

Kjærlighet og selvbedrag

En undersøkelse av å misforstå det man elsker

Eivind Freng Dale



Masteroppgave i filosofi ved IFIKK, HF
Veileder: Olav Gjelsvik

UNIVERSITETET I OSLO

15.11.11

© Eivind Freng Dale

2011

Kjærlighet og selvbedrag

Eivind Freng Dale

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Allkopi, avdeling Parkveien

Sammendrag

I denne oppgaven tar jeg for meg kjærlighetsbegrepet hos Harry G. Frankfurt og J. David Velleman og ser dette i sammenheng med et begrep om feilelsking. Tanken er at kjærlighet er noe som er viktig for oss, men også et område der vi kan ta feil i vår forståelse av det vi elsker. Dette kan lede til frustrasjon og resignasjon. Derimot er veien til å forstå det vi elsker heller ikke lett tilgjengelig av grunner vi skal undersøke.

Forord

Jeg vil gjerne takke Olav Gjelsvik for god og tålmodig veiledning. Jeg vil også takke min far, Kåre Dale, for innspill og språklig hjelp, Jonas Indregard for å lytte til mine tanker om oppgaven, og alle andre som har bidratt med et innspill her og et innspill der. Jeg vil også takke programkonsulent Hanne K. Lindemann for hennes hjelp. Og jeg vil takke Ingrid Liland for å ha vært her for meg og hjulpet meg gjennom skrivingen.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
2	Om kjærlighet og feilelsking.....	5
2.1	To syn på kjærlighet.....	8
2.2	Kjærlighet og moral	10
2.3	Klare følelser	14
3	Kantianskmoralskpsykologisk kjærlighet?	17
4	Forbrytelse og sammenbrudd	23
5	Ambivalens.....	25
5.1	Om forståelsen av selvet	27
5.2	Gjengivelse av en diskusjon.....	29
5.3	Selvbevissthet og det som er gitt for meg	32
6	Den feilelskende soldat	36
6.1	Kjærlighetens umiddelbarhet	41
6.2	Kjærlighet og det som gir mening.....	43
7	Meg nå og meg en gang	47
7.1	Fremtidsmeg.....	53
8	Selvforsvar og selvbedrag	56
9	Rasjonelle handlinger og irrasjonelle mennesker.....	63
9.1	Den uheldige nygifte	68
10	Veien ut?	71
	Litteraturliste	74

1 Innledning

Det er min urokkelige overbevisning at de fleste blant oss mennesker misforstår mye. Spesielt tror jeg vi misforstår mye i forsøket på å forstå oss selv, kanskje aller mest når et jeg forsøker å forstå seg selv. Like fullt er aktiviteter knyttet til å forstå seg selv noe de fleste oppegående mennesker bruker rimelig mye av sin tid og kapasitet på. Mye forskning går med til å forsøke å forstå oss mennesker på mer generelle nivåer. Til dels kan man undres om det eneste noen kan gjøre for øke sin forståelse av seg selv er å utsette seg selv for sine egne misforståelser. Klassiske spørsmål vi gjerne søker å besvare gjennom denne typen aktivitet er «hvem er jeg?», «hva vil jeg gjøre med livet mitt?», «hva er viktig for meg?» og tilsvarende.

Å besvare spørsmål om kjærligheten havner fint inn i kategorien av forståelse der vi mennesker gjerne misforstår oss selv. Kjærligheten er noe som er viktig for oss, samtidig som det er lett for å bli blendet av den. Mitt mål er å undersøke hvordan kjærligheten kan sies å gi livet vårt mening, men på samme tid sette oss i en posisjon der vi står i fare for å havne i resignasjonen. Utgangspunktet for undersøkelsen er arbeidene til de to amerikanske filosofene Harry G. Frankfurt og J. David Velleman har gjort på konseptene kjærlighet, selv og viljeskonflikter.

Frankfurt har jobbet frem sitt kjærlighetsbegrep gjennom flere artikler over en årrekke, der han startet med et forsøk på å definere hvordan mennesker former sin vilje. Frankfurts prosjekt er i følge ham selv ikke grunnleggende moralsk, men mer rettet mot å forstå spørsmålene knyttet til hva som er viktig for personer, og spørsmålet om hva som gir et godt liv.

Velleman finner utgangspunktet for mye av sin tenkning hos Kant. Han er interessant å ta for seg i det han trekker veksler på psykologien i sitt arbeid med å fortolke kantianske prinsipper. Dette gir hans tanker en del interessante kontrasterende og kompletterende egenskaper overfor Frankfurts begreper. Gjennom å sette disse to opp mot hverandre er håpet å få frem en del om hvorfor kjærligheten er viktig for oss, hvordan den skal sies å være det, og hvordan feil i denne er problematisk.

Det virker ikke urimelig å hevde at hva vi elsker er av stor betydning for hvordan vi ønsker å innrette vårt liv. Hvis noe er av en slik art at jeg elsker det, må det også være noe jeg ønsker å

ha i livet mitt, gjerne som noe viktig i livet mitt. Kjærlighet forbinder vi med noe fint, det er godt å elske noe.

Hva vi elsker er noe som endrer seg over tid for de fleste. Det kan være vanskelig å oppdage dersom vi har sluttet å elske noe, eller det har oppstått en ny kjærlighet i oss. Det kan også være at vi forsøker å elske noe vi ikke elsker, for eksempel fordi vi blir presset av krefter utenfor oss selv til å elske det. Vi kan også tro vi elsker noe uten at vi gjør det. Innledende er dette noen av de tilstandene som kan sies å falle innunder et begrep kalt feilelsking. Å feilelske er et begrep som skal ta for seg hvordan vi skal forstå en person som tar feil om hva han elsker eller hvordan han elsker det han elsker.

Endringer i kjærligheten krever gjerne at man må forstå seg selv på nytt, i en viss forstand må man forkaste eller tilpasse en del av seg selv når slike endringer oppstår. En slik prosess kan gjerne oppleves som smertefull for den det gjelder. Siden en viss porsjon av selvforståelsen er knyttet til hva man elsker kan også den selvforståelsen man allerede er i besittelse av ha vanskelig for å tilpasse seg endringene. Det er flere måter en situasjon der man feilelsker kan oppstå i det selvforståelsen og kjærligheten er knyttet sammen.

Tanken er at dersom man feilelsker står man i en posisjon der man er utsatt for å ikke klare å oppnå en selvforståelse som samsvarer med hvordan ting faktisk forholder seg i en selv. En defekt av denne typen kan igjen føre til at man ikke oppnår kjærlighetsrelasjoner. Den latente konflikten mellom selvforståelsen og slik det forholder seg med personen kan igjen lede til at man hindrer seg selv i å få tilfredsstilt sine ønsker, og dermed utløse frustrasjon. En person som har en slik frustrasjon står i risiko for å oppleve resignasjon, en passivisering av hans liv.

I andre kapittel kommer vi til å ta for oss kjærlighet og feilelsking. Vi skal skissere Frankfurts begrep om tilfredshet og sette dette opp mot et begrep om resignasjon for å forsøke å få frem hvor forskjellen mellom disse to tilstandene er å finne. Undersøkelsen kommer til å sentere rundt hvordan vi er avhengig av å se klart hva vi elsker for å oppnå tilfredshet, og da hvordan resignasjon kan utløses av mangelen på dette. I tillegg kommer kjærlighetsbegrepet hos Frankfurt og Velleman respektivt å bli skissert.

Tredje kapittel tar for seg en nærmere undersøkelse av Vellemans kjærlighetsbegrep. Dette begrepet er basert på en avart av Kants begrep om respekt, og vi forsøker her å finne ut

hva skillet mellom en kantiansk respekt og Vellemans begrep for kjærligheten skal sies å være. Det ville være problematisk for Vellemans kjærlighetsbegrep dersom det ikke er et relevant skille mellom respekt og kjærlighet. Spørsmålet er derfor hva dette skillet består i.

Fjerde kapittel er et kort kapittel om den utro tjener. Det tjener som å innlede en definisjon av hva feilelsking skal sies å være ved å trekke frem at den som overmannes av et ønske ikke er en som feilelsker.

Det femte kapittelet tar for seg en tilstand som deler flere egenskaper med feilelskingen, ambivalensen. Her tar vi for oss en diskusjon mellom Velleman og Frankfurt fra boken *Contours of Agency*, der disse diskuterer hvordan man skal forstå hva ambivalensen er og hvordan denne skal løses. I løpet av dette kapittelet blir det også disse to filosofenes ulike syn på begrepet om et selv og identitet undersøkt nærmere.

Vi vender oss så i sjette kapittel direkte mot hva det å feilelske skal sies å være. Denne diskusjonen tar utgangspunkt i et eksempel om Frankfurt bruker for å beskrive noen som støter på en grense de ikke visste de hadde og dermed blir ute av stand til å handle slik situasjonen krever. Eksempelet tar for seg militært personell som fant seg ute av stand til å handle slik de var trent til å gjøre. I dette kapittelet blir også forskjellen mellom Frankfurts og Vellemans syn på grunner til handling behandlet nærmere.

Syvende kapittel tar for seg en av grunnene til at feilelsking er vanskelig å oppdage, nemlig hvordan det vi forskutterer oss selv å gjøre i fremtiden forplikter oss til fremtidig handling etter det vi har forskuttet. Dette gjelder ikke bare forpliktelse overfor andre, det handler et behov for å kunne stole på seg selv. Det interessante er at det noen holder som viktig for seg selv og inngår en forpliktelse til å gjøre i fremtiden kan endre seg i mellomtiden. Spørsmålet er da hvordan dette kan sies å påvirke ens mulighet til innsikt i endringene som har oppstått.

I det åttende kapittelet er det en nærmere undersøkelse av hvorvidt det en forsvarsmekanisme Frankfurt tenker seg skal sikre at vi opprettholder et enhetlig selv i enkelte tilfeller kan gjøre det vanskelig å se klart hva man elsker når denne mekanismen sees sammen med at Frankfurt også hevder vi har et behov for kjærlighet og et ønske om helhjertethet.

Niende kapittel går inn i Vellemans fortolkning av Kants syn på kontradiksjoner i viljen. Begrepet Velleman utvikler her, som en form for svak kantianisme, er at det er mulig for en person å være irrasjonell mens denne handler rasjonelt. Dette igjen har sammenheng med praktiske identiteter og åpner for en mulighet for å besvare spørsmålet om hvordan vi kan opprettholde en tilstand av feilelsking som en tilstand vi ikke er klar over.

Tiende og siste kapittel oppsummerer hva vi har funnet, og søker å si noe om hvorfor vi er forpliktet overfor oss selv til å kritisk vurdere de relasjonene vi holder som vi knytter kjærlighet til og peke i retning av hvordan man kan leve for å minimere sannsynligheten for å feilelske.

Kildematerialet som her er tatt utgangspunkt i kan i all hovedsak finnes i de følgende tre bøkene: Frankfurts essaysamling fra 1999 kalt *Necessity, Volition, and Love*, Vellemans essaysamling *Self to Self* fra 2006 og en diskusjonsbok utgitt i etterkant av en filosofikonferanse ved Wake Forest University kalt *Contours of Agency*. Boken ble utgitt i 2002 og inneholder flere tenkeres kritiske blikk på Frankfurts teorier, samt Frankfurts tilsvarende til disse.¹

I Frankfurts tilfelle er det en progresjon i utviklingen av hans posisjon. Det fremstår som mest relevant å ta utgangspunkt i det nyere arbeidet fra slutten av nittitallet enn å konsentrere seg om hans arbeider fra åttitallet. En del av hans posisjoner har utviklet seg over tid, og mye i diskusjonen mellom Frankfurt og Velleman er basert på Frankfurts arbeid i *Necessity, Volition, and Love*. Valget om å konsentrere seg om dette arbeidet faller dermed ganske naturlig.

¹ I tilfellet av Vellemans artikler er også «Love as a moral emotion» og «Identification and Identity» inneholdt i *Self to Self*. I sistnevnte tilfelle opplever jeg det mer ryddig å forholde seg til artikkelen som publisert i *Contours of Agency* siden jeg også henter fra Frankfurts tilsvarende i denne boken. Når det gjelder den førstnevnte hadde jeg allerede tatt utgangspunkt i artikkelen som den ble publisert i 1999 og valgte å forholde meg til denne videre. Så vidt jeg har forstått skal versjonen fra 2006 være identisk med den fra 1999.

2 Om kjærlighet og feilelsking

Since people are often mistaken about what is moving them in their choices and in their actions, they may also be mistaken concerning what they love.
(Frankfurt 1999:130)

Vi kan ta feil i hva vi elsker. Kjærligheten for Frankfurt er det vi ikke kan hjelpe for å elske og ha omsorg for, og det vi ikke er i stand til å ville forråde. Kjærligheten fungerer som en grensesetter. Nå er det antagelig fullt mulig at en person kan elske noe, det vil si ha et objekt som sin grensesetter, uten å forstå dette objektet. Han kan også tro at disse grensene kommer fra hans kjærlighet for et objekt, mens det egentlig stammer fra et annet. Spesielt i dette siste tilfellet kommer den elskende til å støte på problemer, sjansen for at noe går galt i hans viljesformasjoner er stor.

Frankfurt skriver «it cannot possibly be all the same to the lover whether he is devoted to what he actually does love or to something else instead» (Frankfurt 1999:169). Hvis den elskende i en eller annen forstand feilelsker vil han ikke være i stand til å oppnå tilfredshet med sitt liv. Derimot er sannsynligheten stor for at han vil oppleve frustrasjon. Frustrasjon kan vi tenke oss er et resultat av å ikke få oppfylt de ønskene en person anser som viktige for seg selv å få oppfylt eller levd ut. Disse frustrasjonene kan i Frankfurts begreper tenkes å oppstå fra for eksempel å mangle et definert grunnlag å forme viljen på. Alternativt kan det stamme fra å være ambivalent, altså ute av stand til å samle en delt vilje. Det kan også stamme fra kjedsomhet.² Denne siste varianten, å kjede seg kan vi se nærmere på nå og la de andre kildene til frustrerte ønsker henge i luften inntil videre.

Sannsynligheten er stor for at den elskende som ikke får levd ut sin kjærlighet velger å resignere. Å være tilfreds med sitt liv er en tilstand vi ønsker å oppnå. Å resignere forbinder vi med å være i en tilstand vi helst vil unngå. Vi skal her undersøke nærmere Frankfurts begrep om å være tilfreds opp mot et skissert begrep om resignasjon.

Tilfredsheten hos Frankfurt forutsetter at vi er fornøyd med tingenes tilstand. Når vi er i denne tilstanden er det vi opplever fraværet av ønsker om at ting skulle vært på en annen måte. Men tilfredshet som tilstand er ikke enestående i fraværet av ønsker for at det skulle være på en annen måte.

² Identifikasjonen av disse tre områdene er lånt fra Vellemans behandling av Frankfurts begrep om ulike måter en person slutter å være personen den var (Velleman 2002:95).

Frankfurt mener kjedsomhet leder til en stadig større homogenisering av bevisstheten. Jo mer vi kjeder oss, jo mindre følger vi med på det som skjer rundt oss, jo mindre aktivitet er det i vårt psykiske liv, hele vårt mentale selv svekkes og krymper. Dette truer så overlevelsen av vårt aktive selv, i det hele tatt eksistensen av et selv (Frankfurt 1999:89).

Tilstanden av tilfredshet som mangelen på interesse for å endre på tingenes tilstand, fraværet av ønsker om dette, kan like gjerne minne om en annen tilstand vi gjerne vil unngå: resignasjonen. Resignasjon kommer gjerne fra å ha gitt opp å endre på tingenes tilstand, det både fører til, og kan komme som et resultat av, kjedsomhet. Alle former for frustrerte ønsker kan potensielt lede mot en tilstand av resignasjon. Den resignerte kan gjerne sies å ha et forflatet psykisk liv.

Hva skiller tilfredsheten fra resignasjonen? I Frankfurts definisjon av tilfredsheten trekker han frem at selv om tilfredshet er en tilstand der noen psykiske elementer ikke oppstår, så krever dette fraværet verken «deliberate action or deliberate restraint» hos den tilfredse, men «their absence must nonetheless be reflective.» Vi skal se det slik at tilstanden må stamme fra «his understanding and evaluation of how things are with him.» Tilfredsheten skal forstås som å oppstå som en ikke-styrt konsekvens av at den tilfredse setter pris på sin psykiske tilstand (Frankfurt 1999:105). Et eksempel i litt enkle termer på hvordan dette begrepet fungerer ville være at jeg har en kløe, og klarer å stille kløen.

Det er foreløpig ikke tydelig nok hvordan tilfredshet skal skille seg fra en tilstand av resignasjon med denne definisjonen. Frankfurt mener ikke tilfredsheten er en tilstand der man blir inaktiv. Det trenger heller ikke resignasjonen å være. Den resignerte avstår fra å foreta seg noe for å endre sin tilstand. Gitt en viss tid virker det også riktig å tenke at den som helt har resignert også vil slutte å ønske å endre på ting, han har gitt opp alle tanker om endring.

Kjedsomhet er for Frankfurt noe som oppstår i det en person ikke har omsorg for noe som helst. Det vi bryr oss om er det som er viktig for oss, og dersom vi ikke bryr oss om noe, er det heller ingenting som spiller noen rolle fra eller til. Dersom en person ikke holder noe som viktig for seg selv oppstår kjedsomheten, passiviteten og et fragmentert liv. Frankfurt åpner for at en slik person fortsatt vil være i stand til å foreta seg frivillige bevegelser, men uten noen personlig involvering, uten å bry seg om han gjorde dem eller ikke. Et liv i kjedsomhet er et liv uten meningsfylt aktivitet. Uansett hva personen foretar seg, vil personen kjede seg, være uengasjert og likegyldig (Frankfurt 1999:88).

Kjedsomhet utløses slik av mangelen på noe å bry seg om. Det virker fornuftig å tenke seg en utvikling her der man gradvis forflater sitt psykiske liv jo mer man kjeder seg, og dermed resignerer stadig mer. Men det er ikke nødvendigvis slik at den resignerte kjeder seg fordi ingenting er viktig for ham, det kan like gjerne være at ingenting er viktig nok for ham. Det er mulig at vi trenger et klarere skille mellom at noe i en eller annen grad er viktig for en person, og det at en person elsker noe.

For å trekke dette skillet kan vi låne et begrepet fra Velleman. I avslutningen av *Love as a Moral Emotion* skiller Velleman mellom *attachement* og *love*. En mann kan fortsatt være sterkt knyttet til sin kone, selv om han sluttet å elske henne for lenge siden (Velleman 1999:373). Vi kan tenke oss at en resignert person gjerne kan oppleve en slik tilknytning, en relasjon til noen andre eller til hvordan livet hans er, som gjør at han fortsetter å leve slik han gjør. Det passive elementet i ham kommer av en mangel på å ta stilling til hvordan han ønsker å leve. Han har resignert til tingenes tilstand.

Denne personen kan for eksempel ha misforstått hva han elsker, ha elsket noe, og så sluttet å elske det, eller han kan ha blitt forhindret i å elske noe som helst. Noe har kommet i veien for å gjøre det mulig for ham å oppleve tilfredshet, og dette har ledet ham til å være generelt frustrert over seg selv. Likevel opplever han en grad av tilknytning til måten livet hans er. Enhver endring, til det bedre eller verre, vil kreve noe annet, vil kreve at noe blir viktig for ham eller at noe utenfor ham endrer på tingenes tilstand. Den resignerte fortsetter å leve sitt liv som han gjør fordi det er dette som er passivitet.

Tilknytningen han opplever er tilknytningen til det som er kjent, det han er vant til. Det er ikke viktig for ham å holde ting som de er, men det er dette han har resignert til. Siden han ikke tar stilling til om det er på den ene eller den andre måten, vil livet hans fortsette å være som det er. Det vil si, han fortsetter å gjøre de handlingene som oppleves naturlig for å fortsette som han gjør. Han kan gjerne virke aktiv utad, men er passiv og kjedsom i sitt sinn. Han er med andre ord en av dem som tåler livet.

Frankfurt ser det å helhjertet elske noe som basisen for å kunne oppleve tilfredshet, og dermed fraværet av ønsker om å endre noe som helst. For den resignerte, som han er skissert her, har fraværet av ønsker om endring oppstått som en konsekvens av å mangle noe å ha omsorg for.

For å få frem hva trusselen fra resignasjonen har å si for vår forståelse av tilfredsheten, må vi ta med et av de finere punktene i Frankfurts definisjon av kjedsomhet. Er det mulig å ikke holde noe som helst for viktig? Frankfurt hevder at det ikke er mulig å være en person uten å anse seg selv som viktig. Dermed blir det heller ikke mulig å være en person som ikke anser noe som helst som viktig. Vi kan dermed hevde at den resignerte ikke er en person. Dette kan være mer rimelig enn det virker som ved første øyekast. Men en mer interessant mulighet i denne sammenhengen er å undersøke rimeligheten i en påstand om at resignasjonen oppstår med bakgrunn i hvordan det forholder seg med personens kjærlighetsrelasjoner, der den resignerte mister sentrale aspekter ved det vi kaller et selv. Kanskje kan den resignerte forstås gjennom feilet kjærlighet, som igjen leder til feilet kjærlighet til seg selv, som igjen leder til at han ikke klarer å bry seg om noe som helst.

Muligens ligger forskjellen mellom den resignerte og den tilfredse i forståelse, mer bestemt i å forstå hvilket objekt de elsker, hvordan de elsker dette objektet eller kanskje i forståelsen av å elske. Før vi går videre på spørsmålet om å forstå det vi kan kalle feilelsking må vi ta med oss en forståelse av kjærlighetsbegrepet.

2.1 To syn på kjærlighet

Velleman og Frankfurt har to ganske forskjellige oppfatninger av kjærligheten. Der Frankfurt plasserer kjærligheten i domenet for viljen, forsøker Velleman å innpasse kjærligheten i et kantiansk begrep om moralen. Dette leder til to tilsynelatende vidt forskjellige syn på hva kjærligheten er.

Frankfurt synes å hevde at det er gjennom det vi elsker at vi klarer å finne vårt selv. Han presiserer at det han mener vi skal finne gjennom det vi elsker er grensene for selvet. Disse grensene anser Frankfurt som nødvendigheter som definerer formen på selvet (Frankfurt 2002:124).

I *On the Necessity of Ideals* går Frankfurt nærmere inn på hva han mener med disse grensene. I hva en person må ville finner vi hans essensielle natur, det er det den består av. En persons vilje mener Frankfurt er det som konstituerer det personen er (Frankfurt 1999:114).

