



Høgskolen  
i Lillehammer

Lillehammer University College • hil.no

# Høgskolen i Lillehammer

Avdeling for pedagogikk og sosialfag

## Master i generell pedagogikk

Våren 2013



*Vibekes to liv – en utforskning av mulige innganger, - og utganger av en rusmisbrukerkarriere i lys av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll.*

Av Vidar Skogvoll

Illustrasjonen på forsiden er Gustav Dore`s «Jupiter» (Doré & Dante, 1976) med motiv fra Dantes Guddommelige komedie: Paradiso.

## 1. Innholdsfortegnelse

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. INNHOLDSFORTEGNELSE</b> .....  | <b>3</b>  |
| <b>2. VED REISENS SLUTT</b> .....  | <b>5</b>  |
| <b>3. SAMMENDRAG</b> .....   | <b>7</b>  |
| <b>4. INNLEDNING</b> .....   | <b>8</b>  |
| 4.1. Grensedragninger mot det uforståelige .....   | 8         |
| 4.2. Vibeke .....  | 9         |
| 4.3. Vibekes to liv .....  | 11        |
| <b>5. EN FENOMENOLOGISK TILNÆRMING TIL AKRASIA, VILJESVAKHET OG LAV SELVKONTROLL</b> ..... | <b>15</b> |
| 5.1. Bakgrunn .....  | 15        |
| 5.2. Fenomenologi som bevegelse.....   | 16        |
| 5.3. Mellom undring og forundring .....  | 18        |
| 5.4. Dualismens opphør .....   | 20        |
| 5.5. Tre verdener.....   | 23        |
| 5.6. Sammenfatning og videreføring .....   | 24        |
| <b>6. AKRASIA</b> .....  | <b>26</b> |
| 6.1. Et utgangspunkt .....   | 26        |
| 6.2. Paradiso .....  | 29        |
| 6.3. Zoon Politicon .....  | 30        |
| 6.4. Spartas kvinner.....  | 33        |
| 6.5. Eudaimonia som individuelt prosjekt .....   | 36        |
| 6.6. Skammen .....   | 41        |
| 6.7. Òrexis - Streben .....  | 45        |
| 6.8. Katarsis.....   | 47        |
| 6.9. Vibekes Akrasia .....   | 50        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>7. VILJESVAKHET .....</b>                                      | <b>53</b>  |
| 7.1. Et utgangspunkt .....  | 53         |
| 7.2. Fri vilje? .....   | 56         |
| 7.3. Akrasia uten viljesvakhet og viljesvakhet uten Akrasia. .... | 58         |
| 7.4. Svakhet overfor viljen.....                                  | 63         |
| 7.5. Den sterke viljen.....                                       | 68         |
| 7.6. Ira -Vreden .....  | 73         |
| 7.7. Vibekes viljesvakhet .....                                   | 77         |
| <b>8. LAV SELVKONTROLL.....</b>                                   | <b>81</b>  |
| 8.1. Enkrateia .....  | 81         |
| 8.2. Feeble warrior .....   | 84         |
| 8.3. Oppøvelse av selvkontroll .....                              | 85         |
| 8.4. Gottfredson og Hirschis teori om lav selvkontroll .....      | 87         |
| 8.5. Kritiske perspektiver på Gottfredson og Hirschis teori.....  | 91         |
| 8.6. Vibekes selvkontroll .....                                   | 97         |
| <b>9. PÅ JAKT ETTER GRENSESITUASJONENE .....</b>                  | <b>100</b> |
| 9.1. Oppsummering.....  | 100        |
| 9.2. Videreføring .....   | 102        |
| <b>10. KILDER .....</b>   | <b>103</b> |

## 2. Ved reisens slutt

Med denne masteroppgaven i generell pedagogikk avsluttes en reise som startet opp på Lillehammer i 2005. Hovedårsaken (ved siden av hovedbibliotekar Eva) til at denne oppgaven har ett omfattende kildetilfang; spesialbibliotekar Maja, har påpekt at en ved reisens slutt bør kreditere de som har bidratt og lidd underveis. Jeg opplever et skille mellom bidrag og lidelse som rent analytisk, og har i mente rådet fra min “språkvasker”; Hanne Kristine Axelsen om å holde lengden innenfor grensen til det overveldende og patetiske. Jeg vil derfor først takke de som har tilrettelagt for reisen: ledelsen ved KRUS i form av Harald, Ellen, Trine, Egil og Hans-Jørgen. Videre de som har bidratt faglig under reisen: Lene og Rune som har fulgt meg fra årsenheten i Pedagogikk i 2005, Jan Merok Paulsen som guidet meg gjennom årsenhet i “Organisasjon og ledelse” på Rena, Erik og Harald som forsterket min interesse for filosofi gjennom ex. Phil, ex. Fac og fordypning i idehistorie på Hamar, Øivind og Stephen som guidet meg gjennom BA i Pedagogikk, “Ungdom og det postmoderne” på HIL, før reisen ble avsluttet gjennom møtet med bredden av det pedagogiske fagmiljø ved Høgskolen i Lillehammer under masterprogrammet i generell pedagogikk.

Noe mer lidelsesbetont kan bidragene fra min hovedveileder Erni Gustafson ha fortont seg *for ham*. Det har nok vært utfordrende å holde en frittgående pedagogisk filosof i tømmene. Erniss interesse for og imponerende kunnskaper om gresk og romersk filosofi har vært til stor nytte for meg underveis i arbeidet med denne masteroppgaven. Jeg vil også takke bi-veileder Stephen Dobson og min faglige sparringpartner Yngve Hammerlin for gjennomlesning av oppgaven og gode innspill til det ferdige produktet. Underveis på reisen har jeg truffet mange medstudenter som på ulike måter har bidratt til at jeg har kommet meg videre i studieforløpet. Jeg vil særlig takke Assa for hennes smittende interesse for filosofi, Anne for hennes kritiske innspill til masterprosjektet mitt, Nina for hennes gjestfrihet og evne til undring, Ylva for kritiske innspill og sosialisering under masterprogrammet og til slutt (men ikke minst): Ida som har fulgt meg under masterprogrammet helt frem til slutten.

I kategorien hvor det å bidra har medført lidelse, sorterer nok også de som har bodd sammen med meg de årene jeg har vært student. Trine, Ida, Simen (og de to firbente) ser nok frem til at den lokale Homo Faustus kan rykkes ut av studerkammeret og bidra i det praktiske livet igjen. Det er nok dere som i størst grad fortjener å honoreres ved en slik anledning. Til tross for dette velger jeg å “dedikere” denne oppgaven til Vibeke, med håp om at livet har vært noe mer vennlig mot deg etter det møtet ved Bredtveit fengsel som inspirerte til denne oppgaven.

*Hold on*  
*you have gambled with your own life*  
*And you face the night alone*  
*While the builders of the cages*  
*Sleep with bullets, bars and stone*  
*They do not see your road to freedom*  
*That you build with flesh and bone*  
*(Gabriel, 2004)*

### **3. Sammendrag**

Denne masteroppgaven utforsker og utfordrer en tradisjonell forståelse av fenomenene Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll idehistorisk og interdisiplinært. Dette gjøres ut fra et moralfilosofisk utgangspunkt med særlig fokus på Aristoteles verker, via en kontemporær analyse basert på en avvikssosiologisk kontekst generelt og et gjennomgående kasus, Vibeke, spesielt.

I oppgaven argumenteres det for at en bedre viten eller rett overbevisning kun kan forstås som transaksjoner eller forhandlinger innenfor spenningsfeltet mellom personlig og sosial kontroll. De ulike elementene som utforskes i oppgavens deler, Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll, utfordres også i lys av dette perspektivet. Inspirert av fenomenologi utledes dette spenningsfeltet som forskyvninger og grensepasseringer, som forhandlinger og transaksjoner mellom ens egen verden, en delt verden og omverden.

## 4. Innledning

### 4.1. Grensedragninger mot det uforståelige

Er det mulig å handle mot bedre vitende? Er det mulig å opprettholde et handlingsmønster som innehar et mer og mindre entydig destruktivt potensial, en risikoatferd, hvis en aktør står fritt til å avstå fra, eller avslutte handlingsmønsteret? Er det mulig å utføre handlinger og opprettholde et handlingsmønster, som ikke bare bryter med en form for kollektivt bedre vitende, men som også bryter med den enkelte aktørs forståelse av hva som er best for henne? Legger en til en siste variabel for å forsterke det tilsynelatende uforståelige i utgangspunktet, kan en tenke seg at det destruktive handlingsmønsteret ikke bare medfører en mulig risiko i en fjerntliggende fremtid. En kan forutsette at handlingsmønsteret fremstår som destruktivt allerede i nåtid, i de fleste tilfeller også i fortid, som en tilsynelatende ubenyttet kilde til refleksjon over enkeltstående handlinger eller et handlingsmønsters destruktive potensial.

Hvilke drivkrefter er det i som får henne til å opprettholde denne atferden som både bryter med hennes og det vi kan forstå som et kollektivt bedre vitende, hvis vi forutsetter at handlingsmønsteret **kan** avbrytes, at hun både kan og **bør** avslutte det destruktive handlingsmønsteret? Hvis hun hadde kroppslige symptomer knyttet til at hun burde slutte å røyke, økonomiske problemer knyttet til et forbruksmønster som overskrider hennes inntekter, eller sosiale problemer knyttet til kombinasjonen av alkoholinntak og seksuell løssluppenhet på firmafester, ville det være naturlig å forvente at hun, enten basert på egen fornuft eller andres velmenende råd, burde avslutte handlingsmønsteret før hun får Kols, går personlig konkurs, eller ser seg nødt til å finne en ny jobb. Til grunn for dette ligger det en forventning om at hun som aktør orienterer seg i et samspill mellom personlig og sosial kontroll, gjennom det jeg i fortsettelsen vil se som *sanksjoner*.

Her markeres også en grense mellom det som kan sees som både forståelig og forsvarbart i avgrensede miljøer, og på denne måte etablere både konfliktlinjer og orienteringspreferanser innenfor ulike sosiale grupperinger. For noen vil røyking, økonomisk løssluppenhet på shoppingsenteret og seksuell løssluppenhet i lettere alkoholtåke på firmafester være både forståelig og akseptabelt. Andre vil inneha en moralkodeks som anser denne type handlinger som uakseptable, og særlig hvis den røykende allerede har symptomer på Kols, kredittkortgjelden er av et omfang som gjør at en står i fare for å bli deltager i



”Luksusfellen”<sup>1</sup>, eller at den seksuelle atferden består i åpenlyst og gjentatt utroskap med sjefen i beruset tilstand. I de fleste tilfeller beskriver eksemplene det som kan være grunnlag for fysiske, moralske, sosiale og økonomiske sanksjoner. I denne oppgaven vil jeg med en ekstra dimensjon, de juridiske sanksjonene, foreta nok en grenseoverskridelse, som et kvalitativt sprang. For på den andre siden av denne grensen, i et landskap av normalt uforståelige handlinger og handlingsmønster, finner vi Vibeke.

## 4.2.Vibeke

Jeg møtte Vibeke en sommer på Bredtveit fengsel, forvarings-, - og sikringsanstalt. Jeg hadde arbeidet noen år som fengselsbetjent allerede, og tjenestegjorde denne sommeren i en inntakstjeneste. Vibeke passet inn i et mønster ved denne avdelingen. Hun var en av mange heroinmisbrukere som led seg gjennom sitt personlige inferno i de ukene hvor kroppen ble rensket for en kombinasjon av heroin og tabletter, og hodet sakte men sikkert orienterte seg i retning nåtid og fremtid, samtidig som fortidens minnespor forsterket det kroppslige ubehaget<sup>2</sup>. Gjennom femten år som fengselsbetjent ved Bredtveit passerte en uendelig rekke av Vibekes støpning gjennom fengselets avdelinger. En renselsesprosess hvor kroppene restituerte seg, vandrende skjeletter la på seg mange kilo og fikk et blaff av liv i øynene. Samtidig ble straffen ble avsonet og gjelden til samfunnet slettet, før de vandret usikkert mot porten og løslatelsen. For enkelte ventet venner allerede utenfor porten med en ferdig ”mekket” sprøyte, ofte en god indikasjon på at vi ikke hadde sett den løslatte for siste gang. For de kom gjerne tilbake i stadig dårligere forfatning, og etter hvert som sykdommer, ulike former for risikoatferd og kanskje håpet og livsviljen forsvant, sluttet mange av dem å komme tilbake. For en som arbeidet ved landets største kvinnefengsel på nittitallet, var overføringsverdien til enkelte sykehusavdelinger stor, også i fengselet vandret en i dødens korridorer.

---

<sup>1</sup> Tv-program på Tv3.

<sup>2</sup> Når jeg skriver at Vibeke passer inn i et mønster, er dette en erkjennelse som preges av mine rent subjektive generaliseringer, også preget av at de møtene som konstituerte mønsteret opphørte våren 2003. På denne måten er refleksjonen over mine inntrykk en refleksjon i ettertid og preget av de mekanismer som Dale beskriver (1999). Samtidig samsvarer mine erfaringer med ulike kilder, både norske, skandinaviske og internasjonale, som viser ulike dimensjoner ved det en kan forstå som levekår hos (i dette tilfellet) kvinnelige innsatte, og det lidelsestrykket dette utløser i møtet med det straffende system, representert ved fengselet. Når Stortingsmelding 37; «*Straff som virker – mindre kriminalitet – tryggere samfunn*» (NOU 2007:37, 2008) plasserer kvinner blant grupper med behov for særlig tilrettelegging, er dette på bakgrunn av blant annet kvinners særegne utfordringer knyttet til psykisk og fysisk helse (Friestad & Hansen, 2004) gjerne knyttet til tidlig debut og tungt misbruk av rusmidler (Friestad & Hansen, 2004; Lindberg, 2005) og ulike former for traumer (Ferraro, 2006; Lindberg, 2005).

Hvorfor husker jeg Vibeke, åtte år etter at jeg avsluttet tjenesteutførelsen ved Bredtveit fengsel, og gikk over til å bidra i utdannelsen av mine avløsere<sup>3</sup>. Det fremstår umiddelbart som paradoksalt. Jeg kan ikke huske hvilket år Vibeke sonet på Bredtveit, jeg kan ikke huske om hun hadde vært der tidligere eller senere. Jeg mener å huske at hun satt i inntakstveddelingen en sommer, og at hun avsonet en dom for brudd på straffelovens § 162, muligens i kombinasjon lovbrudd begått for å finansiere narkotikamisbruk, det kunne være bedrageri, tyveri, ran, innbrudd. Jeg husker ikke etternavnet hennes og har ingen tilgjengelig informasjon om Vibekes liv etter vårt møte denne sommeren. Hun kan være død, fortsatt rusmisbruker og kriminell, eller hun kan ha fått orden på livet sitt, som en solskinnshistorie i et straffende system som bygger på humanistiske verdier og tro på endring. Jeg må innrømme at min høyst erfaringsbaserte skepsis heller i retning av å tippe på et av de to første alternativene.

Jeg husker Vibeke på grunn av to episoder som har fulgt meg videre. Noen dager etter at Vibeke hadde kommet inn, mens hun var fanget i det helvete av abstinenser som en hvis erfaringer begrenser seg til de slitsomme ettervirkningene av en fyllekule bare kan ha vage ideer om intensiteten i, ringte hun på callinganlegget for å gå på toalettet<sup>4</sup>. Jeg åpnet døren. Vibeke subbet ut på korridoren uniformert i den røde joggedressen til fengselet. Vibeke forsvant inn på toalettet, jeg returnerte til vaktrommet. Etter noen minutter kom Vibeke ut igjen, men nå kun iført overdelen på joggedressen. Joggebuksen var erstattet av flere meter med tørkerull som var drapert rundt hoftene hennes i et utslag av bluferdighet. Hun subbet inn på celle 303, jeg gikk etter, låste og returnerte til vaktrommet. Jeg hadde tidligere på dagen organisert opprydding etter at en annen abstinert innsatt hadde spredd en blanding av hval-lapskaus og magesyre utover flisene i dusjen, nå var det Knut sin tur. Han fikk sjekke ut toalettet og joggebuksens tilstand. Vi hadde begge bange anelser. I abstinensperiodene var kontroll over tarmfunksjonene en øvelse i mer enn viljestyrke.

Den andre episoden inntraff noen dager senere. Vibeke var i bedre form og hadde inntatt en rolle som kunne fortolkes som en form for motmakt mot det straffende systems stedlige representant; meg. Hun innledet ikke til noen form for kontakt utover det som måtte berøre rene rutinegjøremål og de goder jeg regulerte tilgangen til. På et spørsmål som måtte følge av

---

<sup>3</sup> Jeg har siden 2003 arbeidet som fengselsførstebetjent og fagansvarlig ved Kriminalomsorgens utdanningscenter.

<sup>4</sup> Bredtveit fengsel hadde som mange av de eldre fengslene i Norge ikke toaletter på cellene. Fengselet er nå modernisert og de fleste celler har nå toalett.

en hver betjents orientering mot nettverksarbeid og endring; «Har du barn», svarte hun knapt: «Tre». På oppfølgingsspørsmålet om kontakt med barna (med tanke på eventuelt å etablere kontakt), svarte hun; «Hvis jeg hadde hatt kontakt med barna – ville jeg ikke vært der jeg er i dag»<sup>5</sup>. Deretter avfeiet hun mitt forsøk på videre samtale og forsvant inn på celle 303 til en fremtid som er ukjent for meg. Jeg husker henne kun fra disse to episodene.

### 4.3. Vibekes to liv

La oss vende tilbake til spørsmålene fra utgangspunktet. Er det mulig å handle mot bedre viten? Er det mulig å opprettholde et handlingsmønster som innehar et mer og mindre entydig destruktivt potensial, en risikoatferd, hvis en aktør står fritt til å avstå fra, eller avslutte dette handlingsmønsteret? Er dette anvendelige spørsmål også for å få tilgang til fragmenter av Vibekes mulige innganger til utganger fra en rusmisbrukerkarriere? Spørsmålet er om jeg møtte Vibeke ved en foreløpig endestasjon på en reise som hun hadde innledet eller videreført mot bedre vitende. Kunne det være en rekke kvalitative sprang eller forskyvninger forårsaket av et fravær av bedre vitende, hvis hun ikke visste bedre ved en innledning, en ombordstigning om en velger reisemetaforen, på en reise inn i et utrygt landskap. Hva var det i tilfelle som motiverte, henne til et handlingsmønster som ledet frem til vårt møte ved Bredtveit fengsel? Var det tapet av omsorgen for barna som ledet henne inn i et destruktivt handlingsmønster, eller forsterket denne grensesituasjon et destruktivt handlingsmønster i så stor grad at en kan snakke om Vibekes to liv, ett før og ett etter tap av omsorgsbaserte relasjoner? Gitt dette utgangspunkt er det også naturlig å spørre om det finnes det en form for viten, overbevisning eller erkjennelse som kunne snudd Vibekes retning, som en form for kvalitativt sprang tilbake. Til et bedre liv for henne?

Både for røykeren med risiko for å utvikle Kols, den økonomisk løsslupne, partyløven fra firmafestene og for Vibeke er spørsmål knyttet til handlinger mot bedre viten beheftet med tydelige normative overtoner. Jeg vil hevde at handlinger mot bedre viten, kjennetegnet ved at individet ut fra en common sense-tilnærming burde vite bedre, eksponerer individet for sanksjoner som har en usikker effekt. En common sense-tilnærming kan være preget av at det

---

<sup>5</sup> Odd Lindberg (2005) viser gjennom sitt feltarbeid ved Hinseberg fengsel i Sverige, at «min» Vibeke, om hun ikke er representativ for kvinnelige innsatte generelt, i alle fall sliter med de samme problemer som de kvinner han intervjuet ved Hinseberg fengsel i Sverige. Lindberg viser at rundt 65 % av kvinnene som inngikk i hans forskningsoppdrag ved Hinseberg ikke hadde bodd sammen med sine barn før innsettelsen, videre at en stor andel av dem var fratatt omsorgsansvar for barna. Lindberg antyder hvilke omkostninger dette påfører; «*Något över hälften av kvinnorna svarar att de ofte eller mycket ofte är oroliga för barnen och har också de senaste sex månaderna känt att de inte klarar av livet på Hinseberg. Åtta kvinnor svarar at deras barn helt eller delvis upphört att ta kontakt*» (Lindberg, 2005, s. 41)

som er felles (common) fungerer som en funksjonell avgrensning overfor det avvikende, samtidig som den også kan være uttrykk for Sensus Communis, det som trekker individet mot fellesskapet. Jeg vil i denne oppgaven utforske begge disse posisjonene. I dette spenningsforholdet skapes også en distanse overfor den som foretar et kvalitativt sprang inn i det tilsynelatende uforståelige, og som en legitimering av sanksjoner overfor det og den avvikende. I denne oppgaven vil jeg ta utgangspunkt i at fenomenet sanksjoner beskriver det Jeremy Bentham ser som «*anything that serves to bind a man*» (1988), hos ham utledet i henholdsvis fysiske, moralske, religiøse og juridiske sanksjoner. Sekulariseringsprosessene har tjent til å nedtone de religiøse sanksjoner som maktkilde i mange miljøer, og en har i moderne kriminologi og sosiologi lagt større vekt på sosiale sanksjoner (Skog, 2006). I tillegg vil det være noe unyansert å tildele sanksjoner et utelukkende negativt fortegn, i det sanksjoner også kan inneha positive dimensjoner (Bø & Helle, 2002). Til tross for dette velger jeg å følge Benthams definisjon av sanksjoner, ikke minst i det dens moralske dimensjon er sentral for min forståelse av bedre viten.

Det er Sokrates som reiser spørsmålet om det er mulig å handle mot bedre vitende i Platons «Protagoras» (Plato, 1961), og svaret er (i alle fall i «Protagoras») kategorisk: Handlinger som tilsynelatende er mot bedre vitende vil være handlinger som utføres i mangel av bedre vitende. Sokrates (ibid) hevder dermed at Akrasia; det å handle mot bedre vitende, ikke er mulig. En logisk slutning av dette vil være at det alltid, også for Vibeke, finnes en form for viten, overbevisning eller erkjennelse som kan lede frem til et mindre destruktivt handlingsmønster. For henne som et opphør av narkotikamisbruk og kriminalitet, eller i det minste å avstå fra det en kan forstå som registrert kriminalitet. Ett handlingsmønster som, for Sokrates og Platons vedkommende, er foranlediget av en hedonistisk dreining i retning av «*The pleasures of touch and taste*» (Dunn, 1987, s. 3 ), kan altså kvalitativt endre retning i lys av at en tilføres bedre viten. Dermed åpner Sokrates og Platon døren for handlinger som en umiddelbart kan anta er mot bedre viten. Akrasia forutsetter dermed en form for viljesvakhet overfor kilder til nytelse, behag eller lyst, og viser samtidig at disse kilder kan svekke individets selvkontroll ved at en taper evnen til mer kvalitative kilder til behag.

Med dette er oppgavens tema og de fenomener jeg vil foreta en teoretisk innramming av: Akrasia, viljesvakhet og (lav) selvkontroll angitt. Jeg vil gjøre dette ut fra tre forskningsspørsmål. Det første er angitt i innledningen: ***er det mulig å handle mot bedre vitende?*** Et spørsmål som har en pedagogisk karakter, i det en med Sokrates og Platons utgangspunkt også vil kunne hevde at det er mulig å få Vibeke og andre i hennes situasjon til

å endre kurs, hvis en skaper et grunnlag for en erkjennelse, en overbevisning som motiverer til en vanskelig kursdreining til et mindre destruktivt livsmønster. Dette åpner for et nytt forskningsspørsmål. Forutsetter en at en kan inneha bedre viten eller rett overbevisning og unnlate å handle i overenstemmelse med denne viten, vil en søke etter de drivfjær og mekanismer som skaper grunnlag for handlinger og handlingsmønster mot bedre vitende. Spørsmålet blir dermed: ***Hvordan (og hvorfor) er det mulig å handle mot bedre vitende?*** Det tredje spørsmål følger for meg naturlig i forlengelsen, gitt min bakgrunn fra en profesjon som søker å endre kursen for mennesker som har utført handlinger som avviker fra samfunnets normer. Spørsmålet tilnærmes ut fra et retningsgivende premiss om at Vibekes handlingsmønster verken tjener henne eller hennes interesser og utformes som følger: ***Hvordan kan en tilegne seg en bedre viten som får individet til å avstå fra et avvikende og destruktivt handlingsmønster?***

De fleste kilder som behandler Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll tar utgangspunkt i Sokrates, Platon og Aristoteles sine filosofiske utledninger av muligheten til å handle mot bedre viten og de kilder som (eventuelt) bidrar til disse handlinger eller handlingsmønster. Jeg vil i denne oppgaven benytte Aristoteles sin posisjon overfor disse primært filosofiske spørsmålene, slik han har utledet dem i sitt forfatterskap. I kapittel 5 vil jeg vise hvordan sentrale premisser hos Aristoteles kan bidra til at et forholdningssett inspirert av fenomenologien kan skape nye perspektiver på fenomener som Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll. Dette forholdningssettet etablerer premisser for analysen av henholdsvis Akrasia i kapittel 6, viljesvakhet i kapittel 7 og lav selvkontroll i kapittel 8. Oppgaven avsluttes i kapittel 9 med en kort oppsummering av de funn som analysen har avdekket og antyder mulige retninger for en videre utforskning av de fenomenene jeg har behandlet.

Det er knyttet noen utfordringer til dette mastergradsprosjektet. For det første vil analysen ta utgangspunkt i pedagogisk filosofi, men ha en interdisiplinær karakter. Dette medfører at jeg vil bevege meg i randsonene til fagdisipliner som jeg ikke er utførlig skolert i; filosofi, sosiologi og kriminologi. Det er de pedagogiske dimensjoner knyttet til forskningsspørsmålene som er mitt anliggende i reisen i randsonene mot delvis ukjente disipliner. For det andre vil en med Aristoteles som referanseramme, oppleve at det er knyttet utfordringer til hans interpretasjonshistorie. Som Monte Johnson (2005) viser hefter det usikkerhet ved i hvor stor grad de tekstene vi i dag anser som primærkilder, kan knyttes direkte til Aristoteles. Det som fremstår som primærkilder, kan dermed være fortolkninger som er utformet ut fra ulike hensyn. Fortolkninger som kan ha distansert tekstene fra det

Aristoteles egentlig ønsket å formidle. Denne utfordringen vil jeg forsøke å møte gjennom å benytte flere ulike oversettelser av kilden som jeg i hovedsak vil fokusere på; «Den Nikomakiske etikk<sup>6</sup>», samtidig som jeg vil forsøke å trekke vekslers på Aristoteles øvrige produksjon. Videre vil de retningene jeg tar ut fra mitt omdreiningspunkt, Aristoteles forfatterskap, være motivert ut fra et ønske om en utforsking av naturlige videreføring på basis av Aristoteles, både der hvor han antyder og der han fremstår som mer entydig i forhold til oppgavens tema. En tredje utfordring er knyttet til en bevegelse mellom ulike nivåer. Jeg ønsker å foreta en teoretisk utledning av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll, samtidig som jeg ut fra det gjennomgående kasus, Vibeke, finner det naturlig å behandle de samme fenomenene ut fra kjønnete perspektiver. Dette skaper igjen et grunnlag for en analyse av hvordan de perspektivene som jeg utleder i de respektive delene, kan antyde mulige innganger og utganger av en rusmisbrukerkarriere for Vibeke.

---

<sup>6</sup> I denne masteroppgaven har jeg benyttet meg av tre utgaver av «Den Nikomakiske etikk», henholdsvis Stigens oversettelse til norsk (Aristoteles, 1999), Porsborgs oversettelse til dansk (Aristoteles, 2000) og Bartlett og Collins oversettelse til engelsk (Aristoteles, 2011). I referanser til «Den Nikomakiske etikk» vil alle tre utgaver bli oppgitt som kilde i de tilfeller hvor sitater eller forståelse av begreper henviser til en av utgavene.

## 5. En fenomenologisk tilnærming til Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll.

### 5.1. Bakgrunn

Det kan virke som Platons «Protagoras» (1961) utgjør et nødvendig point of departure for de fleste som behandler Akrasia og/eller viljesvakhet. Dette enten som en lengre introduksjon til idehistoriske linjer (Saarinen, 1994; Tappolet & Stroud, 2003), i antologier som følger de samme linjer (Hoffmann, 2008), mer generelle temabaserte tilnærminger (Dunn, 1987; Holton, 2009) – eller rettet inn mot mitt fagfelt gjennom å knytte Akrasia og viljesvakhet mot ansvarlighet og straffbarhet (Duff, 2002; Kennett, 2001). Denne oppgaven vil i større grad sentrere rundt den grunnlagsproblematikk som reises gjennom Sokrates, Platon og særlig Aristoteles. Dette gjøres uten å neglisjere nyere arbeider, ikke minst siden disse utgjør sentrale kilder til en forståelse av Akrasia ad fontes, men jeg vil i mindre grad eksplisitt behandle den dreining i behandlingen av Akrasia og viljesvakhet har tatt etter det 19 århundre<sup>7</sup>.

Et særlig fokus på Aristoteles kan også fordre en drøfting av hans aktualitet. Aristoteles har gjennom tidene både blitt hardt kritisert og forsøkt detronisert, for senere å bli oppvurdert gjennom Neo-Aristoteliske retninger. Thomas Hobbes kritiserte Aristoteles skarpt for å ha en naiv tiltro til menneskets fellesskapsorientering ut fra det en kan forstå som Zoon Politicon og Sensus Communis (Aristoteles, 2011; Burchell, 1999). John Stuart Mill (2006) har indirekte kritisert en nedvurdering og underordning av kvinner overfor menn i Polis. Rollo May (1969) har stilt seg kritisk til en rasjonalitetstro hvor det irrasjonelle ble sett på som: «*merely a temporary aberration to be overcome by right education of the individual*» (ibid, s. 195) og hvor selv mer dypere patologiske tilstander kunne kureres gjennom «*re-education of maladjusted emotions*» (ibid, s. 195). Bertrand Russell (2004) på sin side viser til at Aristoteles etikk i det vesentligste fremstår som common sense, dog med unntak av dens fokus på lykke og konkluderer med at filosofien er tilpasset en målgruppe bestående av middelaldrende menn med moderate former for viljesvakhet, ikke de grupper som er drevet mot fortvilelse av «*outward misfortune*» (ibid, s. 178) eller som er besatt av en gud eller en djevel.

---

<sup>7</sup> Sarah Stroud og Christine Tappolet viser i sin innledning til “Weakness of Will and Practical Irrationality” (2003) at det er Donald Davidson og hans «How is weakness of will possible» som fremstår som en hovedreferanse for nyere behandling av Akrasia-problematikken, selv om Hare hos Hoffmann (2008) trekkes frem som et utgangspunkt for Davidson igjen. En kilde som Jeanette Kennett (2001) viser for øvrig til hvor mange fellestrekk det er mellom Sokrates og Davidson sitt utgangspunkt i forhold til Akrasia og viljesvakhet. Illustrerende nok er det (jeg har valgt å betegne som) viljesvakhet som i større grad problematiseres enn det klassiske Akrasia-begrepet som i like stor grad behandler selvbeherskelse som evne.

Samtidig er det andre som vender blikket tilbake til deler av den Hellenistiske tradisjon med betydelig med anerkjennelse. Roberto Assagioli (2005) viser til at de gamle grekere, hvis de sto opp fra de døde og vandret blant oss, muligens ville latt seg imponere over våre teknologiske nyvinninger, men i mindre grad ville strukket anerkjennelsen til å inkludere våre kunnskaper om våre indre drivfjær. Martha Nussbaum (1994) vandrer i samme terreng som Assagioli og viser at vi befinner oss i et sykt samfunn: *“a society that values money and luxury above the health of the soul; a society whose sick teachings about love and sex turn half of its members into possessions, both defied and hated, the half into sadistic keepers, tormented by anxiety”* (ibid, s. 103). Der Assagioli (2005) og Nussbaum (1994) diagnostiserer, antyder McIntyre (2007) en kur gjennom å vise til at vår samfunnstilstand preges av et fravær av dygd og Duff (2002) problematiserer i hvilken grad dygdsetiske posisjoner er anvendelige som prinsipper for å få skikk på strafferettspleien. Som Wallach (1992) viser, er vi ikke bare inne i en Neo-Aristotelisk periode, vi befinner oss inne i en periode hvor en ser en større bredde i Neo-Aristoteliske tilnærminger.

Elementene i kritikken og det som delvis fremstår som en mot-kritikk er viktige også for en behandling av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll, og jeg vil trekke veksler på disse hvor jeg finner det opportunt. Samtidig er det i en noe annen retning jeg vil bevege meg for å skape en forhåpentligvis mer nyansert tilnærming til Akrasia, dog i en retning som også har aner tilbake til Aristoteles; fenomenologien. I så måte er det fristende å adoptere Martin Heideggers tilnærming til Aristoteles, slik denne er presentert i innledningen til del II av «Phenomenological Interpretations of Aristotle» (2001, s. 11): *“The following investigations, however, are not aimed at putting in train a philosophical rehabilitation and defense of Aristotle, nor is their goal to renew Aristotle by paving the way for an Aristotelianism interwoven with the results of modern science”* (ibid, s. 11)

## 5.2.Fenomenologi som bevegelse

David W. Smith (2011) viser at moderne fenomenologi i hovedsak kan spores tilbake til Husserl, samtidig som linjene kan trekkes lengre tilbake, gjennom å foreta en distinksjon mellom fenomenologi som filosofisk disiplin og fenomenologi som (historisk) bevegelse. Selve bruken av uttrykket bevegelse kan her forstås på flere måter. Gjennom å antyde en bevegelse fra ulike måter å tilnærme seg selve grunnlaget for disiplinene; møtet med fenomenene, - til en vitenskapstradisjon og filosofisk disiplin som beveger seg tilbake til dette



første møtet i en analyserende og strukturerende form; som fenomenologi, vil en første tilnærming til bevegelse avtegne seg. Som Zahavi (2003) skriver med henvisning til Merleau-Ponty, vil fenomenologien fremstå som en deskriptiv disiplin (Laverty, 2003) som søker å blottlegge det invariante og essensielle, samtidig som utgangspunktet for denne analyse vil være *faktisiteten*, hvor mennesket ikke kan sees isolert fra verden, men må forstås gjennom sin intensjonalitet, som aktivt samhandlende eller forhandlende i og overfor verden. Fenomenologien kan dermed også forstås som en bevegelse som tangerer grensene for tradisjonelle fagdisipliner og søker å innta fenomenene uten å la seg påføre disiplinenes naturlige reduksjonistiske karakter. Som Zahavi (2003) viser med henvisning til Husserl, skal metodevalget være saklig begrunnet:

Vores undersøgelse bør være kritisk og udogmatisk, samt sky metafysiske og videnskapelige fordomme. Den bør styres af det som rent faktisk foreligger, snarere end af det som vi forventer at finde givet vores teoretiske standpunkt. Metoden skal tage udgangspunkt i det, som skal undersøkes, og den skal vindes ud fra en saglig nødvendighed, ikke blot anvendes på baggrund av veneration for et særligt videnskapsideal (Zahavi, 2003, s. 25).

Slik Husserl refereres her, korresponderer han godt med Aristoteles. Gustavsson skriver at «*Aristoteles menade att metoden måste anpassas efter det man ska undersöka*» (2004, s. 39) og en finner gode eksempler på denne tilnærming både i «Om sjelen» og i «Den Nikomakiske etikk». I førstnevnte bok introduserer for eksempel Aristoteles sine undersøkelser på følgende måte:

But altogether in every way the soul is one of the most difficult things to get any assurance about. For, since what is being sought is common to many other studies – I mean in account of the thinghood of something and of what it is – someone might perhaps think that there is one method that applies to everything we want to discover the thinghood of, just as logical demonstration is the method of discovering the attributes particular to each thing as consequences of its thinghood. In that case, what would have to be sought would be this method, but if there is not some one common method of pursuing what something is, the work we have taken in hand becomes more difficult, since it will require that we get hold of some way of approaching each particular thing. And even if it were evident whether this were demonstration or division (of general cases) or some other method, there would still be many impasses and false starts over the things from which one ought to begin the search, for different studies have different starting points, just as do the studies of numbers and of plane figures (Aristoteles, 2001, s. 48)

Med dette som utgangspunkt kan en også ane at den fenomenologiske analyse fordrer en tredje form for bevegelse, hvor den forskende inntar en kritisk posisjon til seg selv som betrakter, en bevegelse som inntar både en selv som betrakter og det betraktede i relasjon til verden. Dette gir rom for ulike analyseredskaper og analytiske posisjoner, en bevegelse hvor fenomenologien antar flere fasetter. Postholm (2010) viser til at en grovinnstilling av fenomenologiske studier kan foretas mellom de som har et sosiologisk perspektiv og de som har et psykologisk og individuelt perspektiv. Denne todelingen står dog i fare for selv å fremstå som en kilde til noe fenomenologien søker å unngå; reduksjonisme. I det et forsøk på å foreta en teoretisk innramming av begreper og fenomener som Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll, nødvendigvis må søke å innta både det intrapsykologiske og det sosiale samspill gjennom å skape et spenningsforhold mellom dem.

