligt, i en annan möjligt: vi kan leka med tanken på total brist på kontroll, men möjligheten av att så är fallet är i slutändan en erkänd men avvisad möjlighet. Tanken är Kierkegaards:³⁶⁰ ett autentiskt förhållningssätt till vad det är att vara människa förutsätter att negationen till det vi väljer (och måste välja) att omfatta som sant om oss själva också måste omfattas, men som avvisat. Möjligheten är en frånvarande närvaro, och kanske att vi, om vi inte kunde se denna möjlighet, inte vore vad vi är. Vi definierar oss inte bara utifrån vad vi är, utan även i relation till vad vi *inte* är. Frågan efter *hur vi skall förhålla oss* till vår egen tillvaro är central för vårt vara. Så hur skall vi förhålla oss till de möjligheter som har med våra framtida förhållanden att göra? Vårt möjlighetsrum bestäms åtminstone delvis utifrån oss själva och vår tro angående dessa våra möjligheter. Den yttersta negationen av våra möjligheter består i förnekandet att vi alls är fria, att vi alls handlar. Detta är en *möjlighet*, men kan inte göras meningsfull i relation till att kunna bestå som agent,³⁶¹ och måste avvisas. Men denna negation har klargjort något om vårt vara just genom att erkännas men avvisas. I slutänden saknar vi grund för ett berättigat tvivel på vår frihet; det är en möjlighet, men en utesluten möjlighet.

Om det ligger något alls i det senaste stycket säger det något om varför frågan om Fri Vilja kommer att bestå, alldeles oavsett hur många

³⁶⁰ Se Ronald L. Hall (2000), s. 5f.

³⁶¹ Jämför med vad som sades i anslutning till diskussionen om kvasi-deskriptivitet samt rationalitet ovan.

”lösningar” på detta problem som presenteras. Vissa frågor har en existentiell dimension, och är frågor som vi var och en måste ta ställning till. Andra kan hjälpa oss på traven, men svara för oss i vårt ställe, det kan ingen. Frågan om vår frihet gäller ytterst hur vi skall förhålla oss till vårt eget handlande samt det ansvar vi har för vad vi gör, och det är i högsta grad en sådan evigt angelägen fråga.

Summary

This thesis, *Fri vilja?*, deals with one of the classical issues in philosophy: the problem of Free Will. My aim is to dissolve, rather than to solve, the standard formulation of the problem by arguing that problems of this kind seem to arise only by presupposing what is illegitimate or at least mistaken.

Chapter one starts with a discussion about the relation between everyday problems concerning freedom and philosophical reasoning about Free Will. In an everyday sense we all know what it is to be free. The questions we have do not ordinarily put in doubt that we ever are free, but are questions about *how* free we are in specific situations, what we can do to rid ourselves of different constraints to our freedom, and in what degree we are responsible for what we do. But in our everyday experience of ourselves as agents lies the seed to a general questioning about our ability to be free at all, and hence about our ability to act or to be responsible. For instance we talk about Fate or Chance, about our lives not being under our control – either in parts or not at all. But if we *never* are free, the concept of freedom, as well as the concept of action, dissolves. We would be like marionettes or people in a movie; we would simply react to forces beyond our control, or move through predestined patterns of behaviour that only seem like actions, but really are nothing of the kind.

I argue that when philosophers want to deal with the problem of Free Will they should start with these ordinary notions of freedom and try to make clear what we mean by them, as well as to make clear what is or is not implied by them. The aim is not to analyse vague concepts by a definition process. When used in an ordinary context freedom-concepts are thick, and the idea that by peeling away all that is unclear we will find a solid core is probably mistaken. Such thin concepts are *constructs* based on what is originally thick, but are not in any sense a *core*. Neither do I think that a process of explication would be appropriate. To use ordinary concepts as a starting-point, but then leave them behind when trying to make clear what was hidden in them, would not give us what we want. If the concepts we ordinarily care about are no longer recognisable in the explication, we would probably not see anything of relevance to us in the resulting thin but precise concepts. The use of freedom-concepts belongs to an involved praxis, and all detached explications just aren't of the right sort to say anything relevant about them. Instead I want to advocate a method of articulation. The aim is to make clear, by relating these con-

cepts to their context, what is presupposed but not explicit in them. In articulating philosophy objectivity has more to do with intersubjectivity than with depersonalisation, and the aim is to make an understanding *probable* rather than to *prove* anything.