Det å ha omsorg for noe, eller å bry seg om noe³ handler ikke om følelser eller overbevisninger, det handler om de tingene en person bruker som referansepunkt i forsøket på å styre sine handlinger. En person som bryr seg om noe anser Frankfurt som å identifisere seg med det han har omsorg for i den forstand at personen opplever alt som bidrar til noe godt for det han har omsorg for også er godt for ham, og oppleves som et tap om det går dårlig for omsorgsobjektet (Frankfurt 1999:110–111). Helt sentralt for Frankfurt er det at dersom vi ikke har omsorg for noe kan vi godt være mennesker, vi klarer bare ikke være personer.

Hvordan vi skal forstå dette, utdyper Frankfurt ytterligere i *Autonomy, Necessity, and Love*. I dette essayet trekker han klarere linjer mellom det å ha omsorg for noe, og det å elske noe. Det vi elsker er å anse som en underkategori av det vi har omsorg for, men en svært viktig underkategori, den underkategorien som ved å sette grenser for vår vilje gjør det mulig for oss å handle autonomt.

Som objekter for kjærlighet anser han at det både er mulig å elske personer og abstrakte størrelser av ulike typer, det være seg idealer, nasjoner, og lignende (Frankfurt 1999:130). Når det gjelder formen på kjærligheten er det et poeng at den ikke måles i styrke eller intensitet, den skal forstås ut fra hva den gjør med en persons vilje. Frankfurt anerkjenner at kjærlighet i enhver forstand medfører oppførsel som er ment for å produsere goder for det elskede. Han innfører et skille mellom passiv og aktiv kjærlighet for å gjøre distinksjonen klar for hva han mener med kjærlighet.

Den passive kjærligheten er kjennetegnet ved at den elskende har sin egeninteresse i tankene ved det han elsker, han elsker det for at det skal gi ham fordeler, ikke for det han elsker sin del. En slik kjærlighet designet for å gi den elskende selv et bedre liv er ikke en kjærlighet som gjør den elskendes handlinger autonome. Det er noe utenfor hans essensielle selv som står for opplevelsen av kjærlighet.

Aktiv kjærlighet derimot er det i seg selv å gjøre gode ting for det man elsker som er basisen for den elskendes handlinger. Hovedmålet for den aktivt elskende er «not to receive benefits but to provide them». Denne elskende finner sin motivasjon i å tjene interesser og formål hos det han elsker (Frankfurt 1999:133).

³ Frankfurts begrep er «care», på norsk er det nødvendig å veksle mellom «det å ha omsorg for noe» eller «å bry seg om noe» for at begrepet skal gå opp i setninger. Disse begrepene viser tilbake til Frankfurts «care».

Kjærligheten er noe som organiserer viljen vår, det er viljesstruktur. Dermed er den elskendes interesse for å tjene interessene for det han elsker en del av hans viljes natur, det er en del av hans identitet. Frankfurt åpner for at denne elskende kan ha flere ting han elsker, og at noen ting blant det han elsker nødvendigvis må ha forrang for andre. Den elskende tar det elskedes interesser som sine egne i den forstand at han ønsker å bruke disse som rettesnor for sine egne handlinger. Kjærligheten opererer på oss med en kraft som skiller seg fra den typen kraft som gjerne er til stede i andre tilstander der vi opplever en manglende evne til å motsette oss et ønske.

Tilstander som avhengighet eller sjalusi, som Frankfurt eksemplifiserer, kan sette oss i en tilstand der vi blir overveldet av våre appetitter, tilstander der vi ikke har kontroll på dem eller klarer å unngå å følge dem. Disse skiller seg da fra kjærligheten i at de ikke har noen autoritet over oss, det er mer riktig å forstå dem som at de overmanner oss (Frankfurt 1999:136-137).

Å velge hva vi elsker er ikke opp til oss, og slik sett er ikke hva man elsker et spørsmål om frivillighet. Vi kan godt elske noe vi skulle ønske vi ikke elsket (Frankfurt 1999:137). Det skiller mellom kjærligheten og disse andre tilstandene at den elskende forsøker å få tilfredsstilt interessene til det elskede objektet. Dette gjør kjærligheten til en personlig men like fullt uselvvisk tilstand (Frankfurt 1999:134). Å ha kjærlighet for noe gir en person stabile motivasjonsstrukturer, ved å bidra til å avgjøre hvilke handlinger han gjerne vil utføre, eller ikke er i stand til å utføre (Frankfurt 1999:129).

Det vi har omsorg for er alt sammen en del av å sette opp grensene for hvem vi er, hva vi ønsker å gjøre. Det vi elsker er blant disse tingene, men vi må forstå det dit hen at det vi elsker opererer på oss med en større autoritet enn de tingene vi ikke elsker, selv om vi har omsorg for dem.

2.2 Kjærlighet og moral

I sin kritikk av den ikke-kantianske tradisjonens kjærlighetsbegrep, herunder Frankfurts kjærlighetsbegrep, hevder Velleman at den elskende som ikke skiller mellom å pleie kjærligheten for den elskede og lysten til å gjøre noe for den elskede rett og slett vil være et innblandende, plagsomt mareritt for den elskede.

Problemet mener han oppstår i det man tenker kjærligheten som en tilstand der man setter likhetstegn mellom å elske noen og det å ha et vedvarende ønske om å gjøre godt overfor denne. Kritikken retter han mot alle ideer om at kjærlighet er et ønske om å dele og ha omsorg for det elskede, eller at det er et ønske om å gi den elskede fordeler og å være sammen med den (Velleman 1999:353). Velleman har antagelig rett i at kjærlighet like gjerne kan kreve at man holder avstand, eller gir slipp på det elskede, som at det handler om å skulle tjene det elskede ved hver anledning.

Vellemans prosjekt i sin artikkel *Love as a Moral Emotion* er å behandle kjærlighetsbegrepets moralitet. Han oppfatter det slik at filosofer gjerne skiller mellom moral og kjærlighet, og viser dem som å stå i motsetning til hverandre (Velleman 1999:338). Vellemans mål i denne artikkelen er å undersøke hvordan kjærligheten kan sies å være relevant for moralen. Mer spesifikt er å undersøke hvordan kantiansk respekt sammenfaller med kjærligheten (Velleman 1999:344).

Når det gjelder kjærlighetsbegreper som ligner den typen Frankfurt står for anser Velleman problemet for å ligge helt grunnleggende i hvor disse ideene har sitt utspring. Han henter derfor frem det han mener er grunnlaget, Freuds syn på kjærligheten. I dette arbeidet tar kjærligheten form av et seksuelt driv, der kjærligheten får den elskende til å hele tiden søke å få tilfredsstilt sitt driv. Problemet Velleman identifiserer er at kjærligheten tar form som et driv, uavhengig av hvorvidt det er seksuelt eller ikke.

Det konstante i denne sammenhengen er slik sett drivet, ikke objektet, som i følge Freud er utbyttable. Drivet er slik at det fungerer som en kilde til ubehag, kanskje kan vi si en slags kløe. Det er en intern stimulus som driver den elskende til å hele tiden søke å få tilfredsstilt dette drivet, å midlertidig fjerne drivet til det igjen oppstår. Problemet med kjærligheten slik forstått er nettopp det at objektet for kjærlighet får status som elsket fordi dette objektet oppfattes av den elskende som nyttig for å oppnå denne midlertidige tilfredsstillelsen (Velleman 1999:349).

De fleste nyere filosofer som har et ikke-kantiansk utgangspunkt mener Velleman har ukritisk akseptert en analyse der man mener kjærligheten er drevet mot et mål. Målet er ikke lenger seksuelt, men like fullt er det fortsatt basert på et mål som skal oppnås (Velleman 1999:351). Han hevder dette levner kjærligheten som en holdning der man vil oppnå et ønsket resultat, og at objektet for kjærlighet blir redusert til noe instrumentelt for å oppnå dette resultatet.

Vellemans tanke er at kjærligheten snarere er en holdning overfor den elskede, uten noe ønske om et mål som skal oppnås (Velleman 1999:354).

Kjærlighetsbegrepet Velleman ønsker å ende opp med er et begrep det ikke er en nødvendig sammenheng mellom det å elske noen og det å ha mål som skal oppnås (Velleman 1999:361). For å komme frem til dette begrepet skiller han mellom et formål og et mål.⁴ Et formål er i en vanlig forståelse av ordet nært knyttet til å ha et mål som skal oppnås. Velleman definerer derimot et mål som å ha noe man ønsker å oppnå, noe konkret som skal nås. Et formål derimot er noe man kan handle ut fra et ønske om å gjøre noe for dettes skyld, at man handler med dette i tankene uten at det skal være avhengig av et klart siktemål (Velleman 1999:355).

Det å gjøre noe for en persons skyld er da altså å ta den personen som «the object of a motive operative in one's action: he must be that with a view to which one is moved to act». Dette skal da åpne for at man kan ta en person som sitt objekt, og la seg bevege av en holdning som tar personen som sitt objekt (Velleman 1999:356-357).

Personer er en type objekt som faller inn i kategorien av selveksisterende formål. Disse formålene har verdi som de er. Det selveksisterende ved personen er dens rasjonelle natur, en natur det blir tatt for gitt at eksisterer hos Kant. Denne rasjonelle naturen er det som gjør en person både til en lov for seg selv og, viktigere i vår sammenheng, det er denne rasjonelle naturen både Kant og Velleman holder for å være en person sanne selv (Velleman 1999:357).

Det spesielle ved å ta en person som sitt objekt for kjærlighet ligger i å finne at det ikke kan settes en pris på en person. Det vil si, det finnes ingen ekvivalent verdi dette objektet har som gjør at et annet kan settes i dets sted. Et objekt som en person er noe vi skal ha respekt og ærbødighet overfor, noe som har verdighet som det er. Produserbare objekter er dem vi kan ta for sin instrumentelle verdi i et ønske om å nå et mål. Disse kan vi sette en pris på. Personer derimot er ikke produserbare i samme forstand, de er objekter som krever en respons slik de er, ikke i sammenligning med andre objekter (Velleman 1999:364).

Det er ved å behandle personer med den ærbødighet som kreves av oss, ved å ta dem som å allerede ha verdi, at vi skal forstå det å handle ut fra kjærlighet. Vi skal ikke anse personer

⁴ Det norske begrepet for mål går igjen i mange sammenhenger i vårt språk. Velleman opererer med begrepene «end» og «aim». «End» er også et mål, i betydningen et mål i seg selv, mens «aim» i større grad er snakk om noe konkret det siktes mot å oppnå. På norsk gir det, i et forsøk på å fange den samme distinksjonen, mening å snakke om formål og mål for disse begrepene. Vi kan ta noe som å ha et formål, det kan ha et formål å bedrive en eller annen aktivitet uten at dette betyr at den har et konkret mål aktiviteten sikter mot å nå.

som noe vi knytter et ønske om konkrete resultater som skal oppnås til, vi skal la oss motivere av opplevelsen vi får i det vi tar et skritt tilbake og lar oss verdsette personen foran oss slik den er (Velleman 1999:357-358).

For moraliteten er resultatet av denne prosessen at man oppnår en bevissthet om verdien hos en person, og ut fra denne bevisstheten oppstår det en negativ motiverende kraft som plasserer «a constraint on our use of him as a means to desired ends». Dette kaller Velleman et negativt andreordens motiv, i det vi får et motiv som sier at vi ikke ønsker å bruke en person med sikte på å nå et mål annet enn personen selv (Velleman 1999:360).

Analogt med dette anser han kjærligheten å fungere. Kants begrep er at ærbødigheten overfor en annen person setter en grense som kjærligheten vår for oss selv ikke kan gå forbi i å la seg motivere til å bruke den andre som et middel. Velleman tenker seg kjærligheten som en tilstand der vi åpner oss for den andre personen, en tilstand der «it arrests our tendencies toward emotional self-protection» (Velleman 1999:361).

Han mener dette skal forklare hvorfor vi i kjærligheten ofte opplever et ønske om å gjøre godt for den vi elsker. Disse følelsene oppstår rett og slett fordi vi åpner oss for den andre, vi lar oss selv være sensitiv overfor den andres behov. Forskjellen Velleman søker å trekke ut mellom sin posisjon og den typen posisjon Frankfurt holder blir klarere i det han fremhever at kjærligheten ikke er avhengig av noe vedvarende interesse i å gjøre den andre godt, det gjør oss innstilt på å respondere om vi skulle tenke at en handling som er mulig for oss ville være av det gode for den vi elsker (Velleman 1999:361).

Det er denne typen kjærlighet Velleman har i tankene når han skriver at hans interesse for kjærlighetsbegrepet ligger i den typen kjærlighet som oppleves mellom nære, voksne venner og relasjoner (Velleman 1999:351). Han foretar også et perspektivskifte fra den elskendes perspektiv til den elskedes, og mener hans kjærlighetsbegrep bedre enn de ikke-kantianske teoriene fanger hvordan og hvorfor vi ønsker å bli elsket. Vi ønsker heller å bli elsket for vårt sanne jeg enn vi ønsker å bli elsket som et objekt for tilfredsstillelse av den elskendes drifter. Det vi ønsker å bli elsket for er oss selv, hele vårt selv, altså at noen viser oss kjærlig ærbødighet for hele den personen vi er, heller enn at vi blir elsket for en egenskap vi tilfeldigvis innehar (Velleman 1999:363-364).

Vellemans syn på kjærligheten er slik sett at kjærligheten bare er mulig mellom mennesker der man finner i den andre en evne til å verdsette på samme måte som en selv er i stand til å verdsette. Altså den samme evnen til å bli begrenset ved ærbødigheten overfor den andre. Dermed blir emosjonelle forsvarsverk unødvendige, fordi det er mulig med en gjensidig verdsetting (Velleman 1999:366).

I det synet Velleman holder om kjærligheten er det foreløpig ikke klart på hvilken måte vi skal forstå skillet mellom respekt og kjærlighet. Dette spørsmålet vil bli grundigere behandlet i neste kapittel. Men først er det nødvendig å gjøre noen flere avgrensninger rundt feilelsking.

Når Frankfurt hevder at det vi har omsorg for ikke har sammenheng med overbevisninger, er det like fullt vanskelig å tenke seg at begrepet om tilfredshet, som er avhengig av at personen evaluerer hvordan ting forholder seg med ham, kan fungere uten at personen i sin evaluering av seg selv kommer frem til en overbevisning om å være fornøyd med egen tilstand. Altså krever tilfredsheten at personen har en overbevisning, selv om det å ha omsorg for noe ikke gjør det. Om denne overbevisningen skal være fundert på en genuin selvevaluering, må det også innebære at personen ser klart hvordan ting forholder seg med ham.

2.3 Klare følelser

Barbara Herman er en av dem som har kritisert Frankfurt i *Contours of Agency*. Hun gjør en interessant observasjon i det hun trekker parallellen mellom den kartesianske normen om klare og tydelige oppfatninger over til Frankfurts begrep om helhjertethet. I essayet *Bootstrapping* oppsummerer hun helhjertethet som en prosess der selvet og viljen utvikler seg side om side. Under ideelle omstendigheter vil denne prosessen lede frem til en samstemthet mellom hvem vi er, hva vi har omsorg for og hva vi vil. Tanken er da at viljen vår er autonom i den grad viljen vår formes ettersom vi bryr oss om ting, og vi reflektivt er tilfreds med det vi bryr oss om, og vil det vi vil helhjertet (Herman 2002:258-259).

Descartes kroneksempel på noe som kan vites med sikkerhet er hans berømte *cogito sum*. Det er ikke noe igjen ved dette nullpunktet som kan forkludre hans oppfatning av seg selv, altså er det en klar og tydelig oppfatning, en oppfatning der det ikke lenger er grunn til å

tvile, og følgelig noe vi må slutte oss til som sant. Herman konstruerer så Frankfurts begrep om helhjertethet etter samme noter.

Slik som tvilen driver oss til å bore dypere ned i hva vi kan vite med sikkerhet, fungerer tvilen også som prinsipp som får oss til å bore dypere inn i hva vi vil. Helhjertethet skal da forstås som å være i en tilstand der man ikke lenger kan se noen grunn til å tvile på sine ønsker, eller forutse konflikt mellom dem. Så lenge det er tvil, drives vi til videre refleksjoner, videre forming av høyere ordens ønsker og viljesakter. Herman eksemplifiserer med en som har en ambisjonsdrevet vilje og ønsker å fremme sin karriere. Tvil kan oppstå ved å innse at den viljen man har kan lede til konflikt med omsorgen man har for andre ting, eller kunne komme til å få for andre ting. Helhjertethet blir slik en tilstand av en slags tilfredshet hos Herman i det hun slår fast helhjertethet kun er mulig når konflikter er løst, og at de vil være løst i det en person er tilfreds med sin vilje og ikke forutser alvorlige konflikter (Herman 2002:note 6).

En av bekymringene Velleman trekker frem er hvorvidt et kjærlighetsbegrep av typen Frankfurt står for, forstått som å hvile på et freudiansk kjærlighetsbegrep, gir rom for at vi kan oppfatte klart det objektet vi elsker.

Kjærlighet som finner sitt utgangspunkt i et driv er i følge Velleman å misopfatte den elskede. Dette har to hovedformer, overvurdering og overføring. Når vi overvurderer fester vi ulike høyt skattede egenskaper fra vårt ideal-ego til den elskede, vi tror vi elsker noe på grunn av dets kvaliteter mens det like gjerne kan være at vi fester disse kvalitetene ved det elskede fordi det er elsket.

Når det gjelder overføring, er det vi gjør å repetere følelsene vi opprinnelig hadde for et annet objekt i møte med det nye elskede objektet. Vi forsøker å elske et objekt vi fortsatt elsker, men for eksempel ikke lenger har tilgang til, gjennom å elske et annet objekt (Velleman 1999:350). Velleman vil ut av en definisjon av kjærlighet som er åpen for å gå i disse fellene. Men det å konsentrere seg om ikke-romantisk kjærlighet i seg selv er ikke tilstrekkelig for å oppnå dette. Denne formen for kjærlighet kan like gjerne være en kjærlighet der vi for eksempel kan bytte et objekt for et annet, så lenge den er basert på en forståelse av kjærligheten som et driv (Velleman 1999:351).

For at kjærligheten skal ha egenskapen å være moralsk må den være fri fra alt som kan hindre oss i å oppfatte det elskede. Nærmere det som er viktig i denne sammenhengen er at i en kjærlighet der vi ikke oppfatter klart hva det er vi elsker kan vi begynne å tvile på hva vi vil.

Problemet for den elskende i å ikke se sitt elskede objekt klart, er at det potensielt kan hindre ham i å avslutte den tvilende kjeden om hva han vil og dermed hindre ham i å oppnå tilfredshet. Uten å se det vi elsker klart står vi i fare for å tilskrive det egenskaper det ikke innehar eller å holde falske overbevisninger der vi tror vi elsker noe vi ikke elsker. Dermed kan det også lede til frustrerte ønsker. Hvordan denne kritikken treffer, gjenstår fortsatt å undersøke nærmere. Men først er det verdt å gå litt dypere inn i Vellemans kjærlighetsbegrep.

En mulighet som kan nevnes i sammenhengen tilfredshet og resignasjon er den personen som aldri finner tilfredsstillelse i noe han foretar seg. Denne personen kan for eksempel oppnå sine mål, men finner hver gang at de ikke tilfredsstiller det bilde han hadde på hvordan det ville være å oppnå dette. En slik person ville typisk ha en god del frustrerte ønsker, og det kan virke sannsynlig at grunnen kunne være at han for eksempel tilskrev det han elsket egenskaper det ikke kunne inneha.

3 Kantianskmoralskpsykologisk kjærlighet?

Det kan virke vanskelig å gjøre som Velleman ser for seg når han ønsker å gå fra kjærligheten, som vi dypest sett ser som personlig, til allmenne prinsipper fra Kants moralske tankegang. Svaret Velleman ender opp med er at vi elsker noen heller enn andre på grunnlag av to svært enkle psykologiske mekanismer. Er dette sterkt nok til å opprettholde et skille mellom det bildet Velleman har av kjærligheten og det han tegner opp av den kantianske varianten av å respektere andre personer?

Vellemans syn er at kjærligheten er moralsk relevant. Dette er til forskjell fra Frankfurt som ikke har noen ambisjoner om at moral og kjærlighet skal være avhengig av hverandre.

For Frankfurt opererer kjærlighet og moral i forskjellige sfærer, men på måter som ligner hverandre. De er begge basert på respekt: moraliteten på respekten for den moralske loven og kjærligheten på selvrespekt. Begge fungerer som kilder til autoritet i seg selv uten hensyn til andre forhold og forteller oss på hver sin måte hva vi må gjøre. Rent formalistisk bestemmer de begge hva vi må gjøre, men med hvilken kraft de bestemmer handlingene for en person er et spørsmål om omstendigheter og tilstander i personen det gjelder (Frankfurt 1999:141).

I Kants begrep om autonomi tillater han kun at vi handler autonomt i det vi handler ut fra den moralske loven, i det vi ikke kan motstå kraften som presenteres oss av denne loven. Det er når vi underkaster oss kravene i denne loven vi kan oppnå noen form for autonomi. Han trekker det så langt som at det er vår kapasitet for å forstå og handle etter den moralske loven som skiller oss fra dyrene. Frankfurts begrep om autonomi tillater dette, men legger til at vi også kan handle autonomt når vi underkaster oss kravene fra kjærligheten slik de binder viljen vår (Frankfurt 1999:130-131).

Kant hevder autoriteten som binder oss på en slik måte at vi blir i stand til å handle autonomt, kun kan stamme fra nødvendigheter fra rasjonaliteten. Frankfurts påstand er at disse også kan stamme fra kjærligheten (Frankfurt 1999:135). Om vi forstår kjærligheten som noe som er personlig, noe som ikke er rasjonelt basert, blir spørsmålet i behandlingen av

Frankfurt om vi kan akseptere at kjærligheten skal ha denne formen for autoritet over oss, om vi skal akseptere at vi kan ha andre grunnlag for autonome handlinger enn det Kant synes å tillate i den fortolkningen Frankfurt legger til grunn.

Velleman forsøker å vise hvordan kjærligheten ligner moralen, mens han beholder et kantiansk utgangspunkt for hva som skal telle som autonome handlinger. Posisjonen hans tar utgangspunkt i å sette opp den måten vi fester verdi ved andre mennesker som å være utgangspunktet både for kjærlighet og for hvordan vi utviser respekt for andre mennesker.

Hvordan unngår Velleman at hans begrep om kjærlighet rett og slett kolliderer inn i begrepet om respekt for andre? Hvordan skal vi forstå overgangen fra den moralske loven som beveger seg på det allmenne nivået ikke er i konflikt med, men kan tillate eksistensen av kjærligheten?

