

Innhold

1. Introduksjon	2
2. Hvorfor er fri vilje viktig?.....	3
3. Hva menes med fri vilje?	4
4. Fri vilje som vitenskapelig problem	5
4.1. Nevrovitenskap uten frihet	6
4.2. Eksperimenter søker fortolkning	7
4.3. Sosialpsykologiske illusjoner	9
5. Fri vilje som filosofisk problem.....	11
5.1. Antakelser om menneskesinnet	11
5.2. Behovet for meningsfull mereologi	13
5.3. Mental kausalitet som en absolutt nødvendighet.....	14
5.4. Den epifenomenalistiske faren	16
5.5. Davidsons anomale monisme	16
6. En tredje mulighet.....	18
6.1. Rom for ekte kvalitet	19
6.2. Revidert lovmessighet	20
7. Konklusjon.....	22
Referanser.....	24

En tredje vei til (fri) vilje

1. Introduksjon

Historiene til karakterene i Homers Odysseen, skrevet for drøyt 2.500 år siden, beskrives som en tragedie, hvor hele hendelsesforløpet er forutbestemt av gudene. Karakterene har ingen selvstendig påvirkningskraft på det som skjer. De har ingen reell mulighet til å forandre utfallet, men er hensatt til å observere skjebnen sin.

I middelalderen ble paradokset med menneskers frie vilje og Guds forsyn hyppig omtalt. For hvordan kan mennesker sies å ha fri vilje dersom Gud likevel vet hva som kommer til å skje? Den jødiske tenkeren Moses Maimonides oppsummerte det på følgende vis på 1100-tallet:

“Does God know or does He not know that a certain individual will be good or bad? If thou sayest 'He knows', then it necessarily follows that [that] man is compelled to act as God knew beforehand he would act, otherwise God's knowledge would be imperfect.” (1912, 99-100)

I den newtonske forestillingen av universet som vokste fra 1700-tallet, ble det mer vanlig å se for seg naturens minste bestanddeler operere som små klinkekuler, som skapte bevegelse ved fysisk kontakt. Den franske matematikeren Pierre-Simon Laplace så for seg et superintellekt som kjente til plassering og moment til hver lille atom i universet, og derfor kunne kalkulere hele universets forløp, fra start til slutt (Laplace, 1912, 4). Disse atomene utgjør alt i universet, inkludert oss selv. Men om disse er underlagt fastbestemte fysiske, upersonlige naturlover, og bestemmer alt som skjer på alle nivåer, er det vanskelig å se hvordan mennesket kan påvirke universets forløp. Moderne argumenter mot fri vilje ligner dermed veldig på Homers skildringer, selv om de greske gudene er byttet ut med moderne kvasi-guder som vi gjerne kaller «naturlover».

I en slik deterministisk tankegang, hvor enhver årsak nødvendiggjør sin effekt, virker fri vilje fremmed for naturen (Mumford & Anjum, 2011). Da kan det virke som at vi enten bare er en del av dette pågående kausale forløpet, hvor det ikke eksisterer et gjenkjennelig *selv* med muligheten til å kausalt påvirke utfallet. Det virker til at en avvisning av fri vilje er jevngodt med aksept av epifenomenalisme, den sinnsfilosofiske teorien om at våre mentale prosesser

ikke har noen selvstendig kausal kraft, verken for andre mentale prosesser eller for fysiske prosesser (Kim, 2011).

Men om vi på en eller annen måte har anledning til å endre det pågående narrative, slik at vi faktisk kan velge en alternativ historielinje, blir den store problemstillingen å finne ut hvordan et *noe* kan tilføre eller om dirigere energi i en kausal kjede, slik at utfallet endres.

Etter kvantemekanikkens inntog, fant noen et håp i å redde fri vilje ved å tenke at kausale kjeder er probabilistiske på mikronivå, slik at vi unngår problemet med det determinerte, newtonske universet. Men om årsaker er probabilistiske, virker de fremdeles til å være tilfeldige, og utenfor vår kontroll. Et par terninger utviser ikke mer frihet enn en rekke dominoer.

