

Markus Melhus

## Selvet som frihet og faktisitet

Kierkegaard om hvordan bli seg selv eller hvorfor være moralsk

Bacheloroppgave i Filosofi

Veileder: Roe Fremstedal

Mai 2021



Markus Melhus

## **Selvet som frihet og faktisitet**

Kierkegaard om hvordan bli seg selv eller hvorfor  
være moralsk

Bacheloroppgave i Filosofi  
Veileder: Roe Fremstedal  
Mai 2021

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



## Innhold

Del 1. Faktisitet og frihet .....	2
§ 1. Introduksjon .....	2
§ 2. Praktisk identitet .....	2
§ 3. Den hierarkiske modellen .....	3
Del 2. Kierkegaard om selvet.....	5
§ 4. Relasjon og prosess.....	5
§ 5. Åndsbestemmelsen .....	6
§ 6. Fortvilelse .....	7
Del 3. Hvorfor være moralsk? .....	8
§ 7. Perception of Significance .....	8
§ 8. Konflikt mellom viljer .....	11
§ 9. Des-integrert opplevelse .....	13
§ 10. Helhjertethet krever moral .....	14
§ 11. Hvorfor moral?.....	16
Konklusjon.....	20
Referanser .....	24

# Selvet som frihet og faktisitet:

Kierkegaard om hvordan bli seg selv eller hvorfor være moralsk

## Del 1. Faktisitet og frihet

### § 1. Introduksjon

Vi opplever nødvendigvis et paradoks når vi tenker på hvem vi er. På den ene siden er vi det vi kan kontrollere, på den andre siden det vi ikke kan kontrollere. Disse to måtene å se på oss selv på vil jeg følge Kierkegaard i å kalle *frihet* og *faktisitet* henholdsvis. Gjennom frihet identifiserer jeg mitt «sanne selv» med mine bevisste verdier og mål, altså det jeg bevisst ønsker å være. Gjennom frihet skaper jeg mitt eget selv gjennom å identifisere meg selv med visse ting og andre ikke. Den andre måten å tenke om selvet på – faktisitet – innebærer at jeg identifiserer selvet med det gitte ved meg. Gjennom faktisitet identifiserer jeg mitt «sanne» selv eller «dype» selv med et sett av disposisjoner og karaktertrekk som allerede er der, noe bevissthet og vilje ser ut til å tildekke.<sup>1</sup> I stedet for å være fristet til å velge den ene eller den andre muligheten her ønsker jeg å prøve vise at vi trenger begge; ja, at det på en måte også er umulig å kun velge en av dem. Som vi vil se er dette et stort sett kierkegaardsk prosjekt.

### § 2. Praktisk identitet

I dette essayet er jeg opptatt av *praktisk identitet* som problem. Dette kan vi skille fra teoretiske (metafysiske) problemer om identitet på flere måter.<sup>2</sup> Men det mest sentrale poenget her er – som Kierkegaard skriver – det at et enkelt individ aldri kan tenkes; det vil si at det aldri kan settes på begrep.<sup>3</sup> Noe av det jeg ønsker å vise er at en teoretisk betraktning av hvem vi mest grunnleggende er ikke er tilstrekkelig. Et menneskelig «selv» innebærer derimot komplekse forhold og selvforhold i uendelig mange lag; det er noe som kun kan erfares gjennom å leve sitt eget liv som menneske, gjennom å forholde seg til sitt eget selv. Som værende eksisterer vi på en radikalt annerledes måte enn, si, objekter. Som personer er vi alltid bevisste over våre fremtidige muligheter, men også over det som hindrer disse

---

<sup>1</sup> Rudd 2012, 11.

<sup>2</sup> Her bruker jeg teoretisering rundt selvet og metafysikk om hverandre, slik det ofte har blitt gjort i filosofien.

<sup>3</sup> SKS 11, 230.

mulighetene, vår situasjon og vår fortid. Alle disse elementene opplever vi også på en og samme tid. Vi opplever da stadige gestalt i hvordan vi ser på verden og oss selv på (og vårt selv) i det vi endres. Vi kan altså ikke se på selvet nøytralt eller abstrakt, som en monade, som frakoblet fra vår konkrete temporale opplevelse.<sup>4</sup> Dette innebærer blant annet at vi alltid allerede har et visst perspektiv (at vi er et subjekt) og også at vi har en viss karakter, det vil si en opplevd enhet mellom forskjellige trekk ved oss selv. Det er fordi jeg er dette subjektet og denne karakteren at jeg opplever verden og meg selv på den måten jeg gjør. Som Anthony Rudd påpeker, går det å forstå hva et selv er, og det å forstå hvordan vi lever som et selv, nødvendigvis sammen; filosofisk refleksjon rundt selvet må nødvendigvis være refleksjon rundt praksis.<sup>5</sup> Fremgangsmåten må altså til dels være fenomenologisk. For som det står skrevet i *Enten-Eller*: «den som taler om det han har erfart, hans tale har alltid myndighet».<sup>6</sup> Et annet sentralt poeng for identitet – og et poeng jeg vil ha fokus på i dette essayet – er at vi opplever oss selv som frie, og at vi identifiserer vårt selv med de ulike valgene vi tar, og med de valgene vi ikke tar – noe som til slutt ser ut til å ta formen av et narrativ. Jeg vil nå se nærmere på dette.

### § 3. Den hierarkiske modellen

Jeg vil innlede med å ta utgangspunkt i Harry Frankfurts tanke om lavere og høyere ordens viljer<sup>7</sup> – ofte kalt *den hierarkiske modellen for aktørskap* – for så å vise parallellen til Kierkegaard og hvor Frankfurt kommer for kort. Tanken er som følgende. I likhet med dyr har vi mennesker også første-ordens viljer; det vil si umiddelbare lyster eller tilstander eller motiv. Men det som er særegent for mennesket, ifølge Frankfurt, er vår evne til å trekke oss tilbake fra disse første-ordens lystene og *evaluere* dem gjennom andre-ordens viljer. Frankfurt identifiserer så denne særegne menneskelige viljen med det å være en person. Dette innebærer derimot ikke bare å tenke over våre gitte viljer – eller til og med å ville visse viljer – men heller å ville at visse viljer skal være vår vilje.<sup>8</sup> Intuisjonen for Frankfurt er den at muligheten for slike høyere ordens viljer – eller *selvevaluering* – er en essensiell del av det

---

<sup>4</sup> Det ligger derfor noe normativt i fordringen om vår praktiske identitet. Dette er fordi det virker menneskelig umulig å ikke være seg selv, i det vi da vil gå imot uungåelige verdier og da være i uoverenstemmelse med oss selv. For selvet vil vise seg å være konstituert av det vi bryr oss om – vi risikerer derfor å ikke være det selvet vi allerede er. Dette vil imidlertid være noe uklart og vil oppklares i det vi fortsetter.

<sup>5</sup> Rudd 2012, 16.

<sup>6</sup> SKS 3, 305.

<sup>7</sup> Se Frankfurt 1998, «Freedom of the will and the concept of a person». I motsetning til andre-ordens begjær er andre-ordens *viljer* det som utgjør handling for Frankfurt; det vil si: aktivitet som kan rasjonelt identifiseres med aktørens vilje. Mer om dette nedenfor.

<sup>8</sup> Frankfurt 1998, 16.

der vil si å være en menneskelig aktør, eller person. Våre første-ordens motiver kan vi da si er våre gitte karakterer; og vår evne til å evaluere våre karakterer viser til hvordan vi også er personer.

Vi kan da si at vi ikke bare er subjekter, men også nødvendigvis både karakterer og personer.<sup>9</sup> Å ha en karakter stemmer overens med det der vil si å uttrykke sitt gitte selv, vår faktisitet som nevnt tidligere. Og å være en person vil si å uttrykke vår vilje, vår opplevde evne til å skape eller forme vårt selv, frihet. Vi kan nå begynne å formulere et problem. På den ene siden virker det urimelig å tenke at vi kan forme vårt selv til hva enn vi ønsker, uten grenser. Men på den andre siden virker det som en slags «Bad faith» (*mala fide*), en bevisst uærlighet, å se på sitt selv som fiksert og uforanderlig; spesielt når vi står ovenfor et problem. Det ser derfor ut som om vi ikke kan identifisere vårt selv med helt og holdent den ene eller den andre siden av selvet, hverken helt med vår faktisitet eller helt med vår frihet. Problemet er at disse elementene oppleves som motstridende krefter, og at vi nødvendigvis i vår erfaring identifiserer vårt selv med begge. Når vi da handler i verden, opplever vi naturligvis en konflikt mellom vår gitte endelighet og våre muligheter; og det er ikke heller sånn at jeg kan la være å handle.<sup>10</sup> Vanskeligheten blir da å balansere faktisitet og frihet på en slik måte at vi ikke utelukker den ene eller den andre konstituerende og da essensielle delen av selvet.<sup>11</sup> Det begynner nå å bli tydeligere at analysen leder mot Kierkegaardske tendenser. I det følgende vil jeg legge frem Kierkegaards syn på selvet får så å utforske hvordan hans tenkning kan hjelpe oss med å utdype dette problemet og hvordan han foreslår en løsning. Til slutt, vil jeg påstå: For å unngå en inkoherent praktisk identitet trenger vi ubetinget forpliktelse til ikke-instrumentell moral, det vil si et grunnprosjekt som former hele våre liv.