I have suggested that love is an arresting awareness of value in a person, differing from Kantian respect in that its primary motivational force is to suspend our emotional self-protection from the person rather than our self-interested designs on him (Velleman 1999:362).

Å ha som et universelt utgangspunkt at vi skal respektere den andre ved å aldri benytte oss av denne andre som et middel til et mål kan fremstå som en rimelig tese. Men kriteriet for at jeg skal la mitt emosjonelle selvforsvar falle er avhengig av et kriterium for et relevant skille mellom dem jeg elsker og alle andre. Det er vanskelig å se for seg et tilstrekkelig utopisk samfunn der jeg kan droppe mitt emosjonelle selvforsvar i møte med alle mennesker, eller der jeg skal forventes å elske alle mennesker like mye. Alle mennesker skal jeg respektere like mye på grunnlag av deres kapasitet for det samme, jeg skal behandle dem med den verdigheten som kreves at vi behandler mennesker med. Nøyaktig hva mener Velleman skiller respekt fra kjærlighet?

Han anser kjærligheten som analog med respekten slik at det jeg finner i et annet menneske er en kapasitet jeg verdsetter, og denne kapasiteten er dette menneskets kapasitet for respekt, og det er denne kapasiteten jeg respekterer. Kjærligheten innebærer at jeg verdsetter denne samme kapasiteten, verdsetter at den andre kan feste verdi ved selveksisterende formål, som personer er.

[P]eople have a capacity whose value we appreciate not only with respect but *also sometimes with love*; and that capacity, at its utmost, is their capacity not only for respect but also for love.⁵
(Velleman 1999:365)

⁵ Min utheving

Videre hevder han også at

[L]ove for others is possible when we find in them a capacity for valuations like ours, which can be constrained by respect for ours, and which therefore makes our emotional defenses against them feel unnecessary.
(Velleman 1999:366)

Problemet med kjærligheten Velleman søker å besvare er at den ikke er moralsk fordi den er partikulær. Med dette mener han å vise at det å elske noen, altså holde noen som spesiell, er forenlig med å ha respekt for den personen og behandle den moralsk. Dette skjer når man verdsetter personen på samme grunnlag både når det gjelder kjærlighet og når det gjelder respekt, fordi jeg behandler personen med verdighet. Å behandle et objekt med verdighet er da å finne utgangspunktet for mine følelser og motiver i objektet som det allerede er gitt heller enn å søke å endre objektet (Velleman 1999:366-367). Jeg som elskende elsker ikke noen som er alene blant menneskene i å skulle kvalifisere til å skulle bli behandlet med kjærlighet og verdighet. Jeg skal behandle personen med verdighet rett og slett fordi en person har krav på å bli verdsatt som et enestående individ (Velleman 1999:370).

Nøyaktig hva skiller så respekt og kjærlighet? Når jeg elsker noen, verdsetter jeg dem på en annen måte enn om jeg kun respekterte dem, men det medfører ikke at jeg tilskriver dem jeg elsker noen høyere verdi, hevder Velleman. Spørsmålet om hvorfor jeg ikke elsker alle slik jeg skal respektere alle tilskriver Velleman to mekanismer vi godt kan beskrive som psykologisk funderte.

Den første mekanismen han ser for seg er at vi i for å elske må *se* personen. Det er umulig for oss å elske et annet menneske uten å ha et grunnlag for å verdsette dem på en annen måte, og tilgangen til å gjøre dette kommer bokstavelig talt ved å se dem. Hvorvidt personen foran meg er en person jeg finner elskverdig⁶ avhenger av om jeg ser verdien dette individet har som person gjennom denne personens måte å være på, bære seg på, interagere med verden rundt seg. Jeg ser denne personens rasjonelle vesen og dermed verdi manifestert gjennom dennes væremåte (Velleman 1999:372). Det er altså personen som den presenterer seg for meg som avgjør om dette er person jeg finner som kandidat for kjærlighet. Det er hvorvidt jeg i møtet med den andre personen ser de delene av personen som skulle utløse at jeg klarer å se den andre slik at jeg på sett og vis «ser dypere» inn i den andre, og der jeg gjenkjenner mekanismen for å elske meg.

⁶ Elskverdig i denne sammenhengen benyttes i sin bokstavelige forstand, verdig å elske.

Mekanisme nummer to er basert på at jeg som person har begrenset kapasitet. Når jeg lar mitt emosjonelle selvforsvar falle overfor noen og gjør meg selv sårbar overfor denne eller disse så skal det være naturlig begrenset hvor mange jeg er i stand til å gjøre dette med. Jeg sliter ut min evne til å lete etter flere andres verdi enn de jeg allerede har funnet den hos. Det er bare så og så mange jeg klarer å holde som objekter for kjærlighet. Og det kan godt være at jeg bestemmer meg for å stoppe ved noen jeg har funnet å være verdig å ha kjærlighet for, selv om jeg kunne funnet flere (Velleman 1999:372). Jeg klarer ikke å elske alle, det har jeg ikke kapasitet til, derfor elsker jeg bare noen mens jeg fortsatt kan respektere alle.

La oss først se nærmere på denne første mekanismen. Forskjellige mennesker elsker ulike mennesker, jeg elsker gjerne noen helt andre enn sidemannen elsker. Hvorfor elsker jeg noen, mens den andre ikke elsker samme person? Vi kan godt ha møtt personen begge to, kanskje til og med i samme situasjon. Det må være noe i meg som gjør at jeg ser den jeg elsker på en annen måte enn sidemannen min. Velleman holder altså at jeg bare elsker noen, og at det som avgjør om jeg elsker noen avhenger av om denne fremtrer for meg slik at jeg får tilgang til å se dennes verdi som person. Det virker som å være tre muligheter:

1. Jeg var den eneste med kapasitet ledig til å elske akkurat på det tidspunktet jeg fant å elske denne personen, og dermed oppstod det at jeg elsket denne personen, mens sidemannen min allerede var på sin maksimale kapasitet.
2. Dersom det har med personen å gjøre, så må vi anta at alle kommer til å elske denne personen, forutsatt at de har ledig kapasitet til elsking. Hvis måten personen legemliggjør sin sanne natur utløser kjærlighet må den utløse kjærlighet hos alle mennesker denne personen kommer i kontakt med som ikke allerede er avskåret fra muligheten.
3. Det har med meg å gjøre, eller nærmere bestemt, det har å gjøre med den andre personen og meg. Det må være noe i meg som denne personens fremtoning gjør meg ekstra sensibel for, noe som ikke er likt for alle. For eksempel kan det være at denne personen minner meg om meg selv på en slik måte at jeg også ser denne personens verdi klarere enn sidemannen gjør.

Denne siste forklaringen virker som å være den mer troverdige løsningen hvis vi skal forklare hvordan det kan ha seg at mitt møte med noen kan virke ulikt på meg enn noen andre som møter samme person i samme situasjon. Altså ligger det til grunn en lik verdivurdering, men en ulik måte å verdsette denne personen.

Vi kan forsøke å skifte perspektiv fra å være den som elsker til å bli elsket. Den første løsningen, at jeg tilfeldigvis var den eneste der med tilgjengelig kapasitet for å elske fremstår som lite ønskelig i dette perspektivet. Når jeg ser meg selv som objekt for kjærlighet så

ønsker jeg å bli elsket for mitt sanne selv. Dette inkluderer også, virker det rimelig å hevde, at jeg ønsker å bli elsket for min «particular bundle of personal qualities» (Velleman 1999:364).

Det virker riktig å si at jeg ønsker å elskes for noe mer enn min evne til å elske igjen, jeg ønsker at det å elske meg skal innebære å ta meg som den jeg er. I den andre mulige løsningen vil denne personen bli elsket for den personen denne er, men det virker også lite tilfredsstillende å være objekt for kjærlighet om det skulle ha seg slik at hver eneste gang noen hadde ledig kapasitet for kjærlighet, ville de ende opp med å elske akkurat deg. Noen er mer populære enn andre, men det virker lite sannsynlig at det skulle være noen som var slik at de alltid, og uansett, endte opp med å bli elsket.

Vi faller dermed ned på tredje alternativ, at det virker som at vi finner noen elskverdige fordi den samlingen av personlige egenskaper de fremviser fremstår som både å være noe som svarer til mine preferanser for noen jeg kan finne elskverdig, og at de er personer det er mulig for meg å finne kapasiteten for kjærlighet i. Kanskje er det på bakgrunn av disse personlige preferansene mine jeg får tilgang til å se den andres evne til kjærlighet, at det åpner for at jeg kan identifisere meg med denne fordi min tilgang til å forestille meg å være i dennes sko er bedre hos noen jeg kan gjenkjenne mine preferanser hos.⁷ Dette igjen kan gjøre meg mer åpen for å la mitt emosjonelle forsvar falle.

Begrensningen i antallet jeg er i stand til å elske ser ut til å måtte hvile på et argument omtrent som følger: 1. Jeg er et vesen med begrenset kapasitet, 2. å la mitt emosjonelle selvforsvar falle krever store ressurser av meg 3. fordi dette gjør meg sårbar overfor den andre, 4. derfor har jeg ikke overskudd til å elske flere enn et visst antall mennesker. Det første leddet i denne argumentasjonen er uten tvil riktig.

Andre og tredje ledd har som delt forutsetning at sårbarhet er noe vi finner krevende. Selvforsvaret vi setter opp er slik å anse som noe vi setter opp ikke bare for å beskytte oss selv mot å bli såret, men like mye for å beskytte oss selv mot å bli utslitt. Det kan være at det å bli såret krever mye energi fra oss, men det kan like gjerne være en mekanisme for å tillate smidig omgang med andre uten å måtte stå med «hjertet i hånden». Vi forsvarer oss mot dem vi møter like mye for å konservere ressurser som for å faktisk beskytte oss mot å bli såret. Det

⁷ Dette er å hente inn Vellemans syn på selvet og begrep om identitet. En grundigere behandling av dette temaet kommer senere.

vil si, det er behagelig for oss å holde oppe et selvforsvar, vi gjør det ikke bare av frykt for å bli såret.⁸

Å innvende mye mot denne forutsetningen virker ikke å være mye hensikt i. Enten måtte vi elske alle slik vi skal respektere alle, eller så må det begrense seg. Det virker riktig å si at hvor mange vi er i stand til å ha kjærlighet for begrenser seg gitt at mennesker er vesener med begrensninger.

Det vi ser ut til å stå igjen med like fullt er at Vellemans begrep om kjærlighet er kantiansk respekt med et tillegg av personlige preferanser for den elskende. Det jeg står igjen med for å vurdere hvorvidt noen er elskverdig er hvorvidt denne personen foran meg fremstår som å svare til mine personlige preferanser på en slik måte at jeg enkelt får tilgang til å oppleve at denne personen deler min evne til kjærlighet. Ut fra dette synes det som Velleman lykkes i å påvise at det er mulig å være moralsk og å ha kjærlighet, så lenge kjærlighet ikke festes ved mer enn at noen fremviser egenskaper som svarer til mine personlige preferanser på en slik måte at jeg finner vedkommende elskverdig. Om kjærligheten skal forstås som noe mer enn dette, vil det være vanskelig å skille mellom respekt og kjærlighet, det vil nærmest medføre at de to begrepene kolliderer inn i hverandre.

Spørsmålet blir om ikke Vellemans kjærlighetsbegrep faktisk er mer kompatibelt med Frankfurts enn det han ser for seg at det er. Det er et poeng hos Frankfurt at kjærligheten skal være desinteressert, i en forstand uselvvisk, og slik sett del av en holdning overfor det man elsker. Objektet for kjærlighet benekter Frankfurt at er utbyttable. Kjærligheten til et objekt kan kun tilfredsstilles av akkurat dette objektet, hevder han (Frankfurt 1999:169). Men i det han hevder dette er det med bakteppe i kjærlighet i seg selv som et behov som må tilfredsstilles.

Den største forskjellen mellom Vellemans og Frankfurts kjærlighetsbegrep synes da å være i hvordan vi skal forstå kjærligheten i forbindelse med motiver for handling. Dette igjen bærer på hvordan vi skal forstå feilelsking. Men før vi kommer så langt må vi gjøre to avgrensinger av forhold som ikke er eksempler på feilelsking. Det er å forbryte seg mot det man elsker, og det er å være ambivalent.

⁸ Det kan også være slik at vi ut av respekt for sårbarheten hos dem vi møter opprettholder et emosjonelt selvforsvar.

4 Forbrytelse og sammenbrudd

Frankfurt har et ganske så interessant tanke i sitt begrep om det som er utenkelig for en person å ville. I *Rationality and the Unthinkable* trekker han frem en rollefigur fra en roman. Figuren heter Lord Fawn, og denne lorden forsøker å finne ut om hans tilkommende hustru har oppført seg usømmelig med en annen mann. Fawn har besluttet å finne ut mer gjennom samtale med en mann av langt lavere sosial stand enn ham selv. Det er lordens beste tanke for sin situasjon at han skal snakke med denne mannen, og han forsøker å gjennomføre en samtale. Men mannen blunker til ham for å antyde noe Fawn ikke oppfatter. Dette blir for mye for lorden, han innser at selv om det antagelig er til det beste for ham selv å fortsette samtalen, så er han ikke i stand til å ville forme viljen sin slik at han kan gjennomføre. Det er for den godeste lorden utenkelig å gjennomføre den beslutningen han har gått inn for (Frankfurt 1988:183). Lorden støtte på en grense i seg selv, han ble stoppet ved et noe han ikke kunne gå forbi.

Som vi tidligere har vært inne på er det vi elsker det som setter grensene for hva vi er i stand til å ville. Frankfurt slår fast at det vi elsker fungerer er noe vi «*simply must not betray*» (Frankfurt 1999:130).⁹ Like fullt kan det forekomme at vi forråder det vi elsker. Men det å forråde det vi elsker er ikke det samme som å feilelske. Å forråde noe vi elsker er heller et tilfelle der vi blir mer eller mindre overmannet av et ønske som går på tvers av oss selv.

Vi kan tenke oss et eksempel med en tjener. Denne tjeneren har vært hos sin herre i mange år, og holder av ham, ja man kan nærmest si at han elsker sin herre. En dag kommer det en mann og tilbyr ham en stor sum penger for å kopiere noen dokumenter hans herre har liggende. Tjeneren nekter først, men når summen nevnes klarer han ikke motstå fristelsen. Han kopierer dokumentene, og forråder med det herren han elsker og har en ektefølt omsorg for. Angeren skyller over ham omtrent umiddelbart etter udåden, men det er for sent.

Mennesker har det med å forbryte seg mot det de elsker. Det er et tema så gammelt som tiden selv, den som mangler den nødvendige karakter til å stå i mot en fristelse som blir presentert ham, og som likevel skulle ønske han hadde stått imot. Samvittigheten nager ham på grunn av hans handlinger. Han har ved sine handlinger gjort vold på objektet han elsker.

⁹ Uthevning i original

Gjennom denne handlingen har han for så vidt ikke villet gjøre skade på sin herre, han kan godt fortsatt ha sin kjærlighet til ham intakt. Samvittigheten som nager ham stammer fra forrækt han nå føler for seg selv.

Verre var det for Agamemnon som Frankfurt trekker frem som eksempel. Agamemnon måtte velge mellom å ofre sin datter og ofre sine tropper. Agamemnons kjærlighet for begge disse størrelsene gjorde dem til like definerende elementer i hans natur, og da han ble tvunget til å velge mellom dem sprenget dette rammene for den personen han var, og i følge Frankfurt, var det ingen videre fortsettelse av hans historie herfra (Frankfurt 1999:139).

Når det sies at det ikke var noen videre fortsettelse av Agamemnons mener Frankfurt at selv om mennesket fortsatt var til stede frem til han ble drept av sin kone, så var ikke den personen han var der lenger. Ved å velge mellom sin datter og sine soldater sprenget han rammene for den personen han var, med andre ord, han sprenget rammene for den viljen hans person var konstituert ved, og denne personen hadde følgelig ikke noen videre historie.

Dette kan sees som en form for psykisk skade i det han mistet sitt selv. Der Velleman mener Frankfurt ser et potensial for drastisk psykisk skade om man skulle gjøre noe som medfører at man forråder det man elsker, ser Velleman en stor trussel mot en persons selvforståelse (Velleman 2002:113). Umulige valgsituasjoner leder i alle tilfeller til en dyp konflikt i personen, som kan utløse for eksempel en tilstand av ambivalens.

Verken den utro tjeneren eller Agamemnon var derimot noen som led av feilelsking. Den ene ble overmannet av et begjær han ikke klarte motstå når han først ble presentert for det, men dette trenger ikke ha noe med at han «ikke egentlig» elsket sin herre. Agamemnon ble satt, av ytre krefter, i en situasjon der han måtte velge mellom to størrelser han ikke hadde noe apparat for å velge mellom.

En videre utdypning om hva feilelsking består av kommer etter at vi har tatt for oss ambivalensen.

5 Ambivalens

En annen vei som kan lede inn i resignasjonen er ambivalensen. Begrepet om ambivalens er et komplisert begrep som relaterer til en persons selvrelasjon. Grenseoppgangene mellom hva vi skal forstå som å være ambivalent og hva vi skal forstå som feilelsking er heller ikke nødvendigvis åpenbare. Den mest grunnleggende forskjellen er å finne i hvordan ambivalens forholder seg til en persons overbevisninger, der den ambivalente godt kan ha et element av å feilelske, men det er ikke dette som gjør ham ambivalent. Ambivalensen kommer fra å ikke klare å forene indre motstridende krefter, og hindrer på denne måten personen fra å være i stand til å handle autonomt.

Spørsmålet om hvordan vi skal forstå den ambivalentes situasjon går rett inn i hjertet av diskusjonen mellom Velleman og Frankfurt, der Velleman har skrevet en artikkel, og Frankfurt har besvart kritikken fra denne. De to artiklene er å finne i diskusjonsboken *Contours of Agency*. Det er verdt å merke seg at det ikke bare er snakk om at personen hindres i å handle autonomt, det resulterer gjerne også i at personen får problemer med å forstå seg selv, nærmere bestemt hans egen identitet blir problematisk for ham. I spørsmålet om hvordan dette forholder seg må vi også undersøke nærmere begrepet om et selv.

For å kunne forstå ambivalensen må vi undersøke hva som menes med et selv, hva som menes med identitet og hva som menes med autonome handlinger respektivt hos Frankfurt og Velleman. Det er gjennom denne undersøkelsen vi også kan skape et bilde på disse begrepene på en slik måte at vi kan undersøke hvordan det å feilelske vil virke inn på en persons liv. Først er det derimot nødvendig å lage et innledende omriss av hvordan vi skal forstå ambivalensen.

Frankfurt hevder ambivalens oppstår når vi har en splittet vilje. Denne personen har preferanser eller holdninger til sine ønsker som ikke er kompatible med hverandre, like fullt er de preferanser og holdninger som driver ham mot handling. Disse leder til ambivalens dersom de med nødvendighet må være i konflikt og at de begge er fullt og helt en del av personens vilje, verken eller av dem kan være fremmedelementer i hans vilje (Frankfurt 1999:98-99). En slik definisjon skiller også ambivalensen tydelig fra den typen konflikter som

oppleves av for eksempel den utro tjener som heller presenteres for et ønske han ikke klarer å motstå enn en uløselig indre viljeskonflikt.

Frankfurt tar også inn over seg at det er mulig å ha flere ting man er helhjertet over på samme tid, så lenge de ulike elementene ikke holder samme grad av viktighet på samme tid (Frankfurt 1999:103). Tilstanden av ambivalens handler dermed om en mangel på evne til å prioritere og en manglende evne til å samle sin vilje.

Der Velleman og Frankfurt synes å være uenige er på punktet om hvordan man skal forstå løsningen på denne ambivalensen. Det er en tilsynelatende motsetning mellom Vellemans syn, der han hevder at løsningen på ambivalensen er å akseptere seg selv som ambivalent overfor det man er ambivalent til (Velleman 2002:103), og Frankfurt som på sin side hevder at det er mulig for en person å akseptere at denne har en uløselig ambivalens, men at dette umulig er en tilstand personen kan være tilfreds med (Frankfurt 1999:106). Det virker som den ene posisjonen holder løsningen i den andre for problemet og omvendt i det Velleman hevder Frankfurts syn leder til en uløselig ambivalens.

Denne påstanden fremsetter Velleman i det han trekker inn Freuds arbeid med pasienten han kalte Rottemannen. Rottemannens problem var at han både nærret et dypt hat til og elsket samme person, sin far. Dette fikk Freud til å se ham som en person med en splittet personlighet, et elskende og et hatende selv. Velleman rapporterer at Freud ikke forstod Rottemannens problem på bakgrunn av disse motstridende følelsene i seg selv, men på bakgrunn av Rottemannens respons til dem. Han forsøkte å håndtere striden ved å undertrykke hatet, noe som bare førte til at hatet forble og ble sterkere (Velleman 2002:101).

Rottemannen opplever dermed ambivalens på bakgrunn av to motstridende følelser overfor samme objekt. Hans eksempel kommer vi straks nærmere inn på. Det er imidlertid også mulig å oppleve ambivalens i den forstand at man ikke klarer å prioritere mellom to ulike objekter man elsker, men ikke kan elske samtidig, litt som en mann som elsker to kvinner, men ikke kan pleie kjærligheten for dem begge. Essensen i å oppleve ambivalens er at man ikke evner å prioritere mellom alternativer som ikke kan holdes som likeverdige på samme tid. Når det så er et spørsmål om, som Frankfurt fremsetter det, at verken eller av disse alternativene er å regne som fremmedelementer for personen, må vi se nærmere på hva som menes med begrepet om at personen har et selv som denne ambivalensen skal forstås ut fra.

5.1 Om forståelsen av selvet

Frankfurts teorier er vanskelig å tolke på noen annen måte enn at de bærer i seg en idé om noe som er mitt virkelig selv, og resten av meg som min kropp, min evne til å oppleve ulike ønsker og lignende. Det virker å være en av de sentrale bærebjelkene hos Frankfurt at det er et egentlig selv som jeg må komme i kontakt med gjennom å oppnå et helhjertet forhold til de tingene jeg virkelig og egentlig bryr meg om. Alt annet er fremmedelementer som kan ha eller ikke ha betydning for meg.

Frankfurt fastholder at en persons essensielle natur er å ha nødvendige personlige karakteristikk, og disse har med personens vilje å gjøre. Et utgangspunkt for det å være en person i Frankfurts øyne er at viljen har «reflexive, or higher-order volitional features», og det er gjennom disse en person forsøker å styre seg selv overfor sine impulser og begjær «as he undertakes to identify himself more intimately with some of his own psychic characteristics and to distance himself from others» (Frankfurt 1999:113). Det er dette med å identifisere seg selv med noen av sine psykiske elementer mens man forsøker å fjerne seg fra andre som kan sies å ligge til grunn for de problemene Rottemannen opplever.