I denne teksten sentrer jeg rundt to temaer som alltid er både viktige og sentrale i diskusjonen, men sjeldent er eksplisitt adressert. Disse er (1) kausalitet og (2) mereologi. Jeg diskuterer dessuten en rekke forsøkte innvendinger fra naturvitenskap og filosofi til fri vilje i seksjon 4 og 5, og foreslår i seksjon 6 en klassisk mulighet for å forsvare en robust form for fri vilje som like fullt er i samsvar med både våre beste empiriske data og dagligdagse erfaringer.

2. Hvorfor er fri vilje viktig?

Hvorvidt viljen vår kan sies å være fri, er et livsnært spørsmål for alle mennesker. Vi lever som om våre tanker, intensjoner og beslutninger har en reell innvirkning i hverdagen vår. På et eksistensielt nivå, ville det vært umulig å innrette seg etter at vi ikke skulle hatt fri vilje. Om vi ikke kan være opphavet til forandring, er det liten vits i å late som at vi kan påvirke, eller i det hele tatt stole på, våre trospåstander. Selve aktiviteten av å *stole på noe*, virker til å kreve en form for samtykke fra viljen vår. Det er viktig for oss å kunne tenke at vi har mulighet til å påvirke utfall og skape en reell forskjell, i det minste noen ganger.

De fleste filosofer er dessuten enige om at en form for fri vilje er viktig for at vi fremdeles kan tilskrive personer et moralsk ansvar. Vi klandrer ikke personer for handlinger de ikke hadde noen kontroll over. Om Anders med intensjon dytter en intetanende Birger på Chris, slik at Chris til slutt faller ut på toglinjen foran et kommende tog og dør, er det Anders vi vil klandre, selv om det var Birger som var i fysisk kontakt med Chris. Vi vil si at Birger bare var

instrumentell i Anders' intensjonelle handling om å dytte Chris. Men om vi ikke har fri vilje, virker det til at vi også bare har en *instrumentell* rolle, mens diktatoriske naturkreftene spiller ut sitt narrativ med oss. Da er det tvilsomt om vi er moralsk pris- eller klanderverdige for noen av intensjonene vi har eller handlingene vi utfører.

Selv personer som skriver bøker om hvordan fri vilje er en illusjon, slik som Sam Harris (2012), har på et tidspunkt måttet anta at beslutninger og overveininger i deres mentale liv på en eller annen måte har innflytelse på hvordan fingrene deres har beveget seg over tastaturet i å utforme setninger og logisk strukturerte resonnementer.

Spørsmålet om fri vilje har dessuten relevans, ikke bare på individnivå, men på samfunnsnivå. Det finnes forskning på at lavere tillit til eksistensen av fri vilje kan resultere i forverret atferd. En studie viste at personer som har lest avsnitt med vitenskapsmenn som avviser fri vilje, med større sannsynlighet vil jukse på en påfølgende oppgave (Vohs & Schooler, 2008). I et annet eksperiment, fikk det høyskolestudenter til å oppføre seg mer aggressivt enn kontrollgruppen (Baumeister, Masicampo & DeWall, 2009). Det finnes dessuten forskning som tyder på at tro på fri vilje er korrelert med personlig velvære (Dweck & Molden, 2008).

Uavhengig av hva slags nyttefunksjon troen på fri vilje skulle tjene, er det uansett viktig å finne en god tilnærming til å forstå hva som menes med fri vilje, for så å kunne vurdere hvorvidt noe slikt eksisterer.