---

<sup>9</sup> Vår karakter vil til slutt vise seg å måtte være en moralsk karakter. Imidlertid vil karakter si det gitte. Spørsmålet blir så hva innholdet av dette gitte er (se del 3).

<sup>10</sup> Fra perspektivet til den hierarkiske modellen må en aktør nødvendigvis danne høyere-ordens motiver. Som vi vil se, er dette i tråd med Kierkegaards syn, selv om han viser seg å gå enda lengre.

<sup>11</sup> Termen “balanse” kan gjerne virke noe tvetydig her, selv om den likevel passer bedre enn andre. Termen “å forene” kan derimot bety at den ene eller andre delen blir utelukket eller forminsket, så lenge de ikke står i motsening. Jeg vil presisere viktigheten av at begge delene av selvet må være tilstede i denne syntesen. For å unngå usikkerheten bak begge termene vil jeg senere følge Kierkegaard i å bruke beskrivelsen “kreativ spenning”. Dette blir utdypet i det som følger.



## Del 2. Kierkegaard om selvet

### § 4. *Relasjon og prosess*

Det kierkegaardske selvet kan man si må forstås gjennom to sentrale hovedfaktorer: disse er *relasjon og prosess*.<sup>12</sup> Disse er ikke tilfældigheter ved selvet, men heller nødvendige for selvhets som sådan; gjennom disse faktorene blir selvet konstituert. I likhet med Frankfurt blir vi personer for Kierkegaard ikke gjennom fornuften, men heller gjennom viljen.<sup>13</sup> Det er viljen som har den spesielle evnen til å la individualiteten i oss tre frem ut av endelighet og nødvendighet. Viljen står så i et dialektisk forhold mellom det i selvet som vil, og det som villes; det vil kort fortalt si relasjon og prosess. Selvet som relasjon vil si dets passive forhold til dets gitte fysiske og psykiske første-ordens deler. Selvet som prosess er derimot det aktive ved selvet som kontinuerlig forholder seg selv til det forholdet som det selv allerede er.<sup>14</sup> Grovt sagt kan disse faktorene henholdsvis tilsi begrepene faktisitet og frihet slik vi hittil har beskrevet dem; Kierkegaard forholder seg likevel til disse tingene på en særegen måte. La oss utdype dette ved å ta utgangspunkt i følgende mest oppsummerende definisjon av selvet fra Kierkegaards pseudonyme verk *Sygdommen til Døden*:

1. Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv.<sup>15</sup>

I dette ligger det implisitt en kritikk av både kroppslige teorier om personlig identitet og av sjelelige dualistiske teorier.<sup>16</sup> Selvet er altså hverken kun det fysiske eller kun det psykiske. Dette har å gjøre med at begge disse alene er utilstrekkelig for menneskelig handling; nemlig det som har å gjøre med vilje. Derimot finner vi viljen i det selvforholdende i selvet. Tenkning alene vil aldri være tilstrekkelig for handling; det vil derimot vise seg å være helt abstrakt og betydningsløst; det vil vise seg å være fortvilelse. Den som vil noe, kan ikke ville

---

<sup>12</sup> Grøn 1997, 16.

<sup>13</sup> Kierkegaards syn på viljen ligner Frankfurts i det den regulerer lavere-ordens motiv og former vår identitet. Likevel går Kierkegaard lengre ved å formulere en sterkere konsepsjon hvor Frankfurts vilje ser ut til å være grunnløs. Jeg vil utdype dette i det vi fortsetter.

<sup>14</sup> Poenget med å introdusere nye termer her er som følgende. Termen “forhold” er for det første tvetydig. Det kan enten være “aktivt” eller “passivt”, med eller uten bevegelse. Men at noe er aktivt eller passivt sier ingenting om de er et forhold i den forstand at de er en relasjon eller ikke. F.eks. trenger ikke en prosess være en relasjon og *vice versa*. Poenget med termene er å forklare funksjonen til faktisitet og frihet i selvet: jeg forklarer det med “relasjon” og prosess”, og presiserer igjen hva disse innebærer med “passiv” og “aktiv”.

<sup>15</sup> SKS 11, 129.

<sup>16</sup> J. Davenport 2013, 234.

uten at det alltid er han selv som vil. For den pseudonyme Anti-Climacus i *Sygdommen* ser dette umiddelbare forholdet imidlertid ut til å utgjøre kun menneskets natur, men ikke selvet:

2. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.<sup>17</sup>

Selvet ser altså ut til å være noe mer enn dette forholdet. Vurder så det første sitatet fra *Sygdommen* igjen. Vi er først og fremst et passivt forhold mellom de gitte delene vi alltid allerede er, det fysiske og det psykiske, eller nødvendighet og mulighet. Vi kan samle de begrepene Anti-Climacus bruker inn under to kategorier. Uendelighet, evighet, og frihet viser alle til våre muligheter eller vår frigjøring. På den andre siden viser endelighet, timelighet, og nødvendighet til begrensningen av denne friheten. Men på samme tid som endeligheten begrenser friheten, gjør den også egentlig frihet mulig, det vil si positiv frihet. For positivitet står alltid i relasjon til negativitet. Frihet eller mulighet som en av de første-ordens polene er da ikke mer enn negativ frihet i den forstand at den er i en total mangel på nødvendighet, en «abstrakt *liberium arbitrium*».<sup>18</sup> Forholdet mellom det første-ordene er altså aldeles negativt og passivt.

### § 5. Åndsbestemmelsen

Det er videre noe ytterligere og høyere som igjen forholder seg til dette forholdet, og som utgjør positiv frihet. I dette høyere forholdets forhold til det lavere forholdet finner vi altså viljen; dette er også derfor her hvor vi finner Ånd eller selvet, da – som Anti-Climacus sier – «Jo mere Bevidsthed jo mere Selv; jo mere Bevidsthed jo mere Villie, jo mere Villie jo mere Selv. Et Menneske, der slet ingen Villie har, er intet Selv».<sup>19</sup> Dette høyere forholdet som tilsier viljen blir da det positive, det substansielle vi kaller selvet;<sup>20</sup> Anti-Climacus skriver: «Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet».<sup>21</sup> Det er her viktig å presisere at selvet *ikke* blot er selve dette høyere forholdet, men heller det «at forholdet forholder seg til seg selv».<sup>22</sup> Her er forholdet ikke lenger bestemt som passiv relasjon, men heller som aktiv prosess. Det viser seg derfor å være

---

<sup>17</sup> SKS 11, 129.

<sup>18</sup> SKS 4, 355

<sup>19</sup> SKS 11, 145.

<sup>20</sup> Dette er ment som et rent fenomenologisk poeng: det er snakk om en opplevd substans. Jeg tar her avstand fra debatten om forholdet til selvets metafysiske substans og setter den så og si i parentes i dette essayet.

<sup>21</sup> Ibid. 129.

<sup>22</sup> Ibid.

en *fordobelse* i selvet, som Arne Grøn skriver: «Når et menneske vil have sig selv til at være på en bestemt måte, er det allerede forud stillet i forhold til seg selv»<sup>23</sup>. Oppgaven til dette høyere forholdet som er selvet, er å ta ansvar for å forme det lavere forholdet; det er selvets oppgave å forme (og å balansere) det lavere forholdet – som igjen er forholdet mellom faktisitet og frihet – på en bestemt måte. Med andre ord: det er Åndens oppgave å bestemme måten første-ordens forholdet skal leves slik at det står i overenstemmelse med seg selv.

**Det Andet.** Men hvordan gjør vi dette? – Nå kommer det vesentlige for min hensikt; Anti-Climacus skriver så videre: «... men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet. ... Et saadant [...] Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet».<sup>24</sup> Tanken er her at viljen alene ikke er tilstrekkelig for å balansere faktisitet og frihet på en betydningsfull måte. Jeg vil straks forsøke å vise at uten noe tilsvarende moral som grunnprosjekt i livet, vil vi nødvendigvis få en inkoherent praktisk identitet, noe som vil vise seg å være et selv med splittende motiver. Når vi på ett eller annet vis ikke klarer å bli dette utlagte (og balanserte) forholdet som vi allerede er, er vi i det Kierkegaard kaller fortvilelse.