Smith (2011) beskriver syv analytiske posisjoner som også har filosofiske implikasjoner, hvorav jeg har valgt å fokusere på to i mitt prosjekt. Den første er en form for eksistensiell fenomenologi som; *studies concrete human existence, including our experience of free choice or action in concrete situations* (ibid, side 10). Den neste er en kilde til utforskning av hvordan disse frie valg og handlinger utspilles i et historisk rom, som et analytisk blikk som studerer: *how meaning, as found in our experience, is generated in historical processes of collective experience over time* (ibid). Jeg vil avslutningsvis i dette kapitlet komme tilbake til en drøfting av hvordan fenomenologien kan bidra til en forståelse av møtet med Vibeke, men før dette er det naturlig å beskrive hvordan Aristoteles kan forstås virkningshistorisk som en inspirasjonskilde for fenomenologien, for på denne måte å understøtte valget av å behandle Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll primært ut fra Aristoteles sitt forfatterskap og virkningshistorie.

### **5.3.Mellom undring og forundring**

Stensmo (1998) viser til at Aristoteles har inntatt en posisjon som en grunnlegger av den vitenskapelige systematikken, noe som umiddelbart kan lede en til å tenke at Aristoteles fremstår som den første reduksjonist snarere enn en inspirasjonskilde for fenomenologien. Men selv om Aristoteles kan forstås som en kilde til disipliner som metafysikk, logikk, fysikk, astronomi, botanikk, zoologi, psykologi, etikk, pedagogikk og statsvitenskap (ibid, s. 81) - i tillegg til at han bør tilkjennes noe heder også av sosiologer og kriminologer, er det andre aspekter ved Aristoteles som er interessante her. Det er det predisiplinære ved

Aristoteles som har vakt min interesse, og de momenter som jeg skal belyse: undringen over fenomenene, det konkrete og kroppslige møtet i opphevelsen av dualismen, og aspekter ved mennesket-i-verden; Zoon Politicon, kan snarere sees som drivfjær for en senere innordning i disipliner.

Bernt Gustavsson presenterer i «Pedagogikkens mange ansikter» (Steinsholt & Løvlie, 2004) Aristoteles med tittelen «Förundrans och klokhetens tänkare» (Gustavsson, 2004). Han skriver: *Vår förmåga att se med nya ögon, att varje dag fyllas av förundran inför tillvarons under är den främsta av de krafter eller drifter som gör människan till en kunskapssökande varelse* (ibid, side 39). Gustavsson foretar ikke en distinksjon mellom undringen og forundringen, en øvelse som kan være sentral for å definere Aristoteles betydning for fenomenologien. Som et utgangspunkt kan en hevde at en slik distinksjon kan forstås som grader av åpenhet overfor fenomenene. Undringen er den kraft som representerer en inngangsverdi i møtet med fenomenene, samtidig som den til en hver tid gjenstår som en restkvalitet som driver en videre. Barnet som i sitt søk etter innsikt strekker seg ut mot verden og den eldre som søker å gi sine erfaringer form, retning, mening, mens forundringen etablerer en skjør kobling mot det uforanderlige, det Platon ville betegnet som ideenes verden. Som ytterpunkter i en tenkt typologi kan en dermed plassere nysgjerrigheten som søker kategoriene og forståelsen i den ene enden og Thaumazein i den andre, det Hannah Arendt ser som: «undringen over at alt er som det er» (1996, s. 278)

Dermed avdekkes det Rubenstein (2008) ser som et skille mellom Platon og Aristoteles, et skille som Arendt (Arendt, 1996) i lys av Aristoteles virkningshistorie ser som et tidsskille mellom undringen som maner til eller skapes av kontemplasjon, - og den radikale tvilen som potensielt kan fange mennesket inne i sin egen bevissthet- i Humes solipsistiske mareritt. For Rubenstein (2008) etableres et tidsskille mellom Sokrates forundring som en åpenhet og Aristoteles forsøk på å legge fenomenene i kausalitetens lenker. Rubenstein (ibid) skriver med utgangspunkt i Aristoteles metafysikk:

As distinct from Socrates, for whom wonder keeps inquiry unresolved, Aristotle values wonder because it prompts the learner to find the causes of that which confounds him. As soon as the philosopher discovers each cause, he moves his attention to the next puzzling phenomenon, wondering at higher and higher things until he has worked his way back to the moon, the sun, the stars, and finally, the First Cause (Rubenstein, 2008, s. 12)

Utforskningen av denne vekselvirkning mellom åpenhet og lukkethet er i Aristoteles Polis begrenset til de som har fri tid, filosofene, men dens utgangspunkt åpner for en forståelse av at dette er former for virksomhet som henter sitt erkjennelsesmateriale fra det daglige møte med fenomenene. Når Stensmo (1998) viser til at Aristoteles tar utgangspunkt i at det finnes en ytre virkelighet som er uavhengig av menneskets bevissthet om den, og det kan virke som tilgangen til den første årsak er like langt unna menneskets rekkevidde som Dantes vandring gjennom Inferno, Purgatorio og Paradiso kan tilsis, er dette et annet moment som fenomenologien i dag tar avstand til. Friedrich Nietzsche inntar en mellomposisjon når han i «*Om våre dannelsesinstitusjoners fremtid*» (2008) foruten å vise til en bevegelse, et spenningsforhold i den typologi som er antydnet, også viser til det dannelsespotensiale som ligger i undringen og forundringen, foruten å knytte den nærmere eksistens enn essens:

Mennesket er i den grad omringet av de alvorligste og vanskeligste problemer at man, hvis man blir introdusert for dem på riktig måte, tidsnok kommer til å bli grepet av en vedvarende filosofisk undring som er den eneste fruktbare grunn for en dypere og edlere dannelse. Oftest er det ens egne erfaringer som introduserer en for disse problemene, og særlig i den stormfulle ungdomstiden fremstår nesten alle personlige opplevelser i et dobbelt lys, som eksempel på noe hverdagslig og samtidig på et evig forunderlig og forklaringsverdige problem (Nietzsche, 2008, s. 94)

I dette ligger også en oppfordring til en ydmykhet overfor de fenomener en møter og de former for kausalitet en kan søke å innordne disse i. Zahavi (2003) beskriver med Merleau-Ponty hvordan møtet med fenomenene må forstås som både en gåte og en gave, noe som fordrer en, «*metodologisk suspension af vores normale blinde og tankeløse accept af den*» (verden) (ibid, s. 37), noe som i seg selv kan være en utfordring, både i den handlingstvang som kan prege de møter hvor erfaringene høstes, og i den ettertanke som kan preges av en distanse både i tid og rom.

#### **5.4. Dualismens opphør**

Nietzsches egen dannelsesreise, tydelig inspirert av Goethes vandringer og reiser, viser vei til det neste moment som aktualiserer Aristoteles i min sammenheng spesielt og som inspirasjonskilde for fenomenologien generelt, ved å se møtet med fenomenene som et kroppslig og sanselig møte. For om Aristoteles åpenhet for å utforske undringen og særlig forundringen i sine vitenskapelige arbeider kan diskuteres, er det større grunnlag for å kreditere Aristoteles bidrag til den linje som leder frem til Merleau-Ponty. Utgangspunktet er Aristoteles kritiske forhold til Sokrates og Platon. Selv om det, jeg vil komme tilbake til i

behandlingen av Akrasia, er en utvikling i Platons forfatterskap i retning av å problematisere<sup>8</sup> en dualisme, vil de fleste anse Aristoteles som den som viderefører ansatsene i Platons «Staten», og anerkjenner kroppens betydning for menneskets utvikling i spenningsfeltet mellom mulighet og virkelighet. Jeffrey Burton Russell spissformulerer bruddet med Platon på følgende måte:

Aristoteles hadde avvist Platons todeling i sjel og kropp. Kroppen kan ikke eksistere uten sjelen, og heller ikke sjelen uten kroppen. Til sammen utgjør de en menneskelig helhet. Sjelen er ikke, slik Platon sa, som en kusk som kan skilles ut fra det kjøretøyet han styrer, men snarere kroppens form. Sjel og kropp er i sin essens uatskillelige (2002, s. 114).

Russell (ibid) behandler Aristoteles virkningshistorisk, som en kilde til en dreining bort fra Platon som kilde til utvikling av kristendommen hos Augustin, men her inntas også et poeng som videreføres mye tidligere, hos Epikur: siden sjelen og kroppen er uatskillelig, medfører dette også en tro på at mennesket er endelig og dødelig. Aristoteles åpner, i alle fall i et virkningshistorisk perspektiv, for en eksistensiell innsikt som i seg selv både kan fungere som en trøst (troen på et bedre etterliv i en kristen tradisjon, troen på døden som ikke-væren hos Epikur<sup>9</sup> og delvis Schopenhauer) og som en kilde til ubehag (frykten for dommen i en kristen tradisjon, frykten for døden og dødsprosessen i en sekulær tradisjon)<sup>10</sup>.

Hos Aristoteles medfører ikke en oppheving av dualismen en ensidig oppvurdering av kroppens eller de tradisjonelt lavere sjelsdelers posisjon, siden han også anviser disse sjelsdeler eller de kroppslige behov som potensiell kilde til ensidig hedonistisk nytelsesorientering. Dette poeng er sentralt både i behandlingen av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll, men her finner en hos Aristoteles også kilden eller energien som leder motsatt vei, mot en virksomhetsorientering hvor mennesket fungerer på sitt beste, i samsvar

---

<sup>8</sup> Kenneth Dorter (2008) drøfter nettopp denne utviklingen i lys av Platons «Staten» i Tobias Hoffmanns «Weakness of will from Plato to present» (2008). I en fenomenologisk sammenheng er det interessant å notere seg det poeng Dorter (ibid) utleder av Sokrates, nemlig at denne imøtegår en tredeling av menneskets sjel, med å hevde at hvis en er innforstått med et slikt prinsipp, kan en like godt anerkjenne ytterligere inndeling av menneskets sjel i utallige lag. Spørsmålet er selvsagt om Sokrates her benytter dette argument som en åpenhet for en fenomenologisk innsikt eller om han benytter det rent retorisk.

<sup>9</sup> «*The recent recognition that death is nothing to us, make the mortality of life enjoyable, not by adding on an infinite time, but by removing the longing for immortality*» (Nussbaum, 1994, s. 192)

<sup>10</sup> Catherine Wilson (2008) viser hvordan Epikur har fungert som premissleverandør for innledningen til opplysningstiden og trekker frem troen på menneskets dødelighet som ett element ved Epikurs filosofi som Hobbes og Locke tydelig var påvirket av. Nettopp menneskets dødelighet og gjennom dette logisk sluttet et fravær av et potensielt ubehagelig etterliv, knytter Warren (2009b) en reduksjon av eksistensiell angst hos mennesket og gjør dermed felles sak med Martha Nussbaum «*The Therapy of Desire*» (1994) som også benytter Epikur som kilde til en problematisering av den angst som knyttes til døden også hos det «moderne» menneske.

med Arete. En finner her mange aspekter som fordrer en nøyere gjennomgang, men i denne omgang kan de skisseres kort. For det første vil Aristoteles, selv om Vita Contemplativa<sup>11</sup> ansees som en høyerestående tilstand, se mennesket primært som virksomt. I Innledningen til Heideggers «Væren og Tid» (2007) viser Holm-Hansen (ibid) at der Platon ser væren som form og Descartes ser væren som substans, ser Aristoteles væren primært som preget av målrettet virksomhet, både som en produksjonsorientering gjennom Techne og en evne til å avdekke de handlinger som leder frem til høyere mål – det gode liv (Doseth, 2011). Dette leder deretter til to andre sentrale momenter i en analyse av Aristoteles fenomenologiske virkningshistorie.

Kroppen må være øvet for å fungere på sitt beste. Aristoteles benytter avslutningen av sin «Politikk» (2007) til å fremheve behovet for fysisk trening, men det er her også rom for å innfortolke en oppøvelse av sansene. I forlengelsen av dette ligger det her også en erkjennelse, som fremheves i «Nikomakiske etikk» (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) om at kroppen utvikles og forfaller gjennom stadier som påvirker hvordan en rent individuelt endrer forståelse av hva som konstituerer det gode liv. En så vidt vesentlig kilde til det gode liv som samspillet mellom komplekse kilder til behag og ubehag, forankres hos Aristoteles som erfaringer av kroppslig art. Det gode liv relativiseres i møtet med kroppslige smerter og en kan mistenke at Aristoteles ville nikket anerkjennende til følgende passasje hos Zahavi:

Vores fungerende krop er med andre ord nærværende på så fundamental og gjennomgripende en måde, at vi kun legger eksplicit merke til den, når vores vante interaksjon med verden forstyrres, ved frivillige refleksjoner (filosofiske eller når vi ser os i speilet) eller ved refleksjoner, som er påtvunget os af grensesituasjoner som sykdom, udmattelse og smerte(2003, s. 57)

Det kan være grunnlag for å hevde at Aristoteles også definerer potensielle grensesituasjoner gjennom livsløpet, noe som i seg selv ikke vil bli omhandlet i større grad i denne oppgaven, men Aristoteles utleder emosjoner og følelses kvaliteter som en i ettertid kan se som konstituerende for og «produkter» av grensesituasjoner. Gjennomgangen av ulike emosjoner og hvordan disse kan skapes for å etablere en effekt i «Retorikken» (Aristoteles, 2012) kan

---

<sup>11</sup> Naturlig nok er Vita Contemplativa et begrep som er knyttet til senere (skolastiske) tradisjoner, men også meningsinnholdet i en forløper til dette begrepet hos Aristoteles er omstridt. Sachs (Aristoteles, 2001) viser i sin oversettelse av «Om sjelen» til at debatten rundt forløperen til «Vita Contemplativa» har fokusert rundt en distinksjon mellom Vita Contemplativa som en tilbaketrukket tilstand fjernt fra virksomhetskravet i hverdagen (og på denne måten også noe som kan tilskrives de som ikke deltok i hovedsakelig fysisk arbeid) eller om «Vita Contemplativa» kan trekkes ned til å være noe i retning av «reflection-in-action» eller «reflection-on-action».

sees som ett eksempel med overføringsverdi. Et annet eksempel er «Poetikken» (Aristoteles, 1987) fokus på hvordan det tragiske og komiske spill bidrar til en harmonisering av sjelsdelene gjennom å fremme frykt og medlidenhet.

### 5.5. Tre verdener

Dette åpner for det tredje moment som trekker linjene fra dagens fenomenologi og bakover mot Aristoteles. Menneskets orientering overfor verden beskriver, selv om en kan forstå denne relasjon som en form for lukkethet og åpenhet overfor sosiale fenomener, en form for væren-i-verden som overskrider orienteringen mot fellesskapet ut fra den rent pragmatiske orientering mot å dekke trygghetsbehovet som en finner hos Thomas Hobbes (Malnes & Midgaard, 2003). Verden utgjør, som Zahavi (2003) viser gjennom en henvisning til Merleau-Ponty, den meningshorisont som vi bestandig er situert i forhold til. Der Aristoteles foretar en tydelig inndeling mellom familien, den nærliggende verden i Polis og den omverden som Polis samhandler med, finner vi tydelige paralleller hos den tidlige Heidegger (2001), når han beskriver tre verdener som individet orienterer seg mot eller mellom; omverden, en delt verden og ens egen verden (ibid). Livet som orientering og erfaring, preget av et så sentralt begrep hos Heidegger som omsorg, beskriver dermed et forholdningssett overfor disse verdener hvor erkjennelsen av en verden utenfor den delte verden, både som meningshorisont og avgrensning peker tilbake mot Aristoteles tredeling, samtidig som den får tilsynelatende evig aktualitet. Heidegger skriver:

The restive aspect of unrest. What cannot be set in relief, the undecideable “between” of the aspect of factual life: between surrounding world, shared world, individual world, previous world, future world; something positive. The seeping through of unrest everywhere, its forms and masks. Rest-unrest; phenomenon and movement (cf. the phenomenon of movement in Aristotle) (Heidegger, 2001, s. 70)

I en kombinasjon mellom den avgrensning som Aristoteles i «Politikken» foretar mellom en delt verden og en potensielt uvennlig omverden, og de drivkrefter som skaper en åpenhet og lukkethet, hvor en delt verden ekspanderer i takt med individets utvikling og modning i form av relasjonsdannelse, finner en sentrale innsikter for å forstå de problemer jeg skal behandle i denne oppgaven. I behandlingen av John Stuart Mill viser Nordenbo (2004) at autonomi og sympati er sentrale karakteregenskaper for å overskride en hedonistisk og individualistisk livs og verdensanskuelse, og selv om Bertrand Russell (2004) ser Aristoteles etikk som preget av en manglende evne til å innta de lidelser som ikke berører ens nærmeste venner, etablerer

Aristoteles like fullt et gyldig spenningsfelt mellom samfunn og individ. Dette er også et spenningsfelt som Mill orienterer seg innenfor.

Som spenningsfelt vil forholdet mellom individ og samfunn bidra til en meningskonstruksjon og virksomhet som også reguleres gjennom interaksjon og forhandlinger. Albert Bandura (1997) beskriver en resiprok determinisme hvor et hvert individs handlingsrom også defineres gjennom møtet mellom individer. Banduras poeng er at en resiprok determinisme beskriver

et triadisk og holistisk sett av påvirkninger mellom et selv og dets sosiale omgivelser, hvor kognitive, affektive og biologiske personlige faktorer, og faktorer i omgivelsene, påvirker hverandre. Samtidig understreker Bandura at; *Reciprocity does not mean that three sets of interacting determinants are of equal strength. Their relative influence will vary for different activities under different circumstances* (ibid, side 6). I Aristoteles samtid ser en at denne determinisme også påvirkes innenfor hierarkiske strukturer som i dagens samfunn kan være mer diffuse, i alle fall ut fra en individualistisk motivert idealisme. Jeg vil dog hevde at den struktur, de orienteringspunkter og den meningshorisont som en finner i Aristoteles Polis og hans normative aspirasjoner for Zoon Politicon, forstått som væren og væren-i-verden, i like stor grad skaper grunnlag for en forståelse av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll i dag som da.

### **5.6.Sammenfatning og videreføring**

Inspirasjonen fra fenomenologien tilfører forholdningssett som oppgavens tema, forskningsspørsmål og nivåer blir påvirket av. Jeg vil i oppgavens videre fremdrift ta utgangspunkt i at bedre viten og en rett overbevisning reguleres innenfor et spenningsfelt mellom personlig og sosial kontroll, hvor individets orientering mot verden gjennom forhandlinger og transaksjoner påvirker dette spenningsfeltet. Videre at dette spenningsfeltet må analyseres i sammenheng med gitte sosio-historiske og materielle betingelser, siden disse betingelser, - som en kontekst som individets forholder seg til gjennom meningsskapende og meningssøkende virksomhet, også danner utgangspunkt for dette individets historie. Dets erkjennelse av å være/eller ikke være fritt velgende. Denne orientering som subjekt i verden må også analyseres som en kroppslig orientering preget av forfall og endelighet, men også som et komplekst og uløselig samspill mellom det en tidligere forsto som kropp og sjel. Jeg vil videre ta utgangspunkt i at individets forsøk på å regulere spenningsforholdet mellom



personlig og sosial kontroll påvirkes av og påvirker ens egen verden, en delt verden og det som en søker å foreta funksjonelle og omsorgsbaserte avgrensninger overfor som omverden.

Jeg forstår en bedre viten og en rett overbevisning som normative størrelser og vil videre i oppgaven forsøke å tilnærme meg det ut fra det deskriptive forholdningssett som fenomenologien anviser. Dette vil nødvendigvis være enklere i forsøket på en teoretisk innramming av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll enn for de linjer som trekkes til kjønnede perspektiver på de samme fenomener – og ikke minst i forholdet til den skyggen fra fortiden som jeg bare kjenner fragmenter av livshistorien til; Vibeke. Overfor henne må ikke minst det tredje forskningsspørsmål: ***Hvordan kan en tilegne seg en bedre viten som får individet til å avstå fra et destruktivt handlingsmønster***, analyseres både ut fra forståelsen av bedre viten eller rett overbevisning som en konstruksjon undergitt de påvirkninger som er skissert overfor, samtidig som en undring og forundring i møtet med denne tilsynelatende selvdestruktivitet kombineres med en ydmykhet overfor virkelighetens uendelige variasjoner.

Med dette er også et kritisk forholdningssett til Akrasia, viljesvakhet og (lav) selvkontroll angitt, og jeg vil i de neste tre kapitlene problematisere en tradisjonell forståelse av kausale forbindelser mellom disse tre fenomenene. I denne forståelsen sees viljesvakhet og lav selvkontroll som forklaringsmodeller for, og/eller resultater av, - Akrasia, enten som forskyvningsprosesser eller kvalitative sprang. For alle de tre fenomenene er det dog tjenlig å skrive seg inn i tradisjonen før en nyanserer den, og jeg vil i alle de tre neste kapitlene starte med en innføring i det en kan se som tradisjonelle forståelser av henholdsvis Akrasia, viljesvakhet og (lav) selvkontroll.

## 6. Akrasia

### 6.1. Et utgangspunkt

For mange vil et søk i internettressurser representere et første skritt på veien mot å avgrense et fenomen, hvor avdekkede definisjoner i sin reduksjonistiske form åpner for en undring over hvilke dimensjoner en mister, samtidig som en kan ane en sammensmelting av forståelseshorisonter som etablerer noe felles. Når det gjelder Akrasia som begrep, knytter The free Dictionary<sup>12</sup> (2003) Akrasia til en filosofisk tradisjon, og knytter dette til viljesvakhet som kilde til at en handler på en måte som bryter med dypt forankrede moralske verdier. Concise Oxford Dictionary (Soanes & Stevenson, 2009) utfyller ved å vise til at Akrasia betegner en sinnstilstand hvor noen handler i konflikt med en bedre overbevisning. Videre at denne handlingen kan tilskrives viljesvakhet (A – Kratos oversettes med “uten styrke”). I internettutgaven av Oxford Dictionary (2013) vises det til at Aristoteles “Nikomakiske etikk” er en hovedkilde til vår forståelse av begrepet og det fenomenet det beskriver<sup>13</sup>. Aristoteles forankrer dog sin forståelse av Akrasia i tradisjonen etter Sokrates og utleder tilsynelatende sistnevntes noe idealistiske tilnærming i sin «Nikomakiske etikk»:

Man kunne spørge, hvordan en person med den rette overbevisning kan handle ubehersket? For nogle hevder, at dette ikke er muligt for den vidende. Det ville være slemt, som Sokrates mente, at besidde viden, og så lade noget andet bestemme over den og «trække den rundt som en slave». Sokrates kempede i det hele taget mod denne antagelse og mente, at denne svaghed slet ikke fandtes. For ingen som havde den rette overbevisning, ville handle imot det bedste, eller kun af uvidenhed (Aristoteles & Porsborg, 2000, s. 168).

Det er i syvende bok av “Nikomakiske etikk” Aristoteles (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) oppsummerer den posisjonen Sokrates inntar overfor Akrasia som fenomen, samtidig som han avdekker en problemstilling som i sin besnærende form biter seg selv i halen.

Problemstillingen er gitt og eksemplifisert tidligere i denne oppgaven, er det mulig å handle mot bedre vitende? Svaret kan leses ut av en common sense betraktning i lys av et hvert menneskes erfaringsgrunnlag: en hver vil erkjenne at en kan handle mot, og har handlet mot, bedre vitende. Aristoteles viser da også innledningsvis i syvende bok av «Nikomakiske etikk» til at «denne antagelse modsiger tydeligvis kendsgerningene» og leder videre rett frem til mitt

---

<sup>12</sup> akrasia [ə'kreɪziə], (Philosophy) Philosophy weakness of will; acting in a way contrary to one's sincerely held moral values. [from a-2 + Greek kratos power] (Dictionary, 2003)

<sup>13</sup> Definition of Akrasia, noun, [mass noun] chiefly Philosophy, the state of mind in which someone acts against their better judgement through weakness of will. Origin: early 19th century: from Greek, from a- 'without' + kratos 'power, strength'. The term is used especially with reference to Aristotle's Nicomachean Ethics (dictionaries, 2013)

andre forskningsspørsmål gjennom å spørre om hvilken sinnstilstand som tillater mangel på selvbeherskelse (ibid). Men Sokrates vil, i alle fall ikke hvis en legger en tradisjonell fortolkning begrenset til Protagoras (Plato, 1961) til grunn som kilde<sup>14</sup>, ikke anerkjenne en common sense betraktning. Bedre viten eller rett overbevisning som ikke følges, vil snarere være en demonstrasjon av et fravær av bedre viten. Med de to innledende definisjonene fra internett-ressursene friskt i minne kan en, med Sokrates (ibid) hevde at handlinger som strider mot ens dypt forankrede moralske verdier, hvor en tilsynelatende handler i konflikt med den dømmekraft som bedre viten ville utgjøre, nettopp er uttrykk for at dømmekraften er mangelfull og at de moralske verdier ikke er i tråd med bedre viten. Rent logisk vil en dermed kunne utlede at det alltid vil kunne finnes former for bedre viten, med epistemologiske, etiske og rent moralske dimensjoner, som en ville endret sitt handlingsmønster i lys av.

I Protagoras (ibid) utvikler Sokrates denne argumentasjonsrekke med bakgrunn i at mennesket naturlig orienterer seg innenfor et spenningsfelt mellom behag og ubehag eller smerte og nytelse, og at ingen med vitende og vilje vil oppsøke handlinger eller handlingsmønster som fremmer ubehag eller smerte: *«Then it must follow that no one willingly goes to meet evil or what he thinks to be evil. To make for what one believes to be evil, instead of making for the good, is not, it seems, in human nature, and when faced with the choice of two evils no one will choose the greater when he might choose the less»* (Plato, 1961, s. 349). Samtidig vil en bedre viten også utgjøre en målestokk hvor handlingers effekt analyseres i tid og (historisk) rom, hvor en bedre viten vil bestå i en evne til å sortere mellom kildene til kortsiktige nytelser som øyeblikkets rus, og de handlinger som leder til en tilværelse mer preget av behag enn ubehag.

Jeanette Kennett (2001) viser i sin tilnærming til «Protagoras» at Sokrates poeng er at det finnes kilder til behag som, selv om de er kortsiktige og akseptable i sin naturlige kontekst, ikke bør etterstrebes, siden de vil føre til større grad av ubehag på sikt, særlig siden disse kilder til behag frarøver oss andre kilder til behag. En aner her utgangspunktet for John Stuart Mill (1995) sitt forsøk på å skille mellom de kortsiktige og kvantitativt (materielle) kilder til

---

<sup>14</sup> Kennet Dorter (2008) behandler det som tilsynelatende fremstår som inkonsistent hos Sokrates gjennom å vise til et skille mellom det han ser som moralsk intellektualisme representert i dialoger som Protagoras, Laches, Charmides og Menon og den behandling Akrasia får i fjerde bok i «Staten», og konkluderer med at de posisjoner som inntas gjennom førstnevnte dialoger, integreres dialektisk gjennom behandlingen i «Staten». Poenget blir dermed at sistnevnte verk viser spenningsforholdet mellom de ulike delene av sjelen, og betoner hvilke utfordringer som ligger i å overskride det Kennett (2001) i en oppdatering av antikk gresk terminologi betegner som lystprinsippet, og hvilke farer som ligger i en mangelfull overskridelse.

behag og mer varige former for behag som er kvalitative og mangefasetterte kilder som fremmer individets tilpasning til samfunnet. Videre viser Kennett (2001) til at Sokrates tilnærmer seg det en kan se som et spenningsforhold mellom øyeblikk og varighet også ut fra andre naturlige perspektiver, for det vil også finnes handlinger som fører til kortsiktig ubehag, men som fremmer økt behag på sikt. Dette fenomenet eksemplifiseres hos Kennett (ibid) med medisinsk behandling og fysisk trening. En seleksjon mellom kilder til behag blir dermed et verdivalg som rent konkret etablerer et skille mellom kilder til kortsiktige sanselige nytelser i en hedonistisk orientering mot verden og en forståelse av det samspill mellom individ og samfunn som bidrar til Eudaimonia, en tilstand av lykke eller salighet (Aristoteles, 2007; Nyeng, 1999; Syse, 2009).

Gjennom presentasjonen av Sokrates, Platon og Aristoteles sin behandling av Akrasia, antydes også kildene til en tilsløring av bedre viten, den rette overbevisning og de mekanismer som fører til ubeherskede handlinger. Kildene til den konfliktilstand mennesket som velgende erfarer i et fravær av harmonisk samvirke mellom sjelsdelene. Svakheten overfor de driftsdimensjoner som er forankret i de laverestående deler av menneskets natur. Det er her en i en tradisjonell forståelse finner kildene til Akrasia, som en kraftløshet overfor de irrasjonelle drifter, den viljesvakhet som er selve drivfjæren til Akrasia. Samtidig gir denne presentasjonen begrenset innsikt i hvordan en forståelse av Akrasia også påvirker individets stilling i samfunnet, i det handlinger mot bedre viten også vil medføre former for sanksjoner som ikke bare utgjør rent intrapsykologiske størrelser.

Akrasia som filosofisk problem har et iboende normativt element gjennom å definere hva og hvem som forstås som avvikende. På denne måten virker Akrasia som begrunnelser for sanksjoner, tiltak som regulerer forholdet mellom personlig og sosial kontroll for det enkelte individ og grupper av individer innenfor en gitt historisk hierarkisk struktur. Det er derfor naturlig å etablere en premissgivende kontekst før en beveger seg inn i en kritisk behandling av viljesvakhet og vurderer en potensiell effekt av former for sanksjoner og andre avviksregulerende mekanismer og tiltak. Det primære utgangspunkt for etablering og videreføring av denne konteksten, som konkrete sosio-materielle betingelser for individet, er hos Aristoteles hans teleologi, i det denne også etablerer et forholdningssett mellom individ og samfunn innenfor et større hele; fra kosmos til det intrapsykologiske.

## 6.2.Paradiso

I lifted my eyes; and as, at morning,  
the eastern side of the horizon shows  
more splendor than the side where the sun sets,  
so, as if climbing with my eyes from valley  
to summit, I saw one part of the farthest  
rank of the Rose more bright than the rest

(Dante, 1995, s. 530)

Både Trond Berg Eriksen (2000) og Jeffrey Burton Russell (2002) viser hvordan Aristoteles metafysikk og kosmologi preger Dantes «*Guddommelige komedie*». Berg Eriksen (2000) poengterer endatil at Dantes like gjerne kunne benyttet Aristoteles som veiviser og veileder gjennom kretsene og sfærene i komedien<sup>15</sup>. Dante adopterer, via Thomas Aquinas, Aristoteles teleologi som en formåls lære og en hierarkisk inndeling gjennom grader av perfektjon. Selv om en kan stille spørsmål ved om Aristoteles fremstår som en systematisk tenker (Gustavsson, 2004; Johnson, 2005), finner en i teleologien en gjennomgående inndeling ut fra potensialitet (*Dunamis*) og graden av perfektjon, fra kosmos til det indre i mennesket. Det etterstrebbare for mennesket og det som for Aristoteles utgjorde søket etter en første årsak, blir dermed også det uforanderlige, det stabile og det harmoniske, som motsatser til en kaotisk tilværelse under månen<sup>16</sup>.

Mennesket orienterer seg fra en tilværelse hvor de er prisgitt forandring og valg, opp mot himmelrommets tilsynelatende evige ro. Men Aristoteles forankrer ikke sin metafysikk og kosmologi til religiøse forklaringsmodeller, han er snarere et grunnlag for, - og har delvis blitt misbrukt gjennom religiøse forklaringsmodeller. For, som Johnson (2005) viser, er det fullt mulig å følge Aristoteles på veien mot en første årsak, uten å inkludere en skapelsesgud som

---

<sup>15</sup> Trond Berg Eriksen (2000) viser til at det gjennom komedien gis hele 300 referanser til Aristoteles og Dante plasserer også Aristoteles som den fremste blant filosofene, den de andre filosofene ser opp til. Dante skriver da også “*When I had raised my eyes a little higher, I saw the master of the men who know, seated in the philosophic family. They all look to him, all do him honor, there I beheld both Socrates and Plato, closest to him, in front of all the rest*” (2000, s. 76). Disse filosofenes eneste diskvalifiserende trekk var at de ikke var kristne, og følgelig heller ikke kunne vurderes i lys av den straffemorfologi som Dante utleder i komedien. Der Dante benytter ulike virkemidler for å skape en overgang fra det kaotiske i Inferno til roen i Paradiso, er det påtagelig at Dante i møtet med filosofenes krets i Limbo beskriver en ro og struktur som gir assosiasjoner til Paradiso.

<sup>16</sup> I Aristoteles kosmologi og metafysikk etableres det et skille mellom supralunare og sublunare dimensjoner eller sfærer. I Dantes Paradiso beveger en seg fra de sublunare dimensjoner, sfærer eller kretser i Inferno og Purgatorio mot stadig økende grader av perfektjon og ro gjennom supralunare sfærer eller kretser som også utledes av planetenes plassering.

kilde til en religiøs overbygning som disiplinerer menneskene gjennom troen på (eller frykten for) en potensielt ubehagelig tilværelse etter døden. Blikket mot himmelrommet kan nok foretas ut fra den samme søken som Freud og Rolland (1992) beskriver gjennom oseanfølelsen – preget av en undring eller Thaumazein, men hvor tilværelsen på jorden beskrives gjennom forsøket på å avdekke kausale forklaringsmodeller fundamentert i en teleologi som angir spenningsforhold på ulike nivåer. Som en form for Mimesis hvor grader av perfektjon defineres i en bevegelse mellom det mulige og det virkelige.