Hva Frankfurt hevder dette virkelige selvet skal være er noe vanskeligere å slå fast. I sin svarartikkel til Velleman slår han ettertrykkelig fast at han ikke mener selvet er en entitet. I alt Frankfurt hevder om selvet mener han at det som skal finnes er grensene for selvet, de som definerer selvets form. Dette mener han ikke er i motstrid til å hevde teorier om selvets essensielle natur (Frankfurt 2002:124).

Det er grensene for viljen som på denne måten definerer personens form. Hvordan det forholder seg med personens vilje er det som definerer hva han er, det er grensene for hva en person ikke kan hjelpe for å ville eller ikke er i stand til å ville som identifiserer det han ikke kan hjelpe for å være. «The essential nature of a person consists in what he must will» (Frankfurt 1999:114). Hva jeg gjør eller hvilke ønsker jeg har er ikke definerende for meg som person. Jeg defineres som person gjennom hvordan jeg tar stilling til hva jeg gjør og hvilke ønsker jeg har, med andre ord, med hvilken vilje jeg er konstituert. I den grad jeg kan sies å ha et selv er det fordi jeg har vilje.

Dette må bety at i den grad Frankfurt har en idé om et egentlig selv, så er dette egentlige selvet å finne i en persons disposisjoner til å forme en vilje. Muligens må vi også utvide begrepet til å handle om at mitt selv fremkommer som relasjon til det jeg elsker. Kanskje er det på denne måten vi må forstå at det er selvet som trues? Dette vender vi tilbake til, men først må vi ta for oss Vellemans definisjon av et selv.

Selvet er ikke noe mer enn en referanse du har til deg selv, ordet selv er refleksivt for den som bruker det, å snakke om selv i noen forstand som noe iboende mennesker eller noe egentlig oss er å tillegge en entitet kalt et selv en eksistens det ikke har. At du kan snakke om et selv innebærer kun at du er i stand til å referere til deg selv. Omtrent slik kan man grovt oppsummere Vellemans syn på selvet.¹⁰

Der selvet er noe å snakke om er det fordi det fremtrer for oss, gjør det mulig for oss å snakke om vår relasjon til oss selv. Vi kan oppsummere hans posisjon om selvet med hans egne ord:

I think that a person's past or future selves are just the past or future persons whom he can pick out with thoughts that are notionally reflexive, or first-personal. There is no kernel or core whose presence in past or future persons makes them selves of his; there are only the psychological connections that mediate his reflexive references to them, thus enabling him to think of them first-personally.
(Velleman 2002:111)

Når vi så snakker om et selv tenker han seg at det er hvordan vi er representert for oss selv under forskjellige opplevelser av hvordan vi er. Velleman mener at Frankfurt har en tese om selvet som nettopp en indre kjerne av personen som denne må være tro mot, kilden til identitet, autonomi, kilden handling springer ut fra for personen (Velleman 2002:110).

Vellemans egen oppfatning er at spørsmålet om et selv egentlig er et spørsmål om å kunne forstå meg selv som jeg var, som jeg er, og som jeg projiserer at jeg kommer til å bli. Hans utgangspunkt i essayet *Self to Self* er å flytte spørsmålet om å tenke om sitt fremtidige selv fra en metafysisk forestilling om personer til å heller være et spørsmål om psykologiske perspektiver. Siden perspektivet vi har på oss selv må være et førstepersonsperspektiv, tenker han seg at forholdet mellom hvem jeg er nå og hvem jeg kommer til å være egentlig er å fremskrive perspektivet til en fremtidig person. Spørsmålet er ikke om den jeg anser meg selv for å være nå overlever, men om jeg nå kan anse en fremtidig person som selv. Tesen han fremsetter er som følger: Å projisere noe om mitt fremtidige selv er et spørsmål om min

¹⁰ Se for eksempel (Velleman 2002:111) og (Velleman 2006:1-2)

tilgang til denne fremtidige personens perspektiv, det er dette som avgjør om jeg kan anse denne fremtidige som et selv (Velleman 2006:172-173).

For å forklare nærmere innfører Velleman et eksempel der han forestiller seg å være Napoleon. Hva er det som gjør ham i stand til å holde denne forestillingen? Det kan ikke være at han faktisk tror han er Napoleon, like lite som han tillater at han kan tro at han faktisk er den personen han kommer til å være i fremtiden. Forklaringen er i form av hvilke bilder jeg er i stand til å skape meg. Hvis jeg nå forestiller meg å se som Napoleon så, er dette et sekundært bilde. Jeg forestiller meg å se gjennom Napoleons øyne. Han innfører dermed et skille mellom det forestilte subjekt og det faktiske subjekt. Jeg er det faktiske subjekt, Napoleon det forestilte. Jeg opplever verden i det perspektivet jeg forestiller meg at Napoleon ville oppleve verden, mitt bilde er en kopi av bildet min forestilte Napoleon hadde. For at det skal være et poeng i å ha forestillingen om å se verden som Napoleon, må han være fullt og helt en del av bildet, jeg må forestille meg at mine refleksive referanser til meg selv viser til Napoleon (Velleman 2006:182). Mitt forestilte perspektiv i denne sammenhengen er det samme som når jeg forestiller meg selv i fremtiden, jeg forsøker å holde et perspektiv der den jeg er nå ser gjennom øynene til den jeg tenker jeg kommer til å bli. Dette leder meg til å ha en form for kopibilder av meg selv i fremtiden, det er disse kopibildene vi må forstå som en slik psykologisk link som gir meg refleksive referanser til de tidligere og nåværende personene jeg har vært og kommer til å bli, jeg kopierer fra forestillingene til subjektet jeg forestiller meg å kunne oppleve forestillingene som det subjektet ser dem gjennom sine øyne, jeg forsøker å innta *det* subjektets førstepersonsperspektiv.¹¹ Slik tenker Velleman at begrepet om et selv fungerer, og for så vidt er det også slik han tenker at identitet fungerer.

5.2 Gjengivelse av en diskusjon

Som vi allerede har vært inne på synes motsetningen mellom Velleman og Frankfurt å stamme fra synet på kuren for ambivalens heller enn begrepet om ambivalens. Rottemannen fortalte Freud om en kriminell handling han kunne huske å ha begått, selv om han ikke anerkjente at han selv hadde begått den. Denne opplevelsen stammet fra at Rottemannen forstod den hatende delen av seg selv som noe fremmed. Velleman mener Rottemannen led

¹¹ Videre om det å projisere seg selv inn i fremtiden kommer under behandlingen av feilelsking

av Frankfurts kur, ikke i den forstand at Rottemannen undertrykte sitt hat, men i betydningen at Rottemannen forsøkte å bli kvitt sin ambivalens gjennom å separere seg selv fra sitt hat, å gjøre sitt hat fremmed for seg selv (Velleman 2002:103). Hva er så Frankfurts kur?

Frankfurt anser Rottemannens sykdom som å ha oppstått som en konsekvens av forsøket på å disassosiere seg fra sitt hat mot sin far gjennom å undertrykke sine hatsfølelser. Kuren Frankfurt hevder å tilby, er ikke å undertrykke eller å bedrive utkastelse av uønskede følelser. Hans svar er at Rottemannen må forme en helhjertet vilje for sin kjærlighet til sin far. Å løse en ambivalens tar utgangspunkt i en slik helhjerthet, og den løses ved at personen tar en «decisive stand against certain feelings», men å ta dette standpunktet mot dem verken krever eller tillater «that a person misrepresent those feelings or that he conceal them from himself» (Frankfurt 2002:126).

Velleman forstår Frankfurts kur som å være skadelig ved nettopp å forsøke å kvitte seg med de negative følelsene. Han anbefaler at Rottemannen burde la sitt hat være en del av ham selv og blande seg med kjærligheten som også var til stede. Om bare Rottemannen lar være å kjempe i mot hatet i seg selv, og heller lar det bli endret av påvirkningen fra kjærligheten han opplever, vil han lære seg å leve med disse motstridende følelsene, han vil lære seg å temperere hatet (Velleman 2002:103-104).¹² Denne løsningen på Rottemannens problem må vi forstå som en forlengelse av Vellemans begrep om kjærligheten forstått som å la vårt emosjonelle selvforsvar falle.

Det synes å være gode grunner for å forstå det på denne måten. Han kritiserer Frankfurt for nettopp å tegne opp en kur for ambivalens som helt enkelt fungerer som et tilfluktssted. Han anser begrepet om helhjerthet som å appellere til oss fordi det er en manifestasjon av hvordan vi kan beskytte oss selv mot våre egne følelser. Han spør seg om dette ikke er snakk om en ønskedrøm vi har for oss selv enn at det snakk om en realitet om selvet. I følge Velleman er vi alle som Rottemannen i ønsket om å kunne være helhjertet. Dette er en forlengelse av kritikken mot Frankfurt for at noe er oss selv mer enn andre ting i oss. Vi setter da opp ulike forsvarsverk mot det vi ikke ønsker å ta inn over oss som en del av oss selv (Velleman 2002:104).

¹² Hvorvidt dette også innebærer at kjærligheten tempereres er et interessant spørsmål. Vekselvirkningen kan umulig gå bare en vei.

Like fullt er det et mysterium om vi skal forstå det slik at dersom Rottemannen lar det emosjonelle selvforsvaret falle, vil ambivalensen etter hvert gå over av seg selv. Dette fremstår som en rimelig lite tilfredsstillende løsning, eller mer en ikke-løsning. Det er vanskelig å se hvordan en ambivalens skal kunne løses uten at personen forsøker å beslutte seg i den ene eller andre retningen, men hvem vet hva som kan skje om man lar festningen falle. Dette spørsmålet får henge i luften et lite øyeblikk. Det er nok et aspekt ved Vellemans kritikk av Frankfurt som er relevant for å forstå de to ulike løsningsalternativene; Vellemans kritikk av det han anser som Frankfurts begrep om identitet.

Frankfurt anser helhjertethet som en prosess der en person identifiserer seg med et heller et annet av sine ønsker. Det ønsket han identifiserer seg med er det han foretrekker å bli beveget til handling av. I Frankfurts hierarkiske begrep om viljen vil han forme et andreordens ønske gjennom at han ønsker at et av ønskene hans skal lede til handling heller enn det andre. Personen må ikke bare gi sin tilslutning til et av ønskene, det ene av ønskene må være et ønske personen er tilfreds med. Dermed slår også Frankfurt fast at «[i]dentification is constituted neatly by an endorsing higher-order desire with which the person is satisfied» (Frankfurt 1999:105). I det jeg elsker noen finner jeg at den elskedes interesser blir identifisert som mine egne interesser (Frankfurt 1999:168). Når jeg helhjertet har omsorg for noe, leder dette til at jeg tar dettes interesser som interesser jeg er tilfreds med å pleie som mine egne.

Frankfurt lener seg med dette, i følge Velleman, på sin egen konsepsjon av identitet som skiller seg fra vår vanlige forståelse av ordet. Dersom vi i stedet anvender det Velleman anser som den vanlige definisjonen av begrepet, å forestille seg å være noen andre, vil vi med Frankfurts tanker om identitet ende opp med å forsøke å forestille oss å være de holdningene i oss selv som vi ønsker å gi vår tilslutning til (Velleman 2002:108).

Rottemannen skulle for eksempel kunne forestille seg selv som identisk med sin kjærlighet for foreldrene sine. Denne identifiseringen med noen av våre motiver og avvisningen av andre, der vi forestiller oss å være disse motivene mens de andre forsvinner ut av oss, anser Velleman som å være en forsvarsprosess som leder oss inn i selvbedraget heller enn å definere vårt selv (Velleman 2002:109). I en dagligdags forståelse av identitet mener vi å beskrive at vi identifiserer oss selv med andre mennesker heller enn med deler av oss selv (Velleman 2002:105). Som vi allerede har vært innom mener han at jeg i prosessen med å identifisere meg selv med noen forsøker å se verden gjennom den andres øyne, forsøker å

forstå hvordan den andre opplever det jeg identifiserer meg med. Dette leder meg også til å forestille meg denne personens følelser som opplevd av meg selv (Velleman 2002:107).

Velleman anser at det ikke er det han selv kaller en «vanlig forståelse» av identifikasjon Frankfurt legger til grunn for sine teorier. Det er heller snakk om en psykologisk prosess der en person gir kraft til noe som skal implisere ham i å forårsake handling og dermed gjøre handlinger han ser på som «sine» (Velleman 2002:110).

Frankfurt selv er i sitt tilsvarende svar til kritikken strålende fornøyd med denne forklaringen på sitt eget standpunkt. Han innvender at Velleman ikke anfører et vanlig begrep om identifikasjon. I følge Frankfurt er det å identifisere seg med andre å forestille seg å respondere slik den andre personen ville gjort. Han hevder også at vi gjerne reagerer med å si at noen har misforstått hvem vi er om de skulle ta oss for å holde motiver og ønsker vi ikke holder, det vil si, at vi blir identifisert med noe vi ikke selv identifiserer oss med (Frankfurt 2002:127-128).

5.3 Selvbevissthet og det som er gitt for meg

Som vi etter hvert har etablert er Frankfurts viljesmessige nødvendigheter basert på det jeg ikke kan hjelpe for å elske. Om Rottemannen elsker sin far er det noe han ikke kan hjelpe for. Det at han ikke klarer å elske sin far helhjertet er problemet hans, i det han ikke klarer å organisere sin vilje slik at kjærligheten for faren er sterkere enn hatet. I Frankfurts begrep er hva jeg har kjærlighet til allerede gitt. Det er ikke opp til meg å velge hva jeg skal elske, det er et faktum om meg at jeg elsker det jeg elsker.

Kritikken Velleman retter mot Frankfurts begrep om selvet ser ut til å ikke holde helt. Det kan virke som, derimot, at kritikken kan rettes et annet sted for å få en klarere oppfatning av Frankfurts posisjon. For dersom det er gitt hva jeg elsker, vil det synes som om det jeg skal oppnå er å være tro mot det jeg elsker og gjennom det tro mot meg selv. Dermed kan det også virke som om dette blir et spørsmål om i hvilken grad jeg har tilgang til å forstå min egen vilje. En slik form for selvbevissthet ligner det Velleman ser for seg som utgangspunktet for å for hva selvet er.

My aspectual interpretation of “self” doesn’t require me to deny that a person has a source of autonomy that might be called his essential self: the source of a person’s autonomy can be his essential self in an aspectual sense.
(Velleman 2002:113)

Enn så sirkulært dette høres ut, er poenget Velleman forsøker å kommunisere her at det er mulig at vi har en del av oss vi ikke er i stand til å se fra noe annet perspektiv enn perspektivet som det er presentert for oss som førstepersonsperspektiv. Dette hevder han kan vi forstå som et essensielt selv (Velleman 2002:114). Som allerede forklart hevder Velleman at begrepet om et selv kun er refleksivt overfor den som bruker begrepet, og ikke noen del av oss. Altså er det essensielle selvet utgangspunktet for perspektivet jeg kan ha på meg selv, den delen av meg selv jeg ikke er i stand til å forstå meg selv uten å forstå gjennom.

Autonome handlinger er kun autonome dersom de er handlinger som er basert delvis på en forståelse av personen selv. Dermed konkluderer Velleman at

[t]he guiding insight of Frankfurt’s work is that a person’s capacity to act autonomously rests on his capacity to reflect on aspects of his personality and to feel a special relation to some of them. My aspectual conception of autonomy is little more than a reinterpretation of this insight.
(Velleman 2002:115)

Dette virker som en ikke helt urimelig forståelse av noe sentralt hos Frankfurt. Det innfører et element av at vi er avhengig av å forstå oss selv for å kunne forme en vilje som skal telle som en autonom vilje. Og det er vanskelig å tenke seg at noen form for autonomi kunne eksistere uten at personen også har tilgang til å forstå seg selv.

Å forstå seg selv i relasjon til sin vilje er også den ambivalentes problem om vi skal følge Frankfurt. En person må vite hvordan han stiller seg til de ulike kreftene i seg selv for å kunne karakteriseres som helhjertet, siden han må ta et standpunkt for de kreftene han ønsker velkommen mens han må ta et tydelig standpunkt mot dem han ikke ønsker skal lede ham til handling. «[A]mbivalence, like self-deception, is an enemy of truth» slår han fast, men dette stammer ikke fra at den ambivalente nødvendigvis forsøker å lure seg selv, men fordi den ambivalente ikke har formet sin vilje (Frankfurt 1999:100).

Den ambivalentes problem er at det ikke eksisterer noen sannhet om hans vilje. Dermed er det heller ikke noen sannhet om ham som person. Om jeg skulle være i den uheldige posisjon å være ambivalent, vil det heller ikke være slik at det for meg bare er å ville meg ut av ambivalensen, eller at jeg kommer til å komme ut av ambivalensen om jeg bare får

den informasjonen jeg trenger for å beslutte meg (Frankfurt 1999:100-101). Det å være ambivalent er tydelig en tilstand det er vanskelig å komme ut av. Frankfurts eget råd er å holde på humoren.

Men enn så vanskelig det er å komme seg ut av ambivalensen, kan vi ikke hjelpe for å forsøke. Noe jeg kunne forsøkt ville være å lure meg selv til å tro at ting forholdt seg med meg på en annen måte enn det faktisk gjør. Jeg kunne forsøkt å bytte ut en sannhet om meg selv som gjør meg ute av stand til å være helhjertet med en løgn jeg kunne akseptere. Denne strategien er dømt til å slå feil i følge Frankfurt, fordi jeg forsøker å oppnå psykisk enhet ved å dele meg selv, en opplagt selvmotsigelse. Jeg ønsker en sannhet om hvordan jeg tenker ved å innføre en løgn (Frankfurt 1999:106). Som den jeg er her og nå har jeg som ambivalent et problem i å få til en helhjertet vilje overfor noe som helst. Kanskje stammer problemet mitt fra at jeg forsøker å elske noe jeg ikke er i stand til å elske. Det beste jeg kan håpe på er at noe inntreffer for å hjelpe meg med retningen jeg skal forme viljen min i, med mindre jeg vil ende opp som Rottemannen ved å forsøke usunne strategier for å endre hvordan min vilje er konstituert. Noe må endres i meg, hva som er viktig for meg, og dermed utgjør preferansene mine, må endres slik at jeg får andre impulser som driver meg i en annen retning enn dem jeg har nå.

Endringer i preferansene mine kan inntreffe, selv om jeg ikke kan ville meg til at de skal inntreffe. Frankfurt eksemplifiserer dette med en bølge som forkaster sin tidligere bølgeoppførsel.¹³ Denne bøllen opplever «a moral conversion, with the result that he genuinely renounces his aggressively vicious ways» (Frankfurt 2002:124-125). Hva som instituerer denne moralske omvendingen sier ikke Frankfurt noe om.

Poenget Frankfurt ønsker å få frem er at denne bøllen ikke lenger kan sies å være den samme personen fordi formen på viljen hos bøllen har endret seg. Selv om det er den samme personen verden ser, han er fortsatt den samme personen fysisk, så har han blitt en annen person. Og med en ny sannhet om viljen hans som grunnlag, må han kunne beskrives som å ha fått et nytt selv. For at det skal kunne regnes som det samme selvet, må hans selv og hans vilje ha en viss grad av konstanthet eller kontinuitet (Frankfurt 2002:125).

¹³ Frankfurt innfører dette eksempelet for å forklare hvordan han mener Velleman misforstår ham i begrepet om selvets overlevelse. Selvets overlevelse skal ikke forstås som å handle om liv eller død. Dette er allerede tilstrekkelig belyst i tidligere behandling av Frankfurts begrep om selvet

Med andre ord, hvis jeg er ambivalent er det beste jeg kan håpe på å våkne opp med et annet selv i morgen.

6 Den feilelskende soldat

I det verste av den kalde krigen var atommissiler en helt sentral del av supermaktenes forsvar. Forståelig nok øvde de ofte på å skyte ut disse raketene. Det militære personellet som skulle skyte ut de amerikanske raketene var spesielt trent til oppdraget, antagelig som en anerkjennelse av hvilken prøvelse det kan være å trykke på en knapp og gjøre seg selv til del av en årsakskjede som ender med død for hundretusener av mennesker. Å være en del av dette oppdraget var noe man valgte frivillig, i tillegg øvde dette personalet gjentatte ganger på prosedyrene for å skyte ut disse missilene. Men en dag skal det man øver på settes ut i live.

I scenarioer der utskytningspersonalet trodde det ikke lenger var en øvelse, at det var alvor denne gangen, missilene skulle skytes ut, så var de ikke i stand til å gjennomføre handlingen. Frankfurt trekker frem dette for å eksemplifisere en situasjon der noen tror de er i stand til å gjennomføre en handling, men ender opp med å måtte anerkjenne at de ikke kan få seg til det (Frankfurt 1999:111). Da det virkelig gjaldt fant disse militære seg ute av stand til å inkludere seg selv som ledd i denne utslettelsen.

Siden de alle hadde meldt seg frivillig kan vi si at de fant at den overbevisningen de hadde om sin evne til å gjøre dette rett og slett var feilaktig. Vi kan spekulere i hvor denne feilaktige oppfatningen hadde sin rot. Vi kan tenke oss Joe hadde et ideal om frihet han holdt så høyt at han elsket det, Bill hadde USA som sitt objekt for kjærlighet og holdt dette så høyt at han ville forsvare det mot alle trusler, uansett kostnad. Og kanskje noen blant dem, George, mente dette var den beste måten for ham å beskytte sin kone som han elsket høyt. Uavhengig av hva de elsket så høyt at de var villig til å delta i utslettelsen av hundretusener av mennesker, viste det seg at det ikke var dette som veide tyngst i viljeshierarkiet da alt kom til stykket.

Det er flere aspekter ved dette eksempelet som gjør det spesielt interessant. For det første var dette personalet drillet i å gjennomføre en utskyting. Årsaken til den manglende gjennomføringen kan på ingen måte sies å ha noen sammenheng med usikkerhet rundt hva de skulle gjøre, eller hvordan det skulle gjøres. Vi kan også anta det er sannsynlig at det amerikanske forsvaret forstod at mennesker gjerne har en naturlig sperre mot å drepe andre mennesker, og dermed designet treningen med et mål om å bygge ned disse naturlige sperrene. I tillegg meldte hele dette personalet seg frivillig, de må med andre ord ha tenkt de var i stand til å gjennomføre dette oppdraget allerede før de ble trent til det. Kanskje noen av

dem var mer bevisst sitt behov for å bygge ned sine naturlige sperrer enn andre blant dem, men det er ikke usannsynlig at personalet som gikk inn i oppdraget med ulike innstillinger endte opp med å dele samme erfaring, umuligheten av å gjennomføre det.