### § 6. *Fortvilelse*

Fortvilelse vil si et misforhold i selvets selvforhold; det vil si å ikke være seg selv; eller mer presist, å ikke *ville* være seg selv. Derfor kan vi si at å være seg selv innebærer en overenstemmelse med seg selv; og at å ikke være seg selv innebærer misforhold til seg selv. Men om vi ennå ikke er blitt et selv, hva er vi da? Som vi så, er det graderinger i selvet for Kierkegaard. Det selvet vi da er uten å ha oppnådd idealet er fremdeles det samme selvet, bare i større eller mindre grad. Og et selv som bare delvis vil være seg selv *er* fortvilelse. Egentlig kan vi si at vi kun har to måter å ikke ville være oss selv på; disse er en overdrivelse av forholdet vårt til enten faktisitet eller frihet. Derfor skisserer Anti-Climacus hovedsakelig to former for *egentlig* fortvilelse: disse er (1) fortvilelse over å ikke ville være seg selv, og (2) fortvilelse over å ville være seg selv, det vil si å ville være en annen enn en er. Den første formen innebærer «svakhets»; den andre formen innebærer «tross». Det er også en tredje form for fortvilelse, som Anti-Climacus mener er den mest utbredte, og som han kaller *uegentlig fortvilelse*: denne er fortvilelse over å ikke være bevisst over å ha et selv. Som Anti-Climacus

---

<sup>23</sup> Grøn 1997, 19.

<sup>24</sup> SKS 11, 129-130.

foreslår, er denne typen fortvilelse i en viss forstand enda lenger fra sannheten. Fortvilelse er – som han sier – en negativitet; men ubevissthet over denne fortvilelsen er enda en ny negativitet; men for å komme til sannheten må vi slå gjennom enhver negativitet.<sup>25</sup> Som vi så er det nettopp det positive som er selvet. På den andre siden vil bevisst fortvilelse være enda mer intensiv og stå i fare for tross og å låse seg bort fra seg selv. Som tittelen til boken *Anti-Climacus* skriver hinner til, er fortvilelsen en sykdom til døden, en streben som er en del av det der vil si å være menneske. Det holder ikke å velge seg selv én gang. I det at vi er temporale vesen, ligger det at vi må strebe kontinuerlig for å balansere faktisitet og frihet. For at selvets poler skal opprettholdes i kreativ spenning, kreves det bevissthet, altså strebende vilje. Derfor skriver *Anti-Climacus*: «Det ikke at være fortvivlet maa betyde den tilintetgjorte Mulighed af at kunne være det; hvis det skal være sandt, at et Menneske ikke er fortvivlet, maa han i ethvert Øieblik tilintetgjøre Muligheden.»<sup>26</sup> Så langt har presentasjonen vært nokså abstrakt. La oss nå så og si fly ned i virkeligheten, og spørre: hvordan kan jeg balansere frihet og faktisitet i mitt faktiske liv? Svaret – vil jeg følge Kierkegaard i å påstå – ligger i moralsk forpliktelse.

### Del 3. Hvorfor være moralsk?

Med alt dette *in mente* vil jeg nå legge frem to livsanskuelser som eksempler på den ene siden av fortvilelse, og på den andre siden av en vei ut av fortvilelse. I det pseudonyme verket *Enten-Eller* presenterer Kierkegaard to livsanskuelser i brevs form: i del én finner vi *Estetikerens «A»* som står for den estetiske livsanskuelsen; på den andre siden finner vi assessor Wilhelm – eller *Etikerens «B»* – som motsvarer *A* med sin etiske anskuelse. For min hensikt unnlater jeg å fokusere på den religiøse anskuelsen for å legge vekt på hva som motiverer bevegelsen fra amoralitet til moralitet. Ved hjelp av etikerens kan vi videre modifisere den hierarkiske modellen for aktørskap nevnt i starten.

#### § 7. *Perception of Significance*

Å leve estetisk vil si å leve enten umiddelbart eller i en ytre uendelighet, noe som viser seg å være to sider av samme mynt. Den etiske anskuelsen krever derimot valg i form av

---

<sup>25</sup> SKS 11, 158.

<sup>26</sup> SKS 11, 131.

forpliktelse hvor evigheten blir inderliggjort.<sup>27</sup> Vi kan forestille oss en person som lever tilnærmet umiddelbart, f.eks. slik Don Juan blir presentert i del én av *Enten-Eller*. En slik person som lever umiddelbart, vil slavisk følge sine første-ordens tilbøyeligheter. Vi trenger ikke tenke lenge for å se at en slik person ikke er i overensstemmelse med seg selv om vi godtar den hierarkiske modellen for aktørskap nevnt i starten. En umiddelbar aktør er ingen aktør; han er derfor hverken egentlig en person eller et selv; han er i fortvilelse.<sup>28</sup> Fra etikerens perspektiv ser denne personen ut til å bedra seg selv i det han drastisk overdriver faktisitet. Ut av svakhet – i form av f.eks. feighet eller sløvhets – blir han ikke det selvet han egentlig er.

Men ikke alle estetikere trenger være umiddelbare slik som Don Juan. Ta for eksempel de reflekterte estetikere, som A selv eller forførelsen Johannes. Disse ser imidlertid ut til å bestå kravet om andre-ordens viljesakter og ser derfor ut til å være personer, ihvertfall i en minimal Frankfurtersk forstand. Men Wilhelm foreslår at dette ikke er tilstrekkelig for å bli et koherent selv – å velge seg selv er for ham identisk med å velge det etiske. Vi kan skissere kritikken ved følgende.

Gjennom vår erfaring som konkrete individer *i* tid opplever vi nødvendigvis ting som meningsfulle og verdifulle. Rick Anthony Furtak identifiserer denne evnen til å se på ting i verden som meningsfulle med emosjon; han kaller det for «perception of significance».<sup>29</sup> Dette er gjerne hva Kierkegaard ville kalt *lidenskab*. Vi kan også kalle dette for evaluering slik jeg har gjort ovenfor. Emosjon eller evaluering ser ut til å være delvis kognitivt, i og med at vi kan si at denne eller denne emosjonen var «rett» eller «gal» i en viss situasjon. En emosjon som sinne ser videre ikke ut til å være det samme som en sensasjon som f.eks. smerte. Furtak påpeker det at i motsetning til sensasjoner inneholder emosjoner *intensjonalitet*; det vil si en rettethet mot objekter utenfor vår vilje.<sup>30</sup> Når vi er sinte føler vi alltid sinne *mot* noe. Som jeg har vært inne på finner vi ting verdifullt i kraft av våre komplekse forhold til verden og oss selv. Det er så i vårt forhold til vår faktisitet at vi overhodet opplever ting som verdifullt; det vil si i vårt forhold til det som er utenfor vår kontroll. I første instans opplever vi visse ting som verdifulle og andre ikke *før* vi evaluerer

---

<sup>27</sup> Estetikerens betingelse til sitt selv *utenfor* seg selv (i f.eks. en mengde illusoriske muligheter). Estetikerens betingelse (eller *telos*) for sitt selv *i seg selv*. Disse tingene vil bli forklart i denne delen.

<sup>28</sup> Frankfurt kaller et slikt vesen for en «Wanton» (Se Frankfurt 1998, 16). For Frankfurt er en Wanton et vesen med andre-ordens begjær, (se notat 7) men ikke andre-ordens viljer. En Wanton kan gjerne være rasjonell, men poenget er at en Wanton ikke bryr seg om hva hans vilje skal være (Ibid, 17).

<sup>29</sup> Furtak 2005, 6.

<sup>30</sup> Ibid, 4-5.

dem gjennom refleksjon. Grunnen til at vi opplever en emosjon *om* et objekt i det hele tatt er at vi opplever at det har en viss signifikans *for* oss.