Aristoteles Polis må dermed forstås ut fra den lengsel mot stabilitet og harmoni som ligger i menneskets natur, ikke ut fra dagens målestokk hvor risiko søkes for å bryte kjedsomheten i vanens makt, men ut fra en samtid hvor forandringer i stor grad var synonymt med utrygghet. Aristoteles Polis utgjør dermed, som Hamblet (2011) viser, også en pragmatisk orientering og innordning under forfatningsformer som i seg selv utgjør grader av perfektjon, men som viderefører et hierarki som målbærer sosiale posisjoner og roller ut fra at de representerer økte muligheter for å realisere også sitt individuelle, - og i mange tilfeller begrensede, potensial. Som blekt speilbilde av en himmelsk orden, etableres et slitesterkt fellesskap hvor:

The heavenly spheres provided a stable pattern for the human world that reigned well into the 1500s in Europe, guaranteeing social stability and immobility, within a rich network of rigorously hierarchical, lifelong, unwavering social relations, rooted in the land, determined by birth, maintained by timeworn tradition, and overseen by the god, his church, and the divinely empowered monarch. Everything had its proper place, determined by birth, sorted by grace and divine right, in a world that made perfect sense. (ibid, s. 123)

### **6.3.Zoon Politicon**

Som Bartlett og Collins (Aristoteles, 2011) kommenterer, og som en kilde til å skille Aristoteles fra Thomas Hobbes, er det grunnlag for å stille spørsmål ved om deltagelsen i eller innordningen i Polis bidrar til å la individet realisere sitt naturgitte potensial. Dette er et spørsmål som fordrer at en foretar en innledende sondering av forholdet mellom individ og samfunn hos Aristoteles. Utgangspunktet kan virke problematisk, siden Aristoteles i «Politikk» (2007) tydelig setter statens eller Polis, - fellesskapet, foran det enkelte individ. Aristoteles argumentasjon for en slik innordning eller underordning kan lede en i retning av å forene Aristoteles med Thomas Hobbes i en forståelse av at Polis dekker det primære behov hos ethvert individ; tryggheten

Aristoteles skriver:

Det er dermed klart at staten er til som en del av naturen, og at den eksisterer før enkeltmennesket. Hvis et individ som står alene ikke er selvtilstrekkelig, vil det nemlig forholde seg til helheten på samme måte som de øvrige delene, og den som ikke er i stand til å delta i et felleskap, og ikke har noe behov på grunn av sin selvtilstrekkelighet, har ikke del i en stat; han må være enten et dyr eller en gud (Aristoteles, 2007, s. 32)<sup>17</sup>

Selvtilstrekkelighet (*Autarkes*) er her et nøkkelord i Aristoteles tekst hvis en ønsker å foreta en avgrensning mot Hobbess forståelse av at mennesket orienterer seg mot fellesskapet ut fra rent egoistiske motiver som også regulerer dets deltagelse i Polis (Burchell, 1999; Malnes & Midgaard, 2003). Jeg tar utgangspunkt i at Aristoteles bruk av begrepet selvtilstrekkelighet både kan forstås i betydningen: i stand til å ivareta sin egen trygghet og sine materielle behov, samtidig som en også her kan utlede sosiale behov knyttet til å inngå i og videreutvikle relasjoner ut fra en evne til å orientere seg ut over det individuelle. I dette ligger en forståelse av at individualitet skapes gjennom samhandling. Som en teleologisk begrunnelse kan en hevde at menneskets manglende selvtilstrekkelighet utledes av det potensial og de begrensninger som ligger i dets form. Dets potensial for samhandling ut fra at dette oppleves som meningsfullt innenfor Polis, avveid mot fysiologiske begrensninger som bidrar til å trekke det mot fellesskapets trygghet. Menneskene skiller seg dermed fra gudene, som i kraft av et overmål av dygd ikke har behov for fellesskapet, og dyrene som nok rent instinktivt kan søke den trygghet som flokken gir, men uten å anse dette fellesskap for å ha noen verdi i seg selv<sup>18</sup>.

Her er det også mulig å utlede et sentralt poeng som behandles både i “Retorikk” (Aristoteles, 2012), “Politikk” (Aristoteles, 2007) og i “Nikomakiske etikk” (Aristoteles, 1999, 2000, 2011), i det de nære og omsorgsbaserte relasjoner som Aristoteles ser som en dyd av

---

<sup>17</sup> Aristoteles utleder denne distinksjonen mellom de to nivåer som sorterer over og under menneskenes domene i “Den Nikomakiske etikk”: *Hvis derfor som man sier, menneskene blir guder på grunn av et overskudd av dyd, så er det klart at det må være en slik holdning som er det motsatte av dyriskhet. For liksom dyret verken har last eller dyd, har heller ikke en gud det. Hans holdning er langt mer verdifull enn dyden, og dyrets holdning er av et annet slag enn last* (Aristoteles, 1999, s. 110)

<sup>18</sup> Johnson (2005) viser til at Aristoteles også ser dyr som “politiske”, i en forståelse av at de ut fra en teleologisk forståelse realiserer sitt potensial i et fellesskap. Bier og maur benyttes her som eksempler, hvor en også ser en naturgitt hierarkisk orden som bidrar til orden, forsvar og produksjon. Skillet oppstår dog ved at: «Political animals cooperates in order to sustain life. Humans are a kind of political animal that cooperates not merely for life, but the good life (ibid, s. 239)

nødvendighet for å realisere sitt potensial, også skapes gjennom følelses kvaliteter som vennlighet og vennskap. Familien utgjør det en med Heidegger (2001) kan se som en første delte verden. Den verden som representerer en funksjonell avgrensning, men som samtidig kan åpne for en naturlig bevegelse mot å integrere det som fra barndommen av fremstår som omverden. Nordenbo (2004) viser til at John Stuart Mill ser en slik bevegelse som drevet av et samspill mellom sympati og autonomi, hvor motsatsene dermed logisk sett vil være prosesser som begrenser ens utvikling av en eller flere delte verdener.

For å forstå de drivkrefter som gjør mennesket til et “politisk dyr”, noe mer enn at det ut fra sin form er egnet eller determinert for å leve i Polis i det sett av over og underordninger som definerer denne samfunnsform, kan det være nødvendig å supplere en tradisjonell forståelse av Zoon Politicon med den spenning som ligger i forholdet mellom common sense og Sensus Communis eller *aisthesis koine* (Bayer, 2008). Stensmo (1998) viser til at Aristoteles så det fenomen som senere ble videreført som Sensus Communis, som en fellessans eller den kognitive instans som forener og bearbeider inntrykkene fra de fem andre sanser. I følge Bayer (2008) foretar Aristoteles her en distinksjon mellom primære og sekundære sansekvaliteter som kan minne om det en senere finner igjen hos John Locke.

Aristoteles utgangspunkt videreføres i følge Bayer (ibid) fra Stoikerne til Seneca og Cicero gradvis til en forståelse av Sensus Communis som en evne til å fungere godt i fellesskapet: “*To have Sensus Communis is to know how to act with propriety in any social situation, to do what is fitting with particular conditions in bestowing a benefit, and not to interfere with the concerns or occupations of another*” (ibid, s. 1139). I en videre idehistorisk utvikling sees Common sense som et uttrykk for en iboende rasjonalitet utledet i noen innlysende og førvitenskapelige prinsipper hos Descartes, mens Shaftesbury viser til at Sensus Communis må forstås som naturlig iboende følelses kvaliteter som fremmer fellesskapet gjennom å inneholde pro-etiske og pro-sosiale komponenter.

Jeanette Kennett (2001) beveger seg dermed langs den idehistoriske utvikling som Common Sense og Sensus Communis har foretatt, når hun beskriver common sense som: “*the distillation of accumulated human experience; it is the embodiment of reason* (ibid, side 31). Denne definisjonen er dog beheftet med noen problemer. For det første, som Jovchelovitch (2008) viser, vil en forståelse av common sense eller sensus communis i betydningen common – som vanlig og ordinær, stå i motsetning til en vitenskapelig rasjonalitet som hever



seg over nettopp common sense. For det andre vil det som forstås som felles antyde en norm, det en ut fra en naturlig utilitarisme kan definere som en avgrensning mellom det felles og normale på den ene siden og det avvikende på den andre. Denne funksjonelle avgrensning presenteres allerede hos Aristoteles, når han i «Nikomakiske etikk» (Aristoteles, 1999, 2000, 2011), viser til det avvikende som handlinger og handlingsmønstre som skiller individer og grupper fra det som er felles for mengden.

Hans Georg Gadamer (2010) foretar en lengre utledning av Sensus Communis og knytter sin forståelse til dømmekraft, altså det en med Jeanette Kennett (2001) kan forstå som en bedre viten, i alle fall i folkelig forstand, som manifesterer seg i handlinger i overenstemmelse med denne viten. Det inkorporeres dermed en moralsk dimensjon i en forventning til andres opptreden ut fra noe felles, et mellom-værende eller inter-esse som representerer en kilde til trygghet og åpenhet overfor veden. Som Bayer (2008) skriver, vil Sensus Communis knyttes til de stoiske dydene i en kontekst hvor den beskriver handlinger og handlingsmønstre ut fra at en innehar: *“the sense of acting moderately and good towards others in the manner of a good and decent person”* (ibid, s. 1138). Gadamer (2010) viser med henvisning til Kant til at Sensus Communis kan sees som en a priori disposisjon ved mennesket, men at denne må oppøves for å skape en dømmekraft som kan bevege seg mellom det allmenne og det partikulære. Med dette gjøres en oppøvelse av dømmekraften, en foredling av Sensus Communis til et pedagogisk prosjekt med de fallgruver som vil bli behandlet i kapittelet om lav selvkontroll.

#### **6.4.Spartas kvinner**

Når Aristoteles skriver at staten eksisterer før enkeltmennesket, kan dette forstås både som en erkjennelse av at mennesket fødes inn i en tradisjon og en konkret sosio-materiell kontekst, men også at en i Polis fødes inn i en teleologisk definert og avgrenset kontekst som rent pragmatisk angir ens handlingsrom. Polis ble i Aristoteles samtid forstått som små lokalsamfunn hvor alle kjente alle, i en geografisk utstrekning et område som kan beskues fra et høydedrag (Aristoteles, 2000, 2007; B. Russell, 2004), danner også en avgrensning hvor enkeltindivider ut fra en interesse, - som et mellomværende, orienterer seg mellom ens egen verden og en omliggende verden, dog som en funksjonell avgrensning mot en omliggende og, - ut fra historiske eller aktuelle erfaringer, - uvennlig omverden.

Bartlett og Collins (Aristoteles, 2011) viser dog til at Aristoteles ikke umiddelbart ser livet i Polis som en kilde til at mennesket realiserer sitt potensial, at det fungerer på sitt beste. De viser til at Aristoteles ståsted her er at en innordning under en forfatningsform kun er forenlig med en realisering av det å fungere på sitt beste – i samsvar med dygd, i de tilfelle hvor en aktivt deltar og bidrar til denne forfatningsform. Det er flere forhold som er av interesse her. For det første Aristoteles fokus på virksomhet, hvor han i «Politikk» (2007) bok VII drøfter aktivitet og utleder dette gjennom en virksomhetsforståelse som også inkluderer grader av meningsfullhet. Her foretas en gradering fra den ufrihet som både tilligger slaven og den som produserer for egen del, den ufrihet som ligger i å være et redskap for handling og den virksomhet som består i planlegging eller kontemplasjon. En fellesnevner er dog, som Aristoteles påpeker, *at det nødvendigvis må være det samme liv som er det beste både for det enkelte menneske og for fellesskapet av stater og mennesker* (Aristoteles, 2007, s. 298).

Aristoteles viderefører en teleologisk forklaringsmodell hvor benyttelsen av slaver forklares ut fra at de er født ufrie<sup>19</sup> fordi det ligger i deres natur, hvor barn og ungdom underordnes voksne ut fra førstnevnte gruppes ukritiske og naive forholdningssett til livet, og kvinner underordnes menn ut fra at deres form begrenser deres mulighet for aktiv deltagelse i Polis. Sistnevnte begrunnes også ut fra at denne deltagelse som en forrykning av det teleologisk grunngitte kan true samfunnets stabilitet. Aristoteles benytter historisk og erfaringsbasert materiale som grunnlag for å vise hvordan en forrykning av en naturgitt over og underordning mellom kjønnene kan virke inn på en stats velferdsutvikling, når han i “Politikk” bok II presenterer et kritisk perspektiv på Spartas forfatning:

Videre har den frie stilling, de tillater kvinnene en skadelig innflytelse både på forfatningens erklærte mål og på statens ve og vel, for liksom vi har mann og kvinne i familien, må vi selvsagt også anse en stat for å være delt i to tilnærmedesvis like store deler, en mannlig og en kvinnelig del av befolkningen. Så i stater hvor kvinnene er dårlig stilt, må vi tro at lovgivningen har forsømt halvparten av staten. Det er det som har skjedd i Sparta. Lovgiveren har nemlig ønsket å gjøre hele staten hardfør, og slik har han

---

<sup>19</sup> I innledningen til “Politikk” (2007) gjør Tormod Eide et poeng ut av at Aristoteles tildeler mer plass til å problematisere, - dog hovedsakelig forsvare, bruken av slaver i Aten i hans samtid. Eide viser til at Aristoteles i en drøfting av ulike synspunkter knyttet til berettigelsen av å holde slaver tildeler motstanderne kreditt gjennom å vise at de “på en viss måte har rett”, samtidig som han konkluderer med at slavehold er i samsvar med den teleologiske definering av over og underordnede deler som utgjør helheten. Det er dette naturgitte forhold som bidrar til at problemer knyttet til hvorvidt det er rettferdig å holde slaver fra erobrede områder, hvor disse slavene kan ha hatt høyerestående posisjoner, nedtones noe og forholdet mellom herren og slaven ansees som preget av å ha felles fordeler av relasjonen (*derfor har herre og slave en slags felles fordel, til og med et vennlig forhold til hverandre, når det er naturen som har tildelt dem deres status, mens det motsatte er tilfelle når ordningen er oppstått på en annen måte, gjennom vedtekter og maktbruk* (Aristoteles, 2007, s. 43).

også åpenbart gått frem når det gjelder mennene, men kvinnene har han fullstendig neglisjert. De lever et liv i tøylesløshet på alle måter, og et liv i overdådighet (Aristoteles, 2007, s. 92).

I Spartas tilfelle blir svekkelsen av deres innflytelse under Perikles (Buckley, 1996) dominerende periode i Athen og under store deler av Aristoteles levetid, forklart delvis ut fra en forskyvning av makt fra menn til kvinner. Bakgrunnen var at den mannlige del av befolkningen for en stor del deltok i stadige hærtog, lempinger i restriksjoner knyttet til mulighet for å besitte eiendom (hovedsakelig gjennom arv) for kvinner, og en manglende evne til å regulere kvinners atferd gjennom lovgivning<sup>20</sup>. Nå kan det virke som Aristoteles her (det er ikke gjennomgående for forfatterskapet) ikke tildeler kvinner en form for tilbøyelighet til tøylesløshet og overdådig livsførsel, snarere skyldes dette et fravær av regulering og at de må reguleres i samsvar med det potensial som ligger i deres natur. Behandlingen av kvinner skiller seg her ikke merkbart fra den tradisjon Aristoteles går inn i gjennom problematiseringen av et styre av de få og et styre av de mange, men reiser flere spørsmål. For det første er det et spørsmål om Aristoteles gjennom bruken av en teleologisk forklaringsmodell utleder, nærmest som syllogismer, de naturgitte over- og underordninger, eller om han på til dels induktivt grunnlag utleder tradisjon og historiske erfaringer til en teleologisk forklaringsmodell, fra det metafysiske til forholdet mellom grupper av individer innenfor en naturgitt samfunnsorden.

Det neste spørsmål er om han gjennom sin problematisering av forholdet mellom menneskets naturgitte orientering mot fellesskapet og den avveining som ligger i hvorvidt ulike forfatninger fremmer menneskets iboende potensial, om det fungerer på sitt beste i Polis, egentlig tildeler autonomi til en begrenset gruppe; de frie borgerne. Et bærende element i Aristoteles teleologi vil da måtte være at en ser de spenningsforhold som er utledet mellom ulike grupper av individer som preget av en interesse eller mellomværende ut fra at disse grupper innser at de er tjent med tilværelsen i Polis ut fra helt andre perspektiver enn de begrensede som ligger i den egoistiske trygghetsorientering som Hobbes forfekter. En hierarkisk definering og avgrensning av både sosiale rollers innhold og mulige uttrykk må være akseptabel for et flertall av folket, som en naturlig utilitarisme, gjennom også å definere hva som er avvikende og hvilke tiltak som kan iverksettes overfor *den* eller *de* avvikende. I så

---

<sup>20</sup> I en ny bok viser Erling Solerød (2012) til at begrunnelsene for en friere stilling for kvinnene i Sparta kan tilskrives pragmatisk og historiske begrunnelser: "*Kollektivets behov fikk også konsekvenser for synet på kvinnenes oppdragelse. Kvinnene var viktige i Sparta, for de skulle føde sterke og sunne barn som skulle bli dyktige krigere. Dessuten var det kvinnene som i stor grad måtte stå for det borgerlige liv når mennene var i krig*" (ibid, side. 21).

måte tjener Aristoteles beskrivelse av Spartas forfatning som et eksempel, siden det er det avvikende; en oppvurdering av kvinners handlingsrom og posisjon i samfunnet, som blir vurdert som kilde til ustabilitet og manglende evne til å håndtere overgangen fra krig til fred. Samtidig er det interessant å merke seg at kvinnene, etter Aristoteles beskrivelse, motsetter seg en lovgivning eller regulering som ikke ivaretar deres interesser, de handler mot bedre viten, i betydningen en tradisjonell og hierarkisk definert viten som ikke utgår av en autonomi, - og meningssøkende aktør. Dette er forhold som jeg vil komme tilbake til i en kritisk drøfting av Akrasia.

### **6.5. Eudaimonia som individuelt prosjekt**

Så langt har jeg trukket linjen fra Aristoteles kosmologi til Polis og vist hvordan Aristoteles teleologi definerer en over - og underordning etter grader av perfeksjon eller potensialitet, fra himmelrommets sfærer til verdsatte roller i et større avgrenset fellesskap. Mennesket står i en særstilling hos Aristoteles, i det denne skapningen i tillegg til å inneha de egenskaper som planter og dyr innehar; henholdsvis forplantning og bevegelse, også innehar en evne til refleksjon over de midler som leder frem til et ønsket mål og en fornuftsbasert vurdering av om målet er hensiktsmessig ut fra de midler som må anvendes for å nå det:

Humans are unique among animals and, more generally, among natural substances, in that they are capable of choice and deliberation. Deliberation is the speculation about cause for the sake of something with respect to action; it aims to ascertain the means or the best means to a given end. The end itself is the object of desire, not deliberation or choice. Choice is a combination of desire and reason that results in deliberate action – action for the sake of something (Johnson, 2005, s. 212)

Dette åpner for tre posisjoner som Johnsson (ibid) utforsker. For det første kan en hevde, i alle fall sett fra vårt utkikkspunkt i historien, at en gjennom en snever teleologisk tilnærming strekker rekken av formålsbaserte kausale kjeder for langt. Det er her Johnsson finner det naturlig å kritisere Aristoteles for å bruke naturvitenskapelige metoder som nok var egnet til å forklare himmellegemers plassering ut fra hans daterte geosentriske ståsted, og ulike organismers utvikling og plassering i næringskjeden ut fra en mer slitesterk metodologi, til også å rettferdiggjøre etiske forholdningssett og maktfordelingen i politiske institusjoner (ibid). Samtidig er det også mulig å se mennesket som den eneste skapning som rettferdiggjør teleologiske forklaringer ut fra dets evne til former for læring som ikke bare utgjør en tilpasning til naturen. Gjennom institusjonalisering og videreutvikling kan mennesket også

overskride de umiddelbare begrensninger som en ren tilpasning til naturen vil innebære. Forholdet mellom tilpasning og overskridelse nyanseres hos Johnsson (ibid) i en tredje posisjon, hvor en kan se mennesket som undergitt de samme teleologiske forklaringsmodeller som for både himmellegemer, planter og dyr, men som et utgangspunkt for en non-antroposentrisk tilnærming hvor mennesket står ansvarlig ikke bare for seg selv og det fellesskap det inngår i, men også i et større hele hvor måtehold (sofrosyne) også omfatter det en med mer moderne termer kan forstå som bærekraftig utvikling ut fra en respekt for den iboende verdi i naturen.

Med denne tredje posisjon nærmer en seg også en kjerne i det en kan forstå som bedre viten, i det denne viten operasjonaliseres i handlinger som fremmer det gode liv – Eudaimonia. Posisjonen står dermed i kontrast til det Aristoteles nok anerkjenner som et primært orienteringspunkt i tilværelsen; ønsket om å redusere ubehag og fremme behag, men som han forlater (Gustavsson, 2004) ut fra at en kortsiktig orientering mot ensidig hedonistiske kvantitative former for nytelse ikke bidrar til å realisere menneskets potensial. Det er her verdt å merke seg at Aristoteles ikke utgår fra nytelsen i seg selv, men snarere ser en relativ nytelse som et fravær av smerte: «*Smerte er til dels et onde i sig selv, og dels ved at være en hindring. Modsætningen til det, som skal undgås, for så vidt det bør undgås og er et onde, det er et gode. Således bliver lysten nødvendigvis et gode*» (Aristoteles, 2000, s. 186). Gjennom delvis implisitt å differensiere mellom de onder som bør unngås, og de onder som fremmer noe godt på sikt, korresponderer Aristoteles med Sokrates i en forståelse av at (for eksempel) fysisk trening og en smertefull behandling av lidelser, innebærer et onde av kortere varighet som fører til en reduksjon av smerte på sikt. En kan få assosiasjoner til Jeremy Benthams hedonistiske grunnkalkyle her (Bentham, 1988), men det sentrale er fokuset på smertereduksjon snarere enn et ensidig fokus på økning av nytelse.

Når en burde besøke tannlegen fordi en har klare, - og smertefulle, indikasjoner på at en amalgamfylling har overskredet holdbarhetsdatoen, vil det være i tråd med bedre erfaringsbasert viten å bestille time og møte opp. Også for Vibeke vil en erkjennelse av at komplekse onder; den kortsiktige i en avrusning hvor kroppen reagerer på en manglende tilføring av smertestillende medikamenter, og en mer langsiktig, hvor hun må orientere seg mot en verden som hun delvis har tatt avstand til – og delvis blitt støtt ut av, være en smertefull prosess in limbo. Med en vennlig fortolkning kan en også hevde at hennes strev eller streben også delvis anerkjennes av Aristoteles, i det han i “Nikomakiske etikk” viser til

at: *I mod overmål af smerte søger man, som var det et lægemiddel, et overmål af nydelse, og overhovedet den kropslige nydelse. Og disse lægemidler er kraftige, og derfor søges de også, fordi de sammenlignes med deres modsætning (Aristoteles, 2000, s. 189).* Jeg ser nettopp motsetningen til den kortvarige nytelsen, det som fører til behovet for smertereduksjonen som essensiell i tilnærmingen til Vibeke.

Den videre utledning av prinsippet for over - og underordning for å skape et harmonisk samvirke videreføres hos Aristoteles, gjennom å anta intrapsykiske dimensjoner, som et spenningsforhold mellom kropp og sjelsdeler, mellom fornuft og emosjoner, samtidig som dette indre bare kan forstås i lys av den ytre kontekst som mennesket orienterer seg innenfor. Bent Gustavsson kommenterer dette spenningsforhold på følgende måte:

Etisk bildning blir for Aristoteles något helt annat än att enbart se till det nyttiga, eller att lära sig lyda under vissa regler eller lagar. Att utforma sitt liv och göra svåra val kan inte reduceras till ett slags rationell kalkylering eller till att maximera vår egen nytta eller lycka. Sådana val innefattar fornuftet, passionerna och begären, ja alla våra själsförmögenheter och hela det mänskliga livets komplexitet. (Gustavsson, 2004, s. 44).

Gustavsson (ibid) tilfører her Aristoteles en nærmest eksistensialistisk innsikt gjennom fokuset på mennesket som velgende. Gjennom å utforme en handlingsforeskrivende etikk og tillegge en etablering av vaner en salutogenetisk virkning, kan Aristoteles fortolkes til å yte en omsorg for mennesket som velgende. Samtidig etableres et skille mellom instrumentelle handlinger motivert ut fra en hedonistisk livsorientering, handlinger som kun fordrer det Stigen (Aristoteles, 1999) ser som en intellektuell karakter – en orientering blant de midler som fremmer et mål, og de handlinger som er i tråd med dygd og også innehar en moralsk karakter. Det er den moralske karakters drivfjær; Órexis eller streben som viser en komplementær tilnærming som gir et spenningsforhold mellom kropp og sjel. Dette er en tematikk som jeg vil komme tilbake til i en egen del som behandler teleologiens grense *innover*, men først er det ytterligere ett moment ved Gustavssons sitat isolert og hans øvrige presentasjon av Aristoteles som bør behandles.

Gjennom behandlingen av Zoon Politicon så langt har jeg støttet meg til det prinsipp som Aristoteles teleologi ser ut til å målbære, det han selv formulerer på følgende måte:

Når det av flere deler, sammenhengende eller separate, blir skapt en felles enhet, fremgår det bestandig hvilket element som er det herskende og hvilket som er det underordnede, og at dette er tilfellet hos levende vesener, kan vi se av hele naturen. Til og med blant livløse ting fins det noe som er overordnet, for eksempel over en toneart i musikken (2007, s. 37)

Som oppdragelse i ordets rette forstand; som en prosess preget av en avlæring av orienteringen mot de kortsiktige former for behag som er preget av en manglende evne til å utsette behovstilfredsstillelse på den ene siden, og en innlæring av både de tradisjonsbundne og de mer pragmatisk sikkerhetsbetonte underordninger på den andre siden, avdekkes bare et første trinn i en dannelsesprosess hvor individet *kan* tilkjennes økt handlefrihet. Et spørsmål blir dermed hvordan en kan benytte og samtidig overskride menneskets: *naturlige tilbøyeligheter til å søke det behagelige og unngå det ubehagelige*» (Aristoteles, 1999, s. 19). Muligens finner en svaret hos Gustavsson gjennom en anvisning av hvordan en tilsynelatende rigid over - og underordning kan problematiseres og mykes opp, enda til at en underordning kan forstås som instrumentell og ikke forenlig med fordringene til en etisk dannelse. En finner støtte for en slik fortolkning av Aristoteles både i “Nikomakiske Etikk” (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) og i “Retorikk” (2012) Utgangspunktet i førstnevnte er problematisk siden Aristoteles benytter oppdragelse som eksempel på en spenningstilstand mellom rasjonelle og ikke-rasjonelle sjelsdeler:

Thus we assert that [he who is in this way obedient to the commands] of his father and his friends in some manner possesses reason – and not that he does so in manner of [someone knowledgeable in] mathematics. That the nonrational part is somehow persuaded by reason is indicated both in admonition and by all criticisms as well as exhortation. But if we must assert that this part too possesses reason, then which possesses reason will be twofold as well; what possesses in the authoritative sense and in itself, on the one hand, and, on the other, what has it in the sense of being apt to listen as one does to one's father (Aristoteles, 2011, s. 25).

Gjennom inndelingen av de ikke-rasjonelle sjelsdeler i de som lar seg påvirke av fornuften og en naturlig forlengelse; de vegetative – de som ikke gjør det, kan det antydes en konflikttilstand, ikke bare mellom sjelsdelene, men også som en potensiell konflikt mellom generasjonene og mellom tradisjon og overskridelse<sup>21</sup>. Men også forholdet mellom en

---

<sup>21</sup> I Aristoteles samtid finner en ikke en historisk dialektikk i det vi senere forstår som en Hegeliansk forstand, i det en i klassisk gresk tapning (som en tendens) finner en harmoniorientering i større grad enn en orientering mot utvikling og endring som hos Hegel (Huggler, 2004), eller i enda mer markert grad som en forståelse av at konflikter driver historiens gang hos Kant (Jacobsen & Thorsvik, 2007; Malnes & Midgaard, 2003; Richmond,

autoritativ kilde til innordning som er dypt forankret i tradisjonen, komplekse mekanismer i Polis som normalt ikke er tilgjengelige for kritisk drøfting<sup>22</sup>, og de primært emosjonsstyrte bånd som knytter en til det andre ytterpunkt i Polis; den minste enhet som barnet orienterer seg først i forhold til; familien. I “Retorikk” (Aristoteles, 2012) er fokuset på emosjoner gjennomgående i bok II, i det verket, som Martha Nussbaum<sup>23</sup> (Nussbaum, 1994) påpeker, sikter mot å benytte en innsikt i de trekk som er felles for mennesket generelt og de ulike aldersgrupper spesielt, til å oppøve en overtalelseskunst som både kan virke avdekkende og tilsørende. Men de karaktertrekk som Aristoteles tillegger de unge i “Retorikk” (Aristoteles, 2012) viser også til forholdet mellom sosial kontroll og personlig kontroll (autonomi) som en utviklingsprosess, og de drivkrefter som driver denne prosessen:

Their (de unge) hot tempers and hopeful dispositions make them more courageous than older men are; the hot temper prevents fear, and the hopeful disposition creates confidence; we cannot feel fear as long as we are feeling angry, and any expectation of good makes us confident. They are shy, accepting the rules of society in which they have been trained, and not yet believing in any other standard of honour (Aristoteles, 2012, s. 114).

Det kan være mulig å legge to fortolkninger av Aristoteles til grunn her. Den ene innebærer en erkjennelse av at de unge er på ett nivå i sin dannelsesprosess hvor de kan inneha moralske følelses kvaliteter, men hvor det først er gjennom videre erfaring en kan sette disse kvaliteter inn i en refleksiv praksis. Den neste er for meg mer spennende, i det den antyder at de unge utvikler et kritisk forholdningssett til de normer og verdier de blir tillært gjennom oppveksten. Er det mulig å tolke Aristoteles i retning av at de unge, som et nødvendig analytisk arbeide, nærmest etablerer skillelinjer mellom det som Heidegger (Heidegger, 2001) forsto som ens egen verden og en delt verden, og på denne måten avdekker og kontinuerlig konstruerer

---

2005) og i en materialistisk dialektikk hos Marx (Malnes & Midgaard, 2003; Tollefsen, Syse, Nicolaisen, & Egeland, 1998).

<sup>22</sup> Bartlett og Collin kommenterer dette forhold ved å vise til at en her står ved et veiskille hos Aristoteles: “*in this important respect then, Aristotle’s insistence on the imprecise character of his inquiry is fully justified, for he cannot make precise what is not known, to those by whom it is not known, without at the same time transforming their understanding of principles and hence of themselves. And this means, in turn, that Aristotle must to some extent defer in his inquiry not only to the power of the political community but also to the consequences of that power, for the community instills in us deeply held opinions about the human good that we cannot rationally explain or defend because we do not know the matters with which they deal*” (Aristoteles, 2011, s. 243).

<sup>23</sup> Nussbaum (1994) viser at det særlig er i “Retorikk” en får en inngående analyse av emosjoner som vrede, frykt, medlidenhet og vennlighet hos Aristoteles. Det er to kritiske forhold som her spiller inn: for det første at Aristoteles i stor grad refererer former for common sense-betraktninger knyttet til disse emosjonene, men også formålet med å skape og kunne bekjempe disse følelsene hos enkeltindivider og en forsamling gjennom å benytte rasjonell drøfting og argumenter..



spenningsfeltet mellom personlig og sosial kontroll gjennom forhandlinger mellom disse to verdener? Muligens er dette å trekke fortolkningen av Aristoteles langt. Som en motsats kan en også se hvordan de emosjoner som behandles i «Retorikk» (2012) er egnet til å etablere forskyvninger i et spenningsforhold mellom sosial kontroll og personlig kontroll. Vrede, frykt, medlidenhet, vennlighet og ikke minst de emosjoner som Nussbaum (1994) ikke behandler: komplekse emosjoner tilknyttet skamfølelsen, kan virke disiplinerende samtidig som de potensielt kan true individets utvikling av autonomi. Jeg kommer tilbake til vreden og medlidenheten ved flere anledninger i denne oppgaven, men vil allerede nå vie noe mer plass til skammen og skamfølelsen.

### 6.6. Skammen

Skammen, eller skamfølelsen, kan fungere som en emosjonsstyrt kilde til bedre viten, en form for indre sanksjonering som regulerer individet gjennom å forebygge et potensielt destruktivt handlingsmønster eller bringe dette handlingsmønster til opphør. Aristoteles definerer i «Retorikk» skam og skamfølelse som:

A pain or disturbance in regard to bad things, whether present, past, or future, which seem likely to involve us in discredit; and shamelessness as contempt or indifference in regard to these same bad things. If this definition be granted, it follows that we feel shame at such bad things as we think are disgraceful to ourselves or those we care for (2012, s. 98)

Det er verdt å merke seg at Aristoteles ikke anser skam og skamfølelse som en dyd og han skriver i «Nikomakiske etikk»: *It is not fitting to speak about sense of shame as a particular virtue, for it seems more like a passion than a characteristic* (Aristoteles, 2011, s. 89).

Samtidig behandler han, også i «Nikomakiske etikk» skam og skamfølelse ved flere anledninger og tillegger disse emosjoner en disiplinerende effekt for de unge. Gjennom å tillegge skam og skamfølelse primært til de unge, etablerer Aristoteles en normativ føring for andre borgere. Voksne menn og anstendige personer vil ikke utføre handlinger som påfører dem skam. Med handlinger forstås det i denne sammenheng de handlinger som betraktes som slette (Aristoteles, 2000), i «Retorikk» eksemplifisert som det en kan forstå som motsatser til dyder, for eksempel ved å utvise feighet gjennom å kaste skjoldet i strid.

Aristoteles behandling av skam kan tilskrives fenomenologiske kvaliteter, ved at skammen og skamfølelsen etablerer et forhold mellom et kroppsliggjort subjekt og verden. Et ubehag som

en rent hedonistisk kvalitet, men med en kompleksitet som tilføres i både fysikalsk og antropologisk tid<sup>24</sup>. Lars J. Sørensen (2013) analyserer skammen i et spenningsfelt mellom det medfødte og det tillærte, og ser skammen som fenomenologisk ut fra at den er på grensen til uforklarlig og sammensatt av ulike følelseskvaliteter. Aristoteles (2012) viser i sin definisjon av skam til at den i nær tilknytning til ære og kan være medfødt i den betydning at den henger igjen som en vanære knyttet til ens delte verden, samtidig som skammen og skamfølelsens ubehag forsterkes gjennom ens egne mulige bidrag til fremtidig skam eller vanære for andre som en nærer omsorgsfulle relasjoner til.

Så er spørsmålet om skammen og skamfølelsen bidrar til en bedre viten, om de disiplinierer gjennom å forebygge handlinger eller handlingsmønstre som av andre evalueres med et «*han burde vite bedre enn å*», eller om skammen som en sosial konstruksjon etablerer konflikttilstander mellom individ og samfunn som snarere virker nedbrytende, ut fra at en handler mot bedre vitende ut fra viljesvakhet eller lav selvkontroll. Dette reiser flere spørsmål. For det første kan en, med en debatt som har blitt ledet gjennom det moderne og inn i det postmoderne, stille det grunnleggende spørsmål om skammen og skamfølelsen snarere har en tendens til å inneha dysfunksjonelle trekk, ved at de, som Sørensen (2013) påpeker, samvirker med følsomhet, sårbarhet, sarthet, angst, depresjon, traumatisering og andre. På denne måten kan skammen og skamfølelsen skape en aggresjon som rettes innad, gjennom å fungere som en intern legitimering av et selvdestruktivt løp som avsluttes i selvmordet («*Hun orket ikke å leve med skammen*»).

Deretter vil det være naturlig å stille spørsmål ved om det er selve skammens følelseskvaliteter, eller om det snarere er rent sosiologisk orienterte faktorer som stigmatiseringsprosesser og rolletap som i større grad påvirker det ubehag som både kan korrigere og lede ut i ytterligere forskyvninger og grensepasseringer. Kan skammen fungere som bekreftelse av de fordommer som kan ha etablert skamfølelsen i utgangspunktet, og på denne måten muligens lede ut i destruktive handlingsmønstre som forsterker skammen og svekker viljen til å gjenopprette en tilværelse som er i tråd med samfunnets verdier og normer? I så tilfelle vil skammen og skamfølelsen etablere en avstand mellom den tilstand og de handlinger som er forenlige med bedre viten og den posisjon en selv har inntatt gjennom et handlingsmønster som etablerer en uoverskridelig barriere mot ytre definerte former for bedre

---

<sup>24</sup> Bruken av begrepene antropologisk og fysikalsk tid er inspirert av Guttorm Fløistad sin behandling av begrepene i hans presentasjon av Martin Heideggers «Væren og Tid» (Fløistad, 1993)

viten. Denne barriere kan dog også være konstruert som et forsvar mot de følelser som innehar disiplineringens og overtalelseskunstens form, og på denne måte fungere som et individ og en gitt gruppes motmaktsstrategier overfor kilder til en disiplinerende bedre viten presentert av de som vet bedre, dette vil jeg komme tilbake til i forbindelse med behandlingen av vreden.

I Aristoteles etikk ligger dog en anerkjennelse av skammens oppdragende effekt, som et indre kompass som reguleres gjennom interaksjon for både unge og eldre. Der han ser barnets og ungdommens skam som en form for regulering ut fra handlingers respons i ett gitt miljø, er det for den eldre og anstendige selve tanken på at handlinger kan fremstå som skammelige som virker disiplinerende. Aristoteles er på denne måten høyst dagsaktuell i et samfunn hvor hans etiske og sosiale aktualitet muligens defineres gjennom at skamfølelsen til dels kan være fraværende, også ut fra en manglende overbygning av teleologisk eller religiøs forstand som definerer dyder som skam og skamfølelse kan fremstå som evaluerende og disiplinerende i forhold til. Illustrerende nok peker de ulike bidrag i «*Skam – perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*» (Wyller, 2001) i ulike retninger, fra posisjoner hvor skammen sees som førmoderne og en begrensning mot en utvikling av en etisk bevissthet basert på et fravær av tradisjonelle overbygninger, og på den andre siden påstander om at en i fraværet av disse har mistet en orienteringssans og en trygghet som ligger i en skam som også regulerer handlinger som kan påføre en selv og andre skade.