Interessant blir det når man anerkjenner at dette personalet ikke led av noen ambivalens, det var ikke usikkerhet i dem hvorvidt de kunne gjennomføre oppdraget. De var langt på vei overbevist om det motsatte, de var sikker på sin evne til å gjennomføre oppdraget. Hadde de ikke vært det, burde de forlatt sin post. Man kan med andre ord slå fast at dette personalet hadde gjennomgått svært mye for å forme sin vilje slik de ønsket, og holdt til og med den overbevisning at det var slik deres vilje var formet. Det var først da det virkelig gjaldt de oppdaget at viljen deres var konstituert på en annen måte. Noe i dem strittet i mot gjennomføringen, og dette med en slik kraft at det kunne overstyre alt fra trening til egen overbevisning.

Dette eksempelet skiller seg fra ambivalensen på flere måter. Den ambivalente personen er ute av stand til å ordne sitt viljeshierarki. Å bli satt i situasjonen disse militære ble satt i kan lede til at man oppdager en ambivalens man ikke var klar over i seg selv. Disse militære hadde en overbevisning om hvordan ting forholdt seg med dem, og det var denne overbevisningen de fant ut ikke holdt. Det kan også utløse ambivalens å oppdage at man var annerledes konstituert enn man trodde, en slags følelse av å miste fotfestet. Men jeg vil hevde at så lenge de var i den tilstanden at de trodde fullt og helt på sin evne til å gjennomføre sitt oppdrag, led de av noe som ligner en annen tilstand.

For å kunne gjennomføre den typen handling det er å sende ut atomraketter, å delta i drapet på så mange mennesker på en gang må man enten ha en psykisk lidelse (psykopati er et ord som kommer naturlig), eller man må være overbevist om at dette er nødvendig for å tjene interessene til noe man elsker. Det er vanskelig å tenke seg andre krefter som gjør en i stand til å skulle inngå i langvarig trening og beredskap for å gjøre dette.¹⁴

En forklaring på hvilken overbevisning de måtte oppgi i møtet med en situasjon der de selv var overbevist om at utskytingen faktisk kom til å bli gjennomført er at de måtte oppgi overbevisningen av nødvendigheten av å gjøre dette, at de måtte oppgi ideen om at dette måtte gjøres for å tjene det man elsket. Men denne forklaringen er kanskje lettere å innføre

¹⁴ Jeg ville gjerne trekke det så langt som å si at en kjærlighet som får en til å gjøre dette er pervertert uansett hva som ligger til grunn, men den diskusjonen er unødvendig å gå inn i her.

som en etterpåklokskap. For å stilisere poenget kan vi hente inn igjen Bill. Denne Bill elsket USA. Og i den kalde krigens logikk kan vi også se nødvendigheten av å skyte ut rakettene om trusselen er reell, det var virkelig et spørsmål om hvem som skjøt rakettene først. Nødvendigheten av å skyte ut rakettene dersom Bills elskede USA skulle overleve slik han kjente det var absolutt til stede. Likevel klarte ikke Bill å trykke på knappen for å skyte ut rakettene. Det viste seg at Bill elsket noe annet mer enn han elsket USA. For enkelthets skyld kan vi si Bill elsket seg selv høyere enn han elsket USA.¹⁵ Det siste Bill kunne tenke seg var å bli en massekiller, han ville ikke ha lett for å leve med seg selv etter å ha blitt en massekiller. Overbevisningen han holdt var at for sin kjærlighet til USA kunne han ofre seg selv. Denne overbevisningen viste seg å være falsk, det forholdt seg faktisk motsatt. Bills problem var ikke at han var ambivalent, han led av feilelsking.

Å stilisere eksempelet på denne måten er nødvendig for å få frem at hans mangel på handlingsevne ikke stammet fra en overveielse over hva som var riktig å gjøre i situasjonen. Ganske enkelt og helt direkte kunne han ikke gjennomføre den handlingen han hadde trodd seg selv i stand til å gjøre.

Vi kommer tilbake til eksempler der feilelskingen ikke har med fullt så abstrakte størrelser, men for å lansere feilelskingen som distinkt fra ambivalensen er et slikt eksempel nyttig. Som allerede nevnt kan oppdagelsen av feilelsking leder til ambivalens som én blant en lang rekke indre tilstander en sånn oppdagelse kan utløse.

Feilelsking er kjennetegnet ved å være i en tilstand der man forsøker å organisere viljen sin på en annen måte enn denne faktisk forholder seg. Man forsøker å organisere prioriteringene blant det man elsker på en annen måte enn de viljesmessige nødvendighetene krever. Å feilelske er mulig både ved å forsøke å endre prioriteringene av ting man elsker på en annen måte enn de er prioritert, eller at man forsøker å elske noe man ikke elsker. I tillegg til forsøkene på å endre sin konstitusjon er det nødvendig at den som lider av feilelsking har den overbevisning at ting faktisk forholder seg med ham som han forsøker å få det til å være. Feilelsking er kort og godt en variant av selvbedrag.¹⁶

¹⁵ Og i motsetning til sine kamerater på slagmarken hadde Bill faktisk muligheten til å trekke seg ut og fortsatt overleve rent fysisk, forhåpentlig uten å bli stilt for krigsrett.

¹⁶ Denne definisjonen ligger relativt tett opp mot Frankfurts begrep. For Velleman er det i større grad snakk om at en som feilelsker er en som har konflikter i sine praktiske identiteter. Se del om Rasjonelle handlinger og irrasjonelle mennesker.

Dette selvbedraget kan ta flere former. Vi kan her nevne noen varianter av feilelsking: 1. *X* var overbevist om at han elsket *a*, mens han egentlig elsket *b*. 2. *X* trodde hans kjærlighet for *a* var sterkere enn hans kjærlighet for *b*, men det viste seg at det motsatte var tilfelle. 3. *X* var sikker på at han elsket *a*, men det gjorde han ikke. 4. *X* var sikker på at han ikke elsket *a*, men det gjorde han. 5. *X* trodde han elsket *a*, men egentlig elsket han kun egenskapen *s* ved *a*.

Formen på alle disse variantene av feilelsking er fortidsformer, og viser til en person som har oppdaget sin feilelsking. Noe av det spesielle med feilelskingen er at tilstanden er vanskelig å oppdage. Skal man snakke om feilelsking er det heller ikke mulig å gjøre uten å gjøre det i fortid, etter at den som feilelsket oppdaget forholdet, eller som altseende forfatter utenfor den som feilelsker. I den grad det er et selvbedrag må det være personen selv som oppdager feilelskingen.

En feilelsking som ikke er identifisert fungerer sannsynlig som en kilde til frustrerte ønsker. Den som handler på tvers av det han elsker, vil oppleve frustrerte ønsker, som for Bill vil det være noe i ham som stritter i mot. For å bli kvitt dette elementet må han identifisere hva det er i ham det stritter mot. Så lenge han har feilelsking til stede i seg er det sannsynlig at han ikke vil være i stand til å oppleve noen genuin tilfredshet. Frem til feilelskingen oppdages, vil hans forhold til det han er overbevist om å elske høyest av alt, USA, ha en noe spesiell karakter.

Utgangspunktet i feilelsking er et selvbedrag hva gjelder kjærligheten. Siden den har et element av selvbedrag kan ikke relasjonen kalles kjærlighet. Det vil verken Frankfurt eller Velleman akseptere. Det kan tillates at det er en kjærlighetsrelasjon til stede, men denne vil også ta en annen karakter i det personen forsøker å gjøre den til noe annet enn den er. Når man feilelsker, holder man en relasjon som ikke er basert på kjærlighet, den er basert på *tilknytning*. Med tilknytning i denne sammenhengen menes relasjoner mellom den feilelskende og hans forsøksvis elskede objekt der noe i relasjonen tar karakter av selvbedrag og derfor ikke kan kalles kjærlighet. Denne relasjonen vil ligne ganske mye på kjærlighet, men tar en annen karakter på noen helt sentrale aspekter.

Skal vi forstå dette i Frankfurts tankegang kan vi si at en relasjon basert på tilknytning i stedet for kjærlighet vil hindre personen i å oppnå full identifikasjon av den andres behov som sine egne. Siden personen bedrar seg selv om sin kjærlighet, vil han heller ikke være i stand til å ha denne identifikasjonen. Den må først formidles via hans falske overbevisning. I Vellemans termer vil ikke en relasjon basert på tilknytning være tilstrekkelig for å få det emosjonelle

selvforsvaret til å falle. Dersom en person har et selvbedrag som grunnlag for sin kjærlighetsrelasjon, vil dette selvbedraget inngå i hans selvforsvar, han vil opprettholde sitt emosjonelle selvforsvar samtidig som han forsøker å la være. Det er rett og slett selvmotsigende.

En tilknytningsrelasjon kan oppstå som resultat av en kjærlighetsrelasjon der kjærligheten ikke lenger er til stede, den kan oppstå som et forsøk på å elske noe man ikke elsker, og den kan oppstå på bakgrunn av et forsøk på å elske noe mer enn man er i stand til å elske det.

Felles for alle disse tilknytningsrelasjonene er at personen forsøker å få både seg selv og sine relasjoner til andre objekter til å forholde seg på en annen måte enn hvordan dette faktisk forholder seg, og hans strategi er selvbedrag.¹⁷ Typisk for den feileleskende kan for eksempel være å kreve mer av en relasjon enn denne relasjonen kan gi ham. På denne måten feiler han i kriteriet for kjærlighet som en øvelse i «really looking» (Velleman 1999:343), eller forbryter seg mot kriteriet at man for å være helhjertet ikke kan tillate at en person misrepresenterer eller skjuler følelser for seg selv (Frankfurt 2002:126).

Den som feilelsker løper en ekstra risiko i det hans feilelsking vil være til hinder for hans muligheter til å oppleve kjærlighetsrelasjoner. Å opprettholde selvbedraget krever at man unngår visse former for selvrefleksjon. Dette er de samme formene for selvrefleksjon man må inngå i dersom man skal kunne oppleve kjærlighet. Man må erkjenne hvordan ting forholder seg med en selv dersom man skal kunne leve i kjærlighet uten reservasjoner. Men å gjøre dette vil også avsløre selvbedraget.

Feilelsking leder til fornektelse. Den som virkelig fornekte vil ha vanskelig for å oppdage dette. En av de mest sannsynlige mulighetene for dette er å havne i en situasjon som Bill, der man blir satt til veggs. Men selv i det man settes til veggs kan det være vanskelig å oppdage feilelsking. Vi har en svært godt utviklet evne til å opprettholde et selvbedrag. Dette har dels å gjøre med hvordan kjærligheten kan sies å inngå i de grunnene vi finner for handling. De samme mekanismene vi stoler på for å opprettholde et kjærlighetsforhold kan også være hjelpsomme for den som bedriver fornektelse. Det er spesielt to mekanismer jeg sikter til her.

¹⁷ Det er fullt mulig å forsøke å endre seg selv uten å ty til selvbedraget. En person som går inn i et forsøk på å forbedre seg selv uten å bedra seg selv vil ikke være et eksempel på en som feilelsker.

Den første mekanismen er at vi har et behov for å være tro mot oss selv, det vil si, jeg er nødt til å kunne stole på at jeg gjennomfører det jeg forskutterer å gjøre. Den andre mekanismen er vårt behov for å elske. Men før vi går løs på disse må vi se nærmere på hvordan kjærlighet kan inngå i de grunnene vi finner for handling.

6.1 Kjærlighetens umiddelbarhet

For Frankfurt er det et grunnleggende skille mellom grunner til handling for den som handler moralsk og den som handler ut fra kjærlighet. Å handle ut fra kjærlighet kan sammenfalle med å handle moralsk, men finner sin motivasjon i kjærligheten, ikke moralloven. Skillet mellom moralsk motivert handling og handling motivert av kjærlighet ligger i hvor mange elementer som inngår i en overveielse av hva man skal gjøre. For å forklare dette innfører han et eksempel med en person som gir penger til en tigger.

I begge beskrivelsene søker handlingen å gjøre noe godt for tiggeren ved å gi penger til en som har behov for og ber om penger. For personen som handler ut fra en moralsk plikt motiveres handlingen ut fra at han tror den gjør godt, samt to forhold til; 1. han har et ønske om å handle i tråd med det moralen krever av ham og 2. han mener moralen krever av ham å gi penger til tiggeren.

Dersom personen elsker tiggeren forholder ting seg annerledes. Det eneste forklaringspunktet på hvorfor den som elsker tiggeren gir pengene, det eneste denne trenger for å motiveres til handling er sin kjærlighet. Han trenger ikke noe mellomledd fra «penger er godt for ham» til å ha en grunn til å gi ham penger. Siden han elsker tiggeren er det tilstrekkelig motivasjon til å gjøre noe godt for tiggeren. Alle tilleggsforklaringer man kan gi ville ikke ha noen betydning, de er unødvendige for å forklare hvorfor den elskende personen gir pengene. Dette i motsetning til den moralske personen som må ha foreta en slutning gjennom overveielse. Det er denne umiddelbare linken mellom kjærlighet og grunner til å gjennomføre en handling Frankfurt anser som en del av «what *essentially constitutes* loving» (Frankfurt 1999:175-176).¹⁸

Det er verdt å undersøke nærmere hva det innebærer å ha grunner til handling. Slik Frankfurt fremstiller grunner til handling her kan de, hvis de er moralske, stamme fra et ønske

¹⁸ Uthevning i original

om å være moralsk og presentasjonen av en mulighet til å handle i tråd med dette ønsket, eller de kan i kjærligheten være basert på ønsket om å gjøre godt for det man elsker. Dette er bare noen av alle mulighetene vi har for å forstå grunnene vi har til å gjøre en handling. Velleman lanserer et begrep om grunner til handling som skiller seg fra en del andre beskrivelser av grunner til handling. Man kan anse at grunner til handling har å gjøre med det i verden ens egne handlinger er rettet mot, eller man kan anse at de har å gjøre med personen selv og dennes holdninger. Velleman holder denne siste posisjonen.

My conception of reasons for doing something is that they are considerations in light of which one's doing that thing would make sense, because they help to explain one's doing it.
(Velleman 2006:280)

Det Velleman ønsker er å komme til livs den formen for praktiske syllogismer der vi setter opp et argumentskjema som skal representere det uttalte innholdet i tankene som ligger bak en handling, samt de rasjonelle koblingene mellom disse tankene for å beskrive en handling utført av grunner. I stedet ønsker han at man skal se for seg at overveielsene om hvilken handling man skal utføre finner sitt utgangspunkt i det man tilskriver seg selv, men som likevel forblir i bakgrunnen. De rasjonelle koblingene i tankerekken utgjøres av forbindelser basert på «reflective intelligibility», og disse forbindelsene skal vi forstå som å implisitt registrere de eksplisitte tankenes holdninger. Det man tilskriver seg selv gir en logisk struktur på tenkningen, og har i seg grunnene til handling (Velleman 2006:281). Det er snakk om en større forståelse av grunner til handling, der det man tilskriver seg selv implisitt, man kan si den forståelsen man har av seg selv, gir grunnlaget for rasjonelle koblinger ved å virke i bakgrunnen. Det man eksplisitt tenker som grunnene til å gjennomføre en handling finner sin logiske sammenheng i det som ikke uttrykkes.

Dermed kan heller ikke den logiske strukturen bak grunnene til å gjøre en handling representeres av det samme argumentskjemaet som uttrykker de eksplisitte tankene vi uttrykker som grunner for å gjøre en handling. Poenget Velleman ønsker å få frem er at vi har en selvforståelse som virker i bakgrunnen, og gir en basis for å finne rasjonelle slutninger mellom de alternativene vi presenteres med for handling. Uavhengig av graden av eksplisitte tanker til grunn for handlingen vil vi fortsatt ha en selvforståelse som sørger for at det er en logikk til stede der den ikke uttrykkes (Velleman 2006:281-282).

En innvending Velleman svarer på i sin presentasjon av grunner for handling er en innvending som har å gjøre med hvordan hans forståelse av grunner til handling skal kunne

sies å ha den type normativ kraft vi skulle forvente av dem. Som svar på denne innvedingen trekker han frem to aspekter ved sin forståelse av dette. Den første er en understrekning av i hvilken grad hans begrep er internt for den som har grunner til handling. Siden han holder selvforståelsen som den avgjørende kilden til grunner for handling er det umulig å anse den innflytelsen denne kilden har som fremmed. Dersom man forsøker å anse sin selvforståelse som fremmed, vil man forsøke å forstå seg selv som en som har en fremmed selvforståelse, som i seg selv er å bedrive selvforståelse. Slik vil ikke evnen til selvforståelse være fremmed, selv om man forsøker å gjøre selvforståelsen til en fremmed del av seg selv.

Vellemans andre svar tar for seg å forsterke den kraften grunnene vi har til handling kan utgjøre ved å innføre en norm for å foretrekke å utføre de handlingene som gir mening å utføre. Han ser for seg at en slik norm inngår i den typen normer vi naturlig tar med inn i våre praktiske overveielser, normer av typen som anerkjenner og regulerer ulike sider ved vår adferd. «We adopt the norm of doing what makes sense in order to regiment and make sense of a process by which our actions are already regulated». Vi forsøker å gi mening til det vi gjør ved å gjøre det som gir mening, og bedriver dermed en selvforsterkende prosess der tilegnelse av praktisk kunnskap tar opp i seg denne normen og blir prosessen for praktisk overveielse (Velleman 2006:282-283).

6.2 Kjærlighet og det som gir mening

I Franfurts begrep om kjærligheten som essensielt umiddelbar kan vi allerede spore et problem for den som feilelsker når det gjelder hans grunner til handling. Dersom grunnen til handling må formidles gjennom et selvbedrag, vil det få formen vi allerede ser grunner til handling tar når de er moralske. Selvbedraget tar form av et formidlende mellomledd. Det blir et ubevisst «jeg er overbevist om at det er dette jeg elsker» som ikke skal være del av slutningsrekken. Er noe slikt del av slutningsrekken vil det falle utenfor det Frankfurt ser for seg er del av kjærligheten.

I Vellemans forståelse av grunner til handling kan det innledende virke som den som feilelsker vil få støtte i å opprettholde selvbedraget. Siden det inngår i hans selvforståelse at han elsker som han tror han gjør, vil dette også være blant de rasjonelle koblingene mellom

det han legger til grunn for sine handlinger. Det vil gi mening å handle som han gjør fordi han handler i samsvar med hvordan han forstår seg selv.

Ser vi nærmere på en del av grunnlaget for Vellemans kjærlighetsbegrep, kan det tyde på at vi dette ikke helt er tilfelle for den feilelskende. Det Velleman vil til livs når det gjelder kjærligheten er den praktiske syllogismens dominans innen moralpsykologien.

Philosophers who are unduly impressed with the power of belief-desire explanation, and the associated instrumental reasoning, would like every psychological state or attitude to be analyzable as either a belief or a desire, or perhaps as some combination of the two.
(Velleman 1999:354, note 59)

La oss se nærmere på løsningen Velleman gir på Bernard Williams livbåteksempel. I dette eksempelet sitter en mann i en livbåt. Rundt ham i sjøen svømmer flere mennesker. De er alle i livsfare. Blant disse menneskene er hans kone. Omstendighetene er slik at han kun kan redde ett av disse menneskene.

Eksempelet er ment til å illustrere at mannen ut fra kantiansk moral må rettferdiggjøre at han velger sin kone ved å holde en generell norm om at det i situasjoner som denne er tillatelig å redde sin kone. Poenget er da at denne mannen har en tanke for mye i det han velger å redde sin kone. I stedet for å tenke at dette er min kone, jeg redder henne, innfører mannen et mellompremiss om at det er tillatelig å redde sin kone på veien til konklusjonen om å redde henne (Velleman 1999:340). Det er dette mellomleddet som konstituerer problemet for å kalle hans grunner til handling for kjærlighet. Som vi så i Frankfurts begrep om grunner til handling er det i bildet på en handling ut fra kjærlighet tilstrekkelig for denne mannen å slå fast at hans kone er i fare og derfor redde henne. Han trenger ingen overveielse, han elsker henne og velger derfor å redde henne.

Vellemans motstand mot kjærligheten forstått som en et ønske om å oppnå et resultat har sammenheng med hans versjon av måten kjærligheten er direkte. Kjærligheten er direkte i sin måte å avvæpne våre emosjonelle selvforsvar fordi det er en øvelse i å «virkelig se» den andre personen. En form for blindhet løfter seg i det vi elsker noen. Denne blindheten er del av forsvarsverket vårt, og i det vi virkelig ser noen for første gang setter dette i gang en emosjonell respons. Velleman ser for seg at denne responsen er det vi gjerne forbinder med kjærlighet. Følelser som sympati, empati, tiltrekning og lignende. Kjærlighetens eneste funksjon er at vi blir mer sensitiv overfor den andres interesser og behov. Det er dette som forklarer at vi er responderer dersom en vi elsker trenger hjelp. Men det utløser ikke noen

vedvarende interesse hos den elskende for å tjene den elskedes behov. Vi skal heller ikke se det slik at kjærligheten nødvendigvis utløser at vi ønsker godt for den vi elsker, det gjør oss bare mer klar over verdien den vi elsker innehar i kraft av å være den den er. Å være klar over denne verdien har en tendens til å gjøre oss vennligere innstilt (Velleman 1999:361).

Løsningen Velleman finner på livbåteksempelen er å hevde at kjærlighet ikke spiller noen essensiell rolle i mannens valg av å redde sin kone. Mannen burde redde sin kone, men hvis han skulle lagt selve kjærligheten til grunn for valget sitt måtte han anerkjenne at han ikke hadde noe grunnlag å skille mellom sin kone og de andre som var i samme situasjon. For å forklare dette viser Velleman til den kjærligheten en person kan ha til sine barn. Selv om en person kan elske sine barn betyr ikke dette at han kan elske alle barn. Men dette innebærer ikke at han skal feste lavere verdi ved andre barn enn han gjør ved sine egne.