Vi opplever også alltid slik evaluering. For å kunne handle overhodet kreves det mer enn abstrakt tenkning, slik jeg har vært inne på. Handling krever også slik evaluering som er inneholdt i lidenskap eller emosjon; det vil si en tro på at *denne* handlingens objekt er av større verdi enn andre. Den originale hierarkiske modellen mangler det Charles Taylor kaller «strong evaluation»;<sup>31</sup> det vil si kvalitativ evaluering og ikke bare instrumentell evaluering. Jeg unnlater kanskje å handle på et visst motiv som f.eks. hat eller sjalusi fordi jeg ser dette grunnlaget som i seg selv av lav verdi. Som Rudd påpeker: som et nødvendigvis evaluerende vesen kan jeg ikke unngå å se på mine evalueringer som forsøk på å «*get things right*».<sup>32</sup> Det vil si: jeg kan ikke se på meg selv som evaluerende uten å se på verdiene jeg holder som «sanne» eller mer sanne enn andre. Likevel er det ikke tilstrekkelig at slik evaluering blir sett på som relativ i forhold til aktøren. Slik evaluering vil være arbitrær i det aktøren kan gjenkjenne den eller ikke etter egen vilje. Derfor må vår evaluering være objektiv i en viss forstand. Vi kan kun forme vårt selv som en del av en rasjonell prosess hvis vi har muligheten til å bli *bedre* eller *verre*, bestemt under en målestokk som er uavhengig av vår vilje.<sup>33</sup> Rudd skriver derfor: «I have to ask, ‘Do I consider this, or that good?’ And this is why I think that the idea of *the Good* is unavoidable, if only as a regulative ideal. This is what my moral deliberation has to be constantly moving towards.»<sup>34</sup> Vår evaluering må i det minste være objektiv i den forstand at vi har muligheten til å ta bedre eller dårligere valg, om vår handling overhode skal være rasjonell.

En vil kanskje innvende her at, bare fordi vi er vesener som nødvendigvis ser på ting som objektivt verdifulle, betyr ikke det nødvendigvis at de faktisk *er* det – i den «virkelige» verden. Denne innvendingen kan ta flere former. Den kan f.eks. ta formen av å appellere til et vitenskapelig perspektiv, et perspektiv som viser oss at objektive verdier ikke eksisterer. En annen form kan være å vise til historisk-antropologiske opphav til disse verdissetingene, og da argumentere for relativisme om verdier.<sup>35</sup> Den første formen innebærer at våre verdier er ikke mer enn falsk persepsjon av verden, uavhengig av hvordan den egentlig er. Forsåvidt innebærer også den andre formen denne kritikken, men på forskjellig grunnlag. Likevel lider begge formene av det samme. Nemlig dette: i og med at begge formene innebærer

---

<sup>31</sup> Taylor 1985, 16.

<sup>32</sup> Rudd 2012, 95.

<sup>33</sup> Fremstedal 2015, 184.

<sup>34</sup> Rudd 2012, 141

<sup>35</sup> Se Rudd 2012, 95-99. Jeg følger Rudd ved å legge vekt på disse formene.

teoretisering, mislykkes de begge i å se at theoretisering selv er en praksis, og er da også styrt av verdier. Det gir derfor egentlig ikke mening (det er i det minste lite betydningsfullt) å skille mellom holdninger vi holder teoretisk og holdninger vi holder i praksis. Selv vitenskapelige anskuelser forutsetter verdier. Vi kan aldri trekke oss tilbake fra situasjonen vi er i og evaluere så og si «objektivt» på den måten vitenskapen (eller riktigere sagt, *scientismen*) påstår å kunne gjøre; for denne «objektive» evalueringen er selv en evaluering som ikke forstår seg selv utenom det perspektivet det kommer fra. En anskuelse som helt og holdent baserer seg på en «verdiløs» holdning til verden, vil igjen forutsette nye verdier (f.eks. kritisk tenkning, upartiskhet, ærlighet, nysgjerrighet, osv.). Hvis jeg forkaster verdiene jeg holder nå, vil jeg nødvendigvis måtte forutsette nye verdier.<sup>36</sup> Slik vi vil se, er det til syvende og sist dette problemet estetikerens A står ovenfor. Likevel kan denne tanken om en slags «ultimat» verdiløs virkelighet ha en viss kraft, en kraft det ser ut til å være umulig å helt motstå. Grunnen til dette er nok vår iboende tendens til å gå hinsides det intelligible. Men for å unngå å falle inn i inkohærens, vil jeg påstå, må vi være varsomme for vår tendens til å spekulere på den måten at vi tar avstand fra egen tilværelse. Vi er ikke bare tilskuere, men også deltagere i eget liv; som deltagere er vi evaluerende, men også frie i valget av det vi bryr oss om.

Vi er altså nødvendigvis evaluerende. Spørsmålet blir så hvorvidt disse oppfattelsene av evaluering er «korrekte», det vil si hvorvidt disse evalueringene er vår «egentlige» tro, om vi bedrar oss selv eller ikke. Vi kan derfor snakke om hvilke evalueringer – det vil si ting vi bryr oss om – som er mer eller mindre sentrale for vår personlige identitet.

### § 8. *Konflikt mellom viljer*

Det oppstår nå et problem ikke bare for Frankfurt, men også for estetikerens A. Problemet ligger i uunngåelig konflikt mellom høyere-ordens viljer. Si at jeg ser på gjøremålet om å skrive bacheloroppgaven min som verdifullt og at jeg har identifisert min vilje om å skrive den med hvem jeg er. Men la oss også videre se for oss at jeg identifiserer det som verdifullt å lese Nietzsche hele dagen. Problemet ligger i at disse viljene i dette henseende er nødvendigvis i konflikt. Hvordan skal jeg da løse dette? La oss si at jeg ender opp med å skrive på bacheloroppgaven fordi jeg til slutt fant ut at jeg verdsatte rettsbevissthet høyere enn f.eks. spontan nysgjerrighet i dette tilfelle. Men hvorfor verdsatte jeg dette? Jo, det var fordi jeg så på rettsbevissthet og ansvar i dette tilfelle som den beste veien til å nå et enda

---

<sup>36</sup> Rudd 2012, 97.

høyere mål jeg hadde. Men hvorfor følger jeg dette høyere målet? Til slutt ender vi opp med visse grunnverdier vi ikke kan komme oss uten, det Charles Taylor kaller «hypergoods».<sup>37</sup> Vi kan til slutt spørre, hvorfor er nettopp *disse* mine grunnverdier? Et svar kan være at jeg identifiserer meg selv med ytterligere høyere-ordens verdier. Men dette ser ut til å innebære en uendelig regress.<sup>38</sup> Det er denne måten Frankfurt først svarer på dette dilemmaet.<sup>39</sup> Dette svaret prøver å si at vi kan ville det ene eller det andre – gjennom å identifisere oss selv med det – uten noen begrunnelse, gjennom et slags radikalt eller arbitrært valg. Men – som Anti-Climacus påpeker – et slikt valg som er helt og holdent basert på min egen vilje kan ikke binde meg, da jeg når som helst kan ombestemme meg.<sup>40</sup> En slik respons overdriver radikalt vår frihet til å skape vårt selv. Et annet svar kan være at jeg velger å prioritere å lese Nietzsche kun fordi jeg tilfeldigvis føler meg mest tiltrukket til dette alternativet. Men dette svaret gjør derimot valget vårt om til en slags høyere-ordens umiddelbarhet og overdriver derfor igjen vår faktisitet.<sup>41</sup> Det er dette problemet estetikerens A står overfor. Assessor Wilhelm skriver derfor følgende:

Ethvert Menneske, hvor ringe begavet han end er, hvor underordnet hans Stilling i Livet end er, har en naturlig Trang til at danne sig en Livs-Anskuelse, en Forestilling om Livets Betydning og dets Formaal. Den, der lever æsthetisk, gjør det ogsaa, og det almindelige Udtryk, man til alle Tider og fra de forskjellige Stadier har hørt, er dette: man skal nyde Livet. Det varierer naturligviis saare meget, alt eftersom Forestillingen om Nydelse er forskjellig, men i dette Udtryk, at man skal nyde Livet, enes de Alle.<sup>42</sup>

Som han fortsetter å forklare, ligger problemet for estetikerens i at han setter betingelsen for sitt eget selv utenfor ham selv. Det er derfor Wilhelm sier at A mister seg selv i mangfoldigheten.<sup>43</sup> Han kritiserer A for ikke å se på seg selv *som* historie, eller mer presist: for å ikke *leve som* historisk vesen. A ønsker å ta avstand fra sin faktisitet og å skape seg selv. Wilhelm ønsker derimot å videreføre det estetiske ved å forme sin faktisitet. For å ha en «ytre» historie er derimot ikke noen egentlig historie i det den ligger utenfor individets

---

<sup>37</sup> Taylor 2012, 63.

<sup>38</sup> Se Watson 1975.

<sup>39</sup> Se Frankfurts «Identification and Wholeheartedness» i 1998, 159-177; Se også Rudd 2012, 84.

<sup>40</sup> SKS 3, 163.

<sup>41</sup> Vi kan gjerne også si “høyere-ordens ‘Wanton’” (se notat 26 ovenfor). Grunnen til at jeg bruker termen “umiddelbar” – utenom for enkelhets skyld – er fordi viljen er forutbestemt av ytre betingelser på samme måte som hos Don Juan og andre ureflekterte vesen. Her ser vi også at Frankfurts eget begrep kan bli brukt mot ham selv – se nedenfor.