Så kan en spørre om dette er Aristoteles hensikt, når han benytter «Retorikk», en håndbok i overtalelseskunst, til å definere og utlede skam og skamfølelse. Wendy Hamblet (2011) hevder at Aristoteles snarere beveger seg over grensen til et fenomen som ligger nært skammen – skylden, i alle fall i form av anvisninger av de sanksjoner som knyttes til det skammelige. Utgangspunktet for hennes argumentasjon er at Platon hadde:

shifted the language of punishment to reconfigure it as a curative good, rather than a penal evil. He had removed the spotlight of justice from the outraged victim and turned it square upon the offender, as a person of moral disease who needs the aid of his community and their machinery of justice to regain the soundness of his soul (Hamblet, 2011, s. 122).

Hamblet viser til en effekt av det skille som tidligere har blitt behandlet i denne oppgaven. Der Sokrates og Platon i Protagoras (1961) hevder at en ikke kan handle mot bedre viten og

utleder sanksjonsformer som søker å forsonne den avvikende med seg selv og samfunnet, åpner Aristoteles for en mulighet til å handle mot bedre vitende og reduserer gjennom en dreining fra skam til skyld, fokuset fra det terapeutiske og forsonende gjennom et skifte i fokus fra den avvikende til det individ eller samfunn som berøres av avviket. Denne dreiningen finner en også gjennom en tilsynelatende inkonsistent behandling av skammen i Aristoteles forfatterskap. For Aristoteles nedtoner sin egen tiltro til effekten av skamfølelsen og skammen i avslutningen av «Nikomakiske etikk»:

For folk er ikke skabt for at lade sig råde af skammen, men kun af frygten, og heller ikke skabt til å avholde sig fra det usle, fordi det er skændigt, men kun fordi det indebærer straf. For de lever på følelser og stræber efter hver deres former for nydelse og efter de ting, som afføder dem. Og de flygter fra de modsatte smerter og har ingen tanker for det ædle og det sandt nydelsesfulde, da de aldri har smagt den sande nydelse (Aristoteles, 2000, s. 259)

Aristoteles differensierer videre mellom det gode menneske og den slette, der det gode menneske, «*som lever med henblik på det gode, vil adlyde argumentation, (mens) den slette derimod, som begærer nydelse, skal straffes med smerte som var han et trækdyr*» (ibid, s. 260). Dette understøtter Hamblets argument om at Aristoteles i mindre grad er orientert mot en form for Restorative justice enn det Platon er. Hvis Aristoteles her foresto et tidsskifte<sup>25</sup> som manifesterte seg i en historisk dreining av lovgivning og rettspraksis, ville dette selvsagt være et godt argument, men det kan være grunner til å tilkjenne Aristoteles noe mer heder enn Hamblet (2011) er villig til.

Som vist innledningsvis i dette kapittelet, tar Aristoteles (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) utgangspunkt i Sokrates og tilslutter seg delvis en forståelse av at handlinger mot bedre viten representerer en ufri tilstand. Dette være seg enten som form av uvitenhet (manglende innsikt i det gode) eller som en slavetilstand hvor en domineres av dette «*noe annet*», de drivfjær som jeg skal komme tilbake til i kapittelet om viljesvakhet. I dette ligger også en reservasjon mot handlinger mot bedre viten, gjerne avgrenset som det slette, det bestialske eller dyriske, som preger hele bok VII av «*Nikomakiske etikk*» (ibid). Der Aristoteles gjør et skille mellom barnet og den voksne viser han at skammen i internalisert form kan regulere handlinger, men

---

<sup>25</sup> Ett annet spørsmål er selvsagt hvordan en slik dreining eller spenning mellom Sokrates og Platon på den ene siden og Aristoteles på den andre, kan avleses virkningshistorisk i overgangen fra en Augustinsk kristen tradisjon basert på Platon til en Thomisk kristen tradisjon basert på Aristoteles.

han viser også en forståelse for det uferdige hos barnet eller ungdommen. Barnet er på vei mot en bedre viten basert på de erfaringer som blant annet skammen og skamfølelsen kan bidra til.

### 6.7. Órexix - Streben

Arnfinn Stigen viser i sin innledning til “Nikomakiske etikk” til at *«de moralske dyder, de riktige meninger og klokskap fortjener vår oppmerksomhet fordi de, hver på sin måte, gjør mennesket i stand til å leve det best mulige liv, det vil si det liv som i høyest mulig grad bringer mennesket «lykke», trivsel eller velbefinnende* (Aristoteles, 1999, s. 32). For at denne tilstand av velbefinnende skal opprettholdes gjennom de stadier som livet består av, fordrer dette en oppøvelse av emosjonene, eller de sjelsdelene som kan fungere i et harmonisk samvirke med fornuften. Nussbaum skriver:

Emotions, in Aristotle`s view are not always correct, any more than beliefs or actions are always correct. They need to be educated, and brought into harmony with a correct view of human life. But, so educated, they are not just essential as forces motivating to virtuous action, they are also, as I have suggested, recognitions of truth and value. And as such they are not just instruments of virtue, they are constituent parts of virtuous agency (Nussbaum, 1994, s. 97)

Det Nussbaum (ibid) behandler her, harmoniseringen mellom de ulike sjelsdelene, er selve grunnlaget for individets lykke, trivsel eller velbefinnende, det Stigen (Aristoteles, 1999) rent skjematisk fremstiller som en forening av den moralske karakter i streben og den intellektuelle karakter i tenkningen. Órexix eller streben<sup>26</sup> er et mer komplekst begrep enn det viljesbegrep som vil bli behandlet i neste kapittel, og selv om en kan hevde at en ikke ser noen forståelse av fri vilje før Stoikerne (Saarinen, 1994), overlever streben som fenomen lenge etter Stoikernes periode.

For å få en forståelse av streben som fenomen, er det derfor mulig å bevege seg langt frem i tid; til Goethes “Faust”, uten å miste de dimensjoner som det virker som Aristoteles tilla det opprinnelig. I forhandlingene mellom Herren og Mefistofeles i innledningen av verket, før sistnevnte tildeles adgang til å utsette Faust for de verdslige og kroppslige fristelser som leder ham bort fra den rette vei, viser Herren i samme passasje både til at *«så lenge mannen streber, går han vill»* (Goethe, 2007, s. 41), og at *«det gode menneske aner i sin trang mot lyset hvilken vei som er den rette»* (ibid). Fortolket inn i en Aristotelisk referanseramme kan

---

<sup>26</sup> Bruken av begrepet Órexix henviser her til Gadamer's forståelse av det i “Sannhet og metode” (2010).

utsagnene danne et bilde på det nødvendige samspillet mellom streben og mening, i seg selv en oppvurdering av kroppen i forhold til Platons dualisme, selv om henvisningen til "lyset" nok etablerer fokus mot en ideverden eller guddommelig størrelse eller overbygning.

Dette gjenspeiler seg i forholdet mellom streben og streven slik Egil A Wyller presenterer det i antologien «*Over alle tinder*» (Aarnes & Wyller, 2005), hvor streben sees som higen og lengsel. Det en med Mefistofeles kan se som evig skapen i det blinde, en hovering over menneskets manglende rettethet. Faust bytter ut studerkammeret, hvor hans innsats oppsummeres i «*jeg arme narr er like klok, som før jeg leste første bok*» (Goethe, 2007, s. 45), med et søk etter de sanselige nytelser som blir uforløst. Faust følger den utvikling som John Stuart Mill tilviser den som er fanget i øyeblikkets jag etter nytelser:

På grund av karakterens skrøpelighed vælger mennesket ofte det nærmeste gode, selv om de ved, det er mindre verdifuldt, og ikke mindre når valget står mellom to legemlige glæder, end når det står mellem en legemlig og en åndelig. De stræber efter overdrevne sanselige nydelser til skade for helbredet, selvom de ved, at sundhet er et større gode. Videre kunne det invendes, at mange, som begynder ungdommelig begejstring over alt ædelt, med årene synker ned i en magelighet og selviskhed. Men jeg tror ikke, at de, som undergår denne meget almindelige forandring, frivilligt foretrækker den lave slags glæder for den højere. Jeg tror, at før de utelukkende hengiver sig til den ene, har de tabt evnerne for den anden (Mill, 1995, s. 21).

Sitatet fra en som gjør felles sak med Aristoteles, også i stor grad i form, er interessant ut fra flere årsaker. For det første beskriver Mill (1995) en forskyvningsprosess hvor en taper evnen til de høyere, - og for ham kvalitativt orienterte, kilder til nytelser eller behag. Denne forskyvningsprosessen følger videre livsløpet i en parallell til Aristoteles beskrivelser av forskjellen mellom de unge og de gamle i «Retorikk» (Aristoteles, 2012), men trekker ikke inn det poeng at en med livsløp og livssituasjon vil se en dynamikk i utviklingen av kildene til nytelse og behag.

Et annet poeng som ikke fremheves eksplisitt hos Mill, er et sentralt poeng som både Aristoteles, Epikur og ikke minst Arthur Schopenhauer fremhever: nytelse kan ikke oppleves uten dens kontrast. Nytelsens og behagets kvalitet ligger i fraværet av smerte og ubehag. Schopenhauer uttrykker dette poeng på følgende måte: «*Derfor bliver vi også glade ved erindringen om overvundet nød, sykdom, mangel o.l, idet en sådan erindring er vores eneste*

*middel til at opnå nydelsen af de nærværende goder»* (Schopenhauer, 2005, s. 474). Ett siste element som kan utledes i en kritisk analyse av Mills tekst er at han ikke kommenterer et sentralt poeng som at en tapt evne ikke nødvendigvis medfører at en har tapt bevisstheten om hva denne tapte evne besto i.

Hans-Georg Gadamer beveger seg i samme gate som Mill, men tilfører ytterligere en dimensjon i søket etter hva Òrexis består i – gjennom motsatsen:

Det motsatte av å se det rette er ikke å ta feil eller ligge under for en illusjon, men å være forblindet. Den som blir overveldet av lidenskaper, ser plutselig ikke lenger det rette i den gitte situasjonen. Han har på sett og vis mistet den riktige rettetheten i seg selv, slik at lidenskapens dialektikk kaster ham rundt og lar ham identifisere det rette med det som lidenskapen lurer ham til å tro er det rette (Gadamer, 2010, s. 362).

Det virker som Gadamers anliggende her korresponderer godt med Aristoteles: Det å være forblindet medfører ikke at en ikke evner å orientere seg mellom mål og de midler som anvendes for å nå dem, men målene forskyves og en mangler den moralske dimensjon som gir en rettethet hvor streben og tenkning forenes. Som en dialektisk øvelse blir en ikke bare kastet rundt men beveger seg, som Mill (1995) viser, i en nedadstigende spiral hvor evnene til å orientere seg mot mer kvalitativt orienterte og moralsk forsvarbare mål svekkes.

## 6.8.Katarsis

Der Aristoteles benytter teleologien til å integrere delene i en overordnet formålsrettet helhet, er det «Politikk» som anviser de formålsgitte roller og også hvordan en konkret skal oppdras til å fylle dem. «Retorikk» gir en beskrivelse av de emosjoner som påvirker ens vurdering av sannhet og på denne måten inngår i utdannelsen i overtalelseskunst, men det er i «Poetikken» en får tilført en forståelse av hvordan emosjoner, følelser og de potensielt rasjonelle deler av sjelen kan oppøves som en kilde til moralsk danning. Et sentralt begrep eller fenomen her er Katarsis, en renselse av sjelen som medfører den nødvendige rettethet, gjennom at emosjoner som medfølelse (eller medlidenhet) og frykt skapes i møtet med (primært) de tragiske heltepos<sup>27</sup>: *“Tragedy reduces the soul’s emotions of [Pity and] terror by means of compassion and dread. It wishes to have a due proportion of terror. It has pain as its mother* (Aristoteles, 1987, s. 43). Andrzej Szczeklik (2005) viser til at en, særlig i mangelen av

---

<sup>27</sup> Dette viser til at drivkraften til å oppsøke tragedien kan sees som rent hedonistisk og at effekten nærmest blir en bieffekt.

fullverdige versjoner av «Poetikken», er prisgitt en tilsynelatende endeløs debatt rundt hvorvidt Katarsis som fenomen beskriver en renselse av ubehagsfremmende emosjoner, eller om Aristoteles henviser til en prosess som skaper en rettethet gjennom å kultivere dem<sup>28</sup>. Schkuratova (1993) viser at Katarsis inngår i en estetisk og etisk dannelses, ved at det estetiske åpner for det som er felles, - det som overskrider det blott individuelle.

Denne effekten stiller dog Hans Georg Gadamer (2010) seg tvilende til, og hevder at den terapeutiske effekt som måtte skapes gjennom tragedien (og komedien) i all hovedsak vil oppsøkes ut fra individets egenomsorg. I en kritisk videreføring av dette perspektivet kan en problematisere hvorvidt Aristoteles tematisering av tragediens og komediens salutogenetiske i «Poetikken», reflekterer de innsigelser Bertrand Russell reiser mot Aristoteles forfatterskap generelt og «Den Nikomakiske etikk» spesielt. Som vist tidligere hevder Russell (2004) at et trekk ved Aristoteles etikk er at den treffer en begrenset målgruppe: *What he has to say is what will be useful to comfortable men of weak passions; but he has nothing to say to those who are possessed by a god or a devil, or whom outward misfortune drives to despair* (ibid, s. 178). Både Russells og Gadamers argumentasjon er interessante ut fra det teleologisk definerte system av over - og underordninger som også kan ha avgrenset tilgangen til de tragiske spill til de som skulle dannes til å bli frie borgere.

Dog er det kanskje her at en i særlig grad bør tilnærme seg Aristoteles både ut fra hans samtid og hans virkningshistorie. Kjetil Steinsholt (2009) viser til at fokuset på effekten av tragedien og komedien i Aristoteles «Poetikk» inntreffer i en periode hvor en (allerede fra det femte århundre) hadde lagt: *langt mer vekt på å forstå og utvikle den menneskelige psyke enn tidligere»* (ibid, s. 83) og viser til at *«kun i tragedien blir den menneskelige skjebne og livgivende retning et dannende prosjekt»* (ibid). David Mirhady (2007) viser i sin behandling av Aristoteles «Retorikk» til at de emosjoner som inngår i dette verket, og da særlig frykt og medlidenhet, er beslektet med de emosjoner en finner i Katarsis, dog uten at Katarsis eksplisitt nevnes i «Retorikk» (ibid). Mirhady (ibid) påpeker to sentrale poenger. For det første at Katarsis henspiller på det han ser som *«otherwise diffuse emotional turmoil»* (ibid, s.

---

<sup>28</sup> Både Szczeplik (2005) og Schkuratova (1993) viser til at Katarsis som fenomen og begrep nok kan knyttes til Aristoteles, men at også Aristoteles her beveger seg inn i en tradisjon som kan spores helt tilbake til det gamle Egypt (Szczeplik) og knyttes til bruken av Khoreia (koret) for å skape en terapeutisk effekt. Som en dimensjon ved en spenning mellom det Apollinske og det Dionysiske inngår også Katarsis-debatten delvis i den kritikken som Nietzsche reiser mot Sokrates og Platon i «Tragediens fødsel» (Schkuratova). Schkuratova og Szczeplik argument understøttes i avslutningen av «Politikk» hvor Aristoteles (2007) viser til at musikken også virker på samme måte. Den bidrar til moraldannelse gjennom å skape en estetisk bevegelse mellom frykt og medlidenhet.



62), som antyder en utforsking av de dypere lag av sjelslivet eller det en med et mer moderne begrepsapparat kan forså som det ubevisste. Deretter, og som en naturlig forlengelse, at Aristoteles: «*says that the Katharsis of emotional states (of such emotions as pity and fear) is to be achieved [through] pity and fear*” (ibid, s. 62). Selv om Mirhady (ibid) viser til utfordringer knyttet til å fortolke hva Aristoteles egentlig ønsker å formidle til oss gjennom dette utsagnet, er det mulig å utlede Aristoteles behandling av Katarsis gjennom en idehistorisk og ikke minst terapeutisk utvikling med utgangspunkt i de tidlige grekernes interesse for den menneskelige psyke. Kanskje anviser Aristoteles den dualisme og det potensialitet, som ligger i krisen?

Vi finner igjen Katarsis som fenomen tidlig i den psykoanalytiske tradisjon gjennom samarbeidet mellom Breuer og Freud (2000), men også i mer holistiske tilnærminger til terapi i dag (Klopstech, 2004). Gjennom denne utviklingslinjen kan Katarsis også knyttes opp mot livskrisen, hvor krisens tosidighet som trussel og mulighet (Kanel, 1999; Loughran, 2011) gjenspeiler Aristoteles tilnærming til tragedien. For krisens dualitet ligger i at den initierer prosesser hvor mennesker kan orientere seg mot verden i lys av nye verdier, men hvor de også kan oppleve en lukkethet overfor verden gjennom en manglende evne til å forsere de stadier som et kriseforløp inneholder. Krisen representerer en grensesituasjon med muligheter til å videreutvikle ens egen verden, til en åpning mot (og kvalitativ økning) av en delt verden, og en åpenhet for og potensiell «reduksjon» av omverden.

For Vibeke antydes det også en grensesituasjon, som jeg riktig nok ikke kjenner detaljene rundt, men hvor tapet av barna utgjør en livskrise som enten styrter henne ut i den destruktive livsførsel som ledet frem til vårt møte, eller var et resultat av en destruktiv livsførsel som fratok henne morsrollen. Krisen kan for hennes del hevdes å være en som har lukket henne for verden. Både som et resultat av at prosesser som skapes i lys av at et avvikende livsmønster også medfører sanksjonsprosesser som beveger seg fra de uformelle til de formelle, men også som et resultat av at hun ikke har gjennomlevd krisen og opplevd Katarsis; en renselse av ubehagelige emosjoner hvor disse skaper en åpenhet overfor verden i lys av nye verdier. Samtidig kan det være at Katarsis også tilfører en form for rettet energi som en nærmest billedlig kan tillegge streben, i det en evne til å realisere sitt potensial – ut fra et begrenset handlingsrom, fordrer en vilje til å overskride det tilsynelatende uoverskridbare.

## 6.9. Vibekes Akrasia

Etter å ha behandlet kildene til en bedre viten, burde en ha bedre forutsetninger for også å beskrive Akrasia, de tilstander som grenser opp mot Akrasia eller kan avgrenses fra dette fenomenet, og se på hvilke tiltak som kan bidra til å oppheve den tilstand hvor en lar *«noget andet bestemme over den* (en bedre viten eller den rette overbevisning) *og trekke den rundt som en slave* (Aristoteles, 2000, s. 168). Ideelt sett burde en dermed også kunne antyde mulige innganger og utganger av en rusmisbrukerkarriere, i det også Vibeke antydet en form for bedre viten, en bedre tilstand, gjennom å definere en grensesituasjon som på avgjørende vis endret hennes kurs. Det kan være naturlig å kritisere Aristoteles teleologi i dag, ikke minst ut fra dens virkningshistorie, men den har, som vist gjennom Hamblet (2011), en bestandighet som kan begrunnes ut fra trygghet, men som også må forstås i lys av en dypere innsikt i de mekanismer som definerer det mellom-værende som ligger implisitt i Aristoteles forståelse av Zoon Politicon og det senere Sensus Communis.

Som kilde til trygghet definerer en formåls lære rammene for en kulturtilstand, i betydningen av en innordning og underordning som også skaper en avgrensning mot den motsats en kan avlese rent historisk i tidsskiftene; hvor underordningen sikres gjennom de mest dyptgripende sanksjoner. Dette er også et uttrykk for det som Peter Thielst kommenterer ved å vise til at kultur dreier seg om tilpasning (Thielst, 2011). Formåls læren skaper et samspill som kan analyseres i en bevegelse i grenselandet mellom biologi og sosiologi, hvor sosialt verdsatte roller henter sitt innhold og potensielle uttrykk fra det biologiske utgangspunkt. Bourdieu (2007) viser hvordan dette samspillet innehar en bestandighet som kan opprettholde undertrykkelse gjennom å være dypt forankret i strukturer, samtidig som John Stuart Mill (2006) indirekte kritiserer Aristoteles for å representere et kultursyn som reduserer kvinners verdsatte roller til de som utledes av deres biologi. Samtidig kan det være tapet av komplekse rollesett, den tryggheten og omsorgen som definerer forholdet mellom Vibekes egen verden og den delte verden som videreutvikles gjennom morsrollen, som Vibeke i retrospektiv forstand, - som et tilbakeblikk på en bedre tilstand, kun kan betrakte fra en for henne uoverskridelig distanse.

Så er spørsmålet om en bedre viten som utledes rent teleologisk har potensial for å utvikle en kognitiv dissonans hos individet. En kan se for seg dette i de tilfeller hvor en opplever en konflikttilstand mellom en kollektivt gitt norm, gjerne forstått som en spenningstilstand mellom common sense i uttrykkets mest negative fortolkning, og den individuelt opplevde

forståelse av bedre viten, som en bedre viten for meg. Som dissonans kan dette misforhold ta form av en nærmest kroppslig fornemmelse av hvordan en formålslære kan begrense min dialektiske orientering mellom mulighet og virkelighet. Aristoteles ser tydelig dette problemet, både gjennom behandlingen av slaver og kvinner i “Politikk” (Aristoteles, 2007), og sliter med å finne argumenter som en umiddelbart kan akseptere, i alle fall ut fra våre likhetsidealer. Dette påvirker også i hvilken grad det avvikende, - og de sanksjoner som kan utledes av det avvikende og overfor de avvikende, kan rettfærdiggjøres overfor de ulike grupper som rent hierarkisk innordnes i Polis.

En kan hevde at hvis en ikke tilkjenner teleologiske og tradisjonsbundne begrunnelser legitimitet, kan dette utløse handlinger og handlingsmønstre som søker å fremme personlig kontroll gjennom å bestride eller motarbeide de former for sosial kontroll som utledes av begrunnelser en ikke tilslutter seg til. Dette viser at en konstituering av det individuelle, skapes gjennom forhandlinger og transaksjoner mellom ens egen verden, en delt verden og det som defineres som en omverden. Det er ikke nødvendigvis grunnlag for å “befolke” disse verdener i overensstemmelse med Aristoteles Polis, snarere kan en inndeling etableres gjennom en omsorgsbasert virksomhet som distanserer individ og grupper fra en kollektivt gitt, en common sense-basert form, for bedre viten. Dette fenomen skal jeg komme tilbake til i behandlingen av sosial læringsteori i kapittel 8, men som et uttrykk for viljestyrke vil konflikttilstanden mellom personlig kontroll og sosial kontroll følges opp allerede i kapittel 7.

For Vibeke kan de forhandlinger og de transaksjoner som kontinuerlig konstituerer hennes egen verden, de som utgjør hennes delte verden og det som etableres som en avgrensning mot en uvennlig ytre verden, i seg selv være prosesser som skaper forskyvninger som forsterker konflikttilstander mellom de som søker å integreres i hennes delte verden, for å trenge innenfor og påvirke den kjerne, det selv, som utgjør hennes egen verden. Det som kan sees som høyst nødvendige prosesser. Benthams (1988) forståelse av sanksjoner, hvor sanksjoner defineres som det som begrenser ens søk etter behag ut fra potensialet for at behaget kan etterfølges av former for ubehag, utgjør selve essensen i den hedonistiske grunnkalkyle. Ut fra denne definisjonen, vil en kunne bevege seg inn i det John Stuart Mill (1995) ser som en bevegelse fra ens egen evne til selvregulering, via det atferdsregulerende potensial som ligger i den omsorg som er investert i en delt verden, til de formelle former for sosial kontroll og de formelle sanksjoner som ligger i ens omverden. En kan se for seg at Vibeke har beveget seg mellom disse ulike nivåene på veien fra uformelle sosiale sanksjoner i samspillet mellom

hennes egen verden og en omverden, til hennes foreløpige endestasjon (hos det som representerer de formaliserte og institusjonaliserte sanksjoners yttergrense) i fengselet.

Det er kanskje de emosjoner og følelses kvaliteter som utløses og skaper bevegelsen mellom de ulike nivåer og de ulike verdener som påvirker henne, som er avgjørende både for utviklingen av en bedre viten og de prosesser som skaper grensepasseringer og forskyvninger. Dette er de emosjoner og følelses kvaliteter som Aristoteles behandler i “Retorikk” (Aristoteles, 2006) og i “Nikomakiske etikk” (Aristoteles, 1999, 2000, 2011). Skammen kan bidra til en form for selvregulering som paradoksalt skaper et handlingsrom og bidra til en avgrensning eller tilbaketrekning fra en verden som skammen utløses i forhold til. Samtidig er det også andre emosjoner og komplekse kombinasjoner mellom ulike følelses kvaliteter som både kan bidra til en rettethet, en orientering mot verden, og kaste en inn i det Gadamer (2010) beskriver som en “*lidenskapens dialektikk*” (ibid, s. 362) som leder motsatt vei.

Det ligger et potensial for et harmonisk samvirke, muligens også skapt gjennom en dialektisk bevegelse innenfor spenningsforholdet mellom personlig og sosial kontroll, som *kan* utløses i det tragiske og gjennom krisen. Det tragiske element kan skape en egen rettethet, en evne til medlidenhet som utløses gjennom Katarsis. Den eksistensielle krise har noe av den samme energi i seg, den kan både bidra til en åpning av mulighetsdimensjoner og hensette mennesket i en isolerende frykt for trusselsdimensjonene (Kanel, 1999; Loughran, 2011). Vibekes historie, eller de fragmenter av den som jeg fikk innblikk i, antyder motsatsen: At Vibekes grensepasseringer, hennes livskrise slik hun definerte den – å miste omsorgen for barna, ledet henne ut i en tapsspiral som førte henne ytterligere inn og ned i rusmisbrukerkarrieren – i stedet for å virke som en motivasjon til å komme ut av den.

## 7. Viljesvakhet

Sister of night  
When the longing returns  
Giving voice to the flame  
Calling you through flesh that burns  
Breaking down your will  
To move in for the kill  
(Gore, 1997)

### 7.1. Et utgangspunkt

Gjennomgangen av Akrasia i forrige kapittel har forhåpentligvis bidratt til å belyse aspekter ved det første forskningsspørsmål: *Er det mulig å handle mot bedre viten*. Samtidig har jeg vært innom de to andre forskningsspørsmålene i oppgaven. Hvis en ser bedre viten både som en dynamisk individuell konstruksjon, en form for oppdragelse ut fra tradisjonsbundne verdier og som en bevegelse mellom disse posisjonene, vil en diskrepans mellom disse posisjoner nærmest uansett kunne fungere som en kilde til Akrasia og utgjøre en konflikttilstand. På denne måten er også temaet i dette kapitlet angitt, i det jeg her vil tematisere hvordan det er mulig å handle mot bedre viten. Samtidig er det verdt å merke seg at de kilder til bedre viten, den teleologiske overbygning og de pedagogiske tiltak som utledes av denne, også tjener som momenter til besvarelse av det tredje forskningsspørsmål: *Hvordan kan en tilegne seg en bedre viten som, gitt at handlinger mot bedre viten, verken tjener individet eller samfunnet sine interesser på sikt, får individet til å avstå fra dette destruktive handlingsmønster*. Denne veksling mellom de tre forskningsspørsmålene vil også prege dette kapitlet.

I innledningen til forrige kapittel viste jeg til to definisjoner av Akrasia som rent etymologisk etablerer en tilsynelatende sterk kausal tilknytning mellom dette fenomenet og dets årsak: Viljesvakhet. I Platons «Staten» (Plato, 1961) og i Aristoteles verker, kan det virke som det utelukkende er de rent intrapsyriske drivfjær, de sjelsdeler som ikke lar seg innrette etter fornuften gjennom strebens samvirke med tenkningen, som i møtet med ytre stimuli kan tjene til å forklare Akrasia som fenomen. Jeanette Kennett (2001) innleder sin behandling av Akrasia og viljesvakhet med å skrive seg inn i denne tradisjonen:

For Plato and Aristotle the soul was divided into distinct elements, the rational and the appetitive, each of which was seen as a source of motivation. While Aristotle believed that the appetitive element could be influenced or persuaded (rather than simply dominated) by reason, he like Plato, saw that the two could also conflict (ibid, side. 73)

Dette harmonerer med min behandling av streben i kapittel 6.7. De lavere sjelsdelers<sup>29</sup> betydning for evnen til rettethet og den energi som denne utløser utfyller et tradisjonelt bilde av at fornuften dominerer emosjoner og begjær. Samtidig finner en også motsatsen, både hos Sokrates, Platon og Aristoteles, i det de ser sterke drivkrefter som kan beseire fornuften. Aristoteles utleder da også i den syvende bok av «Nikomakiske etikk» (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) et større antall posisjoner i en typologi, hvori opptatt deres grad av avvik og lastbarhet, ut fra konflikten han observerer utfallet av i de handlinger som kan forstås som manifestasjoner av grader av viljesvakhet. Der Aristoteles i sine arbeider gjerne veksler mellom bruk av induktiv metode og syllogismer for å definere fenomener rent etymologisk, utlede deres omfang og hvordan de påvirker eller interagerer med beslektede fenomener, det med noe i retning av Thaumazein – en undring, han møter de drivkrefter som lar begjæret beseire fornuften:

Ligesom lamme dele av kroppen, som når vi vil bevæge dem imod høire, da omvendt bevæger sig til venstre, således forholder det sig også med sjælen. De ubesindiges tilskyndelser bringer dem i modsatte rætninger, men hvor vi for kroppens vedkommende kan se, hvad der bevæger i den gale retning, der kan vi ikke se det for sjælens vedkommende. Men formodentlig må vi antage at der også i sjælen og ikke i ringere grad findes noget ved siden af fornuften, som modsætter sig den og bevæger den i modsat retning (Aristoteles, 2000, s. 50)

Saarinen (1994) viser at vi allerede med Stoikerne får et viljesbegrep som inkluderer en frihet til også å velge handlinger som ikke er forenlige med den Aristoteliske teleologiske modell. Sentralt hos Aristoteles er en forståelse av at intrapsyriske konfliktilstander ikke kan ha varig karakter (Kennett, 2001). Som vist i forrige kapittel vil rettetheten som skapes gjennom en evne til å overskride en rent hedonistisk orientering gjennom gode vaner og en oppøvelse av en moralsk karakter, samtidig som negative emosjoner renses gjennom møtet med det tragiske (Katarsis). Med en fri vilje etableres utgangspunktet for en varig konfliktilstand, som et kontinuerlig ubehag. Denne konfliktilstanden forsterkes ytterligere gjennom den kristne tradisjonen. Dette gjelder ikke minst gjennom Paulus erkjennelse av at en kan ville godt men

---

<sup>29</sup> Aristoteles skiller seg fra Sokrates (Dorter, 2008) gjennom å antyde en sjelens typologi, definert primært ut fra de delene som potensielt kan innrette seg etter mening (fornuften) og de som motsetter seg dette (de irrasjonelle deler). Aristoteles skriver da også i "Om sjælen": *It is clear then that this sort of potency of the soul, the one called appetite, causes motion. And for those who divide the soul into parts, if they divide and separate them in accordance with their potencies, a great number of them come about – a nutritive part, the perceptive, the intellective, the deliberative, and now the appetite – for these differ more from each other than the desiring and spirited parts* (Aristoteles, 2001, s. 154).

handle ondt (Skog, 2006). Paulus viser til en ufrihet overfor en vilje som en har slitt med å finne rom for i moderne psykologi (Tappolet & Stroud, 2003). En har sekularisert både den guddom som en kunne søke støtte hos i denne tilstand av ufrihet, og gjennom dette også den motpart som nærmest blokkerer passasjen mellom Inferno-delen og Purgatorio-delen hos Dante (1995). Dermed ender en opp med rasjonalitetskalkyler som i liten grad evner å forklare motsatsen: det irrasjonelle. En kan konkludere som Bertrand Russell (1996); Reell fremgang fordrer en innsikt i den menneskelige natur som vi foreløpig ikke har tilgang til, og det kan virke som grunnlagskonflikten er etablert allerede hos Aristoteles. For Aristoteles observerer de handlingene som kan tildeles merkelappen viljesvakhet, uten å forstå hvilke drivfjær som skaper en tilsynelatende selvdestruktiv atferd.

Primært kan en gjennom dette ane flere tilnærminger til viljesvakhet som også delvis kan bidra til å forsterke den tradisjonelt tette koblingen til Akrasia, ved at en ut fra en fri vilje bevisst kan handler mot bedre vitende. En kan hevde at Akrasia fordrer handlinger ut fra en fri vilje, og at dette ikke bare består i en frihet-til, men også en frihet-fra. Dette fordrer dog en forståelse av frie aktører som Aristoteles ikke ville gi sin tilslutning til. Jeg velger å starte med dette utgangspunktet for også, i forlengelsen av avslutningen av forrige kapittel, å foreta en kritisk drøfting av en form for Akrasia som integrerer store deler av den filosofiske debatt som fenomenet har vært undergitt etter Aristoteles – den som presenteres gjennom definisjonen til Robert Dunn (1987). Deretter vil jeg forsøke å benytte Richard Holtons (2009) posisjon til å vise at det ikke nødvendigvis foreligger en kausalitet mellom Akrasia og viljesvakhet.

Som Holton (ibid) hevder: En kan utlede Akrasia uten former for viljesvakhet og en kan utlede former for viljesvakhet uten at dette representerer en form for Akrasia. I neste underkapittel vil jeg deretter søke å videreføre den linjen som Aristoteles antyder, gjennom å presentere det en kan se som en svakhet overfor en overindividuell vilje i individualisert form. Dette gjøres gjennom en introduksjon til filosofen Arthur Schopenhauers verker. Verker hvor en finner tydelige paralleller til Aristoteles i antydningen av mulige veier ut av et destruktivt livsmønster. I forlengelsen av dette finner jeg det ikke unaturlig å trekke inn Richard Holton (2009) på nytt, i det en også hos Aristoteles ser at en motsats til viljesvakhet er former for viljestyrke. En utfordring, også av pedagogisk karakter, vil dermed være hvordan en kan forløse de former for viljestyrke som tjener individet og samfunnet. Her har også Aristoteles, som allerede antydnet gjennom en presentasjon av kildene til bedre viten i forrige kapittel,

viktige bidrag å komme med. Som i forrige kapittel vil jeg avslutte med en drøfting av hvordan de momentene som blir presentert kan påvirke forståelsen av Vibeke sin situasjon, både som kilder til en rusmisbrukerkarriere og som mulige veier ut av denne.

## 7.2. Fri vilje?

I forhold til mitt gjennomgående case; Vibeke, er det også et tredje moment som har preget behandlingen av Akrasia så langt. Dette er for det første i hvilken grad handlinger mot bedre viten er sanksjonerbare. Deretter hvorvidt disse sanksjoner kan tilskrives effekten som Aristoteles tydeligvis tildeler dem ut fra rasjonalitetsorienteringen som foreskriver en mulighet til å overskride de irrasjonelle drifter i kraft av den vilje (streben) som utløses av en bedre viten. Som grader av sanksjonerbarhet og argument for tildeling av ulike former for sanksjoner, vil graden av fri vilje være av sentral betydning. En kan se for seg en akse som defineres mellom en utøver som handler i fravær av en bedre viten på bakgrunn av manglende modning eller ut fra rent patologiske tilstander, og en aktør som ikke bare burde handlet annerledes – men som også har en frihet til å kunne handle annerledes. På den ene siden av aksene kan en handlende nærmest fraskrives en mulighet til å handle på en måte som er mindre klanderverdig i juridisk og moralsk forstand, på den andre vil en aktør tilskrives en handlingsfrihet som medfører økt grad av sanksjonerbarhet. Samtidig vil resten av dette kapitlet danne grunnlag for en utforskning av mellomposisjoner i lys av de forskyvningsprosesser som jeg også vil hevde kan gjøres gjeldende for viljesvakhet.