Chapter two presents the standard formulation of the problem of Free Will since Hobbes: is it possible to be free in a deterministic world? We can distinguish the following main positions in the debate. *Compatibilists* say that freedom (in the relevant sense) and determinism are compatible. *Incompatibilists* deny this. Proponents of the latter position can be divided into three different groups. *Libertarians* deny that determinism is true since we all know that we are free in a sense that is not compatible with determinism. *Fatalists* on the other hand deny that we are free. *Antinomists* think that we have reason to believe both things to be true, which can't be the case since they are incompatible, but state that we, for the moment or in principle, lack the ability to resolve the question. A final main position doesn't really give an answer to the question posed by the standard formulation, but tries instead to show that this question is invalid. The chapter is mainly concerned with an examination of compatibilism, libertarianism and antinomism. The problem-dissolving reaction to the standard formulation of the problem will be advocated later on in the thesis.

The main reason why compatibilists and libertarians can't reach an agreement is due to the fact that they lend credit to different concepts of freedom. Compatibilists rely on the concept of *ordinary freedom*; an agent is free if he can do what he wants and because he wants it. Every action is constrained to a lesser or greater degree and hence freedom also comes in degrees. But determinism (in whichever form we choose to prefer) just isn't a constraint in a relevant sense. In its crudest form our will is viewed as a natural force and nothing we can choose or control. It is subject to the same causal laws as everything else, and follows from prior states with the same necessity as everything else. But in those cases when we act in accordance to our will we are free: we do what we want, and that is the only freedom there is. Libertarians don't think this is enough. We must distinguish between ordinary freedom, which comes in degrees, and the freedom to act at all, which is presupposed in ordinary freedom. This latter concept of freedom is often called *freewill*, and postulates an actual ability to do what one doesn't do: we can only talk about actions if this is the case. Actions presuppose alternatives in an actual sense. Bernard Williams names this principle *the plurality principle*. The question is

what it is taken to imply. Many libertarians understand it as an existence claim: there *really* are alternatives to actions, and this defies the main tenet posed by determinism. Some call this ability of ours *agent causality*. This ability can be understood in different ways. Some talk about *absolute spontaneity*: not everything is strictly caused, and when we act we do something which doesn't follow with necessity from prior states in the world. Actions are beginnings in an ontological sense. The critics view this as a rather panicky solution that puts a name to the mystery rather than explain it. But maybe this is to misunderstand the existence claim. The point might not be to postulate a new sort of causality, but rather to advocate a reconceptualisation; where we used to see only events there are also actions. But what this reconceptualisation entails with respect to the relation between actions and events remains to be seen; it depends on how the reconceptualisation is interpreted.

In chapter three the ability to do what one didn't do is examined. The starting-point is Moores *Ethics*, chapter 6. Moore's analysis of what it means that an agent could have done what he didn't do takes it to mean that the agent *could, if* he had *chosen* (or *wanted*), or *should, if* he had *chosen* (or *wanted*). There are senses of "can" in which it is certain that we can do what we don't do, but if determinism is true it is also certain that there are senses of "can" in which we can't do what we don't do. But these senses don't have the same meaning; the word has different meanings, and Moore tentatively reaches a compatibilist position. Moore's analysis has been criticised, and in this chapter I present two of these criticisms.

Lindström argues that Moore's conditional analysis is credible only if we take it to mean that the agent not only could have done what he didn't do if he wanted, but also that he could have wanted something else – and *that* presupposes that he must have been able to want to want what he didn't want, and so on. Otherwise the agent still doesn't have the ability to do what he didn't do. Moore's analysis either collapses back into an absolute ability to do what we don't do, or it denies us what the plurality principle was meant to establish. Moore's analysis might be compatible with determinism, but then it is not compatible with the plurality principle.

The part of Austin's criticism that is of main relevance to my thesis shows convincingly that the "if" in "could have, if he wanted" is not the "if" of causation, and therefore the sentence doesn't present the condition from which it follows that the agent could have acted differently.