Ideally, he will find his own children especially lovable – that is, especially expressive, in his eyes, of an incomparable value. But when his children awaken him to that value as only they can, they awaken him to something that he recognizes, or ought to recognize, as universal.
(Velleman 1999:373)

Så vidt vi kan forstå dette, vil ikke kjærligheten være helt fraværende i grunnene til at han redder sin kone, men den vil bare være en av flere deler av den selvforståelsen mannen har som bakgrunn for å lage logiske koblinger mellom de grunnene han har til å velge å redde sin kone. Det meste av dette vil forbli i bakgrunnen. Det kan godt tenkes mannen ikke reflekterer noe videre over valget av hvem han redder i situasjonen foruten tanken på at hans kone er i vannet og trenger å reddes. Den selvforståelsen mannen har får hans kone til å være første på prioriteringslisten over hvem han redder fordi det er flere faktorer ved ham som trekker i retning av at det er dette han skal velge å gjøre.

Velleman ser for seg det konen burde gjøre, dersom mannen nølte i sin beslutning om hvem han skulle redde, var å henvise til deres forhold, deres felles historie ved å stille spørsmålet «hva med oss?». Det er på grunnlag av dette mannen kan finne en preferanse for å velge sin kone. Hadde hun stilt spørsmålet «hva med meg?» ville hun bare fremhevet at hun ikke var mer verdifull eller verdig å redde enn de andre som fløt i vannet sammen med henne. Velleman trekker frem nettopp dette poenget. Så langt det gjelder å være elsket av sin mann ønsker konen å bli sett som det endeløst verdifulle individet hun er, ikke slik at hun er mer verdig å bli reddet enn de andre, men heller på en slik måte «that reveals the absurdity of weighing her in a balance at all» (Velleman 1999:374).

Hvordan skal vi så forstå et begrep om feilelsking i lys av Vellemans syn på kjærligheten og grunner til handling? Et spor kan vi finne i oppsummeringen av hans syn på Willams posisjon. Det er fullt mulig for mannen som redder sin kone gjør dette uten tanke på moral, men ut fra et hensyn til seg selv. Han kan redde henne fordi han ikke tåler tanken på å miste henne. Denne frykten kan oppstå dersom han har føler en dyp tilknytning til sin kone.¹⁹ Men denne tilknytningen er ikke det samme som kjærlighet. Velleman ser for seg at denne mannen kan føle en slik tilknytning som driver ham til å redde sin kone, selv om han for lengst har sluttet å elske sin kone. Han undres om det er en slik «blind attachement» Williams tilskriver konen å håpe på, en blind tilknytning som ikke ville tåle kritisk refleksjon (Velleman 1999:373).

Vi kan forstå feilelsking i lys av Vellemans tankegang som å innebære en tilstand der man finner i bakteppet man har som grunner for handlinger finner et element av selvbedrag. Dette selvbedraget er knyttet til at man tror man har kjærlighet til noen man ikke har kjærlighet til. Et forhold som beskrevet over her vil være et paradigmatiske eksempel. Kjærligheten er ikke lenger til stede, men personen har ikke registrert at det ikke lenger er kjærlighet til stede, det har intrådt et element som gjør at han ikke lenger ser sin elskede slik kjærligheten krever, noe har endret seg og resultert i gjenopprettelsen av et emosjonelt selvforsvar overfor den tidligere elskede. En tilknytningsrelasjon kan være del av å gjøre dette vanskelig å oppdage, i den grad hans kjærlighet inngikk som et element blant grunnene han hadde til å handle gjør den ikke det lengre, men forholdet har blitt en del av ham på en slik måte at det fortsatt føles naturlig å finne grunner til handling der en nå blind tilknytning inngår. Han er ikke lenger sensitiv for den andres behov slik man er i kjærligheten. Kanskje tar han det bildet han hadde på den andres behov for gitt og handler etter det bildet han har fra tidligere.

Vi får la begrepet om feilelsking stå ved dette foreløpig. Spørsmålet om hvorfor vi har vanskelig for å oppdage en tilstand der vi feilelsker krever videre utforskning.

¹⁹ Det er også her begrepet om *tilknytning* lansert tidligere er lånt fra.

7 Meg nå og meg en gang

What moves us to ask how we should live? We are moved to ask this question because we want to identify the principles and the purposes to which we should be devoted and by which we should be limited. Our motivation is, in other words, an interest in articulating what we care about. (Frankfurt 1999:92)

For meg å svare på hvordan jeg ønsker å leve er ikke et enkelt spørsmål. Det er det heller ikke for hvem som helst andre. Jeg kan ha overbevisninger i en eller annen retning med varierende grad av styrke som rettleder meg, men definitive svar på spørsmålet er vanskelig å oppnå. Frankfurts posisjon peker i retning av å håndtere spørsmålet om feilelsking. I det følgende skal vi undersøke videre hvordan begrepet om *attachement* kan ha rimelig store implikasjoner for oss, gjennom å undersøke hvordan det jeg finner viktig nå forplikter meg i fremtiden.

Frankfurt hevder at vårt liv ikke gir mening uten endemål (final ends) vi kan innrette oss på å oppnå. Kriteriet for meningsfull aktivitet er at vi har endelige mål for handlingene vi skal utføre (Frankfurt 1999:84-85). Å besvare spørsmålet om hvordan jeg ønsker å leve presenterer meg for et problem, spørsmålet kan ikke formuleres med sikkerhet av meg før jeg har besvart spørsmålet. «How the question is to be understood depends, that is, upon how it is to be resolved» hevder Frankfurt. Dette leder meg ut i den situasjonen at jeg må forsøke å besvare spørsmålet før jeg vet hva spørsmålet er (Frankfurt 1999:92).

Hva søker jeg etter å forstå når jeg stiller meg spørsmålet om hvordan jeg ønsker å leve? Det synes å være et spørsmål om å få klarhet i hva som er viktig for meg. Men dette hjelper heller ikke mye i følge Frankfurt, fordi noe er viktig i den grad det utgjør en forskjell. Men den forskjellen det som er viktig utgjør må være mer enn triviell, den må være viktig. «Any attempt to formulate a defining criterion for the concept of importance is therefore bound to be circular.» Som utgangspunkt for å forstå hva som er viktig for meg, er jeg dermed prisgitt at noe allerede er viktig for meg. Det er disse tingene jeg ikke kan hjelpe for å ha omsorg for. Spørsmålet om hvordan jeg ønsker å leve er ikke mulig å besvare foruten med utgangspunkt i det som allerede er gitt for meg. (Frankfurt 1999:92-93).

In any reasonable deliberation about how he is to live, a person must assess and compare the values of those things that he regard as important to him. [...] The most critical issue he has to face, in deciding upon his final ends, is to determine the relative importance that he will accord to each of these. Answering the question of how to live is tantamount, indeed to making that determination. (Frankfurt 1999:92)

Innledningsvis virker det som svaret på spørsmålet «hvordan ønsker jeg å leve?» rett og slett er: Jeg begynner med det jeg har nå, og håper at jeg forstår mer om meg selv etter hvert som jeg lever mitt liv. Dette er et svar som ikke virker ukjent, det bare er lite tilfredsstillende for meg dersom jeg befinner meg i situasjon der for eksempel hvilken ende jeg skal begynne i virker vanskelig å forstå. Selv om jeg kan komme til å endre syn på hva jeg holder som viktig for meg, er det like fullt «det som er viktig for meg nå» jeg har som perspektiv i forsøket på å bestemme hvordan jeg ønsker å leve. Jeg kan ikke både mene at noe er viktig nok for meg til å tjene som utgangspunkt for hvordan jeg ønsker å leve, og i samme åndedrag si «men det endrer seg nok». I enkelte situasjoner kan dette være ønskelig, for eksempel om jeg skulle være en alkoholiker med et gryende ønske om å bli tørrlagt, men i så tilfelle vil det allerede ha oppstått en endring i hva som er viktig for meg dersom jeg plutselig har bestemt meg for at inntak av alkohol ikke lenger er viktig nok til å inngå i hvordan jeg lever mitt liv. Muligens kan vi besvare mer rundt problematikken om vi undersøker nærmere relasjonen mellom min tidligere, nåværende og fremtidige forståelse av meg selv.

In order to have a basis for judging what is important to him, a person must already care about something. But it need not be what he cared about at some earlier time, or what he will care about later. (Frankfurt 1999:93)

I et spørsmål om å evaluere meg selv og forstå hvordan jeg besvarer utfordringen i å bestemme hvordan jeg ønsker å leve, virker det intuitivt at jeg har et behov for å forstå kontinuiteten mellom hvem jeg var, hvem jeg er nå, og ikke bare at mitt fremtidige selv skal forstå hvem jeg var nå, men også å projisere en forståelse av meg selv i fremtiden. Dette siste er et nødvendig perspektiv i den grad jeg ønsker å forstå handlinger jeg ikke allerede har utført. En måte å forstå hvordan jeg ser meg selv som handlende fremsetter Velleman i sitt essay *The Self as Narrator*.²⁰ Dette synet kan vi behandle som et utgangspunkt for videre undersøkelse av hvordan vi skal forstå feilelskingen.

I dette essayet spinner Velleman videre på et eksempel fra Daniel Dennett om en robot som er programmert slik at den konstant skriver sin livshistorie. Gilbert, som roboten heter, er en selvbiografisk robot. Den skal fungere slik at den ikke har et selv, bare evnen til å skape en fiksjonell karakter rundt seg selv. Den er imidlertid i stand til å produsere en akseptabel

²⁰ Det er verdt å nevne i sammenhengen at Velleman mener hans begrep om selvet som forteller ikke forklarer en enhet for et selv over tid, men enhet som en handlende agent som er i stand til å utøve autonomi (Velleman, 2006:223). Mer om relasjonen mellom fortidige, nåværende og fremtidige selv vender vi tilbake til.

roman om sitt liv ut fra hva som skjer med den (Velleman 2006:207). Det som skjer med roboten blir en del av historien den forteller. Men, som Velleman spør seg, når Dennett eksemplifiserer robotens respons på å bli låst inne i et skap, burde ikke dette eksempelet tilskrive roboten større evner enn Dennett tillater? Når Gilbert blir låst inne i et skap er nemlig hans respons å rope på hjelp, og så skrive takkekort til dem som slapp ham ut igjen. Dermed spør Velleman om ikke roboten også ville være smart nok til også å si fra neste gang han skulle inn i skapet, slik at den slipper å bli låst inne.

Gilberts fortelling om seg selv forårsakes av hva som skjer med ham, alt roboten blir utsatt for blir en del av fortellingen om karakteren Gilbert. Men dersom roboten uttaler «jeg skal inn i skapet» for å unngå å bli låst inne på nytt, undres Velleman om ikke dette i en forstand regnes som å forårsake at roboten faktisk går inn i skapet. Siden det blir en del av robotens fortelling å uttrykke sin plan om å gå inn i skapet, ville man kunne hevde at dette driver den mot å faktisk gå inn i skapet, for å holde historien om Gilbert konsistent (Velleman 2006:211). Kan vi forstå en viss grad av gjensidighet eller vekselvirkning mellom den historien Gilbert forteller når han uttrykker sin planlagte bevegelse og at dette leder til at denne planlagte bevegelsen utføres?

Måten Velleman ser for seg at Gilberts fortelling kan medvirke til hva roboten ender opp med å gjøre, er at roboten har en fortellermodul blant alle delene som styrer den. Denne fortellermodulen i seg selv har ikke nok kontroll over roboten til å få roboten til å handle i den ene eller andre retningen, men dersom Gilbert har andre rutiner som kjører, for eksempel en som driver ham mot å gå til skapet og en som driver ham til å gå et annet sted, kan den narrative modulen være det som gjør at Gilbert heller går til skapet slik han har annonsert enn det andre stedet (Velleman 2006:218).

Når Gilbert er låst inne i skapet vil han for eksempel aktivere en subrutine kalt frykt, og denne vil lede ham til å tenke på seg selv som redd og få ham til å lete etter en utgang fra situasjonen han er i. Som respons på denne frykten vil han velge en mulighet som passer med historien han rapporterer. Selvbiografien rapporterer hele tiden hva han opplever, og responsen Gilbert velger som svar på situasjonen der han opplever frykt må passe inn i narrativet, for å sørge for korrespondanse mellom hans historie og hans liv. For eksempel å rope på hjelp eller å slå ned døren.

Thus having attributed an internal state to himself ("I'm getting frightened"), the robot is influenced to act in accordance with that attribution. Like a human being, he tends to manifest fear not only because he's "feeling" it but also because he "thinks" it's what he's feeling.
(Velleman 2006:216)

Det er denne tanken kan litt enkelt karakteriseres som «du blir det du tenker du er», og er å finne igjen i andre arbeider av Velleman.²¹ Han henter sitt utgangspunkt i sosialpsykologisk forskning for å hevde en tese om selvkonsistens. Kort forklart er tanken at jeg har en tendens til å handle i samsvar med mitt bilde av meg selv. Dette gjelder både generelt og når det er snakk om konkrete situasjoner. Jeg har et bilde på meg selv som handlende, og jeg har et bilde av meg selv som for eksempel en lykkelig person, en hissig person, en kjedelig person eller en morsom person. Hvis jeg blir overbevist om at jeg er sint selv om jeg ikke var det, vil jeg like fullt oppleve meg selv som sint. «People know what they're doing because they tend to do what they have just now thought that they are just about to do». Mekanismen kalles gjerne «act-identification» (Velleman 2006:260-261).

Forutsetningen for mekanismen er at jeg har et bilde av meg selv som denne skapningen som handler, jeg er avhengig av selvbevissthet i den betydning at jeg forstår, som et objektivt bilde av meg selv at skapningen «rundt» meg faktisk er meg. Denne selvbevisstheten blir igjen forutsatt som grunnlag for å forme og handle etter intensjoner.

La oss hente inn igjen Vellemans syn på relasjonen mellom tidligere, nåværende og fremtidige selv. Relasjonen mellom disse er et spørsmål om hva jeg har tilgang til å forestille meg. Når jeg forteller om minnet jeg har fra å sitte i en sandkasse og leke med gravemaskiner som liten gutt, forestiller jeg meg en person jeg var som hadde denne opplevelsen av å sitte og leke der i sandkassen (Velleman 2006:194). Det er også på denne måten jeg får tilgang til mine fremtidige selv, men med en viktig forskjell.

Når vi tenker på fremtidige selv kan vi gjøre dette som en ren fiksjon, vi kan sitte og drømme om hvem vi skal bli, forestille oss å snuble over koffert full av penger, tenke at alle problemene vi har i dag kommer til å løse seg av seg selv. Men dette er bare en måte å tenke på fremtiden. Vi kan også forestille oss fremtiden på en måte som er nærmere å skulle bestemme fremtiden og gjøre at vi forestiller oss et virkelig selv. Som fremtidstenkende, hevder Velleman, må jeg sentrere denne forestillingen rundt noe, og dette blir meg selv. Om jeg forestiller meg noe om fremtiden i form av en forventning, altså mer konkrete

²¹ Se spesielt *The Centered Self* og *Self to Self*.

forestillinger enn å snuble over noe, for eksempel at jeg forestiller meg å lete etter en koffert full av penger, lager jeg en ramme rundt forestillingen min. Velleman tenker seg denne rammen dermed tar form av en intensjon (Velleman 2006:196).

Dette er den andre måten å tenke om sitt fremtidige selv. Når jeg former en intensjon om hva jeg skal gjøre i fremtiden, tar det form av å sende intensjonene mine inn i fremtiden. Siden jeg kun kan forme intensjoner for hva jeg skal gjøre og ikke hva andre skal gjøre, hører disse til meg selv i fremtiden. Jeg må tenke meg at denne intensjonen jeg former ligger latent i mitt sinn til jeg skal utføre handlingen. Denne formen for tenkning om fremtiden er altså at jeg representerer en handling «from that perspective at which this representation will, at the relevant moment, be available as a basis on which to act» (Velleman 2006:197).

Den forståelsen jeg baserer denne intensjonen på må nødvendigvis også være en del av mitt fremtidsmeg, mitt bilde på hvem jeg kommer til å være, som gjør den og den handlingen. Spørsmålet er så om denne intensjonen på noen som helst måte kan sies å forplikte meg til å gjennomføre denne handlingen. Jeg kan helt fint forme en intensjon uten å ønske å gjennomføre denne, eller for den saks skyld ønske å gjennomføre den, men like fullt unnlate å handle etter intensjonen. Hvis det å forme denne intensjonen skal være noe mer enn ren fantasi, og heller noe som er virkelig som Velleman ser for seg, må det være fordi det å forme en intensjon kan sies å være forpliktende.

Dersom jeg skal ha et grunnlag for selvforståelse, må jeg kunne stole på meg selv. En av de måtene jeg må kunne stole på meg selv er at jeg utfører de tingene jeg former intensjoner om å gjøre i fremtiden. Hvis jeg ikke er overbevist om at jeg kommer til å utføre handlinger jeg former intensjoner om å gjøre, vil jeg ikke ha et grunnlag for å forme intensjoner om fremtiden, disse vil kun være forestilte idealtilstander av typen «I fremtiden vil jeg en dag skrive en roman». At jeg her og nå utfører intensjoner jeg tidligere har formet er noe jeg er avhengig av hvis jeg skal kunne forme intensjoner nå som jeg rimelig kan anta jeg kommer til å gjennomføre (Velleman 2006:272-273).²²

La oss si at min intensjon er å skrive en roman. Om jeg setter meg fore å skrive denne en eller annen gang i fremtiden er dette et ganske ullent mål. Derimot kan jeg ha en intensjon om å sette meg ned og skrive på denne romanen på et bestemt tidspunkt. Skulle jeg nå bestemme meg for å utsette dette, hvordan kan jeg vite at jeg kommer til å faktisk handle på

²² Se spesielt fotnote 16,17,18 i (Velleman 2006:272-273).

bakgrunn av intensjonen min neste gang jeg former en intensjon om å sette meg ned og skrive på denne? Hvis jeg gjentatte ganger former en slik intensjon, men ikke gjennomfører, vil jeg ikke til slutt vite i det jeg former intensjonen at jeg ikke kommer til å gjennomføre?

Velleman eksemplifiserer med bilde på en tankeleser som tilbyr meg en viss sum penger for å forme en intensjon om å drikke gift. Tankeleseren ser når jeg har intensjonen, og dermed slipper jeg å faktisk drikke giften. Men jeg må forme intensjonen slik at den disponerer meg til å faktisk gjennomføre handlingen, det vil si, jeg må forplikte meg til å forårsake å gjøre den sann. Den første gangen kan jeg kanskje klare å forme denne intensjonen uten å gjennomføre det, men om jeg skulle spille spillet flere ganger, vil jeg allerede vite at jeg ikke kommer til å gjennomføre, og det å forme intensjonen vil være mer eller mindre umulig (Velleman 2006:272:note 17). Hvis det å planlegge for fremtiden skal ha noen verdi for meg, må jeg kunne stole på at de planene jeg legger er planer jeg kommer til å gjennomføre.

For å ha tilgang til å forstå meg selv i fremtiden, må jeg altså kunne dele noen perspektiver med den jeg forestiller meg å være da. Når jeg så forestiller meg denne personen, tenker jeg gjerne på hvilke ting jeg skal gjøre i denne fremtiden. Disse fremskrivningene forplikter meg til å handle som jeg har fremskrevet. De forplikter meg nå til å handle slik jeg tidligere har fremskrevet at jeg skal handle, og de forplikter meg i fremtiden til å handle slik jeg har fremskrevet nå at jeg kommer til å handle. Fordi jeg har et behov for å kunne stole på at mine egne intensjoner har betydning, vil det si at planene jeg legger forplikter meg. Planene derimot blir lagt med bakgrunn i hva jeg finner viktig her og nå.

Nå kunne man si at det jeg forplikter meg til å gjøre i fremtiden er å fortsatt handle ut fra hva som er viktig for meg på det tidspunktet, uten å spesifisere at det samme som er viktig for meg nå skal være viktig for meg da. Men denne innvendingen er knapt noe mer enn en tom formalisme. Når jeg forestiller meg hva jeg kommer til å gjøre i fremtiden, må det ha innhold i form av at det er intensjoner som faktisk kan handles etter. Dette innebærer at jeg også må fremskrive at det som er viktig for meg nå kommer til å være viktig for meg i fremtiden. Hvis ikke er det ikke viktig for meg nå. Spørsmålet er heller hvor mye kraft vi skal anse at en slik fremskrivning kan bære i seg.

7.1 Fremtidsmeg

Mange eksempler kan trekkes frem for å vise hvordan jeg nå handler ut fra noe jeg har funnet viktig og tidligere forpliktet meg selv til å gjennomføre. Denne teksten er et eksempel på å ha inngått en forpliktelse til å skrive den her jeg sitter og skriver den nå. Fremskrivning av egne handlinger i fremtiden er ikke noe problem dersom grunnlaget jeg hadde for å forme dem ikke endrer seg. Men vi er i endring. Hva jeg holder som viktig nå og hva jeg holder som viktig om et halvt år er det på ingen måte noen gitt sammenheng mellom. I utgangspunktet er det heller ikke noe problem å håndtere det dersom jeg holder noe annet som viktig nå enn jeg gjorde da. Det er i hovedsak et spørsmål om å revidere de handlingene jeg har forskuttert slik at de passer med det jeg holder som viktig nå.

Det kan likevel tenkes noen typer situasjoner der jeg vil finne det noe mer vanskelig å gjennomføre en slik revisjon. Vi kan tenke oss en nygift mann. Rett før bryllupet skulle gjennomføres, en liten stund før han gikk opp til alteret og ga sitt «ja» opplevde han de klassiske kalde føttene. Mens familie, slekt og venner fra begge sider satt klare i påvente av den forestående seremonien hadde denne mannen kvaler over hvorvidt det var riktig å gjennomføre bryllupet. Noe i ham virket som det ikke ønsket å inngå dette ekteskapet.²³

Giftemålet holdes som svært viktig av denne mannen. Det representerer for ham et definitivt valg av retning på sitt liv å velge sin livspartner. Forlovelsen, eller forpliktelsen til å i fremtiden inngå ekteskap med sin kone, ble inngått for et halvt år siden. I løpet av det halve året siden forlovelsen har denne mannen blitt bedre kjent med sin kones venner. Blant dem er det en han har fått spesielt god kontakt med. Hun svarer til alle hans personlige preferanser, han kan se hennes person klart og tydelig. Overfor henne føler han ikke noe behov for å opprettholde noe emosjonelt forsvarsverk. Det føles som de er gamle venner som har kjent hverandre i årevis, selv om de bare har kjent hverandre en kort stund. Det er relasjonen til denne kvinnen, som tilfeldigvis også er brudepike i bryllupet, som konstituerer dette «noe» som buttet mot inngåelsen av ekteskapet.