<sup>42</sup> SKS 3, 186.

<sup>43</sup> SKS 3, 173.



tilværelse. Identiteten til *A* hviler på en fremmed *fortelling*, og ikke en *historie*. Det er et aksidentelt *har*, men ikke et substansielt *er*.<sup>44</sup>

### § 9. *Des-integrert opplevelse*

*A* ser ut til å ønske å være tilskuer til sin egen tilværelse, men ikke deltaker i den; han skriver: «Luften er saa varm, og dog er hele Byen som uddød. – Da mindes jeg min Ungdom og min første Kjærlighed – da længtes jeg, nu længes jeg kun efter min første Længsel»<sup>45</sup> *A* viser en merkelig kombinasjon av intens lidenskap på den ene siden, samtidig som han på den andre siden tar avstand fra emosjon – en slags *sentimentalisme*.<sup>46</sup> Som en romantiker forholder han seg ironisk til hele tilværelsen. Han vil bare overfladisk involvere seg i verden ved å unngå forpliktelser til langsiktige prosjekter som vennskap. Dette innebærer at han eksklusivt fokuserer på de enkelte sensasjonene han opplever, men aldri på opphavet til dem, det vil si emosjon eller hans originale evaluering.<sup>47</sup> Men likevel ligger det i begrepet ironi en forestilling om at en er uvitende om noe som en egentlig slett ikke er uvitende om. For Wilhelm ligger det i det etiske at vi må bli gjennomsiktige for oss selv. Han tenker derfor at *A* bedrar seg selv ved å ikke ta hele hans konkrete livshistorie med i betraktningen, det som i det hele tatt muliggjorde hans sensasjoner til å begynne med. Det er sant at *A* slipper unna ansvaret og smerten som et autentisk forhold til verden medbringer; men på samme tid går han også glipp av all dypere mening. Han vil så og si sveve over seg selv, uten å identifisere seg selv med noen ting; og derfor fordufter han i mangfoldighet. Ved å appropriere faktisitet får vi kontinuitet og koherens i vår tilværelse.

Det paradigmatisk eksempelet Wilhelm bruker for å illustrere den etiske viljen er ekteskapet. Opphavet til ekteskapet er «den første kjærlighet».<sup>48</sup> Denne kjærligheten er ikke villet, men oppstår umiddelbart. Likevel er den umiddelbare emosjonen et uttrykk for verdiene til vedkommende. Gjennom refleksjon vil han eller hun så akseptere denne emosjonen (eller denne evalueringen) som en del av deres vilje (da om den er en sann første kjærlighet). Ved å vurdere våre evalueringer i lys av et helt liv av tidligere evaluering får vi ny dypere mening.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Garff 1996, 96

<sup>45</sup> SKS 2, 51.

<sup>46</sup> Furtak 2005, 52.

<sup>47</sup> Ibid. 65.

<sup>48</sup> SKS 3, 39.

<sup>49</sup> Furtak 2005, 70.

Naar man er kommen til Klarhed over sig selv, naar man har havt Mod til at ville see sig selv, saa følger deraf ingenlunde, at nu Historien er forbi; thi nu begynder den, nu faaer den først ret Betydning, idet ethvert enkelt oplevet Moment henføres til denne Total-Anskuelse. (SKS 3, 118)

Dette krever en viss enhet i en persons evaluering. Ditt forhold til en venn vil miste sin dypere mening i det du bare av og til er forpliktet til ham – om du av og til kan bruke ham som middel. For å handle i takt med det vi bryr oss om, må vi forplikte oss selv ubetinget til det; men dette ser nødvendigvis ut til å ende i konflikt mellom viljer. Dette tar oss til det neste steget i argumentet.

### § 10. *Helhjertethet krever moral*

For å unngå konflikt mellom høyere-ordens viljer (det vil si å balansere faktisitet og frihet) – vil jeg påstå – kreves det ubetinget forpliktelse til et slags normativt *metaprojekt* eller *grunnprosjekt* som kan forme vårt selv slik at det blir koherent. Når vi er i fortvilelse har vi det Kierkegaard kaller *tvesinn*; noe som vil si å ha to viljer som er inkohrente.<sup>50</sup> Det motsatte av tvesinn og løsningen er det Kierkegaard kaller *helhjertethet*: men *helhjertethet* krever moral. La oss oppsummere argumentet så langt for så å modifisere det. Som vi har sett, (a) identifiserer vi oss selv nødvendigvis med første-ordens mål kontinuerlig gjennom strebende vilje; og (b) at dette innebærer at vi ser på våre første-ordens verdier som objektivt valide i en eller annen grad. Men at vi ser på våre verdier som objektivt valide – vil jeg nå legge til – innebærer også (c) at vi nødvendigvis er interesserte i å unngå motsetninger; for vi kan ikke være ubetinget forpliktet om vi kun er forpliktet instrumentelt eller bare av og til. Som Wilhelm sier, kan ikke betingelsen til et koherent selv være satt utenfor seg selv, for en ekstern betingelse som f.eks. nytelse vil alltid være ustabil og instrumentell og kan da ikke tilfredsstillende kravet om ubetinget forpliktelse. Det er derfor Wilhelm sier at vi må velge oss selv inderlig og i vår «evige gyldighed».<sup>51</sup> For å kunne opprettholde *helhjertethet* er det nødvendig at det vi forplikter oss til et evig gyldig – det vil si uforanderlig – grunnprosjekt. Det følger derfor (d) at vi – for å unngå inkoherent praktisk identitet – må være kategorisk forpliktet til et grunnprosjekt som vi bryr oss om for sin egen skyld. Som følge av (a)-(d) kan vi si at instrumentell evaluering impliserer ikke-instrumentell evaluering; det vil si: ikke-

---

<sup>50</sup> Termen «koherens» impliserer at viljene må stå i korrekt forhold til hverandre og da impliserer de hverandre – at de må samspille. Selv om det stemmer at tvesinn også da innebærer inkonsistens kan termen «konsistens» også innebære utelukkelsen av hverandre. Termen koherens viser bedre til at det er snakk om å forene, ikke bare mangel på motsigelse (se notat 11).

<sup>51</sup> SKS 3, 203.

moralsk evaluering impliserer rasjonelt forpliktelse til etiske verdier om vi innser det eller ikke.<sup>52</sup>

Argumentet innebærer også implisitt rasjonell forpliktelse til å praktisere og utvikle dygd. Vi trenger blant annet klokskap for å opprettholde mange prosjekter over lang tid; vi trenger viljestyrke for å kunne motstå fristelser som vil ødelegge vårt helljertede prosjekt; vi trenger også mot for å opprettholde orden i møte med tilbakeslag og vanskeligheter.<sup>53</sup> Og for å kunne opprettholde ubetinget forpliktelse til våre evalueringer er det i tillegg nødvendig at vi praktiserer absolutt ærlighet, slik at vi blir gjennomsiktige for oss selv: vi må være forpliktet til å granske våre evalueringer nøye og være helt åpne for kritikk.

Overgangen fra det estetiske til det etiske uttrykker seg altså egentlig ved et valg: å velge seg selv i sin evige gyldighet, som det selvet en allerede er. Det er ikke nødvendigvis dette ene eller andre valget som er vesentlig; men heller muligheten til å velge overhodet. Det etiske ligger i bevisstheten av absolutte verdier; eller for å bruke Wilhelms ord, å leve i lys av den absolutte motsetningen mellom Godt og Ondt.<sup>54</sup> Ved denne motsetningen ligger muligheten av et virkelig *enten-eller*. Å bli seg selv innebærer derfor å velge seg selv som absolutt ansvarlig for valgets mulighet. Det som etisk bestemt er selvets kvalitative målestokk, er også dets etiske mål.<sup>55</sup> Det estetiske uttrykker seg derimot negativt i indifferens. A skriver derfor: «Hæng Dig, Du vil fortryde det; hæng Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; hæng Dig eller hæng Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du hænger Dig, eller Du ikke hænger Dig, Du vil fortryde begge Dele.»<sup>56</sup> Estetikerer forvandler *enten-eller* fra en disjunksjon til en tautologi.<sup>57</sup> Derfor ser han på valget som meningsløst, til og med latterlig. Etisk bestemt ser det ut til at A vil unnlate å ta stilling til seg selv og sitt liv. Men det er innebåret i Wilhelms kritikk at dette er umulig. Han skriver:

Thi naar man troer, at man noget Øieblik kan holde sin Personlighed blank og bar, eller at man i strengere Forstand kan standse og afbryde det personlige Liv, saa er man i en Vildfarelse. Personligheden er allerede, før man vælger, interesseret i Valget, og naar man udsætter Valget, saa vælger Personligheden ubevidst eller de dunkle Magter i den.” (SKS 3, 170).