I take both criticisms to be valid, but my conclusions differ. The “if” is not a causal condition; its logic is of another kind, that is true. But I still take Moore’s analysis to be true to what we mean in an ordinary sense. The plurality principle, in my interpretation, doesn’t aim at establishing anything causal in its nature. But the credibility of this interpretation rest on what role the will is considered to have in this context. The ability to act differently is somehow related to the will, but is the will meant to present a cause for the action?

In chapter four I discuss the will. In *The Concept of Mind* Ryle has convincingly showed that the will isn’t meant to present a cause for the action. This he does by presenting and demolishing such a theory: the theory of volitions. Volitions not only fail to do justice to what we actually say and think about the will; they also fail to justify blame and credit, which they were supposed to do. One of the arguments is reminiscent of the criticism Lindström aimed at Moore; if volitions are what causes actions and make them free, the question is if volitions themselves are free. Either the answer is no, in which case it would be absurd to call the resulting action free, or the answer is yes, which leads to an infinite regression – or, I would add, if we end the regression arbitrarily, it leads to a version of absolute spontaneity (which puts a name to the mystery but fails to explain it). It is, in Ryles view, in order to say that there are events, causes and so on, and it is in order to say – in a different logical tone – that there are actions, reasons and so on. But to view the will as a cause is to place it in the wrong category. To say that there exists events and that there exists actions is not to postulate two kinds of existence, but to point out two different meanings in the word “exist”.

Following this negative characterisation of the will comes a more positive one, aimed at saying something about what the will might be, and not only what it is not. Following Wittgenstein the idea that the will is inseparable from the action is discussed. I put forth the idea that we *want* many different things, but these “wills” (in plural) of ours only point out desires etc that are recognised but not embraced. To embrace a desire in action is to *will* (in singular) it, and it tells us *what* action is being performed. But the will, as will, is no *cause* to the action.

But what do we in fact mean and assert when we talk about the will? Some main uses are examined, and in none of these cases the will has the role of posing a cause. Special attention is paid to utterances of the form “...because I want to...” (a sentence that in Swedish uses “will”, not “want”). But “because” does not, in connection to “will”, state a

cause. It presents a reason, but reasons are not causes; they are shown to be of another type or logical form. If we act for a reason, presented in the form of a "...because I want to...", it does not follow that we always do the same thing under similar circumstances. On the contrary, if that *always* were the case, the reason would be a cause – but at the same time we could no longer meaningfully be said to be able to do what we don't do, and the action would no longer be an action, only conditioned behaviour.

Next the relation between willing and choosing is discussed. If choosing is to be understood as synonymous with willing (which is possible), no new problems arise. But if it is taken as synonymous with *deciding*, the situation is different. If making a decision is to be understood as an action in itself, we yet again find ourselves in the situation that the choosing (act of making a decision) which makes an action free must be either free itself or not (etc). This is not in itself enough to reject this interpretation, but there are stronger grounds for dismissal. Every free action would *require* a prior decision, but this is not in accordance with our experience. Often we just act, with no prior decision-making.

Finally I discuss the relation between the person who acts and the will. The main purpose in that section is to outline and advocate a view in which the agent isn't anything outside of the process of acting together with his long-term goals and dispositions. When we act, choose or embrace certain desires in action, we revise our future dispositions and long-term goals, and thereby we recreate ourselves. The idea that we are autonomous in the sense that we are outside and independent of the situations that make up our lives, is in my eyes fundamentally wrong, as is the view of choosing explained in terms of stopping at a crossroads to ponder which of the ways to take. It relies on the notion of the agent as being separated from the situation in which he is situated. In a sense we can always take a step back to think about the situation, ourselves included, but this does not mean that we *are* separated from the situation.

The fifth chapter takes the results from the previous chapters and draws the conclusion that the standard formulation of the problem of Free Will is mistaken. But it remains to discuss what we can infer from this.

Based on Hume's treatment of the idea of necessity in causal relations Lindström argues that we can't find anything outside of what we say and believe about freedom that would validate our claim to have freewill. Freewill (in the absolute sense, not the conditional one) is, he says, *pseudo-descriptive*, not descriptive, and hence propositions postulating

freewill are neither true nor false. At the same time it is clear that we can't manage without pseudo-descriptive concepts like freewill.