Robert Dunn (1987) gir et godt utgangspunkt for en kritisk tilnærming til viljesvakhet gjennom sin definisjon av fenomenet allerede innledningsvis i «*The possibility of weakness of will*»:

“Is it possible for an agent to be weak-willed in what he does? That is to say, can an agent knowingly and intentionally act against his full-fledged all-out summary better judgement, or judgement about what is right, or some such, when he is free to act in accordance with it, has the relevant know-how, and has present to mind the judgement that now is the time to act” (ibid, s.1)

Det er de elementene som tillegges en aktør (agent) i denne presentasjonen som gir mulighet til å gå dypere ned i hva viljesvakhet eller karaktersvakhet kan forstås som. Ved å utforske hvilke distinkte krav Dunn (ibid) etablerer for å definere handlinger som et tilfelle av Akrasia, vil en også kunne anvende disse kravene og elementene de består av, for å definere motsatsen. Hvis de forutsetningene Dunn (1987) etablerer for Akrasia eller viljesvakhet er fraværende,



vil dette begrense en aktørs handlingsrom og også true forståelsen av den handlende som aktør, og følgelig sette hele forståelsen av individets handlinger som styrt av viljesvakhet i fare.

Dunns (ibid) fordringer til at en handling skal kunne forstås som utslag av viljesvakhet eller karaktersvakhet er for det første at handlingen skal være utført med viten og vilje, og at denne viten og vilje motsetter seg en vurdering av hva som fortoner seg riktig. Dette være seg ut fra en individuelt eller en sosialt basert standard. Det er verdt å merke seg at Dunn (ibid) i en naturlig forlengelse følger opp med et krav til at individet må være i besittelse av en kunnskap om at de handlinger hun er i ferd med å utføre, ikke vil være de beste ut fra de nevnte standarder. Allerede her kan en etablere et analytisk skille mellom individuelle og sosiale standarder, hvor sosiale standarder må differensieres gjennom grad av påvirkning, enten ut fra relasjonelle dimensjoner i en delt verden og/eller ut fra de maktkilder som ligger formalisert i det vår aktør definerer som en omverden. Deretter vil det være naturlig å skille mellom enkeltstående handlinger og handlingsmønstre. Dette kan vise seg vanskelig i et tilfelle hvor for eksempel narkotikamisbruk (første møte med Cannabis) kan ha et potensial for å lede en inn i et handlingsmønster av ufrihet, også ut fra en relasjonell orientering mellom en delt verden og omverden ut fra sosial læringsteori. Dette skal jeg komme tilbake til i kapittelet om lav selvkontroll.

Deretter kan en med utgangspunkt i Dunns (ibid) sitat utlede at en handling som er utført under grader av ufrihet ikke kan forstås som uttrykk for viljesvakhet eller Akrasia. Er det dermed mulig å hevde at en aktør som er i besittelse av bedre viten, men hvor sosiale konvensjoner begrenser ens mulighet til å utøve handlinger som er forenlige med denne bedre viten, følgelig ikke fremstår som viljesvak eller karaktersvak? Muligens kan dette snarere sees som en konflikttilstand i spenningsfeltet mellom personlig og sosial kontroll. Et eksempel kan her være tjenlig for å illustrere mitt poeng. Aristoteles sin teleologi ble i forrige kapittel utfordret ut fra Monte Johnsson sine tre alternative fortolkningsmodeller.<sup>30</sup> Hvis en legger til grunn en konflikt ut fra fortolkningsmodell I, hvor en ser at kvinner, på et bevisst eller ubevisst plan opplever en konflikt mellom sitt potensial som menneske og sin hierarkiske plassering i et gitt sosio-historisk rom. Vil det da være en form for viljesvakhet å innordne seg

---

<sup>30</sup> Kort oppsummert: (I) teleologien ikke er anvendelig overfor mennesket fordi en over og underordning mellom mennesker ikke er forenlig med at potensial er fordelt ulikt for menn (frie borgere og slaver) og kvinner, at (II) teleologien først er anvendelig overfor mennesket siden dette rasjonelt kan velge ut og forfølge mål som realiserer dets formål og at (III) teleologien er anvendelig både overfor andre organismer og mennesker, siden den anviser et over og underordningsprinsipp som også anviser ansvar ut fra en holistisk og non-antroposentrisk teleologisk forståelse.

i dette hierarki og oppsøke den grad av personlig kontroll som er mulig innenfor det teleologisk definerte, eller vil det være en form for viljesvakhet å utfordre gjeldende maktstrukturer gjennom å risikere de former for sosial kontroll som (kan) utløses i det øyeblikk hun offentlig uttaler seg negativt?

Det fjerde element som kan utledes av Dunns (ibid) definisjon av viljesvakhet og Akrasia er tosidig. For det første gjennom å vise til at handlingen baserer seg på en beslutning som foretas av en motivert aktør med den nødvendige kunnskap. Samtidig er handlingen som er et uttrykk for viljesvakhet også utløst i (historisk) tid og (sosiomaterielt) rom. Igjen er dette ikke en entydig størrelse, i det en også ved å avstå fra en handling kan fremstå som viljesvak. Når Aristoteles (1999, 2000, 2011) argumenterer for at den gylne middelvei, *Mesotes*, representerer en kilde til gode liv og at dette realiseres gjennom de gode vaner, vil en kunne hevde at de gode vaner representerer en form for manglende bevissthet om det å være velgende, som en eksistensiell innsikt. Samtidig kan Aristoteles sin intensjon ha vært å begrense det ubehag som det nok representerer å være eksponert som velgende. Det å avstå fra å realisere en intensjon i lys av bedre viten, enten individuelt eller sosialt definert, med de nyanser dette tilfører til forståelsen av viljesvakhet, vil dog uansett representere en form for besindighet som kan forstås som i samsvar med dygd, men som dog hever en over den ubesindige.

Det femte element er kanskje det viktigste: Selv om definisjonen i noen grad beveger seg fra handlingen til de tankemønstre som utløser handlingen, er det først og fremst handlingen, eller som et økt nivå av problematisering: handlingene eller handlingsmønsteret forstått som manifestasjonen av viljesvakhet som er interessant her. Det er handlingene som vurderes og sanksjoneres. Det er de drivfjær som utløser handlingene, også de avvikende handlinger eller handlingsmønstre Aristoteles søker å få innsikt i og skape motstandskraft overfor på individuelt og aggregert nivå gjennom den gode vanen.

### **7.3. Akrasia uten viljesvakhet og viljesvakhet uten Akrasia.**

Det kan være grunnlag for å rette noen kritiske innvendinger mot den tilnærming til viljesvakhet som Dunn (1987) foretar. Jeg hevde at bruken av viljesvakhet som begrep blir misvisende, i det beskrivelsen hos Dunn (ibid) av de rasjonelle avveininger som foretas før en utfører en handling, antyder at en utfører disse handlinger med vitende og vilje. Dunn (ibid) er dermed nærmere en moderne definisjon av Akrasia enn viljesvakhet. Han har ikke bare etablert en kausal forbindelse, han lar også begrepene overlape hverandre. Med

utgangspunkt i Aristoteles åpning for at det også finnes drivfjær, krefter eller energier i sjelen som trekker i motsatt retning av fornuften, blir denne tilnærmingen for unyansert. Den tilfører ikke de eksistensielle kvaliteter en trenger for å forstå mennesket som velgende og dets grader av valgfrihet. Ved at Aristoteles skriver at: «*formodenlig må vi antage at der også i sjælen og ikke i ringere grad findes noget ved siden af fornuften, som modsætter sig den og bevæger den i modsat retning*» (Aristoteles, 2000, s. 50), etableres en dyd av nødvendighet. En må foreta et analytisk skille mellom Akrasia og viljesvakhet, ikke minst av hensyn til rettferdiggjørelsen av sanksjoner overfor de som enten handler mot bedre vitende eller handler under grader av viljesvakhet.

Denne normative aspirasjonen er nok ikke Richard Holtons utgangspunkt og en kan heller ikke umiddelbart tillegge ham en eksistensialistisk tilnærming til fenomenet viljesvakhet, men han konstruerer, eller snarere gjenoppretter, et analytisk skille mellom Akrasia og viljesvakhet som tjener mitt formål. Rent etymologisk påviser Holton den sammensmelting mellom de to begrepene, som jeg benyttet i kritikken av Dunns definisjon. Holtons undersøkelser viser at den første oversettelse av Akrasia **med** viljesvakhet (weakness of will) skjer i 1923, og hevder at denne sammensmelting ikke yter de to fenomener den rettferdighet som også Aristoteles behandling i «Nikomakiske etikk» forutsetter. Holton definerer Akrasia kortfattet som: “*action voluntarily undertaken against one`s best judgement*” (2009, s. 72), og oppsummerer sitt prosjekt med: “*my contention will be that weakness of will is not Akrasia*” (ibid, s. 72). Spissformulert hevder Holton at en kan ha tilfeller av Akrasia uten viljesvakhet og former for viljesvakhet uten Akrasia. Hvordan forstår så Holton viljesvakhet? Følgende passasje gir et innblikk:

For a first attempt, let us say that a person exhibits weakness of will when they revise an intention in circumstances in which they should not have revised it. This “should” is not meant in a moral sense. Rather it is the “should” which is generated by the norms of the skill of managing one`s intentions. A person is weak-willed if they revise their intentions to readily (ibid, s. 73)

Spørsmålet er dog om denne tilnærmingen til viljesvakhet blir noe unyansert. En må nødvendigvis skille mellom hva en har intensjoner om, - og de konsekvenser en manglende evne eller vilje til å realisere intensjonene måtte påføre. Ett nærliggende eksempel kan tjene som illustrasjon av poenget. Gitt en livssituasjon med (nærmest) full jobb ved siden av studiene, har fysisk trening har blitt nedprioritert de siste årene. Stressbelastningene for en

(snart) 50 år gammel masterstudent gjennom dette dobbeltløpet understøtter behovet for fysisk trening. Jeg kan ha en intensjon om å øke hyppigheten av fysisk trening, men de siste årene har vist at denne intensjonen i mindre grad har blitt fulgt opp i praksis. En rusmisbruker kan også ha en intensjon om å avslutte rusmisbruket. Det byr selvsagt på øyeblikk hvor en oppnår behag, - for det meste gjennom nedtoning av ubehag, men omkostningene i form av stigma, skam og rolletap representerer virkeligheten i det øyeblikk rusen slipper taket. For eksempel ved en potensiell grensesituasjon hvor en innsettes i fengsel.

Intensjoner blir gjerne uforpliktende, de representerer ikke en forpliktelse som har en viss bestandighet overfor forholdene som påvirker en valgsituasjon dynamisk. Intensjoner kan representere grader av kognitiv operasjonalisering av verdier som en kan tilslutte seg intellektuelt, men hvor en realisering eller en manglende realisering, ikke nødvendigvis representerer et uttrykk for viljesvakhet. Igjen avhengig av hva en har intensjoner om, hvor viktig en operasjonalisering av intensjonen er for en, og ikke minst en vurdering a realiserbarhet, vil være faktorer som påvirker både den energi en er villig til å investere og motstandskraften en kan yte overfor de hindringer som måtte dukke opp underveis. Negative emosjoner knyttet til en realisering av intensjonen kan være et godt eksempel på et poeng som fremheves i Platons «Protagoras» (1961): En risikerer å måtte gjennomlide en smule ubehag for å oppnå et gode av mer varig verdi. Igjen er det her et naturlig skille mellom det relative ubehag som studenten må gjennomlide, og de umiddelbare og mer varige former for ubehag som en rusmisbruker vil oppleve på veien mot en nykter tilværelse. Intensjonen kan i seg selv kan representere en form for kognitiv dissonans gjennom ubehaget som en ambivalens mellom ulike verdier representerer. Både for den som nærer intensjonen og som et analytisk nivå, for på en mer treffsikker måte å dele ut merkelappen «viljesvakhet» overfor handlinger og fravær av handlinger, vil det være nødvendig å følge linjen fra intensjon mot handling/fravær av handling noe videre. Som Holton (2009) skriver, vil det være behov for å skille viljesvakhet fra de umiddelbare (og ofte høyst fornuftige) revisjoner av intensjoner.

Det er her Holton (ibid) etablerer et spenningsfelt mellom intensjoner og «resolutions», og postulerer en mer (etter hans mening) presis bruksmåtebeskrivende definisjon som skiller denne fra intensjoner i spørsmålet om hva viljesvakhet. Nå er “resolutions” i seg selv et begrep som er vanskelig å oversette presist, og det er først ved en gjennomgang av flere betydninger at en kan danne seg et inntrykk av bevegelsen i spenningsfeltet mellom intensjon, resolution og handling som her etableres. Oxford Dictionary (2009) viser til at “resolution”

for det første kan knyttes til *“the quality of being resolute”* (ibid, s. 1124), altså en form for handlekraft som en kan utlede i det å være resolutt. Men resolutions kan også vise til *“A firm decision”* (ibid), noe som påpeker at vi står overfor en beslutning som har en viss bestandighet og motstandskraft. Som et tredje bruksområde vises det til at *“resolution”* også kan beskrive en prosess: *“The resolving of a problem or a dispute”* (ibid), noe som i min sammenheng kan knyttes til en ambivalens, en avveining av verdier ut fra en den moralske karakter i en beslutning. En fjerde fortolkning er etter min mening også sentral her, i det *“The process of reducing or separating into components”* (ibid) viser til at veien frem mot handling også kan bestå i en kompleksitetsreduksjon, en utforskning av ambivalensen, som en deliberativ prosess hvor også hindringer avveies og reduseres i lys av at en prosess som leder frem mot og forbi resolutions gir den form for viljestyrke som jeg vil komme tilbake til i et senere underkapittel. I forlengelsen av dette vil jeg også hevde at det ligger et element av forpliktelse i denne prosessen og jeg vil derfor oversette resolutions med en *overveiet forpliktende beslutning*.

Med denne definisjonen av resolutions kan jeg bevege meg tilbake til de to eksemplene som ble introdusert i forbindelse med behandlingen av intensjoner, samtidig som jeg får nye perspektiver på viljesvakhet og kan etablere et skille mot en tvangsmessig atferd.

Studenten beveger seg ett stykke videre fra intensjonsplan. Han kjøper inn skiutstyr til flere tusen kroner, som en prioritering fremfor andre og muligens viktigere prioriteringer. Han finner en treningspartner som han gjør avtaler om å trene sammen med. Studenten utfører en rekke forberedende handlinger som forplikter, både eksternt og som en aktivering av indre motivasjon, ved at treningen representerer en aktivitet som han er *“engasjert i for sin egen del - for den spontane følelsen av tilfredsstillelse som kan assosieres med hans innsats”* (Gausdal, 2000). En intensjon har ledet frem til handling.

Det er også mulig å orientere seg innenfor samme spenningsfelt med rusmisbrukeren som utgangspunkt, selv om det her ligger begrensninger i de forskyvningsprosesser og grensepasseringer som kan være foretatt på veien mot en stadig mer belastende rusmisbrukerkarriere. Intensjonen om å avslutte et rusmisbruk kan ligge der som en kognitiv dissonans, en ambivalens som utforskes mer eller mindre bevisst i spennet mellom mulighet og virkelighet, men det er først gjennom en overveiet forpliktende beslutning at de små skritt mot normalisering kan foretas. Dette gjenspeiler seg for eksempel i terapeutiske programmer

som baserer seg på utforskning av ambivalens som en plassering i spenningsfeltet mellom intensjoner og overveiede forpliktende beslutninger. En konkretisering i form av forpliktende forberedende handlinger vil være en del av dette.

På denne måten kan en, fremdeles med Holton (2009), utlede en revidert forståelse av viljesvakhet og dens motsatser: «*The distinction between simple intentions and resolutions provides us with what we need to distinguish weakness of will from caprice. If someone over-readily revises a resolution that is weakness of will; if they over-readily revise a simple intention that is caprice*” (ibid, s. 77). Samtidig er det mulig å endre en overveiet forpliktende beslutning i lys av bedre viten uten at dette representerer en form for viljesvakhet. Den spontane eller impulsive endringen av intensjoner (caprice) gir et eksempel som er overførbart, i det en overveinings-dimensjonen uansett vil utsettes for emosjonsstyrte prosesser som reduserer, utvelger, organiserer og supplerer stimuli (Kaufmann og Kaufmann, 2003) i retning av overveiet forpliktende beslutning. Disse emosjonene kan være av en karakter som medvirker i streben, de kan inneha den nødvendige rettethet og være av moralsk karakter, selv om de utgjør en form for kvalifisert Akrasia (Dunn, 1987). En handler ut fra en vrede som er styrt av rettferdighetstrang. Dette representerer også en form for revisjon av overveiet forpliktende beslutning og er som kvalifisert Akrasia mer moralsk forsvarbart enn de handlinger som søker å oppfylle begjær etter berøring og smak. Aristoteles skriver:

Further, no one acts hubristically while feeling pain, but everyone who does something in anger, does so while feeling pain, whereas the hubristic person acts with pleasure. If then, those things are more unjust, at which it is especially just to be angry, so also is the lack of self-restraint connected with desire, for in spiritedness there is no hubris. It is clear then, that the lack of self-restraint pertaining to desire is more shameful than the pertaining to spiritedness (Aristoteles, 1987, s. 148)

En ser her at emosjoner kan bevege seg hinsides det spenningsfelt som har blitt antydnet mellom intensjoner, overveiede forpliktende beslutninger og handlinger, noe som reiser spørsmål om vrede (og andre emosjoner) kan medføre handlinger som unndrar seg rasjonelle kalkyler uten å være uttrykk for verken Akrasia eller viljesvakhet. I en mildere form kan en, inspirert av Katarsis-fenomenet i “Poetikken” (Aristoteles, 1987), hevde at emosjoner også kan bidra til at en reviderer overveiede forpliktende beslutninger i lys av at en får tilført nye verdier, en målorientert streven tilføres en moralsk karakter og danner en streben som harmoniserer sjelsdelene. Dette viser også at en overveiet forpliktende beslutning naturlig kan utsettes for revisjon i lys av bedre viten, uten at dette er uttrykk for viljesvakhet. Studenten

kan leve i lykkelig uvitenhet om sin svekkede fysiske form helt til et besøk hos legen avslører et behov for endret livs og handlingsmønster. Rusmisbrukeren kan leve i en form for ukvalifisert Akrasia, hensatt til øyeblikkets nytelse i rusen, helt til barnevernet står på døren og varsler om mulig omsorgsoverdragelse av barna. Dette vil dermed kun være en viljesvakhet hvis en inntar en nærmest a priori sosialitet som tilsier at handlinger og handlingsmønster ikke er forenlig med bedre viten. Dette kan en hevde at Aristoteles inkluderer i sin behandling.

Som en oppsummering vil det være den som *etter lengre overveielser* (veien fra en intensjon til en resolusjon), og som er i besittelse av de nødvendige kognitive evner og som ikke er *påvirket av negative emosjoner* som fremskynder handlinger, og utøver handlinger mot *bedre viten* (hvor bedre viten må fortolkes ut fra både en individuell og en kollektiv standard), som vil danne ytterpunkter her. Der Aristoteles tilskriver gudene et overmål av dyd (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) som fjerner dem fra det menneskelige landskap, vil en også kunne tildele en skapning som til tross for en perfekt rasjonalitet velger det slette en rent demonisk karakter i tråd med Svendsens (Svendsen, 2005) utledning av ondskapsbegrepet. Både for Aristoteles og Svendsen vil det dog være knyttet usikkerhet til hvorvidt en kan tilkjenne den som begår handlinger eller utleder et handlingsmønster som er destruktivt, en karakter av perfekt rasjonalitet på den ene siden og viljesvakhet på den andre.

#### 7.4.Svakhet overfor viljen

Presentasjonen av spenningsfeltet mellom intensjoner og resolusjoner vil bli videreført i neste underkapittel. Der vil jeg foreta en analyse av den motsats til viljesvakhet som Holton utleder, viljestyrke, og peke i retning av en vei ut, en grensepassering tilbake til det landskap Vibeke så ut til å ha forlatt gjennom rusmisbrukerkarrieren. Før det er det behov for å yte Aristoteles litt rettferdighet, også som et motsvar til Rollo May, som i "Love and Will" (May, 1969) hevder at Aristoteles (og den tradisjon han inngikk i) insisterte på at «*man is a rational animal by assuming that he is only that, and that irrationality is merely a temporary aberration to be overcome by the right education*» (ibid, s. 195).

Aristoteles åpner altså, som presentert i innledningen til dette kapitlet, for at det er krefter som trekker i motsatt retning av fornuften, og at disse krefter ikke kan påvises (Aristoteles, 1999, 2000, 2011). Dette åpner igjen dette for en videreføring gjennom å utforske filosofiske og psykologiske posisjoner som søker videre der Aristoteles stopper. De krefter som

Aristoteles her antyder er selvsagt en gavepakke for de som ønsker å innføre en ond dimensjon, gjerne manifestert som en guddom, - eller åpne for at en fri vilje også inkluderer en mulighet for å handle ondt fordi det er ondt. Dette er ikke min intensjon her, jeg ønsker å utforske en svakhet overfor en vilje som står uavhengig av ondskapsbegrepet. Dette er en vilje som snarere kan forankres i den inndeling som Sokrates, Platon og Aristoteles foretar av sjelen og som delvis beveger seg på ubevisst plan og har metafysiske konnotasjoner. Dette er Arthur Schopenhauers landskap.

Gjennom sitt forfatterskap generelt, og kanskje i særdeleshet gjennom sitt hovedverk «Verden som vilje og forestilling» (2005), rendyrker Schopenhauer et viljesbegrep som har gjort ham både beryktet og lite anerkjent i filosofihistorien<sup>31</sup>. Schopenhauer hevder at vi er prisgitt en overindividuell, retningsløs eller blind vilje som kun søker å opprettholde liv. Han utarbeider dermed antitesen til den dialektiske idealisme som vi kjenner fra Hegel. Siden viljen er retningsløs, vil en heller ikke oppleve en historisk og dialektisk utvikling i retning av økende grad av perfektion. Selv om viljen er overindividuell og felles, den kan sees som en forutsetning som knytter seg til væren, manifesterer den seg i en egoisme som isolerer fra fellesskapet gjennom Principium Individuationis. Dette prinsipp markerer i følge Schopenhauer den eneste mulige erkjennelsesform for mennesket, også som en erkjennelse som preger mennesket: *På alle trin som belyses av erkendelsen, fremtræder viljen for sig selv som individ. I det uendelige rom og i den uendelige tid finder mennesket sig som en endelig, forsvindende lille størrelse sammenlignet med det uendelige, kastet ind i den uendelige tid og det uendelige rom* (Schopenhauer, 2005, s. 462)<sup>32</sup>.

For Schopenhauer, som for Aristoteles, er menneskets primære orientering mot tilværelsen preget av et søk mot det gode liv. Men der Aristoteles ser en hedonistisk grunnkalkyle som et

---

<sup>31</sup> John Fredrik Bjelke (Schopenhauer, 2000) viser til at Schopenhauer var en «særling» både i filosofihistorisk sammenheng og som menneske, samtidig som han tematiserer Schopenhauers aktualitet. Arnfinn Bø-Rygg (Schopenhauer, 1997) problematiserer også Schopenhauers aktualitet, ved å vise til at Max Horkheimer hevdet at Schopenhauer var uendelig aktuell, samtidig som Bø-Rygg hevder at Schopenhauer aldri var aktuell – i alle fall ikke i sin samtid. Bertrand Russell (2002) viser til at Schopenhauer i større grad anerkjennes blant kunstnere og litteraturkjennerne enn som en ruvende størrelse i det filosofiske landskap. Kjetil Steinholt (2009) benytter på sin side store deler av sin presentasjon av Friedrich Nietzsches liv og verker til å analysere Nietzsches forhold til Schopenhauer, og muligens er Schopenhauer mer relevant virkningshistorisk, noe Young (2005) påpeker gjennom å vise til Schopenhauers påvirkning av Nietzsche, Wagner, Freud og Wittgenstein.

<sup>32</sup> En kan her ane Schopenhauers virkningshistorie. Det retningsløse og blinde finner en igjen i Gadammers skille mellom fornuften og den manglende rettethet i å være overveldet av lidenskaper i «Sannhet og metode» (Gadamer, 2010). Et begrep (eksistensial) som kastethet hos Heidegger i «Tid og væren» (Heidegger, 2007) befinner seg ikke særlig langt fra den beskrivelse av den menneskelige tilværelse som Schopenhauer utformer her.



utgangspunkt som også kan ha pedagogiske dimensjoner, ser Schopenhauer livet primært som lidelse og som en streven etter å redusere denne lidelse. Schopenhauer (ibid) og Aristoteles (1999, 2000, 2011) møtes også i en bevissthet om at forholdet mellom ubehag og behag endres dynamisk i takt med livets utvikling og de livsbetingelser som regulerer det. Schopenhauer fremstår dog som mer radikal ved at han hevder at en hver form for behagstilstand er av kort varighet, et hvert behov eller begjær som dekkes, vil utløse nye behov som igjen må dekkes:

Er det nu lykkedes, hvilket i sig selv er meget vanskeligt, at fortrænge smerten i denne skikkelse, så dukker den med det samme op i tusinde andre. Alt afhængig af alder og omstændighet viser den sig skiftevis som kønsdrift, lidenskapelig kærlighet, jalousi, misundelse, had, angst, ærgjerrighet, pengegriskhed, sykdom osv., osv. Hvis smerten til sidst ikke kan skaffe sig adgang i nogen anden skikkelse, så kommer den i ledens og kedsomhedens sørgelige, grå dragt (Schopenhauer, 2005, s. 468)

Mennesket er dermed underlagt drifter som truer en hver forståelse av fri vilje som en sentral faktor i en forståelse av viljesvakhet. Schopenhauer hevder da også det som hever oss over dyrene i Aristoteles teleologi, snarere er ytterligere en kilde til lidelse. De fullkomne avgjørelser truffet på bakgrunn av en deliberasjonsevne fremstår dermed som en illusjon: *«i virkeligheden forholder det sig sådan at motivationen udelukkende virker på basis af og under forudsætning af en ganske bestemt drift som hos hvert enkelt menneske er noget individuelt, dvs. bestemt af vedkommendes karakter* (Schopenhauer, 2005, s. 446). Forholdet til karakter og en erkjennelse av at denne er ulikt distribuert og bare i noe grad kan oppøves, etablerer idehistoriske bånd mellom Schopenhauer og Aristoteles, og bidrar ytterligere til førstnevntes status som filosofihistoriens største pessimist. Schopenhauer ser dermed døden som en befrielse, i det den, som hos Epikur (Nussbaum, 1994; Warren, 2009a; Wilson, 2008) og hos Aristoteles, representerer motsatsen til livet og definerer menneskets endelighet. Selv om Schopenhauer åpner for gjenfødelse, i en tro på at en tilværelse etter døden må være lik den tilværelse som ligger forut for fødselen, er han gjennomført ateistisk og negativ overfor religion.

Forutsetningene for det som kan overskride det individualistiske i Schopenhauersk tapning; moraldannelse, er dermed begrenset av lukkethet overfor verden<sup>33</sup>. En utforskning av «Verdens

---

<sup>33</sup> Noe som en Schopenhauer-fortolker som David Cartwright illustrerer, gjennom å titulere en behandling av Schopenhauers etikk med «*Schopenhauers Narrower Sense of Morality*» (Cartwright, 1999).

som vilje og forestilling» (2005) viser at mennesket primært, dog høyst ufrivillig, avgrenses av egoismen. En kan nærmest, som en referanse til Aristoteles «Nikomakiske etikk», hevde at denne egoismen drives av et fravær av bedre viten eller rett overbevisning. Dog er dette ikke de eneste insentiver som kan utledes av den menneskelige væren, og der Schopenhauer ser en retningsløs og vegetativ vilje som søker å opprettholde liv som den laveste objektiviseringsform for viljen, er det også høyere grader av objektivisering og til og med muligheter for å overskride de begrensninger som ligger i en deterministisk vilje (Schopenhauer, 2010). Også Schopenhauer argumenterer for Vita Contemplativa, i en noe alternativ og østlig inspirert form, gjennom askese og en vending bort fra verden (Vedvik, 2003). Utgangspunktet her kan ligne en erkjennelse av en resiprok determinisme, kildene til ubehag skapes gjennom en forbindelse mellom det indre og en ytre virkelighet. Som Schopenhauer skriver: «Derfor tror vi at den størst tenkelige tilfredshed ville infinde sig hvis dette ydre forhold blev elimineret, hvilket imidlertid er en illusion» (2005, s. 470). Videre inntar Schopenhauer en posisjon som ikke er fjernt fra Aristoteles, gjennom å vise til den estetiske dannelse. Young (2005) skriver at Schopenhauer vurderer tragedien som det ypperste uttrykk for det sublime, men en finner ikke noen direkte referanse til den renselse av negative emosjoner som tilskrives tragedien i «Poetikken»<sup>34</sup>.

Snarere er det de incentiver, eller drivfjær som både leder inn i og ut av en rendyrket form for lidelsespåførende egoisme som er interessant her. I «On the basis of morals» (Schopenhauer, 2010) opererer Schopenhauer med tre fundamentale insentiver: En uavgrenset egoisme knyttet til behag, en form for ondskap som søker andres ubehag og en form for medlidenhet som søker mot andres behag<sup>35</sup>. Medlidenheten manifesteres dermed i to former hos Schopenhauer, enten som en evne til å avstå fra å begå handlinger som påfører andre mennesker lidelse og som en evne til aktivt å bidra til å redusere andre menneskers lidelse. Medlidenheten opphever dermed henholdsvis en vilje til å skade andre (en aggresjonsdrift) og

---

<sup>34</sup> En årsak til dette kan være at Schopenhauer som primært orientert mot Platon (og Kant) ser det estetiske som representasjon, snarere enn et uttrykk for menneskets væren som hos Aristoteles. Dog viser Young (2005) til at frykt er en sentral påvirkningskraft i tragedien, og at denne frykt avledes gjennom at individet kan isolere frykten bort fra seg selv som individ ved at hun løftes opp i noe som er felles.

<sup>35</sup> Her i min oversettelse fra «On the basis of morals» (Schopenhauer, 2010). Opprinnelig: Egoism, which wills one's own well-being (is boundless). Malice, which wills another's woe (extends to the most extreme cruelty). Compassion, which wills the well-being of another (extends to noble-mindedness and magnanimity) *ibid*, s. 214).

egoismen ved å lede frem mot altruistisk motivert virksomhet (noe som tidsriktig kan forstås som filantropisk virksomhet).

Cartwright (1999) antyder en fjerde drift hos Schopenhauer: «*An unnamed incentive, which is the desire for an agent's own misfortune*» (ibid, s. 268), dog uten å knytte dette til større utlegninger i Schopenhauers verker. Som videreført i aggresjonsdrifter og dødsdrift hos Freud er denne siste utledning, også fordi en drift som er destruktiv og rettet mot en selv vil kunne bidra til å gi en forklaringsmodell overfor det selvmordstokt som det kan virke som Vibeke var i ferd med å utføre. Selv om Schopenhauer ikke utarbeider en mer systematisk tilnærming til Tanatos og selv om han ser døden som en befrielse og tar avstand til å oppsøke denne ikke-tilstand aktivt, er det mulig å hevde at hele hans viljesbegrep og den egoisme som følger av det åpner for selvdestruktive elementer i form av intrapsykiske konflikter.

Så er spørsmålet om den viljeforståelsen som Schopenhauer bygger store deler av sitt filosofiske system på, representerer en viljesvakhet eller om vi beveger oss hinsides en forståelse av viljesvakhet og viljestyrke. Schopenhauer beskriver en tilværelse hvor en er styrt av viljens nærmest vegetative objektiveringsformer som en slavetilstand. Dette er ikke ulikt den slavetilstanden Aristoteles tilskriver den som er i besittelse av viten, men så lar noe annet bestemme over den (Aristoteles, 2000, s. 168). Så fremt denne slavetilstand ikke skyldes patologiske tilstander, enten i form av psykiske eller fysiske begrensninger, vil det være mulig å tilslutte seg Aristoteles sitt utgangspunkt. Schopenhauers videreføring, hans dypdykk inn i det landskap Aristoteles antyder gjennom å vise til krefter som virker mot fornuften, medfører at en også blir mer forsiktige med å dele ut merkelappen «viljesvakhet» på for vilkårlig basis.

Er det snarere en form for viljestyrke som kan prege både det selvdestruktive og en aggresjon som retter seg utad. Er det mulig å kategorisere en henfallelse, det å synke ned i, en annen tilstand, også som en ikke-eksistens, som en form for viljesvakhet? Der mennesket skiller seg fra dyret i form av en evne til å reflektere over sin væren i verden, vil det også være smerten tilknyttet de tap av væren som er knyttet til en resiprok determinisme mellom et indre og et ytre. Det ubehag Schopenhauer beskriver kan også, som Aristoteles påpeker i «Retorikk» (2012), skyldes en skam som knytter seg til fortid, nåtid og fremtid. Dette i seg selv skaper en lukkethet som ikke nødvendigvis er egoistisk, en selvdestruktivitet som ikke nødvendigvis er uttrykk for viljesvakhet.

Det er dog den siden ved Schopenhauers filosofi som antyder en opphevelse av den lukkethet overfor verden som egoismen skaper som er av større interesse her. Siden en her er på søk etter en bedre viten, som en form for inter-est eller et mellomværende, med potensial til å oppheve Principium Individuationis, vil de drivfjær som utløser medlidenhet være sentrale, også i det en her finner paralleller til Aristoteles. Schopenhauer fokuserer på *effekten* av medlidenhet, ved at denne ut fra altruistiske motiver, leder en til enten å avstå fra handlinger som påfører andre mennesker lidelse, eller til å utføre handlinger som reduserer andre mennesker lidelse (Cartwright, 1999; Schopenhauer, 2005, 2010; Schopenhauer & Sløgedal, 2004; Vedvik, 2003). Denne handlingsorientering og fokuset på sinnelaget bak finner en også hos Aristoteles i NE bok V, hvor dygden rettferdighet fremheves i det dens særegne karaktertrekk er at den medfører noe godt for andre (1999, 2000, 2011).

Hos Schopenhauer, som hos Aristoteles vil *Vita contemplativa* være å foretrekke, en tilværelse som i rendyrket form defineres ut av fellesskapet. Det fokus på et spenningsforhold mellom ubehag og behag som en finner hos Aristoteles i “Nikomakiske etikk” rendyrkes i sterkere grad allerede hos Epikur, men en finner det i ekstrem form hos Schopenhauer. Hos sistnevnte er da også veien ut av denne lidelsestilstanden høyst usikker og av like temporær karakter som menneskets altruisme, i det Schopenhauer ser varen som en spenningstilstand mellom egoisme og lukkethet på den ene siden, og altruisme og åpenhet på den andre. Som hos Aristoteles er det for Schopenhauer også den estetiske erfaring som åpner mot verden. Der Aristoteles ser tragedien som en renselse ut fra påvirkningen av emosjoner som frykt og medlidenhet (Aristoteles, 1987), en form for *mimesis* som det er mulig å konstruere, er det i forlengelsen av Platon og Epikur Schopenhauer ser en estetisk bevissthet som en opphevelse av egosentrisme, subjektivitet og ubehag som ikke kan konstrueres. (Young, 2005).

### 7.5. Den sterke viljen

Med Schopenhauers viljesbegrep i mente kan det være vanskelig å fortolke individers handlinger og handlingsmønster som utslag av henholdsvis viljesvakhet og viljestyrke. Schopenhauers viljesbegrep viser snarere til en svakhet overfor en overindividuell vilje og gir ytterligere perspektiver på den grunnlagskonflikt som etableres gjennom Platons “Protagoras” (1961). Samtidig vil en i en common sense fortolkning, her i betydningen det som en i nærmest juridisk forstand kan definere som *enhver*, kunne hevde at viljestyrke danner en

motsats til viljesvakhet. Enhver vil, ut fra erfaringer innhentet i sin egen verden, en delt verden eller omverden, kunne trekke frem situasjoner og personer som utøver viljestyrke.