---

<sup>52</sup> Davenport. 2012. 122. Derfor er *uegentlig fortvilelse* også mulig. Det er også derfor Wilhelm sier at det etiske ikke nødvendigvis kommer an på å velge det riktige, men heller det alvor og den patos man velger med. (Se SKS 3, 173). Så lenge vi er inderlige vil vi finne sannheten.

<sup>53</sup> Geach 1979, 16.

<sup>54</sup> SKS 3, 163.

<sup>55</sup> Hannay 1982, 208.

<sup>56</sup> SKS 2, 47.

<sup>57</sup> Sløk 2013, 36.

Eller som han skriver et annet sted: «Den, der ikke vil kæmpe med Virkeligheden, han faaer Phantomer at stride mod»<sup>58</sup> Poenget ser ut til å være at alt mindre enn etisk forpliktelse innebærer en form for selvbedrag, ettersom det estetiske impliserer det etiske. Det dobbelte selvforholdet ser ut til å gå mot seg selv. Estetikerens A ser på sin ironi rent negativt, men for Wilhelm ligger det heller i dette en skjult positivitet.<sup>59</sup> A er aldri indifferent slik han tror han er, derimot har han satt seg et nytt positivt grunnprosjekt, nemlig nytelsen; men dette er fortvilelse. For å unngå fortvilelse må A forplikte seg til et grunnprosjekt som han bryr seg om for sin egen skyld. I den følgende delen vil vi utvide hva dette vil si ved å se på et av Kierkegaards senere argumenter.

### § 11. Hvorfor moral?

Men hvorfor trenger vi spesifikt moral for å oppnå en koherent personlig identitet? Så langt (hvis argumentet lyktes) har vi ikke kommet lengre enn til nødvendigheten av negativ helhjertethet. Det vil si: ikke mer enn til *koherens* i betydningen *konsistens* mellom viljer, altså en mangel på motsetninger i våre høyere-ordens viljer. Men er dette tilstrekkelig?

Problemet vårt så langt, kan vi innvende, ser ut til å være at det etisk bestemte fokuset på koherens mellom viljer ikke trenger å fordre en spesifikt moralsk forpliktelse. Det ser ut til at det etiske grunnprosjektet ikke er mer enn koherens som et regulativt ideal. Etikeren ser på de enkelte tingene han bryr seg om som objektivt valide eller som objektivt verdifulle i den forstand vi har vært inne på. Men hvorfor bryr han seg om nettopp disse tingene? Her kan vi gjerne ha sympati med estetikerens bekymringer. Fra As perspektiv ser Wilhelm ut til å måtte mangle den lidenskapelige overbevisningen som er nødvendig for de forpliktelsene han ytrer. Wilhelms forpliktelser oppstår tross alt i det spesifikke historiske samfunnet han lever i. Men vil ikke en slik historisk standard være relativ og arbitrær? Hvordan kan A finne seg i å leve og dø for en slik idé? Som vi så, argumenterer Wilhelm for at hans forpliktelser er implisert i det han allerede bryr seg inderlig om. Likevel kan vi bekymre oss over om det vi bryr oss om *egentlig* er betydningsfullt ved å for eksempel påpeke at disse evalueringene har oppstått gjennom en arbitrær historisk prosess. Innebåret i dette ligger også bekymringen om at vi like godt kan opprettholde praktisk koherens mellom det vi bryr oss om på utallige andre måter enn det vi for eksempel gjør nå. Kunne vi ikke vært koherente selv om vi brydde oss om

---

<sup>58</sup> SKS 3, 305.

<sup>59</sup> Sløk 2013, 36.

radikalt forskjellige ting? Isåfall, hvorfor bryr oss om akkurat de tingene vi bryr oss om? All denne skeptisismen til våre verdier åpner opp for spørsmålet om våre forpliktelser trenger være moralske i det hele tatt. Og hva vil det i det hele tatt i at noe er moralsk eller ikke? Antagelig ligger det i dette en forståelse om at vi bør følge et slags gode. Men hva er det gode? Det må vel være noe mer enn blott koherens? Det vil vise seg at det etiske grunnprosjektet har visse ytterlige betingelser for vår koherens. For å svare på og utdype disse tingene må vi først trekke oss litt tilbake for å utvide argumentet vi har så langt.

I *En Leiligheds Tale* argumenterer Kierkegaard at for å «i Sandhed ville Eet», det vil si å bli helhjertet, da må vi «ville det Gode i Sandhed.»<sup>60</sup> I dette verket utforsker han, for det første, måter vi mislykkes i å ville det etiske eller Det Gode gjennom diverse illusjoner og selvbedrag; og for det andre, viser han til hva det innebærer å vellykkes i å ville Det Gode. Argumentet er sentrert hovedsaklig rundt to distinksjoner: (1) det «indre» og det «ytre», og (2) viljens renhet.<sup>61</sup> La oss se på disse i rekkefølge. Distinksjonen mellom det ytre og det indre svarer til Kierkegaards ofte brukte skille mellom det «temporale» og det «evige», noe vi allerede har vært litt inne på. Som vi delvis så tidligere er det temporale det kontingente, gjerne det jordlige, naturlige, historiske, mens det evige er det nødvendige og altså uavhengig av tidslighet. Poenget med denne første delen av argumentet er å anerkjenne at Det Gode er det indre og det evige og skiller seg fra det ytre og det kontingente. Dette har vi allerede anerkjent (se § 10).<sup>62</sup> Den andre delen dreier seg om viljens renhet; det er dette som blir vesentlig for å svare på de ovenfornevnte spørsmålene. Likevel henger disse tett sammen, altså viljens renhet og Det Godes kategori; for det vil vise seg at vi kun kan oppnå «Hjertets renhet» i et korrekt forhold mellom det indre og det ytre.

«Det Gode er Eet, Lønnen er et Andet» skriver Kierkegaard, «Naar han da vil det Gode for Lønnens Skyld, saa vil han ikke Eet, men et Dobbelt.»<sup>63</sup> Men hva vil det si å ville én ting isteden for to? Det kan vel ikke blott bety at vi vil to ting: Det Gode på den ene siden og belønning på den andre siden. Vil ikke helhjertethet da si å helt og holdent ville én ting

---

<sup>60</sup> Se SKS 8, 139, 148.

<sup>61</sup> I stedet for «viljens renhet» kan vi også bruke de kantianske begrepene «homogenitet» og «heterogenitet». Se Hannay 1982, 218.

<sup>62</sup> Der brukte vi likevel andre begreper som «den evige gyldighet», «ikke-instrumentelt grunnprosjekt», «det etiske mål», men også «den absolutte motsetning mellom God og Ondt». Disse er også indre i den forstand at de er nødvendige eller evige og finner sted i selve individets (indre) opplevelse. Den etiske anskuelsen ser likevel ut til å fokusere på grensen til dette evaluerende paradigmet, på muligheten til rett og galt overhodet. I det følgende vil jeg prøve gå hinsides dette ved hjelp av Kierkegaards senere tenkning, for så å se hva Det Gode forlanger av oss. Vi kan spørre: hva er det som gjør de enkelte tingene vi bryr oss om verdifulle? Eller: hva er det som binder dem?

<sup>63</sup> SKS 8, 149. I tillegg til belønning skriver han også om unngåelsen av straff. Jeg vil fokusere på den første.

uten å tenke på en annen? Isåfall, kan vi ikke da også fokusere eksklusivt på belønningen isteden for Det Gode?<sup>64</sup> Dette alene kan altså ikke forklare tvesinnethetens natur slik Kierkegaard ser den. Han fortsetter derfor:

Den Tvesindede staaer ved Veiskillet; der vise sig tvende Syn: det Gode og Lønnen. Det staaer ikke i hans Magt at bringe dem i Overeensstemmelse, thi de ere ueensartede; kun den Løn, som Gud i det Indvortes for evigt fører til det Gode, kun den er i Sandhed eensartet med det Gode.<sup>65</sup>

Tvesinnethet ligger ikke blott i det å gjøre to ting istedenfor én, men heller i en misforståelse av forholdet mellom Det Gode og belønningen, eller det evige og det temporale. Som nevnt vil tvesinn si å ha to viljer som er inkoherente. «enhver Fortvivlet har to Villier, een som han forgjeves vil følge ganske, og een som han forgjeves ganske vil være qvit.»<sup>66</sup> På den ene siden har vi sanselighet, faktisitet; på den andre har vi høyere-ordens viljer, frihet – vi kommer dem begge aldri foruten.