My view is that this puzzling conclusion is due to the fact that we are looking in the wrong place for freedom. The standard formulation of the problem of Free Will relies on the possibility to relate actions and reasons to events and causes, which can't be done. Freedom belongs in an involved context, and outside the realm of actions and agents it can't be found. It is the wrong place to look.

Utterances containing freedom have other functions than to postulate something that can be found by the natural sciences. Their function is that of exclusion. Ordinary freedom excludes constraints, but what it is that is excluded varies, and it is what is excluded that is descriptive. The only thing ordinary freedom postulates is that *this* or *that* is *not* the case. Freewill on the other hand excludes that what is done is pure behaviour, reflexes, events etc. It is a *criterion* of action, but freewill does not in a positive, descriptive way define a class "actions" in the broader class of "happenings".

We can set our ordinary freedom in question in a variety of specific cases. But we can, in a sense, question our very ability to act as well, even if it in another sense is utterly impossible to do this. In part we define ourselves in relation to what we are *not*. It just might be the case that to be authentic we must entertain the idea that it is *possible* that we utterly and in every situation lack control, but it is a possibility that only can be accepted as *excluded*. If this is the case it suggests why the problem of freewill will continue to be of interest. Some questions have an existential dimension. The questions about our freedom and freewill are, in the end, questions about how to relate to our own agency and to our responsibility for what we are doing. Others might present the ground for our reasoning, but they can't answer the questions in our place.

Litteraturförteckning

- A Companion to Metaphysics* (1995). Ed. Kim & Sosa. Blackwell, Oxford.
- Andersson, Jan och Furberg, Mats (1971): *Moral*. Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Arendt, Hannah (1961): *Between Past and Future*. Faber and Faber, London, 1961. Sidhänvisningar till utgåvan i Penguin Books, 1993.
- Aristoteles: *De Interpretatione*. Svensk översättning av Börje Bydén, Thales, Stockholm, 2000.
- Aristoteles: *Den Nikomachiska etiken*. På svenska utgiven av Daidalos, Göteborg, 1988 i ett nytryck från 1967.
- Austin, J.L. (1946): "Other Minds". Omtryckt i *Philosophical Papers* (1961). Oxford University Press, Oxford.
- Austin, J.L. (1956): "A Plea for Excuses". Omtryckt i *Philosophical Papers* (1961). Citerad från tredje upplagan (1979). Oxford University Press, Oxford.
- Austin, J.L. (1956): "Ifs and Cans" Omtryckt i *Philosophical Papers* (1961). Sidhänvisningarna gäller tredje upplagan (1979). Oxford University Press, Oxford.
- Austin, J.L. (1962): *Sense and Sensibilia*. Boken, utgiven postumt av G J Warnock, bygger på en rekonstruktion av anteckningar till en serie föreläsningar Austin höll ett flertal gånger mellan 1947 och 1959
- Ayer, A.J. (1954): "Freedom and necessity ", tryckt i *Philosophical Essays*, Macmillan, New York, s. 271-284). Omtryckt i *Free Will* (1982).
- Bergson, Henri (1902): *Introduction à la métaphysique*. Citerad från svenska översättningen (1992): *Inledning till metafysiken*. Pontes, Lysekil.
- Brülde, Bengt (1998): *The Human Good*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Brülde, Bengt (2000): "Människans handlingsfrihet". Tryckt i tidskriften *Presens* nr. 23/34 "frihet".
- Card, Orson Scott (1996): *Children of the Mind*. Citerad från pocketutgåvan (1996), TOR, New York.
- Cavell, Stanley (1958): "Must We Mean what we Say?". Återfinns i utökad version i *Must We Mean what we Say?* Cambridge University Press, Cambridge (1976).