Når Ole Gunnar Solskjær beskriver hvordan han øvde etter at fotballtreningene var avsluttet, perfektionerte små detaljer slik at ballen traff akkurat der den skulle (utenfor en tenkt målvakts rekkevidde), kan det fortolkes som et utslag av viljestyrke. Når Cecilie Skog, etter å ha mistet kjæresten sin i et fjellmassiv i Himalaya, fortsetter å utsette seg selv for livsfare for å realisere mål som både var hans og hennes, kan det fortolkes som dumdristighet men også som viljestyrke. Når Hilde Haugsgjerd (1992) titulerer en bok fra det sted hvor jeg traff Vibeke “*Løvetann – bak murene på Bredtveit fengsel*”, som et uttrykk for at mennesker innehar en evne til å overvinne de begrensninger som ligger i en gitt kontekst og strekke seg gjennom hindringene mot lyset, kan dette også være et uttrykk for viljestyrke. Samtidig viser disse tre eksemplene at viljestyrke kan være et problematisk fenomen ut fra flere perspektiver. For å komme dit finner jeg det hensiktsmessig å starte Richard Holtons (2009) tematisering av viljesvakhetens motsats.

For med to skritt tilbake til Holtons (ibid) kritiske tilnærming til viljesvakhet, er det fristende å utlede viljestyrke som en motsats til dette. Holton skriver da også: “*I have argued that weakness of will is the over-readily revision of resolutions; and that its natural contrary is strength of will, which agent exhibit when they stick with their resolutions* (ibid, s. 112). Det å overholde og handle ut fra en overveiet forpliktende beslutning vil dermed være et utslag av viljestyrke. Umiddelbart er det fristende å utlede, med Haugsgjerd (1992) utgangspunkt, at til større begrensninger eller hindringer som en realisering av en overveiet forpliktende beslutning vil medføre, desto større uttrykk for viljestyrke vil nettopp en realisering utgjøre. Så kan en tenke seg, med et begrep som hybris i minne, at en kan stå overfor hindringer som er uoverskridelige, og at et forsøk på en realisering av en overveiet forpliktende beslutning, ikke bare utgjør en kilde til manglende mestringsfølelse som setter en tilbake til et mer lunkent intensjonsplan, men at også handlingene som utøves for å realisere en overveiet forpliktende beslutning kan utløse ytre sanksjoner som etablerer nye hindringer. Dette skal jeg komme tilbake til gjennom en problematisering av viljestyrke avslutningsvis i dette delkapittelet, men for å komme dit finner jeg det nødvendig å introdusere noen flere elementer i Holtons (2009) forståelse av viljestyrke som fenomen.

Nærmest som en rent kognitiv øvelse i beslutningstaking, viser Holton (2009) til at en viljestyrke også vil være en avveining hvor en trekker inn momenter som effektivitet og nødvendighet. Studenten fra kapittel 6.3 tjener igjen som eksempel. Han kan tenke at hvis han kommer i gang med trening i løpet av denne uken, vil han kunne etablere en god treningsvane, og motsatt hvis han ikke kommer i gang med treningen snart, vil han opprettholde en destruktiv vane og bli værende i sofaen etter at studiene er avsluttet. For rusmisbrukeren kan det også være snakk om et point of no return: Hvis hun klarer å avslutte rusmisbruket nå, når hun er motivert og det har åpnet seg en lysning eller en mulighet, må hun gjennomføre en overveiet forpliktende beslutning, hvis hun svikter, fortsetter nedturen gjennom sosial marginalisering og fysisk nedbrytning. Rusmisbrukeren befinner seg i en grensesituasjon med et potensial som ofte kan erkjennes i ettertid.

Dog vil det, som Holton (ibid) viser, være en vesensforskjell her når en søker etter hva en(s) viljestyrke skal kjempe mot. Holton (ibid) beskriver et skille mellom ordinary temptation og addictive temptation, det jeg i mangel av bedre begreper oversetter direkte som ordinære fristelser og avhengighetsskapende fristelser. Selv om han foretar et analytisk skille her, er Holton (ibid) ikke villig til å etablere en uoverkommelig distanse mellom de ordinære fristelser, det jeg kan se som studentens behov for en øl og en fotballkamp på TV etter å ha utforsket Akrasia-problematikken etter arbeidstid, og de avhengighetsskapende fristelsene, det jeg kan se som rusmisbrukerens økte eller økende grad av ufrihet overfor rus og rusmidler. Holtons utgangspunkt er: *I argue that temptation frequently works not simply by overcoming one's better judgment, but by corrupting one's judgment. It involves what I call a judgment shift* (Holton, 2009, s. 96). Fristelser, både de ordinære og de som skaper avhengighet, kjennetegnes altså av dynamikken som ble presentert gjennom Gadamer og Mill i kapittel 5.7. Avhengighetsskapende fristelser kjennetegnes ved at de innehar et potensiale for å skape den lidenskapens dialektikk som Gadamer (2010) beskriver og det tap av evnen til de mer kvalitative og komplekse gleder som følger av en avhengighet av de legemlige hos Mill (1995).

Holton (2009) tar dog utgangspunkt i at rusmisbrukeren har intensjoner og resolusjoner: *"The agent will need to obtain the funds, find a dealer, negotiate a price, prepare the drug, all whilst avoiding arrest. This is not the kind of thing that could be achieved entirely by an automatic process that worked independently of the agent's intentional behavior"* (ibid, s.

103). Holtons poeng forsterkes hos Jeanette Kennett (2001) og har idealistiske og klart normative overtoner. Et nøkkelord som “agency” antyder en sentral drivkraft som må aktiveres, og denne kan forstås som viljestyrke. Som et skille mellom det Roald Nygård (2006) så treffende beskriver som henholdsvis aktør og brikke og på denne måten viser en bevegelse i spenningsforholdet mellom personlig og sosial kontroll, hvor en styrker eller gjenoppretter personlig kontroll gjennom å erkjenne ansvar for at en ikke bare utsettes for uvennlige krefter i en definert omverden, men at en snarere kan skape forutsetninger for samhandling med denne omverden. I en Aristotelisk og teleologisk forstand kan en hevde at individet må innfortolke seg innenfor et spenningsforhold mellom mulighet og virkelighet som ofte innehar et større potensial enn det en ser gjennom et fokus på begrensningene. Dette kan høres riktig så vakkert ut, men hvordan er det mulig?

Jeanette Kennett (2001) foretar et skille mellom diakron og synkron selvkontroll. Selve begrepet og fenomenet selvkontroll vil jeg behandle i neste kapittel, men viljesaspektet er sentralt allerede her. Skillet mellom diakron og synkron selvkontroll finner en også hos Dunn (1987), som et skille mellom å kunne håndtere fristelser gjennom å trekke erfaring fra tidligere (uheldige) episoder og unngå de kontekster og situasjoner som fremmer handlinger mot bedre viten, og en evne til å møte kontekstene og situasjonene og motstå fristelsene direkte. En kan se at dette fordrer ulike former for viljestyrke, noe som kan belyses gjennom noen korte eksempler. Utfra eksemplene i innledningen av oppgaven, kan et økende økonomisk uføre på grunn av hemningsløst forbruk begrenses gjennom å si opp kredittkortavtaler og en sosialt stigmatiserende tendens til å være lettere promiskuøs i beruset tilstand på firmafester unngås gjennom å unngå firmafester. For rusmisbrukeren kan en på rent idealistisk grunnlag hevde at et skifte av miljø kan ha en effekt. Flytter Vibeke fra Oslo til Røst kan en se for seg en svekkelse av de dimensjoner ved avhengigheten som utløses og forsterkes av sosiale aspekter og ren tilgjengelighet på rusmidler. Samtidig er det mange faktorer som virker inn på slike endringsprosesser, og det er vanskelig å etablere en kausal forbindelse her.

Holton (2009) blir svært Aristotelisk når han viser til at viljestyrke finner retning gjennom en oppøvelse, handlinger som understøtter en overveiet forpliktende beslutning gjennom å styrke både overveielsesdimensjonen, forpliktelsesdimensjonen og beslutningsdimensjonen. På denne måten kan også bevegelsen fra intensjon til overveiet forpliktende beslutning sees som et tegn på viljestyrke. Holton henviser til en etablering av vaner: han som tvinger seg opp

klokken seks flere dager i uken for å løpe vil merke at dette handlingsmønsteret automatiseres og blir en kilde til behag.

Aristoteles skriver i “Nikomakiske etikk”:

Virtue then is twofold, intellectual and moral. Both the coming-into-being and increase of intellectual virtue result mostly from teaching-hence it requires experience and time – whereas moral virtue is the result of habit, and so is it that moral virtue got its name [èthike] by a slight alteration of the term habit [ethos]. It is also clear, as a result, that none of the moral virtues are present in us by nature, since nothing that exists by nature is habituated to be other than it is (Aristoteles, 2011, s. 26).

For Aristoteles er det ikke hvilken som helst form for vaner som skal oppøves hos de som innehar det teleologisk definerte potensial. Snarere etterstrebtes den gode vane, den som forener tenkning og streben og orienterer seg langs den gyldne middelvei, mellom de ondere som ytterpunktene utgjør. Men ut fra dette kan en også utlede det en kan betegne som dårlige vaner og tillegge disse en evne til å bidra til forskyvningsprosesser og nesten umerkelige grensepasseringer. Holton (2009) støter på utfordringer i det han fremhever oppøvelsen av vaner, samtidig som han på idealistisk og normativt vis, også viser til behovet for å foreta en bevegelse fra intensjoner til det jeg betegner som overveiet forpliktende beslutning, noe som kan fordre at en rykkes ut av en dårlig vane og etablerer nye og gode vaner. Aristoteles påpeker da også dette problem ved å vise til at: *“For a habit is easier to change than nature: it is for this reason that habit too is difficult [to change] – because it seems like nature”* (2011, s. 155). I dette ligger en erkjennelse som han poengterer i “Politikk”: *“Noen egenskaper har vi ikke nytte av ved fødselen, for vanen får oss til å forandre oss. Noen av dem har også en tvetydig natur, og utvikler seg til det verre eller bedre alt etter vanens påvirkning”* (2007, s. 323).

Dette er dog ikke den eneste innsigelse som kan reises mot et dualistisk syn på viljesvakhet og viljestyrke. Holton (2009) problematiserer en kausal forbindelse mellom Akrasia og viljesvakhet, han foretar et analytisk skille mellom enkle eller ordinære former for fristelser og de fristelser som leder ut i avhengighet. Samtidig åpner han indirekte for en kritikk av en forståelse av fristelser som knytter disse til en ensidig nedvurdering av hedonismen. Det vil føre for langt å foreta en utledning av hedonismen her, og jeg vil komme tilbake til den hedonistiske grunnkalkyle i neste kapittel, men et spørsmål her er om Holton fremstår som reduksjonistisk i sin tilnærming til det forførende i fristelser. Fordrer en forståelse av de mekanismene som delvis er antydnet gjennom ekskursen med Schopenhauer i større grad en



fenomenologisk tilnærming til det tiltrekkende og forførende i det vi gjerne stempler som avvik?

Er det denne tiltrekningskraften som strammer grepet gjennom stadiene fra det Jeanette Kennett (2001) beskriver som en form for dumdristighet, via en svekkelse av viljen, til former for avhengighet som forrykker en balanse mellom hedonistiske kvaliteter langs en akse mellom ubehag og behag. Samtidig kan det også være en tiltrekningskraft som etableres i et spenningsfelt mellom personlig og sosial kontroll og som funksjonelle avgrensninger som bryter ned en forståelse av avvik og tillegger det kvaliteter som ikke nødvendigvis kan isoleres til selve handlingens endimensjonale formålsrettethet. Snarere vil en forståelse av det avvikende fordre det Zahavi med Merleau-Ponty beskriver som en fenomenologisk oppgave hvor en må tenke verden, subjektet og intersubjektiviteten i deres rette sammenhenger (Zahavi, 2003, s. 37).

## 7.6. Ira -Vreden

Vi vil nå se at karaktersvakhet i vrede er mindre uverdigg enn når det gjelder begjær. For det later til at vrede til en viss grad hører på mening, men hører feil, liksom de hastige tjenere som løper ut før de har hørt alt som har blitt sagt, og tar feil av bestillingen, eller som de hunder som gjør bare de hører noen banke på døren, før de har undersøkt om det er en venn. På samme måte er det med vreden (Aristoteles, 1999, s. 118).

Juristen og kriminologen Ragnar Hauge (2001) viser til at en fenomenologisk tilnærming til avvik og kriminalitet kan tilføre nye brikker til det puslespill som nettopp disse fenomener representerer. Her trekkes Jack Katz «*Seductions of crime*» (1988) som et godt eksempel på arbeider som representerer en ny farbar vei mot en dypere forståelse av hvilke mekanismer som skaper i utgangspunktet uforståelige handlinger. Dette riktignok med de reservasjoner som er knyttet til beskrivelser av hvordan avviket representerer mangefasetterte kilder til behag for avvikerer eller den kriminelle. Isolerer en bort en beskrivelse av handlinger og handlingsmønstre som i seg selv forsterker stigmatiseringsprosesser, står en igjen med noen følelseskvaliteter som kan analyseres ut fra Aristoteles arbeider, samtidig som disse følelseskvaliteter og deres uttrykk kan skape en forståelse av viljestyrke som potensielt problem. Katz (ibid) viser at sammensatte emosjoner som ydmykelse, skam og vrede kan påvirke relasjonsdannelse, som kilder til funksjonelle avgrensninger som legitimerer

handlinger overfor de som defineres utenfor. Disse funksjonelle avgrensningene får dermed sin egen rettethet og påvirker moraldannelse, som forsøk på rettferdiggjøring av handlinger som dypere sett kan representere konflikter mellom ulike verdier som individet eksponeres for.

Utgangspunktet hos Katz (ibid) er at ydmykelse og vrede har komplementære egenskaper, ved at de representerer en reaksjon på komplekse stimuli som påvirker individets opplevelse av personlig kontroll. Når Katz (ibid) beskriver disse følelseskvalitetene som komplementære, gjør han det ut fra en tredelt argumentasjon som også antyder de mulige utfall, responser eller uttrykk som skapes i samspillet mellom individ og samfunn. Katz (ibid) skriver: *(1) As experiences, rage and humiliation have certain identical fundamental features. (2) Like images in a mirror, rage and humiliation inversely reflect each other. (3) Righteousness is not the product of rage, it is the essential stepping stone from humiliation to rage* (ibid, s. 23). Ydmykelse og vrede er dermed følelseskvaliteter som knapt kan isoleres fra hverandre, ved at ydmykelsen, eller forsøket på å ydmyke et individ, vil utløse en vrede. Slik vil det være vredesdimensjonen i ydmykelsen, som en faktor som samvirker med ydmykelsen, som er mer interessant enn den isolerte vreden som rent uttrykk. Motivasjonen til handling som re-aksjon, ligger i den trussel som skaper samspillet mellom ydmykelse og vrede. Katz skriver: *“In both humiliation and rage, the individual experiences himself as an object compelled by forces beyond his control. That is, his control of his identity is lost when he is humiliated”* (ibid, s. 24). Stilt overfor det eller den som truer den delen av identiteten som er knyttet til personlig kontroll, står individet i en valgsituasjon hvor det kan respondere gjennom et selv-hevdende eller potensielt selv-utslettende handlingsmønster.

Trekker en linjene tilbake til Aristoteles' "Retorikk" (2012) ser en at en sammenfallende følelseskvalitet knyttet til vrede, frykt, indignasjon og skam er at de representerer former for ubehag, samtidig som et skille etableres gjennom hvordan disse følelseskvalitetene innordnes i menneskets tidsforståelse. Som vist tidligere (i kapittel 5.6) kan skammen representere en reaksjon på hendelser både i fortid, nåtid og fremtid (ibid), og Katz (1988) definerer ydmykelse på samme måte gjennom å vise til at der vreden ikke orienterer seg i tid, kan ydmykelsen forsterkes av et evaluerende element. Katz (ibid) tilskriver dermed ydmykelsen i større grad rent kognitive dimensjoner, mens vreden, som i en Aristotelisk forstand kan forstås som en umiddelbar reaksjon på et ubehag, søker den umiddelbare gjengjeldelse eller gjenopprettelse. At denne gjenopprettelse kan knyttes til en konkret sosio-historisk og

materiell virkelighet, viser Katz (ibid) videre når han stiller spørsmål ved om kriminalitet kan forstås som det eneste synlige uttrykk for: *a mountain of shame suffered at the bottom of the social order* (ibid, s. 313). Men spørsmålet kan snarere være om emosjoner som skam, ydmykelse og vrede, samspiller ut fra et underliggende driv etter rettferdighet, også som en mulighet til å rettferdiggjøre sine handlinger overfor seg selv.

Emosjoner, følelses kvaliteter eller følelseskomponenter som knyttes til skam, ydmykelse og vrede kan dermed sees som et uttrykk for en vilje til mening og selvrealisering som kan unndra seg den form som er sosialt akseptert i den omverden som individer og grupper kan søke å skape avgrensninger overfor. Selve definisjonen av vrede hos Aristoteles (2012) understøtter dette, der han ser vrede som: *an impulse, accompanied by pain, to a conspicuous revenge for a conspicuous slight directed without justification towards what concerns oneself or towards what concerns one's friends* (ibid, s. 80). Følelsen av ubehag som skapes gjennom en urettmessig handling overfor et individ eller gruppe, søkes gjenopprettet ved en handling som reduserer ubehaget som den urettmessige handling påfører. Aristoteles skriver: *"it must always be attended by a certain pleasure-that which arises from the expectation of revenge. For since nobody aims at what he thinks he cannot attain, the angry man is aiming at what he can attain, and the belief that you will attain your aim is pleasant"* (ibid, s. 80).

I dette ligger også en mulighet for at en manglende evne til gjengjeldelse, der hvor individet er låst i sosiale hierarkier som definerer gjengjeldelse som urettferdig og avvikende, kan medføre at vrede og indignasjon rettes innover, som næring til skammen og ydmykelsen. I Aristoteles samtid kan en se dette fenomenet både i relasjonen mellom slaven og herren, mellom barnet og faren, - og mellom kvinner og menn. Det ligger en dualitet her som også innordnes i antropologisk og fysikalsk tid, i det en etterstrebelse etter mening som intensjonalitet og virksomhet, kan skape en form for ressentiment i den forstand som Haaland og Dobson tillegger Nietzsche (Haaland & Dobson, 1994). En utsatt og kultivert form for hevn, eller gjengjeldelse eller selv-hevdelse som søker uttrykk.

Hva skjer så hvis dette behovet for mening, virksomhet og selv-hevdelse finner uttrykk? En vil kunne hevde at uttrykket kan fremstå som avvikende og representere den fare for sanksjoner som muligens avgrenset slaven, barnet eller kvinnen fra å la behovet for mening, virksomhet og selvhevdelse komme til uttrykk i utgangspunktet. Et eksempel som har vist seg å følge historiens gang i lite endrede former kan tjene som et eksempel. Elisabeth Meier

Tetlows (2005) beskrivelse av hva som ble definert som avvik og sanksjoner i Sumeriske, Babylonske, Assyriske og Khatiske kulturer er referert tidligere i oppgaven. Til tross for en sannsynlighet for fysiske sanksjoner, viser Tetlow (ibid) til en viljestyrke som både manifesterer seg i fysiske former for gjengjeldelse og gjennom opposisjon og selvhevdelse for Assyriske kvinner<sup>36</sup>: Misnøyen med de posisjoner de ble tildelt i samfunnet tok blant annet form av det Tetlow (ibid) beskriver som ondsinnet tale i det offentlige rom. Her vises til en form for avvik som paradoksalt nok kan stemples som viljesvakhet eller karaktersvakhet ut fra de begrensninger Aristoteles tilskriver kvinner i «Politikk» (2007), og som vi også finner igjen i termen «scolding» i 1700-tallets England, slik den er beskrevet av Martin Ingram (1994). Ondsinnet tale, en overprøving av teleologisk definerte over- og underordninger i familien og i Polis, og “scolding”, representerer dermed en viljestyrke som søker å bekjempe selve grunnlaget for å stemple selv-hevdelse eller forutsetninger for selv-realisering, det å strekke seg mot en annen forståelse av spenningsfeltet mellom mulighet og virkelighet. Muligens kan de avvik som behandles i denne oppgaven forstås på samme måte.

Så er det, gitt de antydninger som allerede har blitt foretatt av motsatsen, naturlig helt avslutningsvis i dette underkapittelet å spørre hva som skjer hvis dette behovet for mening, virksomhet og selv-hevdelse *ikke* finner uttrykk. Katz (1988) uttrykker det som kan være ydmykelsens og skammens formål, hvor et fravær av gjengjeldelse eller gjenopprettelse kan fortolkes som disiplinering og underordning, men hvor fraværet representerer et alternativ hvor en vender aggresjonen innover og lar denne tære på selv-respekten. Denne aggresjonen kan dermed hentes ut igjen gjennom en forsinket reaksjon, men som rike og komplekse følelsesdimensjoner, preges de av å være de Trojanske hester som trenger bak et ytre forsvar. Sigmund Freud skriver:

Toward the outside there is a shield against stimuli, and the arriving quantities of excitation will have only reduced effect. Toward the inside such a shield against stimuli is impossible, and the excitations from deeper layers are transmitted to the system directly and undiminished, while certain characteristics of their path generate feeling from the gamut that ranges from pleasure to unpleasure (Freud, 2011, s. 69).

---

<sup>36</sup> Tetlow (2005) beskriver noe lakonisk kvinners mest dyptgripende motmaktsstrategier på følgende måte: *The fact that women physically attacked men and crushed their testicles often enough that laws were promulgated against this offence, indicates that Assyrian women were not passively content with their position and treatment* (ibid, s. 216).

Freud (ibid) forholder seg med dette til tradisjonen etter Schopenhauer, ved å definere en indre kilde til ubehag som sentral, som en retningsløs vilje som individet er prisgitt gjennom Principium individuationis. Muligens er det paradoksalt nok viljesvakheten, som fremstår som alternativet hos rusmisbrukeren, ved at det som innledningsvis i er prosesser som påfører og skaper vrede, skam og ydmykelse, reduseres gjennom en rus som endrer karakter fra å være en kilde til nytelse til å bli en kilde til reduksjon av smerte og ubehag. Dog vil en samtidig også kunne ane dypere og mer destruktive drivkrefter her, søket mot livets negasjon og utslettelsen av selvet.

Avslutningsvis i denne delen kan det derfor være på sin plass å påpeke behovet for at vreden, den stridslyst som Platon tilskrev som Thumos, ikke bør svekkes gjennom en disiplinering som vender energien i vreden innover. Men henfallelsen har også andre og besnærende kilder som kan svekke viljestyrken. Bartlett og Collins (2011) kommenterer en paradoksal kilde til svekkelse av viljestyrken, gjennom å vise til at håpet kan skape en manglende orientering i forhold til livets realiteter. Som de oppsummerer etter en gjennomgang av de retninger håpet kan ta: *we can hope to be blessed – but always and merely «blessed human beings», with the necessary limits attending to us mortals*” (ibid, s. 251). Erni Gustafson (1999) ser også til Aristoteles og viser til at motet er håpets motsats, som en evne til: *att vara medveten om möjligheten till det fruktansvärda seger och sitt eget nederlag – och ända kunna möta fruktan på det sätt Aristoteles beskriver är att vara modig* (ibid, s. 33). Motet orienterer seg mot det mulige i forståelsen av de ytre begrensninger som Bartlett og Collins (Aristoteles, 2011) etablerer, samtidig som en forståelse av menneskets endelighet både begrenser muligheten for en religiøs henfallelse og frykten for evig fordømmelse i det hinsidige.

### **7.7.Vibekes viljesvakhet**

Aristoteles (1999, 2000, 2011) markerer en grense mellom de sjelsdeler som retter seg etter fornuften og det område som unndrar seg de kausalitetens lenker som de fleste andre fenomener kunne innordnes i. I dette kapittelet har jeg forsøkt å trenge inn i det ukjente, gjennom bruk av kilder som søker å avdekke drivfjær som skaper prosesser som delvis unndrar seg betegnelser som viljesvakhet og viljestyrke. Et hovedspørsmål her vil være hvordan det er mulig å handle mot bedre vitende, men det er også naturlig å stille spørsmål ved hvilke implikasjoner det har for forståelsen av spenningen mellom Akrasia og

viljesvakhet at Vibeke er kvinne. I behandlingen av Aristoteles vil en alltid kunne spore et motsetningsforhold mellom hans tekster, deres interpretasjonshistorie og den virkningshistorie som er utledet med bakgrunn i ulike fortolkninger. Aasen (2009) tar utgangspunkt i den som muligens i størst grad har benyttet Aristoteles for å forestå et tidsskifte i både religiøs og verdslig forstand; Thomas Aquinas, og skriver følgende:

I en mer akademisk forstand ble synet på kvinnen som mindreverdige vesen godt støttet av tidens innflytelsesrike teolog og filosof, Thomas av Aquinas. Ved å hevde at kvinnen er det defekte kjønn og at underordning er naturlig, viderefører Thomas tanker fra Aristoteles. Kvinner generelt er svakere enn menn, ikke bare fysisk, men mentalt. Underordning er derfor en fordel for kvinnen, fordi hun har behov for mannen, som er et mer perfekt menneske (Aasen, 2009, s. 65)

Indirekte kan en her avlese en videreføring som kan bevege seg bort fra det forholdet som Aristoteles behandler i "Politikk" (Aristoteles, 2007): At kvinnen har de samme rasjonelle evner som menn – men mangler autoriteten. Som tidsskifte markerer Aquinas også en dreining fra det både Glenn (2008) og Aasen (2009) ser som en periode hvor kvinner hadde en friere stilling i samfunnet med mulighet for å innta ulike mer ledende posisjoner. Historien viser en veksling mellom kulturtilstander som tilkjennega kvinner relativt frie posisjoner ut fra grader av likebehandling, og mer kjønnssegregerte samfunn basert på en frykt for kvinnen som fristerinne snarere enn som fristet generelt<sup>37</sup>. I følge Aasen (ibid) og Glenn (2008) ser en hvordan en med Thomismen innleder en periode hvor kvinners viljesvakhet benyttes som et argument for innordning og underordning i forhold til menn.

Et grotesk høydepunkt i så måte utgjorde hekseprosessene fra 1420 til 1750, gitt at disse under dekke av å representere et samvirke mellom religiøse og juridiske sanksjoner, nettopp hentet argumentasjon fra at kvinnen ble betraktet som særlig viljesvak overfor de drifter som har sin kilde i de lavere og vegetative sjelsdeler (Cohn, 1997; Hagen, 2010). Som Ferrero (2006) viser gjennom behandlingen av kvinner som har begått drap, sliter kvinner med at de både tildeles egenskaper som knyttes til det evig-kvinnelige representert ved englene og deres motsats demonene. Så har da også Edward Spenser i sin "Fairie queen" valgt å titulere en av

---

<sup>37</sup> Både Kramer og Tetlow (2005) viser på ulike måter hvordan en i de eldste historiske kulturer veksler mellom kulturtilstander som fremmet et kvinnesyn som i praksis bidro til at kvinner deltok i samfunnslivet på lik linje med menn, og de stammesamfunn som gradvis reduserte kvinners rolle til å fungere som en eiendel for mannen. Skillet markeres her mest tydelig mellom Assyriske og Sumeriske kulturer, hvor sistnevnte til tross for å være de første bykulturer i historien, fremstår som betydelig mer liberale i kjønnsrollespørsmål enn de senere Assyriske kulturer.

fristerinnene for Akrasia<sup>38</sup>, en demonisk karakter som bidrar til å svekke menneskers evne til beslutningstaking og overholdelse av beslutninger.

For Aristoteles, som empirisk orientert vitenskapsmann, ville nok en viljesvakhet overfor en overnaturlig makt blitt møtt med en smule skepsis og sett som et fravær av bedre (og motiverende) viten. Den ville representert en form for ufrihet som ville distansert handlingene fra det en kan forstå som Akrasia. En kunne til og med spørre om handlingene verken var motivert av viten eller vilje og på denne måten sorterte innenfor det patologiske, som knapt var lastbart i den grad det ikke representerer en form for dumdristighet eller skjødesløshet som har videreutviklet seg via viljesvakhet til former for handlingslammende avhengighet – hvis en velger å følge Jeanette Kennetts (2001) typologi. Nettopp Jeanette Kennett, men også Richard Holton (2009), kan tjene som kilder til en argumentasjon som med et tydelig rasjonalistisk og kognitivistisk preg, søker å fremme en tiltro til en mulighet til å overskride selv de mest dyptgripende former for viljesvakhet; avhengigheten, og finne styrke til å fremstå snarere som en aktør enn en brikke. Dette vil da også være en kritikk som er delvis forenlig med noe av kritikken mot Aristoteles fra psykoanalytiske og andre terapeutiske kretser. Jeg finner da også at Holtons (ibid) argumentasjon om en oppøvelse av gode vaner samsvarer da også svært godt med Aristoteles sin argumentasjon i “Nikomakiske etikk” (Aristoteles, 1999, 2000, 2011).

Med Vibekes situasjon som utgangspunkt er det dog mulig å antyde en reise i retning av betydelig mer risikofylte landskaper. Også her kan en postulere at vanen virker inn som kilde til en gradvis forskyvning hvor grensepasseringene til økende grad av marginalisering og former for svekkelse av personlig kontroll følger i et samspill mellom fysiske, moralske og juridiske sanksjoner. Der en søker å etablere en grense mot disse ytre kildene til ubehag, vil en merke at forsvaret svekkes gjennom de indre sanksjonene som Freud og Schopenhauer postulerer og de emosjoner som driver dem: Skammen og ydmykelsen. For det Aristoteles åpner opp for er dypt irrasjonelle krefter som i Schopenhauers tapning nærmest innehar sin egen form for rasjonalitet og finner former som på besnærende vis distanserer individet fra verden. Den mening som kan tillegges denne formen for overindividuell vilje begrenses til selve opprettholdelsen og videreføringen av liv, uten noen utvikling eller dypere mening. I

---

<sup>38</sup> Richard Holton viser til at Edward Spenser riktignok titulerer en av de onde kvinnelige rollefigurene i «Fairie Queen» for Akrasia, men hevder at Spenser her snarere viser til et fenomen; Akrisi, som beskriver en tilstand av ubesluttsomhet.

forlengelsen av Schopenhauer ser en med henholdsvis Nietzsche og Freud en videreutvikling som kan antyde to former for viljestyrke: Den som er meningssøkende hos førstnevnte og en begjærende og potensielt destruktiv vilje primært hos sistnevnte.

Der Katarsis i Aristoteles "Poetik" (1987) antyder en kilde til moraldannelse, vil en viljestyrke som hentes i en vrede, som det umiddelbare eller en form for ressentiment, bare delvis innrette seg etter fornuften. Samtidig kan den fremstå som rasjonell ut fra at den henter energi fra en individualisert form for bedre viten som søker å heve seg over de formene for ydmykelse og skam som kan søkes påført ut fra ønsket om disiplinering og innordning. For Vibeke kan et opprør som ikke har funnet retning eller rettethet dog ha trukket i motsatt retning, som en energi som antar selvdestruktiv form, i seg selv som en form for rasjonell energi. Når Vibeke identifiserer grensesituasjonen som både støter henne ut av en delt verden og bidrar til å skape motivasjon til å avgrense seg selv fra den samme verden, kan dette både tjene som grunnlag for å rettfærdiggjøre den videre flukten inn i en dødsspiral overfor henne selv, og skape en lengsel etter den tilstand som befinner seg ved denne dødsspiralens naturlige sluttspunkt.



## 8. Lav selvkontroll

### 8.1. Enkrateia

Richard Holtons (2009) utgangspunkt, som presentert i kapittel 6.3, er altså at det kan forefinnes former for viljesvakhet som ikke impliserer Akrasia og former for Akrasia som ekskluderer viljesvakhet som årsaksforklaring. Aristoteles behandling av emosjoner generelt og vreden spesielt, viser også at det kan forefinnes uttrykk for viljestyrke og selvhevdelse, som bryter med det en kan forstå som bedre viten (Aristoteles, 1999, 2000, 2011, 2012). Det underliggende driv etter selvhevdelse kan manifesteres i handlinger som isolert sett kan forstås som uttrykk for karaktersvakhet eller mangel på dyd, men som, også ut fra Aristoteles sin presentasjon i “Nikomakiske etikk” (Aristoteles, 1999, 2000, 2011), i mindre grad kan ansees som klanderverdig enn de handlinger som er utøvd med viten og vilje – fra en rasjonell og kalkulerende utøver. Vi finner denne posisjon også i moderne straffelovgivning, hvor en berettiget harme kan påvirke straffeutmåling i forhold til handlinger utøvet i nødverge, i det en aktørs rasjonelle evner nettopp svekkes av et trusselement og det faktum, som en kan lede direkte tilbake til Aristoteles “Retorikk” (2012); at angrepet fremstår som urettferdig<sup>39</sup>. En umiddelbar og kortvarig svekkelse av individets rasjonelle evner innebærer dermed en form for temporært tap av selvkontroll.

I denne oppgaven har jeg så langt beveget meg i et spenningsfelt mellom personlig kontroll og sosial kontroll, hvor vist at en bevegelse i dette spenningsfeltet reguleres i lys av forholdet mellom mulighet og virkelighet i en gitt sosio-historisk kontekst. Som dynamisk størrelse reguleres en bevegelse i dette spenningsfeltet gjennom forhandlinger og transaksjoner mellom individ og samfunn. Problematisk konstruksjoner som viljesvakhet og viljestyrke kan avleses som kilder til bevegelse i dette spenningsfeltet, men her forefinnes også ytterligere en dimensjon som innvirker, selve evnen til å regulere sitt forhold til en delt verden og en omverden, og gjennom dette også evnen til å regulere seg selv. Aristoteles viser gjennomgående i «Nikomakiske etikk» (1999, 2000, 2011) til hvordan denne evnen kan svekkes gjennom en hedonistisk orientering mot fysiske kilder til behag, det som Dunn (1987) beskriver som *“the pleasures of touch and taste”* (ibid, s. 3) Dette bør ikke sees som en

---

<sup>39</sup> I straffelovens alminnelige del fremgår det i betingelser for straffbarhet at ingen kan straffes for handlinger som er foretatt i nødverge. Nødverge defineres i § 48 som handlinger foretatt til avverging av eller forsvar mot rettsstridige angrep. Et sentralt poeng her er at ellers straffbare handlinger ikke medfører straffeansvar etter nærmere avveininger av proporsjonalitet mellom angrepets farlighet, angriperes skyld og det angrepne rettsgode. Mest sentralt i denne sammenheng er dog paragrafens fjerde ledd, hvor det vises til at *“har nogen overskredet Grænserne for Nødverge, er han dog straffri, hvis Overskridelsen alene har fundet sted paa grund af en ved Angrepet fremkaldt Sindsbevægelse eller Bestyrtelse.* § 48 inkorporerer dermed et forsvar også overfor de former for lav selvkontroll som kan tilskrives (med klare begrensninger) berettiget harme eller vrede (Norge, 2011)

entydig advarsel mot disse kilder til behag, i det disse kildenes tiltrekningskraft naturlig skyldes at de også bidrar til menneskets målrettede virksomhet og selve menneskehetens videreføring, ikke minst med tanke på det fokus Aristoteles har på seksualitetens funksjon. Men her som ellers i Aristoteles forfatterskap, er det det måtehold som uttrykkes i selve evnen til å orientere seg mellom ytterpunktene, som er en kilde til å danne menneskets karakter.

Personlig kontroll også som en evne til å unndra seg de formaliserte former for sosial kontroll, og skape et handlingsrom som fremmer meningsfull virksomhet, fordrer noe mer enn viljestyrke. Det er en evne som også innehar ytterligere epistemologiske og rent moralske dimensjoner, hvor motsatsen kan sees som karaktersvakhet, men hvor den, forutsetter en innsikt i det enkeltstående individets beveggrunner for handlinger og handlingsmønster. På mange måter kan den bok som jeg har gitt et særlig fokus i “Nikomakiske etikk”, bok VII (Aristoteles, 1999, 2000, 2011), sees som en argumentasjonsrekke hvor det avvikende forklares og den avvikende tidvis forsvares ut fra et fravær av bedre viten. I disse forklaringene kan et fravær av viljestyrke og et nærvær av viljesvakhet tjene som delforklaringer, men her er også et element av manglende personlig kontroll eller selvkontroll.

Rent analytisk kan en derfor, selv om dette er en vanskelig øvelse, se seg tjent med å skille viljesvakhet og (lav) selvkontroll fra hverandre. Denne distinksjonen harmonerer godt med den typologi eller spektrum som Duff utleder av Aristoteles behandling av dyder og deres motsatser. Duff skriver:

For, second, «virtue» and «vice» do not constitute an exhaustive classification of ethically significant conditions; they rather mark the end points of a spectrum of four possible kinds of states of character, the other two of which are *enkrateia* (self-control or «continenence» in more traditional translations) and *akrasia* (weakness of will or “incontinence”) (Duff, side 162)<sup>40</sup>.