²³ I dette eksempelets videre gang vil vi nærme oss kjærlighet som gjerne kan beskrives som å være «romantisk» kjærlighet. Både Frankfurt og Velleman hevder kjærligheten de tar for seg ikke skal anses som å være en romantisk kjærlighet. Romantisk kjærlighet gjør gjerne blind. Hvorvidt brudgommen er blind kan ha betydning, men helst i betydningen blind for hva og hvorfor. Gjennom eksempelets gang er det likevel viktig å understreke at det som ligger til grunn for brudgommens skiftende preferanser ikke nødvendigvis har å gjøre med romantisk hybris, det kan være en ektefølt kjærlighet som ligger til grunn like mye her som i en del andre eksempler. Eksempelet egner seg fordi det får frem en presset valgsituasjon der omtale av kjærlighet oppleves naturlig og relaterer direkte til personens preferanser.

Hans kalde føtter hadde et helt konkret utspring i de følelsene han har overfor denne brudepiken. Med henne har han opplevd en kjærlighetsrelasjon på andre premisser enn han har med sin kone. Vi kan godt si, for å fremheve konflikten, at denne mannen ikke kan hjelpe for å elske den andre kvinnen høyere enn han elsker sin kone. Det kan med andre ord virke som denne mannen hadde alle grunner til å stoppe bryllupet, i det minste for å ta betenkningstid og få klarhet i hva han egentlig ønsket. Hvorfor valgte han så å gjennomføre bryllupet likevel?

Forpliktelsen til å gjennomføre denne handlingen, og det er en handling mannen anser som svært viktig, er allerede formet. Vi kan anta det er en viss treghet i systemet dersom man må ta inn over seg endringer i seg selv som med stor oververkt av sannsynlighet vil endre hele det fremtidige livet til personen. Men det kan godt være denne mannen, godt hjulpet av forpliktelsen han allerede hadde inngått, valgte å avskrive kjærlighetsforholdet til brudepiken som et forhold mellom gode venner. Han kan ha nektet seg selv å ta inn over seg det faktum at en ny kjærlighet hadde oppstått, og at denne kjærligheten var sterkere enn den han hadde til sin kone. Begrepsapparatet for å foreta dette selvbedraget var allerede hendig tilgjengelig; begrepet om kalde føtter er velkjent og veletablert som en følelse man gjerne opplever før man inngår i den typen forpliktelse et ekteskap representerer. Kanskje passet ikke hans bilde av seg selv overens med bildet på en person som avbryter en forlovelse. Dermed gikk han hen og ble gift på bakgrunn av den forpliktelsen han allerede hadde inngått om handlingen han skulle gjøre i fremtiden.

Dette i seg selv virker som et noe svakt grunnlag for å ikke laste mannen for sin lite gjennomtenkte holdning til ekteskapsinngåelsen. Men i praksis er det han har gjort nøyaktig det samme som roboten Gilbert, denne mannen har handlet i samsvar med sitt bilde på seg selv. Dette bildet han handlet på bakgrunn av kan inneholde flere elementer av hva han tilskriver seg selv; jeg er en person som gjennomfører viktige forpliktelser, jeg er en person som gifter meg om jeg har inngått en forlovelse, jeg er en person som elsker denne kvinnen og skal gifte meg med henne, jeg er en person som har funnet meg en god venninne i brudepiken, opplevelsen min av tvil er bare kalde føtter. Dette er noen slike ting som kunne inngått i hans bilde på seg selv i det han giftet seg. Felles for alle disse beskrivelsene er at de er beskrivelser av ham denne mannen overbeviser seg selv om riktigheten av. Selv om mannen er irrasjonell i dette selvbedraget, er det en beskrivelse av situasjonen der, gitt at den var sann, inngåelsen av ekteskapet ville være rasjonell.

Hvordan dette forholder seg vil vi gå nærmere inn på, men først skal vi skissere en annen mekanisme som kan bidra til feilelsking, en mekanisme som kanskje Frankfurts teorier er spesielt sårbar for.

8 Selvforsvar og selvbedrag

Tidligere har vi sett hvordan Herman oppsummerte Frankfurts syn på tilfredsheten. Tilfredsheten er mulig for meg når jeg ikke lenger har noen tvil om hva jeg vil, når det ikke lenger er noe som får meg til å søke dypere inn i mine ønsker for å finne et sikkert utgangspunkt å forme min vilje ut fra. Denne tilstanden er bare mulig i det jeg ikke lenger forutser noen alvorlige konflikter og er genuint fornøyd med min tilstand.

For vår nygifte mann har vi etablert såpass at vi kan si det burde være grunnlag for tvil, han hadde åpenbart en konflikt han burde se komme. I slutten av essayet *The Faintest Passion*, som vi allerede har vært inne på, oppsummerer Frankfurt det noe paradoksale vi kan forsøke for å komme ut av en ambivalens. Dersom vi ikke finner noen vei ut av en ambivalens, men heller ikke vil gi opp å finne en vei ut av den kan man forsøke å bytte ut en ubehagelig sannhet om oss selv med en sannhet som passer med den man ønsker å være. Dersom jeg går inn på et slikt selvbedrag, vil jeg samtidig anerkjenne at jeg ikke er tilfreds med den jeg er. Motivet mitt for selvbedraget er likevel et forsøk på å bli fornøyd med meg selv, å kunne oppnå tilfredshet. For vår nygifte mann er endringene han har opplevd i kjærligheten en ubehagelig sannhet. Han kan forsøke å bytte ut denne ubehagelige sannheten med en sannhet han lettere kan leve med, sannheter som stemmer med det bildet han har på seg selv. Dette gjør han fordi han ønsker å være helhjertet. «It is a necessary truth about us [...] that we wholeheartedly desire to be wholehearted» slår Frankfurt fast. Dersom jeg ønsker å være tilfreds, må jeg også ønske å være helhjertet, men veien dit gjennom selvbedraget er å villedde meg selv. «Psychic unity obviously cannot be achieved by dividing oneself» (Frankfurt 1999:106).

Vår nygifte venn har en sannhet ved seg han har vanskelig for å innpasse i sin forståelse av hvem han er. I et annet essay tenker Frankfurt seg at mennesker har en forsvarsmekanisme dypt forankret i sin primitive natur for å etablere og opprettholde volisjonell enhet. Alle trusler mot denne enheten, i bunn og grunn selvets enhet, mobiliserer selvopprettholdelsesdriften til et forsøk på å sørge for selvets overlevelse (Frankfurt 1999:139). Under ideelle omstendigheter kan vi tenke oss denne forsvarsmekanismen ville bidra til å løse en ambivalens, at den ville hjelpe oss til å få ordnet vårt viljeshierarki og slik finne et grunnlag for hvilke av kreftene i oss vi burde forsøke å identifisere oss med.

Under mindre ideelle omstendigheter kan en slik forsvarsmekanisme slå ut i en helt annen retning. Som vi allerede har sett er innføringen av et selvbedrag for å løse en uløselig konflikt myntet på å oppnå psykisk enhet. Det er et forsøk på å oppnå psykisk enhet med det til forskjell fra den heldigere løsningen at det er dømt til å feile.

Frankfurt ser for seg vårt «compelling and irresucible need to protect the unity of the self» er nært knyttet til kjærlighetens autoritet. Forsvarsmekanismene skal hindre meg i å forbryte meg mot det jeg elsker (Frankfurt 1999:139). Hvordan kan vi se for oss at forsvarsmekanismene jobber mot det de er ment til å forsvare? Det kan synes som det har sammenheng med to forhold, det første at vi har et behov for kjærlighet og det andre at vi er i stand til å gjøre ting viktige for oss selv.

Quite apart from our need for the well-being of our beloved, *we need to love*. In order to satisfy this need, we must do whatever loving requires.²⁴
(Frankfurt 1999:171)

Mennesker vil alltid forsøke å få sine behov dekket. Spesielt når det er snakk om essensielle behov. Behovet for kjærlighet kan sies å være et slikt essensielt behov i det kjærligheten skal gi en person viljesmessige grenser og muligheten til å oppnå identitet, herunder muligheten for en desinteressert identifikasjon med behovene til den elskede (Frankfurt 1999:173). Å dekke behovet mitt for kjærlighet krever at jeg handler i tråd med det jeg elsker, men det betyr også at jeg vil søke etter noe som kan oppfylle behovet mitt for kjærlighet, jeg vil søke etter noe jeg kan elske. Vi kommer straks tilbake til hvordan det forholder seg med behovet for kjærlighet, men på veien dit kan vi plukke med oss vår evne til å gjøre ting viktige for oss selv.

Skal en skapning kunne kalles en person, må denne skapningen møte et minstekrav av refleksivitet, personen må være viktig for seg selv. En person må bry seg om hvordan han er, tenker Frankfurt, det er en umulighet for noe som skal kalles en person å ikke tilfredsstille dette kravet. Siden personen må ha betydning for seg selv, må personen også bry seg om seg selv. Dermed er det umulig å være en person uten å finne noe av betydning i verden fordi personen må holde at han selv har betydning. Dette er det eneste tilfellet der Frankfurt ser for seg kilden til noe å feste betydning ved er fullt og helt iboende i personen, i motsetning til alle andre vurderinger av betydning der vurderingene ligger utenfor selvet. Det er ikke bare slik at

²⁴ Min utheving

«[p]eople are capable of making themselves important», det er påkrevd dersom man skal være en person (Frankfurt 1999:89-90).

Men det er ikke bare oss selv vi er i stand til å gjøre viktig for oss selv. Det vi bryr oss om, eller har omsorg for, inngår alt sammen i ting vi gjør viktigere for oss selv enn de ville ha vært dersom vi ikke hadde hatt denne omsorgen for det (Frankfurt 1999:172). Det er blant disse tingene vi finner det vi elsker.

Frankfurt eksemplifiserer med kjærligheten han har til sine barn. Han skiller mellom to poenger, barna hans er viktig for ham, men det er også viktig for ham på selvstendig grunnlag å elske sine barn. Kjærlighetens hans er ikke et resultat av at barna er verdifulle og viktige for ham. Barna har den graden av verdi og betydning de har som et resultat av at han elsker dem. Poenget hans er at kjærligheten er verdifull i seg selv, uavhengig av verdien av det man elsker. Til og med i tilfeller der verdien av kjærligheten overskygges av smerte knyttet til kjærligheten (Frankfurt 1999:172-173). Dersom jeg skal være i stand til å være tilfreds må behovet mitt for kjærlighet til andre objekter tilfredsstilles, samtidig som jeg har omsorg for meg selv.

«The problem has to do most fundamentally , then, with what we are capable of loving» slår Frankfurt fast etter en diskusjon om hvordan vi ikke velger hva vi elsker selv, men må forholde oss til de kalde fakta at vi elsker det vi elsker (Frankfurt 1999:106). Han går videre til å stille spørsmålet hvordan dette skal sees opp mot å elske seg selv.

Som vi har sett, må et menneske finne seg selv viktig om det skal kvalifisere til å være en person. Det må spille en rolle for ham hvordan han er konstituert. Selvkjærlighet og en noe spesiell variant av selvtilfredshet er nødvendige brikker dersom jeg skal ha en mulighet til å sette pris på hvordan ting forholder seg med meg. Selvkjærligheten og selvtilfredsheten skiller seg fra min kjærlighet for objekter utenfor meg selv.

I tilfellet selvkjærlighet er den elskende og det elskede identisk. Når det så er snakk om desinteressert selvkjærlighet kan det fremstå noe selvmotsigende. Men poenget Frankfurt fremsetter her er at det desinteresserte elementet, her som i alle andre tilfeller, innebærer at man ønsker godt for det elskede for dets egen skyld. Selvkjærligheten skiller seg aller mest fra andre kjærlighetsrelasjoner siden denne kjærlighetsrelasjonen gjør at jeg ikke på noen måte kan risikere å ofre mine egne sanne interesser ved å elske meg selv (Frankfurt 1999:168).

Elsker jeg meg selv og noe er godt for meg, er dette i seg selv nok grunn til å ønske dette for meg selv. Jeg trenger ikke se til andre grunner for å forklare at det er ønskverdig.

Formen for tilfredshet Frankfurt tar for seg er en art av selvtilfredshet i betydningen at man er fornøyd med selvets tilstand, altså den konstitusjonen viljesstrukturen ens har. Jeg kan være tilfreds med hele min psykiske tilstand, eller, som antagelig er mer oppnåelig, være tilfreds med deler av den, så lenge jeg ikke ønsker at denne tilstanden skal endre seg. At jeg har noe jeg er helhjertet i mitt forhold til, slik at det konstituerer en mulighet for å være tilfreds, er ikke ensbetydende med at jeg er forpliktet til å handle på bakgrunn av dette. Det betyr heller ikke at jeg må ha dette som min høyeste prioritet i viljeshierarkiet mitt. Helt grunnleggende er min tilfredshet med noe gitt ved at jeg er fornøyd med at dette skal få forrang for andre elementer som kunne komme i konflikt med det. Den typen konflikt det er snakk om er iboende konflikter, konflikter der jeg av årsaker i ønskenes natur ikke kan holde to ønsker samtidig som del av årsakene og vurderingene de prosessene som inngår i mine holdinger, tanker og handlinger utgjør (Frankfurt 1999:102-103).

Den uheldige ambivalente personen fra *The Faintest Passion* ønsker å oppnå en selvkjærlighet. Motivet hans for selvbedrag er å oppnå denne kjærligheten. Det burde ikke være å strekke Frankfurt for langt å si at det ikke bare er sitt ønske om kjærlighet, men hans behov for kjærlighet, herunder selvkjærlighet, denne personen søker å dekke ved selvbedrag. Denne personen forsøker å overvinne mangelen på en sannhet om ham selv, den sannheten som mangler om en person som ikke har formet sin vilje. «We might even say, if we are fond of paradox, that what moves him to deceive himself is the love of truth» (Frankfurt 1999:107). Den sannheten han elsker må vi forstå som sannheten om ham selv, en sannhet han forsøker å opprette ved å forme sin vilje og instituere et enhetlig selv. I fraværet av et grunnlag man klarer å forme sin vilje på er det ikke usannsynlig at en forsvarsmekanisme for selvets enhet kan være en del av forklaringen, en del av kreftene som sammen med andre mekanismer i personen, deriblant et behov for kjærlighet og et helhjertet ønske om helhjertethet, kan drive en mot å innføre et selvbedrag i et forsøk på å oppnå en helhjertet kjærlighet til noe man ikke har denne kjærligheten overfor.

En person som velger denne løsningen velger en feilslått løsning om målet er å komme ut av en ambivalens. Derimot kan den fungere som en forklaring på et av aspektene for hvorfor en person som feilelsker kan ha vanskelig for å oppdage denne.

Skal vi kalle noe et selvbedrag, må det til en viss grad være slik at personen ikke er klar over at han bedrar seg selv. Personen må selv være mer eller mindre overbevist av løgneren han serverer seg selv. Hvis ikke ville han oppgi denne løsningen ganske raskt. Hvordan skal vi forstå vår nygifte mann i lys av den formen for selvbedrag vi har beskrevet her?

Den nygifte mannen kan være helhjertet i sin kjærlighet til både sin kone og til brudepiken, mens det forholder seg slik at brudepiken innehar en høyere posisjon i hans viljeshierarki enn hans kone. Dette kan han holde konsistent. Men sett nå at han ønsker å være gift med begge kvinnene, i den betydningen at han helhjertet ønsker å ha begge som livspartner, men kun kan ha den ene av dem som det. Dette dilemmaet kan det tenkes mange alternative løsninger til, de kan flytte et sted der flerkoneri er akseptert, eller de kan alle tre leve sammen, selv om han bare er gift med den ene. Vi kan tilføre tilleggspremisser for å hindre denne muligheten, og så vurdere om disse representerer en faktisk konflikt som skulle lede til at begge ønskene ikke kunne holdes samtidig. La oss, for eksempelets skyld, innføre at han har et ønske om begge disse kvinnene som sin livspartner og begrense hans muligheter slik at han kun ha en livspartner. På dette grunnlaget kan han ikke få oppfylt begge ønskene.

Denne mannen kunne akseptert at han for en tid måtte prioritere den kjærligheten han har til sin kone høyere enn kjærligheten han har til brudepiken, selv om den siste rangerte høyere enn den første i hierarkiet hans. I valget av livspartner blir valget derimot noe mer akutt, denne mannen ser for seg at valget han har foretatt seg er et valg som gjelder livet ut. Han har slik valgt å leve i henhold til en prioritering som er annerledes enn den prioriteringen han faktisk har. Det skulle med andre ord være grunnlag for å si at han handlet på tvers av seg selv ved ekteskapsinngåelsen han har foretatt seg. Det er ingen tvingende grunner til at han måtte gjennomføre bryllupet, men de tvingende grunner han burde hatt til å la være har ikke hindret ham.

Problemet hans ligner Rottemannens problem, han forsøker å bli helhjertet ved å ikke forholde seg til deler av sin psykiske konstitusjon. Det kan vi si fordi han i ekteskapsinngåelsen må ha bedratt seg selv om sine egne prioriteringer. Han har byttet ut en sannhet om seg selv med en løgn. Men dette er bare halve forklaringen, for det hadde ikke vært noe problem for vår nygifte mann, om enn ganske smertefullt, å avbryte planene om giftemålet dersom han hadde revidert sine planer i forhold til sin nye konstitusjon.

Siden mannen elsker begge kvinnene, er det derimot noe mer vanskelig å avgjøre for ham hvordan han skal forholde seg til den prioriteringen han har mellom dem. Det er ikke umulig at han ville kommet frem til at han ville være tilfreds med å gifte seg med sin kone dersom han hadde satt seg ned og evaluert hvordan ting forholdt seg med ham. Men det er, slik denne mannen er, heller ikke usannsynlig at en slik evaluering ville medført en periode med uvisshet om sin egen vilje, en periode der hans vilje var uformet. Hvem av dem han så endte opp med å gifte seg med av disse kvinnene ville fortsatt være et åpent spørsmål frem til han på ny hadde formet en vilje. Forutsetningen for at han skulle være tilfreds med valget er helt enkelt at konflikten i ham måtte være løst, og den måtte løses slik at den ikke var en latent kilde til konflikt.

Vår nygifte mann foretok derimot ikke noen slik evaluering av seg selv, han avskrev hele konflikten som kalde føtter. Dette kan sees i lys av at han måtte, for å løse konflikten, ofre det selv et han hadde der grensene for hans vilje var definert gjennom hvordan kjærligheten til hans kone forholdt seg da han fridde, for å kunne løse konflikten han nå hadde, der kjærligheten til brudepiken også satte grenser for viljen hans, grenser han til og med prioriterte høyere. I streng forstand eksisterte ikke lenger det selv et han hadde da han fridde på det tidspunktet han inngikk ekteskapet. Grensene for viljens hans var allerede endret gitt den nye kjærligheten. Uten et forsøk på å løse konflikten kan vi si at han handlet på tvers av seg selv, siden han ikke tok hensyn til hvordan det nå forholdt seg med viljen hans. Han forsøkte å organisere seg på tvers av sine viljesmessige nødvendigheter, men ikke uten grunnlag i de samme nødvendighetene (han hadde fortsatt kjærlighet for sin kone).

Det er slik en forsvarsmekanisme for selvets enhet kan slå ut i retning av å opprettholde et selvbedrag. Omstendighetene er langt fra ideelle. Dersom mannen skulle brutt opp situasjonen og foretatt en selvevaluering, ville det antagelig utløse en form for, i det minste midlertidig, ambivalens. En ambivalent person har ikke et enhetlig selv. En mekanisme ment til å opprettholde denne enheten kunne bidra til å øke denne mannens disposisjon til å handle på tvers av seg selv. Spesielt kunne den det i en situasjon der andre krefter enn det som strengt tatt tilhører personen (for eksempel sosiale forventinger) ville forsterke tendensen til å handle slik.

Behovet for kjærlighet og det helhjertede ønsket om helhjertethet kunne også forsterke en tendens til å tenke at den kjærligheten han hadde til sin kone var den kjærligheten som kom til

å oppfylle dette. I motsatt fall måtte han ta inn over seg at han, på tross av hva han hadde trodd for kort tid siden, ikke var i mål for å dekke dette behovet.

Kjærligheten er utsatt for endring over tid. Å ta inn over seg slike endringer kan være smertefullt, det kan innebære at vi en tid må akseptere en ubestemthet om vår kjærlighet. Dermed kan vi også være motvillige mot å ta det inn over oss. Dersom vi aksepterer Frankfurts syn på kjærlighet som behov og ønske, kan vi også si at denne motvilligheten kan synes å til dels stamme fra de samme forholdene i oss som støtter opp om kjærligheten. Vi kan risikere at disse bygger opp under feilelsking fordi vi forsøker å forsvare vår tilstand som enhetlig også når grunnlaget for denne enheten ikke er til stede. Problemet har fortsatt å gjøre med mulighetene for innsikt i oss selv, muligheten for å foreta en slik selvevaluering som ville være avgjørende for å løse konfliktene vi er i besittelse av. Vi er fortsatt avhengig av å fjerne tvilen om vi skal kunne være tilfredse.

Muligens det beste utgangspunktet for å forstå hvorfor feilelsking er vanskelig å oppdage fortsatt gjenstår å utforske.

9 Rasjonelle handlinger og irrasjonelle mennesker

Hva vil det si å være en irrasjonell person som begår en rasjonell handling? Med dette begrepet er Velleman ute etter en refortolkning av Kants syn på kontradiksjoner i viljen. Han ønsker å utvikle en svakere tese enn den Kant står for.²⁵ Målet for Velleman er å skille moral fra rasjonalitet i praktisk overveielse. Løsningen hans går via en innføring av irrasjonelle identiteter. For vår del er det mest interessante å plukke med seg hvordan disse irrasjonelle identitetene er vanskelig å oppdage.

In this version of Kantianism, which really is concessive, what rationality recommends on a particular occasion is that an agent do what he has the strongest reasons for doing, even if those reasons arise from an identity that's irrational for him to have. But morality requires an agent *not* to do things for reasons that arise from irrational identities: morality requires him to act only on reasons that he could rationally have.²⁶

(Velleman 2006:309)

Igjen er det et problem fremsatt av Bernard Williams som tjener til utgangspunkt for Vellemans behandling av Kant. Problemet tar for seg en mann som er gift med en kone han ikke behandler særlig bra. Når det innvendes overfor denne mannen at han har en grunn til å behandle sin kone bra innvender han med spørsmålet om hvilken grunn det skulle være. Svaret, at hun er hans kone utløser en blank avvisning fra denne mannens side der han hevder han virkelig ikke bryr seg. Ved å forsøke ulike strategier for å komme frem til grunner viser det seg at det ikke eksisterer noe i denne mannen som skulle gi ham grunner til å behandle sin kone bedre enn han gjør. Velleman anser problemet slik det er fremsatt av Williams for å være underbeskrevet. Han mener problemet beskriver en situasjon der en mann og en kone har mistet sine grunner for å fortsatt leve sammen, selv om de fortsatt lever sammen i ekteskap. Mannen har antagelig sine grunner til å fortsatt leve i ekteskapet. Men det å være en mann som ikke har noen grunner til å behandle sin kone på en god måte anser Velleman å være en irrasjonell type person (Velleman 2006:286-287).