- Chisholm, Roderick M (1964): "Human Freedom and the Self". The Lindley Lecture s. 3-15. University of Kansas. Återfinns även i antologin *Free Will* (1982).
- Davidson, Donald (1980): *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford.
- Dennett, Daniel (1984): *Elbow Room*. Clarendon Press, Oxford.
- Dennett, Daniel (1987): *The Intentional Stance*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Dilman, Ilham (1999): *Free Will*. Routledge, London och New York.
- Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-world*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Eliot, T.S. (1943): *Four Quartets*: "Burnt Norton". Översatt av Artur Lundkvist i *T.S.Eliot Dikter i svensk tolkning*, Bonniers, Stockholm, 1963.
- Encyclopedia of Philosophy* (1967). Ed: Edwards, Paul. Macmillan, New York.
- Filosoflexikonet* (svensk utgåva 1988). Red. Poul Lübke. Forum, Stockholm.
- Frankfurt, Harry (1969): "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". Tryckt i *Journal of Philosophy*, 1969, s. 829-839.
- Frankfurt, Harry (1971): "Freedom of the Will and the Concept of a Person". Tryckt i *Journal of Philosophy*, vol. lxxviii (Jan.1971), pp 5-20. Citeras från antologin *Free Will* (1982).
- Free Will* (1982): Ed. Watson, Gary. Oxford University Press, Oxford.
- Furberg, Mats (1969): *Vision och skepsis*. Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Furberg, Mats (1997): *CaOx*. Thales, Stockholm.
- Furberg, Mats (1998): *Du*. Thales, Stockholm.
- Furberg, Mats (1999): *Den första stenen*. Daidalos, Göteborg.
- Furberg, Mats: *This Language-Game is Played* Texten är ett opublicerat arbetsmanus från början av 70-talet som behandlar *Philosophische Untersuchungen*.
- Geddes, Gerda (1991): *Looking for the Golden Needle*. MannaMedia, Plymouth.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretations of Cultures*. Basic Books, New York.
- Hall, Ronald (1959): "Excluders". Finns tryckt i *Philosophy and Ordinary Language*, ed. Charles E Caton, University of Illinois Press, Urbana, 1963.
- Hall, Ronald L. (2000): *The Human Embrace*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.

- Hobbes, Thomas (1654): *Of Liberty and Necessity*.
- Honderich, Ted (1993): *How Free are You?* Oxford University Press, Oxford.
- Hume, David (1739-40): *A Treatise on Human Nature*. På svenska utgiven under titeln *Om det mänskliga förståndet* (Daidalos, Göteborg, 1986. Nytryck av utgåvan från 1929).
- Høeg, Peter (1992): *Fröken Smillas fornemmelse for sne*. Citerad från den svenska pocketutgåvan (1996): *Fröken Smillas känsla för snö*. Norstedts, Stockholm.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. Finns i nytryck som band 3 och 4 i Suhrkamp-utgåvan av Kants samlade skrifter. Jag har även använt mig av den engelska översättningen av Norman Kemp Smith (Macmillan, London, 1929), samt av Marc-Wogaus översättning av några fragment av texten i *Filosofin genom tiderna*, band 2 (Bonniers, Stockholm, 1983).
- Kenny, Anthony (1975): *Will, Freedom and Power*. Blackwell, Oxford.
- Kenny, Anthony (1989): *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, Oxford.
- Laplace (1820): *Essai philosophique sur les probabilités*, som utgör introduktionen till *Théorie analytique des probabilités*. Citerad från den engelska översättningen *A Philosophical Essay on Probabilities*. Dover, New York, 1951.
- Larsson, Hans (1899): *Viljans frihet*. Bonniers, Stockholm.
- Lindström, Per (1988): "Röda turken och viljans frihet". Tryckt i *Filosofisk tidskrift*, nr 4 1988. Artikeln följdes av en utdragen skriftlig debatt mellan Lindström och Ingmar Persson i *Filosofisk tidskrift*: nr 2/89 ("Viljefrihet à la Lindström" av Persson), 3/91 ("Perssons svårigheter" av Lindström), 2/92 ("Mycket väsen för ingenting" av Persson, "Vilse bland begreppen" av Lindström, "Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivitet" av Persson, och "Ett sista försök" av Lindström).
- Lindström, Per (1989): "Att välja och kunna". Tryck i *Cum Grano Salis*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Lindström, Per (1991): *Frankfurts example*. Filosofiska meddelanden, Gröna serien, Göteborg.
- Lindström, Per (1995): "Frankfurts exempel". Tryckt i *Filosofisk tidskrift* nr. 3 1995, s. 10-14.
- Lindström, Per (1998): "Att kunna göra som man vill". Tryckt i *Filosofisk tidskrift*, nr 4/98.