Her er det muligens ikke en moralsk dimensjon som er den mest sentrale begrunnelsen for å utlede et analytisk skille mellom viljesvakhet og selvkontroll. Snarere er det kildene til tap av selvkontroll, som en gradvis og dynamisk forskyvning i retning av muligens umerkelige

---

<sup>40</sup> Duff viser til at han gjennom å utlede dette spektrum utelater to ytterpunkter som sorterer tydeligvis sorterer utenfor Aristoteles umiddelbare interessefelt (ut fra få og knappe henvisninger i «Nikomakiske etikk») og også utenfor de karakteregenskaper som tillegges mennesket. Dette er henholdsvis det heroiske og det guddommelige (heroic and divine) på den ene siden og det dyriske (brutishness) på den andre. Som vist tidligere sorterer det guddommelige og det dyriske på hver sin måte utenfor det menneskelige fellesskap, enten ut fra et manglende behov for fellesskap eller ut fra en manglende bevissthet om fellesskapet.

grensepasseringer, og kildene til en økning av selvkontroll (også som viljestyrke) som er interessante. Dog er Aristoteles behandling av selvkontroll i seg selv så vidt normativ at en analytisk distinksjon kan synes vanskelig. Dette gjenspeiler seg også i hvordan Enkrateia oversettes. Gjennomgående benytter Stigen (Aristoteles, 1999) i sin norske oversettelse av “Nikomakiske etikk” begrepsparet eller motsatsene karaktersvakhet og karakterstyrke som betegnelser på noe som både inkluderer et viljeselement og et element av selvkontroll. I den danske oversettelsen benytter Porsborg (Aristoteles, 2000) begrepsparet behersket og ubehersket, noe som i større grad peker mot selvkontroll eller personlig kontroll. Bartlett og Collins (Aristoteles, 2011) benytter begreper som self-restraint og dets motsats lack of self-restraint om individets evne til selvkontroll. Her er det ikke karakteren som er mest sentral, snarere ser vi en dimensjon ved karakteren, evnen til å begrense og kontrollere seg selv. Skillet mellom den som innehar og den som mangler selvkontroll foretas allerede i kapittel en av syvende bok:

Now, self-restraint and steadfastness seems to fall among things serious and praiseworthy, lack of self-restraint as well as softness among things base and blameworthy; the self-restrained person seems to be the same as someone who abides by his calculation, the person lacking self-restraint to be one who departs from his calculation. Moreover the person lacking self-restraint, knowing what he does is base, acts on account of his passion, while the self-restrained person, knowing that what his desires are base, does not follow them, on account of his reason (ibid, side 136).

Aristoteles benytter hele syvende bok i «Nikomakiske etikk» (Aristoteles, 1999, 2000, 2011), til å utlede Enkrateia. Som i forholdet til viljesvakhet og Akrasia, er det Sokrates sin posisjon overfor sistnevnte fenomen som fungerer som en referanseramme som Aristoteles nok utleder og problematiserer, men som han velger å vende tilbake til i en slutning som har tydelige pedagogiske implikasjoner. I behandlingen av det jeg i dette kapittelet vil forstå som lav selvkontroll, foretar Aristoteles en distinksjon mellom det medfødte (det som er av naturen) og det ervervede. En manglende kognitiv utrustning eller en manglende evne til selvkontroll på grunn av psykisk sykdom (madness) skilles delvis fra andre kilder til lav selvkontroll hos den som er sovende eller beruset. Bruken av den sovende som eksempel her kan umiddelbart fremstå som underlig, men Aristoteles poeng virker å være at den sovende, som den drukne eller den gale, har en redusert evne til persepsjon og kognisjon, samtidig som den drukne og den gale også er i en aktiv tilstand hvor emosjoner kan virke som irrasjonelle kilder som begrenser selvkontroll.

## 8.2. Feeble warrior

Enkrateia som selvkontroll eller det å være selvregulerende, knyttes hos Aristoteles (1999, 2000, 2011) til evnen til å motstå de hedonistisk umiddelbare fristelser eller uttrykk for irrasjonelle emosjoner. Selv om dette i seg selv kan være uttrykk for viljestyrke, anerkjennes dette tegnet på karakter ikke som et tegn på dygd (ibid). For den som overviner fristelser eller provokasjoner gjennom selvkontroll, viser bare evne til å håndtere en konflikt som ikke vil angå den som har karakterstyrke nok til ikke å havne i konflikten i utgangspunktet. På denne måten angis også motsatsen, den som ansees som karaktersvak, med lav selvkontroll eller manglende evne til å regulere seg selv. Som Lesses (1987) viser i sin behandling av Platons «Staten» vil et individ med lav selvkontroll og bevissthet om at hun handler mot bedre vitende, erfare det Lesses betegner som «*a civil war in the soul*» (ibid, s. 148). Hvis denne intrapsykiske krigstilstanden henter ammunisjon også fra individets samspill med andre i en samfunnstilstand, vil en ikke bare kunne skape en forskyvning i retning av lavere selvkontroll, men en vil også gjennom de sanksjonene som kan påføres ut fra et avvikende handlingsmønster, også tilføres en ytterligere svekkelse gjennom bruk av formalisert sosial kontroll.

Jeg har tidligere (i kapittel 6.7) vist til at en hedonistisk orientering mot øyeblikkets fristelser, i de former for behag som er knyttet til berøring og smak, kan skape en forskyvning hvor en ikke evner å nyte mer komplekse og etterstrebberbare kilder til behag. Gadamer og Mill ble benyttet som kilder for å belyse dette fenomenet, men en finner beskrivelser av de samme fenomenene både hos Platon og Aristoteles. I «Staten» skriver Platon (1961) følgende:

Now when a man abandons himself to music, to play upon him and pour into his soul as it were through a funnel of his ears those sweet, soft and dirgelike airs of which we were just now speaking, and gives his entire time to warblings and blandishments of song, the first result is that the principle of high spirit, if he had it, is softened like iron and is made useful instead of useless and brittle, But when he continues to practice without remission and is spellbound the effect begins to be that he melts and liquefies till he completely dissolves his spirit, cuts out as it were the very sinews of his soul and makes himself a “feeble warrior” (ibid, s. 655)

Aristoteles beskriver nærmest den endetilstand som Platon beskriver som «a feeble warrior», når han fører argumentasjonen videre:

Further, bodily pleasures are pursued on account of their intensity by those who are incapable of enjoying other pleasures. At any rate, people foster in themselves certain thirsts; and when these are

harmless, this is not reproachable, but when they are harmful, it is base. For such people do not have other things from which they derive enjoyment, and that which is neither painful nor pleasant is painful to many, given their nature (Aristoteles, 2011, s. 161)

I forlengelsen av dette kan det virke som Aristoteles ser melankolien som en tilstand som både kan skapes av, og bidra til å skape lav(ere) selvkontroll eller personlig kontroll. Melankolien behandles flere ganger i løpet av syvende bok av «den Nikomakiske etikk» (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) og det kan virke som Aristoteles ser melankolien som en kilde til at fortiden er svanger med fremtiden. Aristoteles beskriver den melankolske som et individ som er en slave av emosjonene og uten evne til å la seg lede av fornuften. I avslutningen av syvende bok gir han en beskrivelse av melankolikeren som gir umiddelbare assosiasjoner til forholdet mellom funksjonelle avgrensninger mot ytre stimuli og det manglende forsvar mot indre stimuli som Freud beskriver i «Hinsides lystprinsippet» (2011). Aristoteles (2011) skriver: *But those who are melancholy in nature, on the other hand, are always in need of a cure; for their body is continually being stung because of the blending [of the humours within it], and are always in the grip of an intense longing* (ibid, s. 161). Denne lengselen gir da også assosiasjoner til den «sorg uten årsak» og «tap av væren» som Øivind Haaland (2006) innrammer sin «Melankoliens pedagogikk» med. Igjen kan en undres om Vibeke, som en kan mistenke for å ha tapt evnen til andre kilder til behag enn de som reduserer ubehag, var fanget i det tap av væren som representerte stadige angrep innenfra. En sorg med en høyst definert årsak. Var også Vibeke en «Feeble warrior»?

### **8.3.Oppøvelse av selvkontroll**

I forhold til det sanksjonerbare vil en kunne etablere en typologi som beveger seg fra det patologiske eller sykelige, via det umodne til de formene hvor individer innehar bedre viten, - også som en bedre viten som ikke er definert utelukkende eksternt, men er uten evne til å handle i overenstemmelse med den. Innføringen i oppdragelseskunst som Aristoteles gir i avslutningen av «Politikk» (2007), viser hvordan de unge skal innføres i de gode vaner, hvordan de skal herde kroppen til å tåle smerte og ubehag, og hvordan en estetisk og musikalsk dannelse skal tilføre dem også moralske dimensjoner. I sum utgjør disse elementene noe mer enn bestanddelene: En bedre viten og en rett overbevisning som fremmer selvkontroll. I dette ligger også et element av forståelse for behovet for gode rollemodeller i de tidlige faser av livet. Aristoteles skriver:

Kanskje var det ikke så dumt sagt av Theodoros, tragedieskuespilleren, at han ikke lot noen, ikke en gang en annenrangs skuespiller, tre inn på scenen før ham selv, for publikum falt gjerne for den de fikk høre først. Slik er det også med menneskenes omgang med hverandre, og med gjenstander; vi liker alltid best det som vi treffer på først. Derfor må vi sørge for at de unge opplever alt vulgært som fremmed, og spesielt det som er skjendig og ondsinnet (ibid, s. 338).

Drister en seg inn på et begrep som karaktersvakhet, ser en også at det i former for karaktersvakhet ligger en rent pedagogisk mulighet til å skape en rettethet hos individet:

The licentious person, as we said, is not characterized by regret, for he abides by his choice. But every person lacking self-restraint is apt to feel regret. Hence the perplexity at issue is not in fact as we encountered it; rather, the licentious person is incurable, the person lacking self-restraint curable. For corruption seems to be like such a disease as dropsy and consumption; whereas lack of self-restraint is like epileptic seizures, the former defective condition being continuous, the latter not continuous (Aristoteles, 2011, s. 151).

Rollo May kritiserer i “Love and will” (May, 1969) Aristoteles for å se mennesket utelukkende som et rasjonelt vesen og at han gjennom dette også inntar en posisjon hvor en hver form for irrasjonalitet kan kureres gjennom en innføring i en bedre viten. Som vist i kapittelet om viljesvakhet, åpner Aristoteles også for irrasjonelle krefter (Aristoteles, 1999, 2000, 2011) gjennom å inkludere former for patologi og sykелighet i vurderingen av menneskets evne til både å erverve en bedre viten og handle i uoverensstemmelse med en bedre viten. Det kan være behov for å nyansere May (1969) sin kritikk her, og dette viser også nødvendigheten av både å oppøve former for selvkontroll, tilføre de riktige stimuli til å styrke den, samtidig som en må ha aksept for at selve evnen til selvkontroll, som en dimensjon i streben, er ulikt distribuert.

Med dette bakteppet vil jeg i resten av dette kapittelet foreta et taktskifte og et tidsskifte, og bevege meg nærmere virkeligheten det kan virke som Vibeke var lukket inne i, som et forsøk på å antyde flere mekanismer som påvirker mulige innganger og utganger av en rusmisbrukerkarriere. Fokuset på selvkontroll og, det en i Vibekes tilfelle kan postulere som lav selvkontroll, åpner også for en teori som i større grad er rettet inn mot avvikkssosiologien og kriminologien. Dog en teori som har blitt kritisert for å være positivistisk og datert, samtidig som den på mange måter er indirekte inspirert av Aristoteles. Jeg vil ta utgangspunkt i Gottfredson og Hirschi (Gottfredson & Hirschi, 1990) sin teori om lav selvkontroll og foreta

en relativt omfattende presentasjon av kjernemomentene i denne, for deretter å utsette den for kritiske innspill som på mange måter etablerer tydelige idehistoriske linjer til Aristoteles.

#### 8.4. Gottfredson og Hirschi's teori om lav selvkontroll

In criminal law theory, as in other kinds of theorizing, there is a powerful temptation (or less question-beggingly, a powerful disposition) to search for a grand, unitary theory of criminal liability: some unitary account of what we are or should be liable for, of the conditions under which we are or should be held liable, at the basic structures and elements of liability, which applies across the whole range of criminal offenses<sup>41</sup> (Duff, 2002, s. 147)

I utformingen av sitt forsøk på å utvikle en “grand theory” tar Gottfredson og Hirschi (1990) utgangspunkt i det de anser som positivismens begrensninger, og søker på denne måten å åpne for en teori som i neste omgang kritiseres for å være positivistisk<sup>42</sup>.

Gottfredson og Hirschi søker i klassiske kriminologiske tradisjoner i forsøket på å avdekke den første årsak, selve drivfjæren, som fører til de virkninger som andre kriminologiske tradisjoner utforsker. De finner denne i det de ser som Jeremy Bentham's forståelse av mennesket som primært egoistisk og hedonistisk i sin orientering mot verden. Et naturlig utgangspunkt her er den rendyrking som Bentham foretar gjennom den hedonistiske grunnkalkyle innledningsvis i “The principles of morals and legislation” (1988)

Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it (ibid, s. 1)<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Skog (2006) viser i sin behandling av Gottfredson og Hirschi at deres teori tar utgangspunkt i bevisst handlende aktører med fri vilje, og at forfatterne hevder at alle teorier som ikke anerkjenner dette utgangspunktet må ansees som positivistiske. Dette er et poeng som vil bli behandlet senere, men Skogs poeng i denne sammenheng er at positivismen-merkelappen etter hvert har blitt så utvannet, brukt i så mange sammenhenger, ikke minst som et skjellsord for å stigmatisere fagfeller at merkelappen nærmest fremstår som betydningsløs. Når Skog (ibid) viser til at andre forfattere har festet positivismen-merkelappen på Gottfredson og Hirschi, kan dette være forståelig ut fra de innledende kommentarene knyttet til Russell (1996) og Duff (2002), samtidig som kritikken ut fra Skogs videre argumentasjon fremstår som unyansert.

<sup>43</sup> Roald Nygård (2006) har foretatt en god oversettelse av den hedonistiske grunnkalkyle og viser til at “hedonismen ligger oss i blodet”. Nygårds oversettelse: “Naturen har satt menneskeheten under styring av to suverene mestere, lyst og ulyst. Det er opp til dem alene å bestemme hva vi bør gjøre og hva vi skal gjøre. Festet til deres trone er på den ene siden standarden for rett og galt, og på den andre siden kjeden av årsaker og

Umiddelbart fremstår dette som en tolkning som er forenlig med utgangspunktet til Sokrates, Platon og Aristoteles, i det den gjennomgangen som ble foretatt av deres utgangsposisjoner tidligere i oppgaven, viser at menneskets primære orientering er rettet mot å redusere ubehag. Med tanke på den kritikk som Mill senere retter mot Benthams anvisning av kvantitative og umiddelbare kilder til behovstilfredsstillelse og det som Platon beskrev som "*the pleasures of touch and taste*" (Duff, 1987, s. 3) kan det være mer naturlig å se Bentham som en representant for Thomas Hobbes virkningshistorie. For Bentham viser at mennesket som søker å maksimere behag og minimere ubehag fremstår som homo homini lupus. Det er som det menneske som er prisgitt den hedonistiske grunnkalkyle som ser muligheten til å benytte kriminelle handlinger som kilde til umiddelbar behovstilfredsstillelse, samtidig som den samme grunnkalkyle definerer de mekanismer som kan få en til å avstå fra kriminelle handlinger.

Presentasjonen av lav selvkontroll som mellomliggende variabel antyder dermed en spenning mellom former for determinisme ved at individers handlingsmønster reguleres av spenningsforholdet mellom ubehag og behag, samtidig som en tilkjenner de samme individer evnen til å velge hvilke handlinger som kan redusere ubehag og fremme behag. I dette bildet er det viktig å notere at Gottfredson og Hirschi (1990) tar avstand fra biologisk determinisme og viser til at sosial determinisme bare er relevant i den grad denne kan være en indikator på en forhøyet risiko for kriminell aktivitet. Et eventuelt bilde av den kriminelle som en kalkulert nærmest diabolisk størrelse som arbeider planmessig mot de store gevinstene harmonerer dog dårlig med det bilde av den kriminelle Gottfredson og Hirschi utleder av Bentham.

Gottfredson og Hirschi (1990) viser til at et grunntrekk ved den kriminelle handling er at den begås av personer som i liten grad viser evne til utsatt behovstilfredsstillelse<sup>44</sup>. Stilt overfor muligheten mellom å velge umiddelbar behovstilfredsstillelse for å øke et behag eller redusere et ubehag, vil en tendere til å handle i konflikt med mer langsiktige interesser hvor behov kan dekkes på en måte som både har mer varige kvaliteter og fremstår som mindre belagt med sanksjoner enn det den umiddelbare behovstilfredsstillelse gjør for den kriminelle. Dette

---

virninger. De styrer oss i alt vi gjør, alt vi sier og alt vi tenker. Alle forsøk på å kaste av oss dette herredømmet vil bare føre til at det kommer enda klarere fram i dagen og bekrefte det" (ibid, s. 166).

<sup>44</sup> This offender is neither the diabolical genius often portrayed by the police, nor the ambitious seeker of the American dream often portrayed by the positivists. On the contrary, the offender appears to have little control over his or her own desires. When such desires conflict with long-term interests, those lacking self-control opt for the desires of the moment, whereas those with greater self-control are governed by the restraints imposed by the consequences of acts displeasing to family, friends and the law (Gottfredson & Hirschi, 1990, s. xv)



gjenspeiler det Gottfredson og Hirschi ser som en kobling mellom den kriminelle og kriminelle handlinger. Der den kriminelle er korttenkt, impulsiv, ufølsom, risikovillig og lite verbal, preges den kriminelle handling av å være enkel å begå, den krever lite planlegging eller evner, - og gir umiddelbart behovstilfredsstillelse (Pratt & Cullen, 2000).

Gottfredson og Hirschi søker å fremstille en rasjonell lovbrøyer som gjennom det Skog (2006) beskriver som hyperbolsk diskontering, snur den erkjennelse som Sokrates utleder i "Protagoras" (Plato, 1961) og Kennett (2001) følger opp nærmest på hodet. Der Sokrates (Plato, 1961) viser til det menneske som evner å tåle et kortsiktig ubehag for å oppnå et større behag (eller redusert ubehag) på sikt, gjennom for eksempel medisinsk behandling, hevder Gottfredson og Hirschi (1990) at mennesket nedvurderer langsiktige og potensielt ubehagelige konsekvenser i lys av øyeblikkets kilder til behag. Gutten som vurderer epleklang diskonterer ubehaget knyttet til at naboen møter opp hjemme hos hans foreldre og klager over rampestrekene. Mannen som i lettere beruset tilstand ikke håndterer at en kvinne avslår hans tilbud om å bli med hjem og velger å forgripe seg på henne, diskonterer de konsekvenser hans handlinger får når kvinnen velger å anmelde ham for voldtekt.

Eksemplene henspiller på et annet poeng som er sentralt hos Gottfredson og Hirschi (ibid), for de hevder at en teori om lav selvkontroll vil ha gyldighet overfor alle former for "kriminalitet". Alt fra kriminalitetsformer som narkotikamisbruk, biltyveri og voldtekt, det en muligens intuitivt ville tilskrive manglende selvkontroll eller manglende evne til utsatt behovstilfredsstillelse, til kriminalitetsformer som organisert kriminalitet og økonomisk kriminalitet, det som en skulle tro hadde større krav til planmessighet og som ofte ikke gir en umiddelbar gevinst. Siden kriminalitet krever lite spesialisering og den samme mekanisme (lav selvkontroll) kan spores i alle kategorier av kriminell atferd, medfører dette også at det er lite forutsigbart hvilken type kriminell handling en forbryter vil velge ved neste anledning.

En kan bli fristet til å hevde at begrensningene i omfanget av kriminell aktivitet vil samsvare med begrensningene i muligheter for kriminell aktivitet ettersom det er først i reelle valgsituasjoner en manglende selvkontroll vil kunne manifestere seg i kriminelle handlinger. Allerede her kan vi dog antyde flere faktorer som modererer sannsynligheten for en Hobbesiansk naturtilstand. For det første tar Gottfredson og Hirschi (1990) avstand til det vi kan forstå som biologisk og sosial determinisme, i alle fall i en streng forstand, ved å vise at manglende selvkontroll medfører en økt sannsynlighet for kriminell aktivitet dog ingen

lovmessighet. Videre viser de at manglende selvkontroll kan assosieres med andre handlinger som kan forstås som avvik<sup>45</sup>, handlingsmønstre som i seg selv kan knyttes til økt sannsynlighet for kriminell aktivitet men hvor det igjen ikke foreligger en lovmessighet.

Tar en utgangspunkt i at lav selvkontroll har dynamisk karakter men at det dynamiske elementet avtar i takt med økende alder, vil en hedonistisk eller egoistisk disposisjon for umiddelbar behovstilfredsstillelse utsettes for drivkrefter i sosialiseringen som motvirker individets disposisjon. De ulike formene for sanksjoner som tildeles overfor avvikende atferd allerede fra barnets første år står hos Gottfredson og Hirschi (ibid) i en særstilling: Foreldre som aktivt stimulerer barnets evne til utsatt behovstilfredsstillelse gjennom tilstedeværelse, tilbakemeldinger og om nødvendig sanksjoner, vil oppnå barn med større selvkontroll enn foreldre med lite tilstedeværelse og liten evne til korrigering av barnets krav om umiddelbar behovstilfredsstillelse. Skolegang trekkes inn som en annen moderator: Der foreldrene kan svikte i administrasjonen av belønning og straff, vil en i skolen i større grad institusjonalisere disiplinerende tiltak, noe som kan skape en forutsigbarhet som kan være fraværende i familien.

Ved at Gottfredson og Hirschi hevder at lav selvkontroll antar økende grad av stabilitet og i synkende grad er korrigerbart, aner vi antydningen av en kommende avvikskarriere allerede fra barndommen av. En manglende evne til å utsette behovstilfredsstillelse gjennom det vi kan forstå som primærsosialisering i barndommen, kan følgelig føre til et livsløp som preges av ulike former for avvik utløst av lav selvkontroll. Gottfredson og Hirschi skriver;

First, our perspective emphasizes the stability of differences in self-control across the lifespan, differences that are established very early in life. Because low self-control arises in the absence of the powerful inhibiting forces of early childhood, it is highly resistant to the less powerful inhibiting forces of later life, especially the relatively weak forces of the criminal justice system (Gottfredson & Hirschi, 1990, s. 255)

Det kan virke som Gottfredson og Hirschi (ibid) har et lite dynamisk perspektiv på endring, det en kan se som uttrykk for en spenning mellom ytre påvirkning og indre tilpasning som følger livsløpets ulike faser. Samtidig kan det virke som de nedtoner ett noe bombastisk utgangspunkt, ved at de åpner for at de store naturlige endringer i livsløpet også kan medføre

---

<sup>45</sup> Røyking, alkoholmisbruk, råkjøring, gambling, ubeskyttet sex med forskjellige partnere (Pratt & Cullen, 2000)

endringer i (avvikende) handlingsmønster. På denne måten forklares en reduksjon i kriminell aktivitet gjennom livsløpet gjennom faktorer som modning og utbrenthet i større grad enn ansvarliggjøring og moraldannelse. Dette understrekes ytterligere ved at Gottfredson og Hirschi (ibid) ut fra en tese om at manglende selvkontroll antar økende stabilitet, hevder at individet ikke nødvendigvis opptrer mer pro-sosialt. Det som i det ytre kan fremstå som en dreining i retning av et mindre avvikende handlingsmønster, kan dermed tilskrives at individets aksjonsradius begrenses. Handlinger normalt belagt med juridiske sanksjoner kan dermed skjules i en mørketallsproblematikk kamouflert innenfor hjemmets fire vegger, eller i en i handlingsmønster fra avvik definert som kriminalitet til de avvik som Gottfredson og Hirschi (ibid) hevder er analoge til kriminalitet.

### **8.5.Kritiske perspektiver på Gottfredson og Hirschis teori.**

En teorikonstruksjon som evner å søke fra den avvikende handling til avvikerens beveggrunner, og avdekke former for kausalitet som ikke bare danner grunnlag for sosiale og moralske sanksjoner, men som samtidig også utløser juridiske sanksjoner, vil umiddelbart fremstå som besnærende<sup>46</sup>. Hvis en antar at et fenomen som en allmenn rettsoppfatning beveger seg i spenningsfeltet mellom nettopp sosiale, moralske og juridiske sanksjoner, vil teorien også være interessant i lys av hvordan lav selvkontroll danner grunnlag for hvilke individer og grupper som utsettes for ulike former for sanksjoner i et kontemporært og historisk perspektiv. En kritikk av teorien vil følgelig ha ideologiske dimensjoner. Det er denne kritikken jeg vil ta utgangspunkt i videre, men i behandlingen av Gottfredson og Hirschis (2006) teori om lav selvkontroll, vil jeg først vise til en kilde som har utfordret teoriens holdbarhet rent empirisk.

Ett første spørsmål vil her være om lav selvkontroll kan identifiseres som en mellomliggende variabel med sterk innflytelse både på avvik generelt og avvik definert som kriminalitet spesielt. Dette forutsetter naturlig at en utleder forskningsspørsmål som utforsker de former for korrelasjon mellom kriminalitet og de avvik som Gottfredson og Hirschi (2006) forstår som analoge med kriminalitet. Et neste spørsmål vil være om lav selvkontroll kan forstås som

---

<sup>46</sup> Pratt og Cullen (2000) viser i sin meta-analyse av 21 empiriske studier som kan knyttes til fenomenet lav selvkontroll, til at Gottfredson og Hirschis "A general theory of crime" i en undersøkelse fra 1999 var den nest mest siterte bok på 90-tallet, og at forfatterne var henholdsvis nummer 1 og 3 i en rangering av antall sitater i kriminologiske fagtidsskrifter. At Gottfredson og Hirschis "A general theory of Crime" opprettholder sin popularitet er ikke minst en fyldig presentasjon og problematisering i nyere kriminologisk litteratur i regi av Skog (2006) og Hauge (2001)

en egenskap eller personlighetstrekk som antar økende grad av stabilitet, - og følgelig i synkende grad er påvirkelig gjennom modning og initierte endringsprosesser. I forlengelsen av det andre spørsmålet vil det være naturlig å søke og utforske spenningen mellom personlig og sosial kontroll. Spenningen mellom selvkontroll som en egenskap ved individet og de egenskaper som ligger i de læringsformer som utledes av møtet med en sosial kontekst, gir også grunnlag for å danne seg et bilde av rekkevidden til Gottfredson og Hirschi sin teori. Gjennom dette vil en kunne tilegne seg bidrag til en forståelse av hvordan bedre viten eller rett overbevisning konstrueres og utfordres i spenningsfeltet mellom personlig kontroll og sosial kontroll, eller i randsonene mellom ens egen verden, en delt verden og omverden.

Ambisjonen med Pratt og Cullens (Pratt & Cullen, 2000) meta-analyse av ulike kvantitativt orienterte undersøkelser var primært å avdekke om lav selvkontroll kan forstås som en mellomliggende variabel som påvirker tilbøyelighet til kriminell aktivitet. Selv om det lå en naturlig begrensning i at de 21 studiene som utgjorde underlagsmaterialet<sup>47</sup> benyttet ulike metoder<sup>48</sup> og ulike operasjonaliseringer av fenomenet lav selvkontroll, avdekket Pratt og Cullen (ibid) like fullt at Gottfredson og Hirschis mellomliggende variabel både påvirket risikoen for å utføre kriminelle handlinger spesielt, avvik ansett som analogt med kriminalitet generelt og at lav selvkontroll hadde negativ innvirkning på levekår og (evne til) bred sosial tilknytning. Dette gir dog ikke noe grunnlag for å hevde at en avdekking av en riktignok usedvanlig sterk korrelasjon<sup>49</sup> mellom lav selvkontroll og kriminalitet utgjør det Gottfredson og Hirschi (2000) så bramfritt betegner som en grand theory. Pratt og Cullen (2000) viser at selv om deres effektmålinger isolerte påvirkning fra kjerneelementer i andre kriminologiske teorier, var det ikke mulig fullgodt å isolere den avvikende fra hans sosiale kontekst, i det metaanalysen i stor grad også tjente som støtte for sosial læringsteori. Dette funnet i kombinasjon med manglende empirisk støtte i longitudine-undersøkelser tjener som grunnlag til å stille spørsmål ved hvorvidt lav selvkontroll kan hevdes å anta mindre dynamisk karakter underveis i livsløpet.

---

<sup>47</sup> De 21 empiriske studiene inkluderer 126 effektmålinger basert på 49727 individuelle tilfeller (Pratt & Cullen, 2000).

<sup>48</sup> Det kan være naturlig å knytte usikkerhetsmomenter til bruk av selvrapportering i forbindelse med stigmatiserende avvik generelt og kriminalitet spesielt.

<sup>49</sup> Pratt og Cullen (2006) skriver: *“The meta-analysis reported here furnishes fairly impressive empirical support for Gottfredson og Hirschi`s theory. First and most noteworthy, their central concept – low self-control consistently had an effect size that exceeded .20. When compared with other studies that have examined predictors of criminal behavior, this effect size would rank self-control as one of the strongest known correlates of crime (ibid, s. 952)*

Matt Le Blanc (Le Blanc, 2006) tar også utgangspunkt i Gottfredson og Hirschi (2006) i et forsøk på å forklare hvordan avvik og kriminalitet utvikler seg i et livsløp. Le Blanc (2006) viser som Pratt og Cullen (2006) at det ikke er grunnlag for ensidig å hevde at økt selvkontroll i stadig minkende grad kan tilegnes eller tilføres underveis i livsløpet. Snarere viser deres arbeider og gjennomgangen av andre data at selvkontroll som karaktertrekk både kan utvikles gjennom sosial tilknytning og biologisk modning. Samtidig viser dog Le Blanc (2006) til at det finnes enkelte grupper av individer som passer inn i det utviklingsmønsteret Gottfredson og Hirschi forespeiler de med ikke-korrigert lav selvkontroll. Dette gjelder for de individer og grupper som har vært utsatt for påtale eller rettsforfølgning, noe som gir støtte for Gottfredson og Hirschis (2006) forståelse av den manglende evne til korrigerende avferd som ligger i møtet med det straffende systems ytterpunkt; fengselet.

For Le Blanc (2006) er det en nærmest resiprok determinisme<sup>50</sup> mellom selvkontroll og sosial kontroll som påvirker individer og gruppers tilbøyelighet til avvik. Et spenningsfelt som brutt opp i konstruerte delelementer stadig fremviser en kompleksitet som overskrider de dimensjoner Gottfredson og Hirschi (1997) tillegger selvkontroll. Et poeng ved Le Blanc (1997) sin tilnærming er at selvkontroll påvirker individualitet gjennom å konstitueres i et samspill mellom individuelle faktorer og miljøfaktorer, og at en i de individuelle faktorene vil se et samspill mellom affektive og kognitive dimensjoner. Isolert sett stiller Le Blanc (ibid) derfor spørsmål ved de kjennetegnene Gottfredson og Hirschi (2005) tildeler sin målgruppe, og viser til at et kjennetegn ved asosial aktivitet vil være negative følelser som skapes både av situasjonsfaktorer isolert, frustrasjon og ulike perspektiver på konflikt. Le Blanc (2005) tilskriver dermed det som kan sees som avvikende handlingsmønster noen av de samme mekanismene som tidligere har blitt presentert ved hjelp av Aristoteles «Retorikk» (2012) og Katz (1988). Aristoteles behandling av vreden i «Retorikk» (2012) kan forstås som konflikttilstander både mellom ens egen verden og en delt verden, og mellom en delt verden og omverden, samtidig som han indirekte gjennom "Politikk» (2007) viser en forståelse for slavens vrede overfor et teleologisk definert system av over og underordning. Katz (1988) viser også til et samspill mellom ydmykelse, skam og vrede som kan knyttes til situasjonsfaktorer gjennom konfliktlinjer som kan utledes ut fra materielle strukturer.

---

<sup>50</sup>Le Blanc (2006) beveger seg dermed i det samme spenningsfelt som presentert gjennom bruken av Bandura i kapittel 5. Bandura (1997) viser til at resiprok determinisme beskriver et triadisk og holistisk sett av påvirkninger mellom et selv og dets sosiale omgivelser, hvor kognitive, affektive og biologiske personlige faktorer, og faktorer i omgivelsene, påvirker hverandre.

Det er verdt å merke seg at Gottfredson og Hirschi (1988) viser at

Crime often result in pain or discomfort for the victim. Property is lost, bodies are injured, privacy is violated, and trust is broken. It follows that people with low self-control tend to be self-centered, indifferent or insensitive to the suffering and needs of others. It does not follow, however, that people with low self-control are routinely unkind or antisocial (ibid, s. 89)

Med dette tildeler Gottfredson og Hirschi (ibid) kriminalitet et instrumentelt preg. Den kriminelle, aktøren med lav selvkontroll, kan fortolkes til å utvise en følelseskulde overfor sitt offer som ligger i grenselandet mot det Svendsen (2005) betegner som instrumentell ondskap, dog i en mer uhyrlig form, siden avviket her motiveres ut fra ren Samtidig kan en både med Sokrates og Aristoteles vurdere denne aktøren til å mangle en moralsk dimensjon - den form for bedre viten som ville fått aktøren til å fremstå som en aktør i egentlig forstand og utøve selvkontroll i møtet med kilder til fristelse eller frustrasjon.

Gottfredson og Hirschi ser modning som et fenomen som påvirker handlingsmønsteret til de med lav selv-kontroll, uten at de utleder hva denne modningen består i, og at de rent teoretisk avdekker noen korrelasjon mellom modning og endring i form av høyere selvkontroll utover som utslag av rent kontrollteoretiske funderinger. Le Blanc (2006) ser derimot modning som en bevegelse fra egosentrisme til allosentrisme som forsterkes gjennom ulike former for tilknytning<sup>51</sup>. I Le Blancs (ibid) presentasjon utgjør tilknytning grensesituasjoner som påvirker denne bevegelsen mellom egosentrisme og allosentrisme, grensesituasjoner som på denne måten også påvirker tilbøyelighet til å etablere eller videreføre et avviksmønster. Le Blanc (ibid) kommenterer ulike tilnærminger til fenomenet før han konkluderer: *“For all these authors, a varying level of turbulence and chaos (1988) characterizes these critical periods. The course of development, because of the difficulty or ease of transitions, can manifest sleeper effects, abrupt changes, ceiling effects, or there may be other non-conceptualized effects”* (ibid, s. 221).