Forskjellen mellom estetikerens og etikeren her er ikke at etikeren mangler sanselighet, men heller at estetikerens har satt dette som sitt grunnprosjekt og etikeren ikke. Og i og med at estetikerens har sanselighet som sitt grunnprosjekt, setter han moral *under* denne.<sup>67</sup> Dette forklarer hvordan estetikerens bare kan forplikte seg til moral av og til, altså der det tjener sanseligheten. Men dette ser ut til å være dypt problematisk, i og med at moral, i sin natur, krever ubetinget og universelt samsvar – noe som vil si at estetikerens delvis bekrefter moralens natur og delvis krenker den.<sup>68</sup> På denne måten reduserer estetikerens Det Gode til belønningen, det evige til det temporale, det indre til det ytre. Han krenker sine egne evalueringer ved å redusere dem til noe instrumentelt uten verdi i seg selv. Derfor kan vi si at å ville helhjertet egentlig dreier seg om å ville Det Gode ubetinget og at å være tvesinnet innebærer å bare delvis ville Det Gode. Tvesinnethet er å ville sitt eget gode og ikke *Det* Gode. Og siden å ville sitt eget gode er å strebe etter et mål *i tid* vil det mislykkes i å ville Det Gode i dets sanne kategori, nemlig det evige.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Hannay 1982, 217.

<sup>65</sup> SKS 8, 153.

<sup>66</sup> SKS 8, 144.

<sup>67</sup> Med “moral” mener jeg her minst vår nødvendige evaluering, vårt moralske blikk hvor noen ting er av høyere verdi enn andre.

<sup>68</sup> Fremstedal 2015, 188.

<sup>69</sup> Hannay 1982, 224.

Det finnes en tredje type estetiker, mellom den ureflekterte Don Juan og den reflekterte A. Et individ som har det Wilhelm kaller «estetisk alvor».<sup>70</sup> Denne estetikeren fordyper seg i og forplikter seg til et spesielt temporalt talent. Men selv om dette individet er tilsynelatende forpliktet til sitt virke, er målet likevel temporalt og vil derfor innebære tvesinn. Fordi målet er temporalt vil det si at individet streber mot dette målet på grunn av belønningen, det vil si nytelsen. En slik estetiker bryr seg ikke om det objektivt gode ved hans virke. Derfor vil han straks slippe tak på dette virke i det sanseligheten befaler det. Han bryr seg ikke inderlig om det prosjektet som muliggjorde sensasjonene han bryr seg om. Og derfor er også et slikt individ tvesinnet.

Men hva med et individ som faktisk bryr seg inderlig om et prosjekt av ikke-moralske grunner? Hvorfor kan ikke et slikt individ ville én ting uten å ville Det Gode forstått som evighetens kategori? Som Roe Fremstedal formulerer det: «Why cannot a self-seeking egoist create his own projects or values, without caring about morality?»<sup>71</sup> Vi kan nå besvare våre opprinnelige spørsmål fra starten av paragrafen. Som vi allerede har vært inne på, kan vi ikke fabrikere egne verdier uten at dette leder til grunnløst og arbitrært valg ifølge Kierkegaard; verdier skapt av egen vilje vil være ustabile da de kan, som vi så, endres når som helst. Men la oss si at dette individet har forpliktet seg selv gjennom høyere-ordens viljer til sitt (gjærne egoistiske) prosjekt og alt det innebærer, samtidig som han ser på det som objektivt verdifullt (i motsetning til den forrige estetikeren). I *En Leiligheds Tale* utvider Kierkegaard argumentet mot selvskapte verdier ved å si at *ingen* temporale mål er én ting i sin essens fordi det er det *unødvendige*: «At ville Eet kan da ikke betyde at ville Det, som kun tilsynelatende er Eet. Det Verdslige er nemlig i sit Væsen ikke Eet, da det er det *Uvæsentlige*; dets saakaldede Eenhed er ingen væsentlig men en Tomhed, over hvilken det Mangfoldige skjuler.»<sup>72</sup> I det at det temporale ikke er nødvendig ligger det at hans verdier ikke kan overleve refleksjon. For hvorfor gir det mening i kontekst av hele hans liv at han bryr seg om nettopp disse tingene?

John Davenport legger frem flere måter et slikt individ havne i konflikt med sine nåværende evalueringer, for eksempel: han må gjerne arbeide med andre for å lykkes i prosjektet sitt; men fordi trofasthet til prosjektet er viktig for ham, må han også bry som andres liv; individet vårt må nå ta i betraktning hva som skjer hvis: (a) deler av prosjektet hans begynner å krasje, (b) de bryter sammen og kan ikke lenger fortsette, eller (c) han blir

---

<sup>70</sup> SKS 3, 248.

<sup>71</sup> Fremstedal 2015, 187.

<sup>72</sup> SKS 8, 143.

ferdig med prosjektet – og hva nå?<sup>73</sup> Davenport følger så Kierkegaard i å argumente for en ytterligere enhet mellom viljer, nemlig enhet over et helt liv. Også Rudd følger denne ruten, men ved å appellere til nødvendigheten av Det Gode for å at vi ska gi fullstendig mening for oss selv, hvem vi er og hvor vi vil hen:

Even if the various bits of my life have their meanings, does that enable me to make sense of my life as a whole, of who *I* am? How can i do that (non-arbitrarily) unless I have a sense of *the* Good for my life as a whole, one that transcends these particular sources of identity?<sup>74</sup>

For at vi skal kunne forstå hvem vi er, og for at vi da skal være koherente, må våre prosjekter og verdier kunne overleve refleksjon. Men for at disse skal overleve refleksjon må vi anerkjenne det helhetlige rammeverket som er opphavet til alt vi bryr oss om og har brydd oss om. Om vi ikke gjør dette vil vi nok en gang se ut til å falle inn i inkoherens. Våre prosjekter kan være inkoherente, men også i essensiell konflikt med hverandre. Den eneste løsningen er å vedta et normativt *meta-prosjekt* som vi *kun* kan bryr oss om for sin egen skyld. La oss kalle dette *Det Gode*.<sup>75</sup>

## Konklusjon

Er da Fornuften alene døbt,  
ere Lidenskaberne Hedninger?<sup>76</sup>

Det har nå forhåpentligvis blitt klarere hvorfor Kierkegaard satt dette sitatet i starten av hele sitt forfatterskap. Vi startet med påstanden at vi nødvendigvis opplever et paradoks om hvem vi er. På den ene siden identifiserer jeg mitt sanne selv med det jeg kan kontrollere; på den andre siden med det jeg ikke kan kontrollere. Vi kalte disse *frihet* og *faktisitet* henholdsvis. Et sentralt poeng har vært at vi som menneskelig selv alltid må ta utgangspunkt i vår fundamentalt lidenskapelige natur. Denne naturen former hele vår tilværelse, ved å sette idealer og ved å forme alt vi bryr oss om; og det vi bryr oss om viste seg å være

---

<sup>73</sup> Davenport 2012, 125.

<sup>74</sup> Rudd 2012, 149.

<sup>75</sup> Vi kunne like gjerne sagt “det etiske” her. Men “Det Gode” viser til utvidelsen av det originale argumentet.

<sup>76</sup> SKS 2, 9. Sitat fra Edward Young.



byggeklossene for hvem vi er. Og med et grunnlag i denne naturen, må vi oppdage hvem vi mest grunnleggende er, ikke gjennom filosofisk spekulasjon, men *gjennom å leve*. La oss oppsummere.

§ 1-3. Den hierarkiske modellen for aktørskap, som jeg tok utgangspunkt i, sier at vi er personer om vi kan forme andre-ordens viljer og ikke bare første-ordens, en evne Harry Frankfurt ser på som særegent menneskelig. Våre første-ordens viljer er våre umiddelbare lyster, begjær, tilstander eller motiv. Å forme andre-ordens viljer vil si å trekke oss tilbake fra disse å evaluere dem. Det innebærer å ta stilling til sin egen vilje, å ville at visse viljer skal være ens vilje. Så langt kan vi hinte til problemet ved å påpeke at vi nødvendigvis har både første- og andre-ordens viljer, en immanent og en transcendent tilstand – faktisitet og frihet. Men for å vise at begge disse er nødvendige deler av selvet må vi uvide argumentet.