²⁵ Velleman kaller sin løsning en *concessive* versjon av Kant. På norsk skulle dette bli noe i retning av en innrømmende versjon. For bedre språklig flyt er det enklere å snakke om en «svak» kantianisme. I sammenhengen står derfor «svak» for *concessive* i omtale av Vellemans posisjon.

²⁶ Uthevning i original

I Kants syn på kontradiksjoner i viljen er han, i følge Velleman, forpliktet til å holde to standpunkter. Det første er at det å gjøre noe galt innebærer en irrasjonalitet i den handlende, siden en fullt ut rasjonell agent alltid gjør det riktige. Den andre er at det å gjøre noe galt innebærer irrasjonalitet i handlingen, siden de gyldige grunnene til handling alltid trekker i retning av å gjøre den rette tingen. Vellemans svake kantianisme opprettholder det første standpunktet, men benekter det andre. Han tillater at en handlende kan handle galt fordi han ikke har noen grunner for å gjøre det riktige. Like fullt insisterer Velleman på at denne personen er irrasjonell. Det irrasjonelle stammer fra at personen har et problematisk sett av grunner for handling, selv om handlingen i seg selv er resultatet av de grunnene han har til å handle (Velleman 2006:285).

La oss først få unna hvordan moralen spiller inn i dette, før vi går videre inn i hvordan man kan være en irrasjonell person som gjør rasjonelle handlinger. Som nevnt skiller Velleman mellom moral og rasjonalitet. Når det gjelder det kategoriske imperativet som moralsk, er det i følge Velleman kun et spørsmål om å sortere tillatelige handlinger fra handlinger man ikke kan tillate. Det vil si, det er et spørsmål om å sortere de handlingene man kunne tenkt å foreta seg etter hvorvidt man kan tillate å gjøre disse handlingene. Spørsmålet er om den og den handlingen kvalifiserer til å gjøres til allmenn lov. Så fort man har testet de ulike handlingsalternativene mot det kategoriske imperativ har man gjort unna den moralske refleksjonen som kreves av en (Velleman 2006:295). Den svake versjonen av praktisk fornuft krever ikke grunner for å handle moralsk, den krever grunner for å være moralsk. En som handler umoralsk er dermed irrasjonell fordi han har en konflikt mellom sin immoralske identitet og den identiteten han har som menneske. Denne siste identiteten er det som stiller ham til ansvar for det kategoriske imperativet. Det moralen krever av oss som mennesker er ikke nødvendigvis det vi har grunner til å gjøre, «but it is what one could have reason for doing if one had a rational set of reasons» (Velleman 2006:310). Moralsk sett har vi altså forpliktelser til å handle slik at det kan gjøres til en allmenn lov, og som mennesker har vi en identitet, gjerne blant flere, der vi er forpliktet til å handle i tråd med det kategoriske imperativet. Dermed blir vi irrasjonelle i det vi handler immoralsk, siden vi da har en konflikt mellom våre identiteter. Men det finnes flere måter å være irrasjonell enn å være immoralsk. La oss se nærmere på hvordan en irrasjonell identitet er konstituert.

Den kantianske doktrinen støter på problemene primært i funksjonen å skulle fungere innenfor den praktiske overveielser. Problemet har å gjøre med hvordan man skal finne en

løsning innen kantianske rammer der man kan finne grunner til handling som ikke blir en tom formalisme.

Før han kommer så langt gjør han derimot unna den typen syn på en hierarkisk vilje vi gjerne forbinder med Frankfurt. Den gifte mannen i eksempelet fra Williams har en irrasjonell konflikt. Dette er formen på hans sett av motivasjoner til handling. I et hierarkisk syn ville man si den som har en slik type konflikt vil ha problemer med å oppnå sine høyereordens ønsker om å oppnå sine lavereordens ønsker. Kritikken hans er at han ikke ser at vi må ha et motiv som tilsier at vi har et høyereordens ønske vi ønsker å oppnå. Det motiverende settet til en handlende skal representere det som er individuelt, det som varierer fra person til person. Hvis det krever et motiv som del av dette er det problematisk. Vellemans løsning er å innføre at man for å være en rasjonell handlende i tillegg må ha et prosjekt der man forsøker å håndtere de grunnene man har for å handle. Dette skal vi ikke se som å være et formål, men noe som er gitt i egenskap av å være en rasjonell handlende. Det faller dermed utenfor den hierarkiske modellens definisjon av et høyereordens ønske. Han må ha et prosjekt som setter ham i stand til å håndtere alt det som stammer fra hans sett av motivasjoner til handling, og dermed vil det være vanskeligere å finne sine grunner til handling jo mer konfliktfylt hans grunner til handling viser seg å være. Siden dette prosjektet er gitt i egenskap av å være en rasjonell handlende vil han dermed ha problemer med å utøve praktisk overveielse i samsvar med vanskelighetsgraden i å håndtere sine motivasjoner (Velleman 2006:288-289).

I Kants bilde på viljen, eller hans formulering av «willing the law» finner Velleman et problem fordi prinsippene den praktiske fornuften skal operere etter samtidig skal vurderes av den samme fornuftsevnen hvorvidt er gyldige prinsipper. Problemet er da at den samme viljesakten skal inneholde både det å ville handlingen, og den universelle gyldigheten av handlingen. Resultatet er at de eneste prinsippene en handlende bindes av under disse omstendighetene er dette universelle han skal ville samtidig som han vil handlingen, uten hensyn til forutgående gyldige prinsipper. Dette hevder Velleman ikke er problematisk for en moralsk vurdering. Det er derimot problematisk for den praktiske fornuften i det den skal gjøre oss i stand til å velge handlinger. «[A] decision that wills the validity of its own reasons cannot be guided by a recognition of their validity» (Velleman 2006:292-293).

Velleman finner at dette blir en tom formalisme, der man kunne handlet mer eller mindre hvordan man ville, så lenge handlingene i sum utgjør noe som kan gjøres universelt. Hvis man forsøker å ha et bilde på å ville loven som også inneholder prinsippene for gyldigheten,

vil man stå igjen med å ville at visse handlinger skal være korrekte i gitte sammenhenger Dette definerer Velleman som å stå igjen med å ville at omstendighetene skal rettferdiggjøre en handling (Velleman 2006:294). Dette er ikke et ønskverdig resultat for Velleman. Han tar derfor for seg det han hevder er en svak versjon av Kant fremsatt av Christine Korsgaard.

Hennes poeng er at vi tilegner oss prinsipper for hva vi regner som grunner til handling i form av en praktisk identitet. Vi kan tilegne oss identiteten av noen som er moralske, som en venn av noen eller lignende. En praktisk identitet skal forstås som noe vi inntar og som igjen kan ta formen av å gi prinsipper for handling (Velleman 2006:297). Hun blir så kritisert av G.A. Cohen for at det ikke er noe som binder en handlende dersom det er slik at denne kan forandre den loven den bindes av. Som svar på dette innvender hun at man er bundet av loven må man endre mening om den loven man er bundet av. At dette ikke skal inntreffe i tide og utide sikres ved at vi ikke kan endre mening uten å ha en grunn til å endre mening om den loven vi skal finne gyldigheten for handlingene våre i (Velleman 2006:299). I følge Velleman løser heller ikke dette problemet, han ser det som at en tom formalisme gjenoppstår i denne løsningen.

Grunnen er at det ikke finnes en rasjonell forpliktelse i den grad at man ikke kan forkaste denne dersom man skulle finne at det er det riktige å gjøre. Selv om man har en forpliktelse man tidligere har holdt, er ikke dette i seg selv en grunn til at man ikke kan forkaste denne forpliktelsen hvis man finner grunner til å ha andre forpliktelser.

The problem is that reasons are too easy for the agent to conjure up, and so the solution cannot be that once having conjured them up, he needs a reason for conjuring them away.²⁷
(Velleman 2006:301)

Et av poengene vi hittil ikke har tatt med er at man som handlende skal kunne holdes ansvarlig for grunnene man har for handling. Hvis man skiller mellom teoretisk fornuft og praktisk fornuft, vil man kunne si at det å utøve teoretisk fornuft er en øvelse i å komme frem til den best mulige overbevisningen, helst den sanne overbevisningen ut fra de bevis og data man har tilgjengelig. Vi må finne ut hva som er hva i grunnene våre til å holde en overbevisning. Dette tar en ganske annen karakter innen praktisk fornuft. De grunnene vi må håndtere i en praktisk overveielse er gitt av vår personlighet og våre omstendigheter. Det er disse Velleman anser som å være delvis vårt eget ansvar. Om man finner seg i en situasjon der

²⁷ Opprinnelig uthevet i original

det er vanskelig å komme seg ut av den måten man er bundet til prosjekter som naturlig må være i konflikt med hverandre, er dette noe man til dels selv har sørget for ved å ikke løse de konfliktene man burde ha løst. I tillegg er dette en situasjon man selv kan komme seg ut av. En som holder prosjekter som er i konflikt med hverandre «may be rationally criticizable, insofar as he is responsible for getting into, and is in any case responsible for getting out of, his own deliberative difficulties» (Velleman 2006:289-290).

Velleman forklarer at Cohen innfører en mafioso som eksempel. Dette eksempelet tar Korsgaard som et eksempel på noen som har et problematisk sett med grunner. Prinsippene som utgjør den praktiske identitet som mafioso forplikter ham til å handle slik at han tjener mafiaen og behandler alle som ikke er i mafiaen totalt hensynsløst. De gir normativ kraft både til forpliktelsene og til de grunnene til handling som har sammenheng med denne identiteten. Det er identiteten som mafioso som står for at han gir sin tilslutning til denne normativiteten. I handlingsøyeblikket skal vi forstå de impulsene han har til handling som følge av sin identitet, som å være det passive konfronterte materialet som fungerer som insentiver den aktive viljen operer på (Velleman 2006:304).

Siden hans identitet som mafioso gir ham grunner med normativ kraft å handle på bakgrunn av, står han heller ikke fritt til å kvitte seg med de grunnene han har til å handle. Han er allerede bundet av de grunnene han kan finne i sine praktiske identiteter eller blant impulsene som inngår i hans sett av motiverende grunner. En endring av dette krever et passivt materiale av impulser for å kunne endres i seg selv. Det er en dyp psykologisk endring som må til for at han skal være i stand til å endre de grunnene han har tilgjengelig for handling, grunner man ikke kan ville etter forgodtbefinnende. Gjennom dette anser Velleman at det er etablert at den handlendes praktiske fornuft har fått et innhold gitt av hans psykologiske struktur (Velleman 2006:305).

Nå er grunnen til at Velleman kaller det bildet av en handlende som fremkommer her som en svak versjon av Kants standpunkt at det kategoriske imperativ ikke lenger nødvendigvis figurerer som grunn mot en immoralsk handling for den handlende. Det er identiteten som den allerede er gitt på forhånd, som har bestemt prinsippene for handlingen. Derfor kaller Velleman en som mafioso for en irrasjonell type person. Mafioso er forpliktet som menneske til å oppgi den identiteten som, for eksempel, gjør at han har grunner til å begå drap, slik at han rasjonelt kan drepe under identiteten av å være en morder. Det

irrasjonelle har med personens identitet som mafioso og som menneske, ikke med å ville en irrasjonalitet i det å drepe (Velleman 2006:304-305).

Oppsummert er denne svake versjonen av Kants posisjon som følger:

It concedes that the first-order reasons available to a particular agent on a particular occasion – the reasons choosing one action over another – may on balance favor his committing murder. It merely adds that someone who finds himself with such a set of first-order reasons will also have higher-order reasons for changing the reasons available to him, by changing himself. And then it adds the further concession that changing himself will take time.
(Velleman 2006:308)

Veien ut av en irrasjonell identitet er heller ikke helt enkel. Velleman trekker opp to løsninger for mafiosoen. Det er den mindre sannsynlige løsningen at mafiosoen plutselig, i det han er midt i for eksempel å skulle utføre et drap, innser at det han bedriver er galt og velger å trekke seg ut av handlingen, ut av mafiaen og forkaste sin identitet som mafioso. Dette er mindre sannsynlig siden han antagelig har grunner til å utføre handlingen som vil veie tyngre enn hans forpliktelse til å la være fordi han er et menneske (Velleman 2006:310-311). Den andre, mer sannsynlige løsningen, er å få mafiosoen så langt vekk fra de grunnene han har til å begå drap at han selv innser at den identiteten han holder som mafioso er gal, han må ut av situasjonen der denne identiteten virker på ham og skygger for at han kan se sin identitet som menneske (Velleman 2006:308).

9.1 Den uheldige nygifte

Kanskje dette begrepet om en rasjonell handling fra en irrasjonell agent kan forklare den vanskelige posisjonen vår nygifte mann befinner seg i. Som vi husker avviste han kjærligheten han følte for brudepiken som kalde føtter. For ham var det bare hans kjærlighet til hans kone som gjaldt. Ved å avskrive denne kjærligheten uten videre ettertanke innførte han et selvbedrag.

Ved å ha kjærlighet til og ønske som livsledsager to kvinner i det vi definerte som et lukket valg der han kun kan velge en av dem utløser at han har en konflikt i viljen. Tar vi utgangspunkt i den manøveren Velleman gjør ved å plassere irrasjonaliteten i personen kommer det tydelig frem en måte man kan se problemet feilelsking utgjør. Denne nygifte mannen kan sees som å ha, blant flere, to praktiske identiteter. I den ene elsker han sin kone, i

den andre elsker han brudepiken. Hans identitet knyttet til å elske sin kone hadde han allerede i det han møtte brudepiken.

Med dette utgangspunktet, at han allerede var forlovet, og rent faktisk elsker sin kone kan det virke rimelig at selv om kjærligheten han opplevde til denne brudepiken medførte at en tvil snek seg inn i ham for om det var riktig å gjennomføre bryllupet, så var det ikke rom for ham i situasjonen til å vurdere de prinsippene han hadde som grunner til å gjennomføre bryllupet.

Kjærligheten til brudepiken viste en reell konflikt i egenskap at denne kjærligheten var sterkere enn den han hadde overfor sin kone. Men som mafiabossen som ikke lar seg affekttere av sin identitet som menneske, lot ikke denne mannen seg påvirke av identiteten han hadde på bakgrunn av kjærligheten til brudepiken.

Selv om han elsket brudepiken høyere var ikke hans identitet som den stammet fra å være den som elsker hans kone en identitet han så lett kunne komme seg ut av. I beskrivelsen av hans grunner til å inngå giftemålet kan vi tenke oss det fremstod for ham helt rasjonelt å avfeie all tvil, og gjennomføre giftemålet som planlagt. Identiteten han allerede hadde inntatt gjorde det rasjonelt for ham å gifte seg med sin kone.

Der det var snakk om en form for blind tilknytning til noe var det ikke kjærligheten til sin kone som sådan han ikke var i stand til å ta opp til kritisk vurdering. Det var rasjonelt for ham å inngå ekteskapet på bakgrunn av prinsipper han allerede hadde forpliktet seg på. Den blinde tilknytningen som fikk ham til å avskrive all tvil var hans egen tilknytning til sin identitet som hans kones mann. Her kan vi si det lå en irrasjonalitet.

Et spørsmål vi kan stille er om prosjektet vi er gitt med å håndtere det som stammer fra våre motivasjoner til handling. Med høyere vanskelighetsgrad følger også et behov for å forenkle. Dette behovet for å forenkle motivasjonene kan, i samme baner som Frankfurts forsvarsmekanismer for selvets enhet, tenkes å slå uheldig ut i noen sammenhenger. I det vi går inn for å forenkle settet kan vi avfeie noe som gjør settet vanskelig å håndtere. I tilfellet av vår nygifte mann er det nettopp dette som er tilfelle. Risikoen er at man går feil i hva man avfeier. Hvis man gjør dette vil vi potensielt finne det enda vanskeligere å håndtere våre motivasjoner. Vi kan for eksempel tenke oss et selvbedrag som et forsøk på en slik løsning.

Like fullt virker det som Vellems begrep peker ut noe helt sentralt om hvorfor det er vanskelig for oss å oppdage en feilelsking. I det vi utfører handlinger der vi kan sies å feilelske vil selve handlingen være rasjonell. Det er vi selv som er irrasjonelle.

10 Veien ut?

For å komme ut av en feilelsking, kan vi låne Vellemans bilde på mafiosoens vei ut. Det krever substansiell psykologisk endring dersom vi skal være i stand til å oppdage det selvbedraget som ligger til grunn for feilelskingen.

Som vi har vært gjennom til nå er det av betydning for en person hva denne elsker. Enten det er fordi man blir sårbar overfor den man elsker eller fordi man finner i denne andre interesser man ønsker å ta som sine egne. Hovedforskjellen mellom Vellemans og Frankfurts syn på kjærligheten synes å ligge i at sistnevnte mener det er en essensiell karakteristikk for kjærlighet å motivere til handling, mens førstnevnte har en relativt annen forståelse av grunner til handling. I denne forståelsen kan kjærlighet inngå ens grunner til å handle, men det er ikke noe krav for å kalle det kjærlighet at man skal handle etter den.

Frankfurts versjon av kjærligheten som både behov, helhjertet ønske om helhjertethet og hans postulering av en form for forsvarsmekanisme for selvets enhet gjør hans syn sårbar for en kritikk Velleman slipper unna. Fremtidsforpliktelsene våre som Velleman trekker frem kan bidra til at vi fortsetter handlinger som ikke lenger har gyldighet for oss, men dette begrepet har ikke mye kraft før vi innfører at personen kan være irrasjonell og like fullt handle rasjonelt. Det er her det blir tydelig hvordan feilelsking kan opprettholdes for eksempel gjennom tidligere forpliktelse. Det inngår i den praktiske identiteten personen har å være som han er. Når personen ikke bare endrer sin selvoppfattelse for å tilpasse seg hvem han er nå er det fordi han er ute av stand til å gjøre dette uten en større psykologisk endring.

Når det gjelder resignasjonen kan vi tenke oss at en slik tilstand kan inntreffe i de tilfellene der vi ikke er i stand til å oppfylle ønskene våre uten å oppleve splittende konflikter. Det kan virke som det ligger noe riktig i et å kalle den personen tilfreds som har løst i det minste sine dyptgripende konflikter og ikke forutser noen konflikter komme rundt hjørnet.

For personen som forsøker å løse konfliktene sine gjennom selvbedrag ser det derimot ut til at selvbedraget gjør vondt verre. Han vil være ute av stand til å ha et enhetlig selv for å si det med Frankfurt, eller han vil ha et element i seg som stenger for at han kan la sitt emosjonelle selvforsvar falle for å si det med Velleman. I begge tilfeller stenger selvbedraget hans for at han kan oppleve kjærlighet, mens kjærlighet gjerne var det han forsøkte å oppnå. Allerede alene er dette et frustrert ønske.

Det virker riktig å si for både Vellemans og Frankfurts posisjoner at vi har en forpliktelse overfor oss selv til å løse konflikter og unngå selvbedrag. Vi ønsker å unngå å bli gående i et spor der vi holder en kilde til konflikt og frustrasjon i live. Det er når vi gjør dette vi kan sies å stå i fare for å resignere til tingenes tilstand, og stadig mer være passiv i vårt sinn overfor handlingene vi utfører.

Tilgangen vår til å komme ut av en situasjon der vi feilelsker virker derimot begrenset. For igjen å se til mafiosoen måtte han tas ut av sin forståelse av mafiosoidentiteten for å kunne vurdere denne med et kritisk blikk. Men kanskje finnes det en måte å se dette på som kan gjøre oss mindre utsatt for å leve over tid med selvbedrag og feilelsking.

I følge Velleman ser Kant det som sentralt at vi må komme opp i praktiske konflikter for at vi skal føle moralens normative kraft. Poenget er at vi ikke er villige til å leve med praktiske konflikter (Velleman 2006:284). Kan vi gjøre noe for å øke sannsynligheten for å oppdage slike konflikter, og dermed søke å løse dem?

Frankfurt anser det å være i aktivitet som å ha verdi for oss i seg selv. Han hevder livene våre ville være uten sammenheng og mening dersom vi ikke inngikk i aktivitet som krever at vi løser problemer, tar beslutninger og utfører planer. Det er avgjørende for oss å ha noe nyttig å gjøre (Frankfurt 1999:178). En mulighet for å redusere sannsynligheten for feilelsking og resignasjon ville være å leve et liv med mye aktivitet, der vi er produktive, og slik blir satt i situasjoner der konflikter må løses og beslutninger tas. Men når det kommer til hva vi elsker kan det være noe mer problematisk for oss å leve slik at vi skal oppleve konflikter som må løses.

Det kan være at vi er for redd for å ta feil. Spesielt om de tingene som er viktig for oss. Kjærligheten er en slik ting. Kanskje vi er engstelige for å ta steget ut og teste våre grenser slik at vi kan oppdage et selvbedrag i oss selv, eller at vi havner i en situasjon der vi må løse konfliktene vi har. Det fremstår ved første øyekast som et bedre alternativ å leve på en slik måte enn det gjør å leve med frustrerte ønsker. Likevel er det ikke sikkert en person som lever på denne måten vil ha noen større sannsynlighet for å oppnå tilfredshet, men sannsynligheten for å ha et selvbedrag til stede kan være redusert.

Derimot virker det som en slik person kan være sårbar for den typen resignasjon som stammer fra å aldri finne at noe gir nok, at ingenting egner seg for å gi en tilstand av

tilfredshet. I sum kan vi si at det vi skylder oss selv er å være åpen for å ha tatt feil, og så langt vi er i stand til, grundig evaluere hvordan det forholder seg med det som er viktig for oss.

Litteraturliste

- Frankfurt, Harry G. 1999. "Autonomy, Necessity, and Love" i *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "The Faintest Passion" i *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "On Caring" i *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "On the Necessity of Ideals" i *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "On the Usefulness of Final Ends" i *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. "Rationality and the Unthinkable" i *The Importance of What We Care About : Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. "Reply to J. David Velleman" i Buss, red., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Herman, Barbara. 2002. "Bootstrapping" i Buss, red., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Velleman, J. David. 2006. "The Centered Self" i *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. "Identification and Identity" i Buss, red., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 1999. "Love as a Moral Emotion," *Ethics*, **109**.
- . 2006. "The Self as Narrator" i *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. "Self to Self" i *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. "Willing the Law" i *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.