Le Blancs beskrivelse av tilknytningsprosessers krisepotensial er velkjent også i andre fagdisipliner og presentasjoner tidligere i denne oppgaven. De mulige mekanismene som manifesterer seg i møtet med disse grensesituasjonene er velkjente fra litteratur som behandler

---

<sup>51</sup> Samtidig viser sosial læringsteori nettopp at tilknytning ikke nødvendigvis medfører endring i kriminelt tanke og handlingsmønster. Tilknytning kan her forstås som mekanismer som kan bidra til å legitimere et tanke og handlingsmønster som står i konflikt med det vi kan forstå som storsamfunnets interesser

kriser (Kanel, 1999; Loughran, 2011). Et spørsmål her er om krisen kan skape en bevegelse langs det jeg vil betegne som et kontinuum mellom egosentrisme og allosentrisme, også hos de gruppene som Le Blanc (2011) tilkjenner stabilt lav selvkontroll. Spørsmålet fordrer en nærmere presisering av hva en anser som kriser og grensesituasjoner. En ser for eksempel at Pratt og Cullen (2000) viser til sosial læringsteori som moderator, og kilder som Ragnar Hauge (2001), og Aristoteles avslutningsvis i «Politikk» (2007) understøtter tilknytningsprosessers karakter av å være potensielle grensesituasjoner. Tilknytning kan her forstås som mekanismer som kan bidra til å legitimere et tanke og handlingsmønster som både er harmonisert med og står i konflikt med det vi kan forstå som storsamfunnets interesser

En tredje kilde som kan bidra til en nyanserende kritikk av Gottfredson og Hirschi sin teori om lav selvkontroll er Anthony Bottoms (Bottoms, 2006). Ikke minst gjennom henvisningene til andre kilder som leder videre i jakten på et svar på spørsmålet om det er mulig å handle mot bedre vitende generelt, og hvis avviket fra bedre vitende består i kriminalitet spesielt. Bottoms (ibid) tar utgangspunkt i de mekanismene som bidrar til å avstå fra avvik og kriminalitet, og viser at disse i nyere forskning har blitt forsøkt avdekket gjennom en dreining fra forskning på sosiale mekanismer til egenskaper ved det enkelte individ. Bottoms (ibid) utfører på denne måten samme øvelse som Gottfredson og Hirschi (Gottfredson & Hirschi, 1990), ved at han forsøker å løsrive aktøren fra handlingen og handlingens kontekst. Samtidig er Bottoms (2006) bevisst på at denne øvelsen fremstår som kunstig gitt at et utgangspunkt må være at mennesker veksler mellom å utvise det som betegnes som et; *high level of self-other differentiation and a high degree of self-other coordination* (ibid, s. 282), hvor Bottoms følger opp med: *In my view, the concept of agency is best understood by taking seriously both parts of this claim and by bringing them together to form a complete picture* (ibid, s. 282). Det er denne interaksjonen Bottoms utforsker videre gjennom å vise til at en evne til å avstå fra avvik konstitueres en vekselvirkning mellom endringer i livsløpet, den kontekst individet er undergitt og en individuell vilje.

Bottoms (ibid) forsøk på å analysere fenomenet selvkontroll har følgelig et mer positivt fortegn, gitt at han forsker på de mekanismer som, i vårt tilfelle, kan få Vibeke til å avslutte sin rusmisbrukerkarriere, ved at han innfører begreper som human agency og et så vidt problematisk begrep som vilje. Utgangspunktet er enkelt: Forutsetter en at det, i tråd med Gottfredson og Hirschis (1990) tese og Pratt og Cullens (2000) meta-analyse som langt på vei bekrefter tesen, finnes lav selvkontroll og denne er ulikt distribuert blant individer, må vi også

rent logisk forutsette at det finnes individer og grupper med sterk selvkontroll. Gottfredson og Hirschi (1990) åpner for dette ved å vise at en disposisjon, gjerne også lokalisert hos et individ i en sosial kontekst som fremmer at disposisjonen manifesterer seg i sosiale avvik, ikke nødvendigvis gir seg utslag i sosiale avvik generelt og kriminalitet spesielt, uten at de går dypere inn i de mekanismer som eventuelt bidrar til at individer avstår fra kriminalitet.

Videre viser Bottoms (2006), gjennom henvisning til Jeanette Kennett, til et poeng som allerede Matt Le Blanc (2006) trekker frem: Når Gottfredson og Hirschi (1990) benytter lav selvkontroll som en mellomliggende variabel, reduserer de et komplekst fenomen til en enkeltstående variabel. Der Le Blanc (2000) gjennom henvisning til forskning basert på Gottfredson og Hirschis teorier og utleder en multidimensjonal tilnærming til lav selvkontroll, konstruerer Kennett en typologi som er egnet til å nyansere lav selvkontroll som fenomen. Kennetts (2001) inndeling mellom avvik utført under avhengighet eller tvang, avvik som resultat av viljesvakhet og avvik som resultat av at aktøren er ubetenksom, skjødesløs eller utviser manglende evner til empati er interessant ut fra et annet poeng Bottoms (2006) trekker frem gjennom bruk av Wikström:

For Wikström morality and self-control are the key individual causal mechanisms that impact on individuals perceptions of alternatives and processes of choice relevant to engagement in crime (...). Wikström further suggests, however that "morality is more basic than self-control" in this respect, and that self-control "only becomes relevant as a (part) cause of crime at the stage when the person considers to act upon a temptation or provocation in ways that are defined illegal and conflict with his or her own morals (ibid, s. 277)

Slik Wikström presenteres her, ser en at det tilføres noen dimensjoner til mitt utgangspunkt, ved at lav selvkontroll reguleres i et spenningsforhold med individets moraldannelse. Videre er det selve beslutningsprosessen, diasynkront eller synkront, som settes i fokus. Et spørsmål er om det er individets subjektive moral som her blottstilles, i et forsøk på å oppheve det jeg tidligere har sett som en resiprok determinisme, for å avdekke det vi kan se som en autonom aktør med grader av ansvar for sine beslutninger. I så måte nærmer en seg Gottfredson og Hirschi (1990) sitt utgangspunkt, i ønsket om å isolere individuelle disposisjoner gjennom avdekking av en mellomliggende variabel. Samtidig tilfører en deres deskriptivt betonte analyse en normativ valør gjennom å tilføre ytterligere en variabel som antyder kilder til ansvar og skyld. Videre vil det være naturlig å analysere individets moraldannelse både ved å se Gottfredson og Hirschi (1990) sitt forsøk på å avdekke moraldannelsens gradvis uttørkende



kilder i et relasjonelt perspektiv, og utlede moraldannelsens mer filosofiske aspekter gjennom å tilbakeføre og integrere lav selvkontroll som en delvis isolerbar dimensjon i Akrasia som fenomen.

### 8.6. Vibekes selvkontroll

Fra den innledende presentasjonen av det jeg ser som Aristoteles sonderinger rundt fenomenet selvkontroll, - til presentasjonen av Gottfredson og Hirschi og de kritiske innvendinger mot deres teori om lav selvkontroll, er det naturlig å trekke flere koblinger som også antyder linjer lengre bakover i oppgaven. Gottfredson og Hirschi baserer seg ganske ensidig på den hedonistiske grunnkalkyle og utleder både innganger og mulige utganger av avvikskarrierer ut fra det spenningsfeltet mellom behag og ubehag som kan påvises i tradisjonen etter først og fremst Jeremy Bentham. Både Sokrates, Platon og Aristoteles, som vist tidligere i oppgaven, forholdt seg til et spenningsforhold mellom ubehag (smerte) og behag (nytelse), men med et større fokus på behovet for, og rettferdiggjørelsen av handlinger som bidrar til, - å redusere smerte. Behaget eller nytelsen kan kun erfares i en (som regel) kroppslig fornemmelse av fraværet av motsatsen i ubehaget eller smerten. Aristoteles benytter da også bok VII i "Nikomakiske etikk" til å vise en forståelse for de handlingene som søker å redusere smerten: *"Now that pain is indeed bad is agreed to, so too that is something to be avoided: one kind of pain is bad unqualifiedly, another is bad by dint of its being in some way an impediment. And the contrary of something to be avoided, insofar as it is to be avoided and is bad, is good"* (Aristoteles, 2011, s. 158).

En kan hevde at nettopp denne forståelsen kan danne grunnlag for to argumenter hos Gottfredson og Hirschi (1990). For det første rettferdiggjørelsen av sanksjoner ut fra at de tilfører et onde overfor et onde, og at dette gjøres tidlig i oppveksten og følgelig har et potensial for å redusere behovet for senere mer dyptgripende, (og om en følger Gottfredson og Hirschis (ibid) argumentasjon) - mindre effektive sanksjoner. For det andre, den disiplinerende effekt som ligger i selve risikoen for at en avvikende handling, som i seg selv kan medføre kortvarig behag, kan etterfølges av sanksjoner som påfører lengre ubehag. Dette gir dog ikke en fullverdig forståelse av en situasjon hvor en kroppslig smerte knyttet til avhengigheten av rus, forsterkes gjennom den nærmest sosiale smerten som skapes og gjenskapes gjennom tapsprosesser hvor en omverden reduserer personlig kontroll gjennom å øke formalisert sosial kontroll. I tillegg kan en ikke se bort fra et patologisk element, ved at,

som Mueser, Linderoth, & Andersen (2006) viser, rusmisbruk både kan initieres av og forsterke psykiske lidelser. For Vibeke kan et søk etter spenning og umiddelbar behovstilfredsstillelse innledningsvis i en rusmisbrukerkarriere, dreie langs trinnene i Jeanette Kennetts (2001) typologi, mot en posisjon hvor rusen kun tilbyr temporær smertelindring.

Gottfredson og Hirschi (1990) fokus på behovet for kvalitative kilder til selvkontroll i forbindelse med de første års tilknytningsprosesser, finner en også igjen hos Aristoteles. Der Gottfredson og Hirschi (ibid) peker på behovet for de uformelle sanksjonene i det som kan forstås som en delt verden, viser Aristoteles med bildet av tragedieskuespilleren Theodoros til samme behov for å unngå negativ påvirkning i det som kan forstås som grensesituasjoner som påvirker evnen til å regulere personlig og sosial kontroll senere i livet (Aristoteles, 2007). Både Gottfredson, Hirschi og Aristoteles forutser dermed effekten av sosial læringsteori, selv om alle tre muligens kan forstås som daterte i forhold til de utfordringer dagens unge møter. Det kan nemlig være grunnlag for å stille spørsmål ved hvordan unge påvirkes av den dynamikken som ligger i utformingen av ens egen verden, en delt verden og omverden i en samtid hvor grenseoppgangene mellom disse verdener blir usikre og må prøves ut gjennom forhandlinger og transaksjoner.

Som forhandlinger og transaksjoner viser også sosial læringsteori til hvordan ulike aktører påvirker moraldannelse gjennom å fungere som premissleverandører ut fra å besitte makt til å distribuere positive og negative sanksjoner. Ragnar Hauge (2001) kommenterer Chicago-skolens tilnærming til avvik som former for sosial læring på denne måten:

Gjennom gjengene ble kriminelle tradisjoner overført – kunnskaper om hvilke lovovertrедelser som kunne begås, og hvilke teknikker som var de beste. Gjennom gjengene ble også kriminelle verdier og normer som var en av forutsetningene for lovovertrедelsene formidlet – beundringen for de lovovertrедere som gjør det godt og forakten for dem som sladrer til politiet, det respektable i å ha mot til å begå visse lovovertrедelser og til ikke å la seg knekke av et opphold i en fengselsanstalt (ibid, s. 55).

I Vibekes tilfelle er dette egnet til å trekke frem flere momenter som kan ha påvirket hennes innganger til rusmisbrukerkarrieren, dog med tydelig understreking av at en gjennom det muligens beveger seg på grensen mot det spekulative. Det første er et fokus på oppvekstvilkår, for hvis en skal legge Gottfredson, Hirschi og Aristoteles til grunn vil sosial arv påvirke graden av selvkontroll. Det neste er knyttet til sosial læringsteori, hvor en også

med utgangspunkt i Katz (1988) forståelse av hvordan det avvikende kan ha en egen tiltrekningskraft overfor individer og grupper, slik at det med Heideggers tilnærming til Aristoteles (Heidegger, 2001), kan forstås som påvirkningskilder i den dynamiske konstruksjonen av en delt verden. Et tredje moment vil være tapet av sosialt verdsatte roller, også ut fra at disse representerer former for omsorg som både fremmer ansvar hos foreldre og, - som en kilde til en orientering mellom ulike verdener og en åpenhet overfor verden, representerer den produktive syntese av autonomi og sympati som skaper en sunn spenning mellom personlig og sosial kontroll.

Jeg har ikke belegg for å hevde at Vibekes rusmisbrukerkarriere kan være utslag av en form for sosial determinisme, at hennes relasjonsdannelser, delvis på bakgrunn av et fravær av andre kvalitative kilder til uformell sosial kontroll, medførte en form for opposisjon og om ikke begrenset moraldannelse, så i alle fall en avvikende moraldannelse, men jeg har imidlertid hennes egne ord på at hun har vært utsatt for grensesituasjoner som har påvirket tilknytning og utstøtning. Dette er prosesser som tydeligvis har påvirket hennes følelse av selvkontroll.

Det Gottfredson og Hirschi (1990) refererer som asosiale aktiviteter skapt av negative følelser både i forhold til situasjonsfaktorer isolert og som frustrasjon og ulike perspektiver på konflikt på mer generell basis, kan være et uttrykk for den energien som både Aristoteles og Katz tilskriver det ubehag som skapes gjennom ydmykelsen, skammen og vreden. Slik kan det asosiale uttrykket nettopp være uttrykk for det som tidligere er referert og som en vilje til meningsfull virksomhet, eller som motmaktstrategier, nærmest som reforhandlinger i spenningsfeltet mellom personlig og sosial kontroll. Som reforhandlinger representerer dette også nødvendige bevegelser for dynamisk å konstruere ens egen moral i spenningen mellom det partikulære og det universelle. Som gruppeaktivitet representerer dette dog en utfordring for individet, gitt at en kan se både en bedre viten og en rett overbevisning som en overbygning med illusjonens karakter, der individet står eksponert for intrapersonlige og interpersonlige konfliktilstander gjennom en bevegelse mellom ulike delte verdener eller ulike normsendere i en delt verden.

## 9. På jakt etter grensesituasjonene

### 9.1.Oppsummering

Er det mulig å handle mot bedre vitende? Gjennom denne masteroppgaven har jeg forsøkt å vise at spørsmålet er komplekst og uten entydige svar. Sokrates og Platon sitt utgangspunkt er et rimelig entydig nei, i det de fastholder at handlinger som tilsynelatende utføres mot bedre vitende, avdekker et fravær av bedre vitende. Aristoteles fremstår ikke som like bastant. Han lener seg på erfaringen og utleder årsaker til Akrasia – det å handle mot bedre vitende, og avdekker disse årsaker i en viljesvakhet som beskriver en indre konfliktilstand som kan løses gjennom at en erverver seg bedre viten. Aristoteles argument er at denne bedre viten vil markere det etterstrebbare, det som skaper rettethet, gjerne som en moralsk dimensjon som utledes av Aristoteles forståelse av dygd. Samtidig etablerer Aristoteles gjennom utledningen av Enkrateia, en forståelse av mer eller mindre permanente kilder til en manglende evne til å handle i samsvar med bedre viten, gjennom manglende evne til selvbeherskelse eller selvkontroll.

I denne oppgaven har jeg, snarere enn å besvare spørsmålet om det er mulig å handle mot bedre viten, søkt å tilføre spørsmålet ytterligere kompleksitet, gjennom å hevde at Akrasia ikke kan reduseres til et produkt av intrapsykiske tilstander, men snarere må sees som forsøk på dynamiske reguleringer av spenningsforholdet mellom personlig kontroll og sosial kontroll. På denne måten konstrueres Akrasia, viljesvakhet og Enkrateia eller selvkontroll, gjennom forhandlinger og transaksjoner mellom ens egen verden, en delt verden og omverden. Gjennom å se Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll som normativt ladede og til dels historisk daterte konstruksjoner, har jeg videre forsøkt å antyde hvordan sosiale mekanismer som kan bidra til at en innretter seg etter bedre viten eller den rette overbevisning, snarere kan fremstå som tradisjonsbundne og hierarkiske krav til over og underordning som individet søker å skape funksjonelle avgrensninger overfor.

Gjennom å se Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll som normativt ladede og historisk daterte konstruksjoner, har jeg også åpnet for en utforsking av de mekanismer som søker å fremme individets tilpasning til en gitt samfunnstilstand, gjennom benyttelse av positive og negative sanksjoner. Disse sanksjonene utspiller seg innenfor, - og bidrar til å konstruere, ens egen verden, en delt verden og omverden. Sanksjonene innehar en dualitet gjennom både å kunne virke til å fremme gjensidig tilpasning eller gjensidig utstøtning. De emosjoner som Aristoteles behandler i sin innføring i retorikk, vreden, frykten, medlidenheten og skammen,

viser nettopp denne dualiteten, både gjennom å fremstå som kilder til bedre viten og som kilder til å ta ut avstand til det som søkes påført som en bedre viten. Gjennom dette er også noen av de mekanismer som innvirker på mitt andre forskningsspørsmål avdekket, for spørsmålet om hvordan (eller hvorfor) er det mulig å handle mot bedre viten, må problematiseres ut fra de samme forhold som konstruerer bedre viten.

I dette bildet er det dog en viktig dimensjon som mangler. For det individ som søker funksjonelle avgrensninger i forholdet mellom ens egen verden, en delt verden og omverden, det individ som søker å opprettholde et dynamisk spenningsforhold mellom personlig kontroll og sosial kontroll, gjør dette ut i fra en erkjennelse eller fornemmelse av hvordan disse avgrensninger påvirkes av og påvirker et muligens enda mer primært spenningsforhold: det mellom ubehag og behag. I oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan orienteringen mellom ubehag og behag, kanskje særlig med fokus på det første, i seg selv både skaper og skapes av, noen av de komplekse emosjonelle tilstander som kan bidra til former for bedre viten som fremmer individets selvkontroll eller personlige kontroll, samtidig som de kan lede til motsatsen og eksponere individet for formalisert sosial kontroll.

Det er med utgangspunkt i Vibeke, rusmisbrukeren som møtte meg på Bredtveit fengsel og har fulgt meg siden, jeg utledet det tredje forskningsspørsmålet. For et spørsmål om hvordan en kan tilegne seg bedre viten som får individet til å avstå fra et avvikende og destruktivt handlingsmønster, baserte seg på noen premisser som i seg selv hadde kraftige normative undertoner, samtidig som det var basert på en erkjennelse som jeg og Vibeke delte. For Vibeke antydte under vårt korte møte en grensesituasjon, en personlig krise, som kan ha (ytterligere) forsterket et destruktivt handlingsmønster. I oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan denne og lignende grensesituasjoner, som en kompleks syntese av emosjonelle kvaliteter og gjennom krisens dualitet som trussel og mulighet, kan virke som kilde til rettethet og økt personlig kontroll, samtidig som trusseldimensjonens mangefasetterte ubehag kan lede en ytterligere ut i søket etter kortsiktige kilder til reduksjon av dette ubehag. Med Aristoteles språkdrakt kan disse grensesituasjonene bidra til Katarsis, en renselse som gir rettethet. En normativ fordring den profesjonelle aktør vil dermed være å ha et blikk for øyeblikket og anerkjenne det ubehag som uttrykkes i møtet med grensesituasjonen. Dette er en vanskelig øvelse. Muligens fordrer den en evne til å nedtone en forståelse av Akrasia som en postulering av former for bedre viten som bidrar til at en defineres ut i Vibekes omverden. Muligens fordrer det en evne til å se forbi viljesvakheten og lete etter uttrykkene for

viljestyrke – for streben. Muligens fordrer det en evne til å se forbi resultatet av den formaliserte sosiale kontroll og søke etter vreden, som et uttrykk for Vibekes Thumos – hennes vilje til å fremme sin personlige kontroll ut fra det hun erfarer som bedre viten.

## **9.2. Videreføring**

I denne masteroppgaven har jeg beveget meg mellom tre nivåer i behandlingen av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll. I hovedsak har jeg forsøkt å foreta en teoretisk innramming av Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll som fenomener, i mindre grad som fenomener knyttet til kjønnete perspektiver generelt og i forhold til Vibeke, spesielt. Med dette angis også ambisjoner for videre arbeider. Selv om forsøket på teoretisk innramming bare har belyst brøkdeler av det område jeg bare aner rekkevidden av, er det kjønnete perspektiver på Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll som fortjener en videre utledning. Selv om et kjapt innblikk i historiske realiteter i Sumer, Assyria, Sparta og nyere tid har gitt fragmenter, er dette et større bilde som en burde lete etter flere brikker til ut fra Akrasia-problematikken. Betegnende nok er den eneste kjønnete tilnærming til Akrasia som jeg har avdekket, Spensers bruk av Akrasia som navn på en av de onde kvinnene i «The fairie queen» (Holton, 2009)

Det er muligens motsatsen til Akrasia, viljesvakhet og lav selvkontroll som bør oppsøkes i en utforskning av hvordan forståelsen av disse fenomenene konstrueres og utfordres helt fra Sumeriske og Assyriske kulturer. På denne måten kommer en muligens også i kontakt med det tredje nivå, de individer og grupper som har erfart eller erfarer grensesituasjoner hvor de søker å redusere det ubehag som fornemmes og erfares i spenningsfeltet mellom personlig og sosial kontroll. Dette forutsetter ikke nødvendigvis et kjønnet perspektiv, snarere et blikk for hvordan individer og grupper påvirkes av komplekse emosjonelle tilstander som skam, ydmykelse, medfølelse, frykt og vrede. Kanskje er det nettopp denne siste emosjonelle tilstand jeg primært er på jakt etter – og kanskje er det, også med tanke på Vibeke, vreden en bør dyrke som et søk etter inntrykk og avtrykk som søker uttrykk.

*What one cannot fly to one must limp to  
The Scripture says that limping is no sin  
(Freud, 2011, s. 99)*

## 10. Kilder

- Aarnes, A., & Wyller, E. W. (2005). Goethes Faust og det faustiske i dag. En samtale. I J. O. Askedal & C. Janss (Red.), *Over alle tinder* (s. 82-93). Oslo: Vidarforl.
- Aasen, E. (2009). *Driftige damer : lærde og ledende kvinner gjennom tidene*. Oslo: Pax.
- Arendt, H. (1996). *Vita activa: det virksomme liv*. Oslo: Pax.
- Aristoteles. (1987). *Poetica*. Indianapolis: Hackett.
- Aristoteles. (1999). *Ethica Nicomachea*. Oslo: Gyldendal.
- Aristoteles. (2000). *Etikken*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.
- Aristoteles. (2001). *On the soul ; and On memory and recollection*. Santa Fe, N.M.: Green Lion Press.
- Aristoteles. (2006). *Retorikk*. Oslo: Vidarforl.
- Aristoteles. (2007). *Politikk*. Oslo: Vidarforl.
- Aristoteles. (2011). *Aristotle's Nicomachean ethics*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Aristoteles. (2012). *Rhetoric*. USA: Simon & Brown.
- Aristoteles, & Porsborg, S. (2000). *Ethica Nicomachea*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.
- Assagioli, R. (2005). *Viljens psykologi: en guide til selvrealisering*. København: Kentaur.
- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: the exercise of control*. New York: Freeman.
- Bayer, T. I. (2008). Vico`s principle of sensus communis. *Chicago-Kent Law Review*, 83(3), 1131-1155.
- Bentham, J. (1988). *The principles of morals and legislation*. New York: Prometheus Books.
- Bottoms, A. (2006). Desistance, social bonds, and human agency: a theoretical exploration. I P.-O. H. Wikstrom & R. J. Sampson (Red.), *The Explanation of crime: context, mechanisms, and development* (s. 243-290). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2007). *Den maskuline dominans*. København: Tiderne Skifter.
- Breuer, J., & Freud, S. (2000). *Studies in Hysteria*. USA: Basic Books.
- Buckley, T. (1996). *Aspects of Greek history 750-323 BC : a source-based approach*. London: Routledge.
- Burchell, D. (1999). The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship. *Australian Journal of Politics & History*, 45(4), 506-524. doi: 10.1111/1467-8497.00078
- Bø, I., & Helle, L. (2002). *Pedagogisk ordbok: praktisk oppslagsverk i pedagogikk, psykologi og sosiologi*. Oslo: Universitetsforl.

- Cartwright, D. (1999). Schopenhauer`s narrower sense of morality. I C. Janaway (Red.), *The cambridge companion to Schopenhauer* (s. 252-292). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohn, N. (1997). *Europas indre demoner: demoniseringen av kristne i middelalderen*. Oslo: Humanist forl.
- Dale, E. L., & Pedersen, L. (1999). *Utdanning med pedagogisk profesjonalitet*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Dante. (1995). *The Divine Comedy*. London: Everyman`s library.
- Dictionaries, O. (2013). Akrasia (Online Dictionary). Hentet 07.04.2013, fra Oxford University Press <http://oxforddictionaries.com/definition/english/akrasia>
- Dictionary, C. E. (2003). Akritic. Hentet 07.04.2013, fra The free dictionary.com <http://www.thefreedictionary.com/akritic>
- Doré, G., & Dante, A. (1976). *The Doré illustrations for Dante's Divine comedy: 136 plates*. New York: Dover Publications.
- Dorter, K. (2008). Weakness of will in Plato`s Republic. I T. Hoffmann (Red.), *Weakness of will from Plato to present* (Vol. 49, s. 1-21). Washington d.c: The Catholic University of America Press.
- Doseth, M. (2011). Paidea - selve fundamentet for vår forståelse av dannelse. I K. Steinsholt & S. Dobson (Red.), *Dannelse - Introduksjon til et ullent pedagogisk landskap* (s. 13-37). Trondheim: Tapir akademisk forl.
- Duff, R. A. (2002). Virtue, vice and Criminal liability: Do we want an Aristotelian Criminal law. *Buffalo Criminal Law Review*, 6, 147-184.
- Dunn, R. (1987). *The possibility of weakness of will*. Indianapolis: Hackett.
- Eriksen, T. B. (2000). *Reisen gjennom helvete: Dantes inferno*. Oslo: Universitetsforl.
- Ferraro, K. J. (2006). *Neither angels nor demons : women, crime and victimization*. Boston: Northeastern University Press.
- Fløistad, G. (1993). *Heidegger: en innføring i hans filosofi*. Oslo: Pax.
- Freud, S. (1992). *Ubehaget i kulturen*. Oslo: Cappelen.
- Freud, S. (2011). *Beyond the Pleasure Principle*. Toronto: Broadview Press.
- Friestad, C., & Hansen, I. L. S. (2004). *Levekår blant innsatte*. Oslo: Fafo.
- Gabriel, P. (2004). *Wallflower. IV*: Ciofine Ltd.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Sannhet og metode: grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Bokklubben.



- Gausdal, Anne. (2000). *Litteraturstudie om indre motivasjon i arbeidslivet : empowerment, indre motivasjon, ytelse, kreativitet, læring*. Tønsberg: Høgskolen i Vestfold
- Glenn, D. (2008). *Dantes Reforming Mission and Women in the Comedy*. Leicester, UK: Troubador Publishing LTF.
- Goethe, J. W. v. (2007). *Faust: en tragedie*. Oslo: Aschehoug.
- Gore, M. L. (1997). *Sister of night*. Ultra: EMI Music Publishing.
- Gottfredson, M. R., & Hirschi, T. (1990). *A general theory of crime*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Gustavsson, B. (2004). Aristoteles: förundrans och klokhetens tänkare. I *Pedagogikkens mange ansikter: pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne* (s. 37-50). Oslo: Universitetsforl.
- Gustafson, E. (1999). Hopp – en kritisk granskning. *Nordiske utkast 27*, s 17-34.
- Haaland, Ø. (2006). *Melankoliens pedagogikk: en fortelling om kjærlighet og kunst*. Vallset: Oplandske bokforlag.
- Haaland, Ø., & Dobson, S. (1994). *The pedagogics of resentment: the experience of Hamlet*. Lillehammer: Høgskolen.
- Hagen, R. B. (2010). *Hekser : fra forfølgelse til fortryllelse*. Oslo: Humanist forl.
- Hamlet, W. C. (2011). *Punishment and shame : a philosophical study*. Plymouth: Lexington books.
- Hauge, R. (2001). *Kriminalitetens årsaker: utsnitt av kriminologiens historie*. Oslo: Universitetsforl.
- Haugsgjerd, H. (1992). *Løvetann: bak murene på Bredtveit kvinnefengsel*. Oslo: Aschehoug.
- Heidegger, M. (2001). *Phenomenological interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological research*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid*. Oslo: Pax.
- Helgesen, J., & Ekhaugen, E. (2006). *Rusmiddelkunnskap for tilsatte i kriminalomsorgen*. Oslo: KRUS.
- Hoffmann, T. (2008). *Weakness of will from Plato to the present*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Holton, R. (2009). *Willing, wanting, waiting*. Oxford: Clarendon Press.
- Huggler, J. (2004). Georg Wilhelm Friedrich Hegel: erfaring og fremmedgjørelse. I *Pedagogikkens mange ansikter: pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne* (s. 233-246). Oslo: Universitetsforl.

- Ingram, M. (1994). "Scolding women cuckold or washed": a crisis in gender relations in early modern England? I G. Kernode Jenny and Walker (Red.), *Women, crime and the courts in early modern England* (s. 48-80). London: UCL Press Limited.
- Jacobsen, D. I., & Thorsvik, J. (2007). *Hvordan organisasjoner fungerer*. Bergen: Fagbokforl.
- Johnson, M. R. (2005). *Aristotle on teleology*. New York: Oxford University Press.
- Jovchelovitch, S. (2008). The Rehabilitation of Common Sense: Social Representations, Science and Cognitive Polyphasia. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 38(4), 431-448. doi: 10.1111/j.1468-5914.2008.00378.x
- Kanel, K. (1999). *A guide to crisis intervention*. Pacific Grove: Brooks/Cole.
- Katz, J. (1988). *Seductions of crime: moral and sensual attractions in doing evil*. New York: Basic Books.
- Kaufmann, G og Kaufmann, A. (2003) *Psykologi i organisasjon og ledelse*. Bergen: Fagbokforlaget
- Kennett, J. (2001). *Agency and responsibility: a common-sense moral psychology*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Klopstech, A. (2005). Catharsis and Self-regulation revisited: scientific and clinical considerations. *Bioenergetic analysis*, 15, 101-133. Hentet 29.04.2013 fra [http://www.cfab.info/attachments/112\\_Klopstech\\_Catharsis\\_and\\_self-regulation\\_revisited\\_2004\\_EN.pdf](http://www.cfab.info/attachments/112_Klopstech_Catharsis_and_self-regulation_revisited_2004_EN.pdf)
- Laverty, S. M. (2003). Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations. *International Journal of Qualitative methods*, 2(3), 21-36. Hentet 29.04.2013 fra <http://wigan-ojs.library.ualberta.ca/index.php/IJQM/article/view/4510>
- Le Blanc, M. (2006). Self-control and social control of deviant behaviour in context: development and interactions along the life course. I P.-O. H. Wikstrom & R. J. Sampson (Red.), *The Explanation of crime: context, mechanisms, and development* (s. 195-242). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lesses, G. (1987). *Weakness, reason and the divided soul in Plato`s Republic* History of philosophy quarterly 4, 147-161.
- Lindberg, O. (2005). *Kvinnorna på Hinseberg: En studie av kvinnors villkor i fängelse* (Vol. 14). Norrköping: Kriminalvårdstyrelsen
- Loughran, H. (2011). *Understanding crisis therapies: an integrative approach to crisis intervention and post traumatic stress*. London: Jessica Kingsley Publishers.

- MacIntyre, A. (2007). *After virtue : a study in moral theory*. Flanner Hall, Indiana: University of Nortre Dame Press.
- Malnes, R., & Midgaard, K. (2003). *Politisk tenkning*. Oslo: Universitetsforl.
- May, R. (1969). *Love and will*. New York: Norton.
- Mill, J. S. (1995). *Utilitarisme*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.
- Mill, J. S. (2006). *Kvinneundertrykkelsen*. Oslo: Pax.
- Mirhady, D. C. (2007). Aristotle`s Enthymeme, Thymos, And Plato. I D. C. Mirhady (Red.), *Influences on peripatetic rhetoric: essays in honor of William W. Fortenbaugh* (s. 53-64). Netherlands: IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP. Hentet 23.04.2013 fra <http://www.sfu.ca/personal/dmirhady/enthymeme.pdf>
- Mueser, K. T., Linderoth, L., & Andersen, T. M. (2006). *Integrert behandling: av rusproblemer og psykiske lidelser*. Oslo: Universitetsforl.
- Nietzsche, F. (2008). *Om våre dannelsesinstitusjoners fremtid*. Oslo: Spartacus.
- Nordenbo, S. E. (2004). John Stuart Mill: sentimental pædagogik. I *Pedagogikkens mange ansikter: pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne* (s. s. 290-301). Oslo: Universitetsforl.
- Norge. (2011). *Straffeloven (1902)*. Oslo: Cappelen akademisk.
- NOU 2007:37. (2008). *Straff som virker - mindre kriminalitet - tryggere samfunn: (kriminalomsorgsmelding)*. Oslo: Justis og politidepartementet.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nyeng, F. (1999). *Etiske teorier : en systematisk fremstilling av syv etiske teoriretninger*. Bergen: Fagbokforl.
- Nygård, R. (2006). *Aktør eller brikke?: om menneskers selvforståelse*. Oslo: Pensumtjeneste.
- Plato. (1961). *The collected dialogues of Plato including the letters* (Vol. 71). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Postholm, M. B. (2010). *Kvalitativ metode: en innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kausstudier*. Oslo: Universitetsforl.
- Pratt, T. C., & Cullen, F. T. (2000). The empirical status of Gottfredson and Hirschi`s general theory of crime: A meta-analysis. *Criminology*, 38(3), 931-964. doi: 10.1111/j.1745-9125.2000.tb00911.x
- Richmond, O. P. (2005). *The transformation of peace*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rubenstein, M.-J. (2008). *Strange wonder: the closure of metaphysics and the opening of awe*. New York: Columbia University Press.

- Russell, B. (1996). *Sceptical Essays*. New York: Taylor and Francis Group.
- Russell, B. (2004). *History of Western philosophy*. London: Routledge.
- Russell, J. B. (2002). *Himmelens historie: den syngende stillhet*. Oslo: Pax.
- Saarinen, R. (1994). *Weakness of the will in medieval thought: from Augustine to Buridan*. Leiden: Brill.
- Schkuratova, N. (1993). *Catharsis as an ethical and aesthetical problem*. Bergen: Ariadne.
- Schopenhauer, A. (1997). *Om det gode og det slette: fra Parerga og Paralipomena*. Oslo: Pax.
- Schopenhauer, A. (2005). *Verden som vilje og forestilling*. København: Gyldendal.
- Schopenhauer, A. (2010). *The two fundamental problems of ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A., & Bjelke, J. F. (2000). *Verden som vilje og forestilling*. Oslo: Solum.
- Schopenhauer, A., & Sløgedal, S. (2004). *Den trøstende Schopenhauer: Schopenhauer om døden*. Oslo: Solum.
- Skog, O.-J. (2006). *Skam og skade: noen avvikssosiologiske temaer*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Smith, D. W. (2011). Phenomenology (Fall 2011 ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Zalta, Edward N (ed). Hentet 29.04.2013 fra <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/phenomenology/>.
- Soanes, C., & Stevenson, A. (2009). *Concise Oxford English dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Solerød, E. (2012). *Pedagogiske grunntanker: i et dannesperspektiv*. Oslo: Universitetsforl.
- Steinsholt, K. (2009). *Lev farlig!: innføring i Friedrich Nietzsches utidsmessige pedagogikk*. Trondheim: Tapir akademisk forl.
- Steinsholt, K., & Løvlie, L. (2004). *Pedagogikkens mange ansikter : pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne*. Oslo: Universitetsforl.
- Stensmo, C. (1998). *Pedagogisk filosofi*. Bergen: Fagbokforl.
- Svendsen, L. F. H. (2005). *Ondskabens filosofi*. Århus: Klim.
- Syse, H. (2009). *Måtehold i grådighetens tid*. Oslo: Cappelen Damm.
- Szczeklik, A. (2005). *Catharsis: on the art of medicine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sørensen, L. J. (2013). *Skam: medfødt og tillært : når skam fører til sjælemord*. København: Hans Reitzel.

- Tappolet, C., & Stroud, S. (2003). *Weakness of will and practical irrationality*. Oxford: Clarendon.
- Tetlow, E. M. (2005). *Women, crime and punishment in ancient law and society*. London: Continuum.
- Thielst, P. (2011). *Sexualitetens idèhistorie*. Helsingør: DET lille FORLAG.
- Tollefsen, T., Syse, H., Nicolaisen, R. F., & Egeland, T. (1998). *Tenkere og ideer: filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Vedvik, A. (2003). *Medlidenhetens mysterium: en tilnærming til det hellige i Schopenhauers tenkning, sett i lys av den indiske vedantafilosofien*. Hovedoppgave filosofi, Universitetet i Bergen: Bergen.
- Wallach, J. R. (1992). Contemporary Aristotelianism. *Political Theory*, 20(4), 613-641.
- Warren, J. (2009a). *The Cambridge companion to epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, J. (2009b). Removing fear. I J. Warren (Red.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (s. 234-248). Cambridge: Cambridge University press.
- Wilson, C. (2008). *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wyller, T. (2001). *Skam: perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforl.
- Young, J. (2005). *Schopenhauer*. New York: Routledge.
- Zahavi, D. (2003). *Fænomenologi*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.