§ 4-6. Kierkegaard utvikler en oppfatning av selvet som nødvendigvis innebærer både faktisitet og frihet. Vår faktisitet fungerer først som en passiv *relasjon* – til våre muligheter og til våre begrensninger. Men hvordan kan jeg forholde meg til dette forholdet? Gjennom frihet, som fungerer som en aktiv *prosess*. Selvet er et forhold, skriver Kierkegaard, som forholder seg til seg selv. Men selvet er ikke blott dette forholdet, men heller *at* forholdet forholder seg. Han identifiserer så selvet med viljen – dette er det positive tredje som regulerer det lavere dobbelte selvforholdet. Det er viljens oppgave å bestemme måten det lavere-ordens forholdet skal leves slik at det står i overenstemmelse med seg selv. Her viser Kierkegaard til hans teori om viljen – eller *egentlig* frihet. For at vår vilje ikke skal være grunnløs og arbitrær kan den ikke være aldeles negativ, men den må ha det negative forholdet som grunnlag for å igjen forholde seg til det positivt. Derfor ser det ikke ut til å være mulig å helt og holdent forme seg selv. Men hvordan kan jeg gå frem i mitt faktiske liv?

§ 7-10. Jeg retter nå blikket mot *Enten-Eller*. Vi kom frem til at vi, for å kunne handle overhodet, nødvendigvis tar stilling til det vi velger. Det Anthony Furtak identifiserer med emosjon, og Kierkegaard med lidenskap, innebærer sterk evaluering hvor vi ser på våre valg som objektivt bedre enn andre. Estetikerens A, som styres av sanselighet, er derfor ikke indifferent slik han tror han er, men har derimot satt seg et nytt positivt grunnprosjekt, nemlig nytelsen. Men hans opprinnelige evaluering, hans emosjoner, forlanger ubetinget forpliktelse i det han har evaluert dem til å være av objektiv verdi i seg selv, bestemt under en målestokk uavhengig av hans vilje. A bryr seg om sensasjonene han nyter, men han tar avstand fra de emosjonene, eller evalueringene, som gav opphav til dem. På denne måten er han nødvendigvis i uoverenstemmelse med seg selv – hvertfall ifølge etikeren Wilhelm. De flere formene av estetisk unngår alle positiv høyere-ordens vilje, og nøyer seg med høyere-

ordens begjær; de er alle sentimentalister uten strebende vilje: de søker *sensasjon* uten *emosjon* og alt det impliserer.

Så hva foreslår da etikeren? Han foreslår at vi tar i betraktning hele vår historie som lidenskapelig vesen. Vi må bli bevisste over at vi nødvendigvis lever i lys av en absolutt motsetning mellom Godt og Ondt. Dette innebærer videre nødvendigheten av koherens mellom det vi bryr oss om gjennom viljen. Dette innebærer overvinnelsen av tvesinn, en tilstand hvor vi har to viljer som er inkoherente. Og i og med at vår vilje utgjør hvem vi er, vil en inkoherent vilje også tilsi en inkoherent praktisk identitet.

For både Frankfurt og estetikerens A oppstår altså problemet om uungåelig konflikt mellom høyere-ordens viljer. For å unngå denne konflikten, og for å unngå å velge arbitrært, kreves det ubetinget forpliktelse til et slags normativt *metaprojekt* som kan forme vårt selv slik at det blir koherent. Selvet må altså hvile på en intern betingelse som er uforanderlig og som vi kan bryr oss om for sin egen skyld. Denne indre betingelsen ser derfor ut til å allerede være implisert i de tingene vi nødvendigvis bryr oss om.

§ II. Men hva vil det si at vi kan bryr oss om noe for sin egen skyld? Ifølge Kierkegaard vil dette si å ville én ting isteden for to. Å ville to ting innebærer å ha to viljer som er inkoherente – det han kaller *tvesinn*. Det motsatte, og løsningen, er *helhjertethet*. Men den eneste måten å ville én ting, eller å bli helhjertet ifølge Kierkegaard, er å ville Det Gode. På den ene siden har vi Det Gode, på den andre belønningen (eller straffen). Det Gode kan vi si er det indre og det evige, belønningen kan vi si er det ytre og temporale. Å ville Det Gode, eller å ville noe for sin egen skyld, innebærer for det første å ville Det Gode som den kategorien det tilhører, nemlig det evige; for det andre å ville det *rent*, uten å redusere Det Gode til temporal belønning. I og med at estetikerens prioriterer sanselighet over moral vil han bli tvesinnet, da moralen, eller Det Gode, ikke blir anerkjent i sin sanne evige kategori. Det er heller ikke mulig at et individ blir helhjertet ved å ville et ikke-moralsk prosjekt for sin egen skyld, et prosjekt et ser på som objektivt verdifullt. Ifølge Kierkegaard kan *ingen* temporale mål være én ting i sin natur da de er *unødvendige*. At vi bryr oss om ikke-moralske prosjekter ser ikke ut til å kunne overleve refleksjon, og kan derfor ikke bli helhjertet villet. Vi kan alltid forestille oss tidslige situasjoner hvor våre prosjekter faller sammen på en eller annen måte. Vi trenger derfor en ytterligere enhet mellom våre viljer, nemlig enhet over et helt liv.

\*

\*\*

Utfordringen for Wilhelm er å overbevise A til å bli moralsk; men hvordan er dette mulig? På den ene siden kan han ikke appellere til instrumentelle grunner, for dette ville gjort *moralitet* om til *legalitet*; noe som ser ut til å være feil type grunner for å handle moralsk; det kan ikke fordre normativitet. På den andre siden vil det være sirkulært å appellere til estetikerens moralske grunner for moral, da estetikerens ser på seg selv som utenfor det moralske paradigmet. Han løser dette dilemmaet med et negativt argument for moral som innebærer en *intern kritikk* av estetikerens amoralitet på hans egne premisser (§ 7-10. Kall dette *argumentet fra fortvilelse*). En annen strategi, den vi så på i slutten, er å argumentere for at moral er uunngåelig (§ 11. Kall dette *argumentet fra tvesinn*). Alene ser denne strategien likevel ut til å være sirkulær. Men om vi baserer det på det første argumentet og ser på det som en utvidelse, tror jeg at det fremdeles kan være rasjonelt. Amoralitet ser i siste instans ut til å innebære *tvesinn* og reduseres derfor til absurditet. Motivasjonen til moral kan ikke blott være en ekstern motivasjon som f.eks. koherens eller et meningsfullt liv. Eksterne grunner kan derimot rettferdiggjøre oss i å ville et grunnprosjekt som utvider og legitimerer de verdiene vi allerede har – som Davenport påpeker, i Wilhelms argument kan vi oppdage en rasjonell kobling som rettferdiggjør internaliseringen av nye motivasjoner som først var eksterne for oss;<sup>77</sup> de først eksterne etiske motivasjonene blir forvandlet for så å gi ny mening for oss. Den kierkegaardske motivasjonen for moral ser ut til å innebære en slags *selvmotivasjon* hvor vi omfavner verdiene vi allerede ytrer i våre liv, slik at vårt sett av motivasjoner utvides

---

<sup>77</sup> Davenport 2017, 197.

## Referanser

- Davenport, John (2012) *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, London: Routledge, kap. 3
- (2013) “Selfhood and Spirit,” in John Lippitt and George Pattison (eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 230–51.
- (2017) “The Esthetic Validity of Marriage: Romantic Marriage as a Model for Ethical Will: In Defense of Judge Wilhelm,” in Hermann Deuser and Markus Kleinert (eds.), *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder*, Berlin: de Gruyter, 169–92.
- Frankfurt, H. G. (1998). *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge University Press.
- Furtak, R. A. (2005). *Wisdom in love: Kierkegaard and the ancient quest for emotional integrity*. University Of Notre Dame Press.
- Fremstedal, Roe (2015) “Why Be Moral? A Kierkegaardian Approach,” in Beatrix Himmelmann og Robert L Loudon (red.) *Why Be Moral?* Berlin: de Gruyter, 173-197
- Garff, J. et al. (1996). *Innøvelse i Kierkegaard: fire essays*. Oslo Cappelen Akademisk Forlag.
- Geach, P. T. (1979). *The virtues*. Cambridge University Press.
- Grøn, A. (1997). *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. Gyldendal.
- Hannay, A. (1982). *Kierkegaard*. Routledge & Kegan Paul.
- Kierkegaard, Søren (1997-2013), *Søren Kierkegaards Skrifter*, red. N.J. Cappelørn et al, København: Gad. <http://sks.dk/forside/indhold.asp>
- Rudd, A. (2012). *Self, value, and narrative: a Kierkegaardian approach*. Oxford University Press.
- Sløk, J. (2013). *Kierkegaards univers* (1. e-bogsudgave, 2013). Lindhardt og Ringhof Forlag.
- Taylor, C. (1985). *Human agency and language* (ss. 15–44 “What is Human Agency?”). Cambridge University Press.
- (2012). *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Harvard Univ. Press.
- Watson, G. (1975). Free Agency. *The Journal of Philosophy*, 72(8), 205.
- <https://doi.org/10.2307/2024703>