- Lindström, Per (2001): "Näst sista ordet". Tryckt i *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 2001, s. 3-6.
- Locke, John (1689/90): *An Essay on Human Understanding*.
- McGinn (1982, 1997): *The Character of Mind*. Oxford University Press, Oxford. Andra utgåvan är förlängd med tre kapitel.
- Melden, A.I. (1961): *Free Action*. Routledge and Keegan Paul, London.
- Mendelson, Elliott (1987): *Introduction to Mathematical Logic*. Wadsworth & Brooks, Belmont.
- Moore, G E (1912): *Ethics*. Oxford UP, London. Svensk översättning av Hadar Högberg (Orion/Bonniers, Stockholm, 1962).
- Moore, G.E. (1912): *Ethics*. Sidhänvisningar är till den omsatta utgåvan (Oxford University Press, London, 1947). Kapitlet om Fri Vilja finns även medtryckt i den reviderade utgåvan av *Principia Ethica* (ed. Thomas Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge, 1993).
- Nagel, Thomas (1986): *The View From Nowhere*. Oxford University Press, Oxford.
- Nagel, Thomas (1997): *The Last Word*. Oxford University Press, Oxford.
- Nationalencyklopedin* (1989-99). Bra böcker, Höganäs.
- Nilsson, Peter (2000): *Ljuden från kosmos*. Norstedts, Stockholm.
- Ofstad, Harald (1961): *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Norwegian University Press, Oslo.
- Ofstad, Harald (1967): "Recent work om the problem of the free-will problem". Tryckt i *American Philosophical Quarterly*, vol 4, nr 3, july 1967.
- Persson, Ingmar (1989): "Viljefrihet à la Lindström". Tryckt i *Filosofisk Tidskrift*, nr 3, 1989.
- Reid, Thomas (1788): *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998). Ed. Craig, Edward. Routledge, London & New York.
- Ryle, Gilbert (1949): *The Concept of Mind*. Hutchinson, London. Sidhänvisningar till utgåvan av Penguin Books (1990).
- Ryle, Gilbert (1971): *Collected Papers*, vol. 1 & 2. Hutchinson, London.
- Sartre, Jean-Paul (1946): *L'Existentialisme est un humanisme*. Sidhänvisningar till svenska utgåvan (1988): *Existentialismen är en humanism*. Askelin & Hägglund, Stockholm.
- Sartre, J-P. (1943): *L'êtré et le néant*. I urval på svenska (1984): *Varat och Intet*. Korpen, Göteborg.
- Stich, Stephen (1983): *From Folk Psychology to Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, Mass.

- Strawson, P.F. (1962): "Freedom and resentment". Omtryckt i *Freedom and resentment* (1974). Methuen, London.
- Taylor, Charles (1985): *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge.
- The Philosophy of G.E. Moore* (1968). Ingår i *The Library of Living Philosophers* som volym 4 (ed. Arthur Schlipp, Open Court, La Salle, Illinois).
- Williams, Bernard (1995): *Making sense of humanity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Winch, Peter (1968): "Wittgenstein: His Treatment of the Will". Texten finns i en lätt korrigerad version i *Philosophy Through its Past* (ed Ted Honderich, Pelican Books, 1984).
- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Svensk översättning av Wedberg (1962). Bonniers, Stockholm.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*. Blackwell, Oxford. Översatt av Wedberg (1978): *Filosofiska undersökningar*. Bonniers, Stockholm.
- Wittgenstein, Ludwig (1961): *Notebooks 1914-1916*. Jag har använd den reviderade andra utgåvan (1979). Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1989/1993): "Free Will". Publicerades 1989 under titeln "A lecture on the Freedom of the Will", men finns lätt korrigerad tryckt under angiven titel i *Philosophical Occasions*. Hackett, Indianapolis, 1993. Texten är inte av Wittgensteins hand, utan bygger på föreläsningssanteckningar nedtecknade av Yorick Smythies
- Wollheim, Richard (1991): *Freud*. Fontana Press, London.
- von Wright, G.H. (1971): *Explanation and Understanding*. Routledge and Kegan Paul, London.