3. Hva menes med fri vilje?

En stor kilde til forvirring i dagens litteratur om fri vilje, er mangelen på klare definisjoner (Mele, 2014). Når forskjellige personer benytter ulike definisjoner, ender man gjerne opp med å diskutere forbi hverandre. I Sam Harris' korte bok om fri vilje, hvor han konkluderer med at fri vilje er en illusjon allerede på side 5, skriver Harris blant annet følgende:

"Consider what it would take to actually have free will. You would need to be aware of all the factors that determine your thoughts and actions, and you would need to have complete control over those factors" (Harris, 2012, 13).

Men det er ukjent hvilken forsvarer av fri vilje som noensinne har påstått at vi må *full* kontroll over *alle* faktorer som bestemmer tankene og handlingene våre. Det er dessuten heller

tvilsomt om det er sant. For folk flest, er det helt som forventet at opplevelsen eller tanken vår om at vi er sultne dukker opp på bakgrunn av nervesignaler som er fundert i grunnleggende biologiske behov. Vi trenger ikke å ha full kontroll på alle faktorene som skaper eller regulerer opplevelsen eller tankene om sult. Men det viktige i diskusjonen om fri vilje, er om vi kan respondere på noe som kan hjelpe oss å etterstrebe et oppfattet gode. Her er det interessante hvorvidt vi kan stille sulten ved å velge mellom en vegetarsalat, en biff eller en yoghurt, om vi kan velge mellom å spise nå eller om et par timer, eller hvorvidt vi velger å respondere på denne tanken med å ignorere behovet for mat, som følge av et ønske om å gå ned i vekt, eller å praktisere i en religiøs fastetid.

Den moderne diskusjonen om fri vilje virker dermed sentrert rundt fire enkle påstander:

1. Determinisme er sant, eller determinisme er usant;
2. Determinisme impliserer at årsaker nødvendigvis gjør effekter, så;
3. Om determinisme er sant, eksisterer ingen fri vilje, og;
4. Om determinisme er usant, eksisterer ingen fri vilje.

Determinisme er tesen om at for enhver tilstand universet befinner seg i, eksisterer det nøyaktig et mulig utfall som følge av naturens lovmessighet. I henhold til denne forestillingen, består en komplett forståelse av universet på et tidspunkt t i en utfyllende beskrivelse av fordelingen av all masse og energi, hvor alle lover er fysiske lover som er fullstendig bestemmende på hvordan universet vil utvikle seg fra et øyeblikk til et annet (Ney, 2014).

Dette gir oss tre hovedposisjoner, som de fleste moderne filosofer samler seg rundt. Libertarianere tror at determinisme er usant, men avviser (4). Kompatibilister tror at determinisme er sant, men avviser (3) (Jaworski, 2011). Til sist finnes dem som avviser fri vilje fullstendig, og gjerne aksepterer alle fire påstandene. Disse tre posisjonene utgjør 85% av filosofene spurt i en PhilPapers-undersøkelse (Bourget & Chalmers, 2014).

4. Fri vilje som vitenskapelig problem

Vår beste vitenskap forteller oss at verden består av masse og energi, distribuert rundt i universet i enheter av atomer, molekyler, kvarker, leptoner, fotoner eller lignende. Noen av

disse bestanddelene kommer sammen for å utgjøre planeter, steiner, laptop-maskiner, bøker, trær, koalabjørner, men også oss mennesker. Disse bestanddelene virker dessuten til å kunne beskrives matematisk på en lovmessig form som forteller oss noe om egenskapene og oppførselen deres under gitte omstendigheter.

Men det er ingen vesensforskjell mellom disse bestanddelene. Eksempelvis de atomene som finnes i en stein eller et vannmolekyl, er av samme typen som dem som utgjør deg og meg. Så dersom vi ikke tror at steiner, bestående av atomer, har fri vilje eller noen form for intensjonell bevissthet i det hele tatt, er det uklart hvorfor mennesker, bestående av nøyaktig det samme, kan ha det. To hydrogenatomer *velger* ikke å finne sammen med et oksygenatom i å danne et vannmolekyl, så hva kan vel atomene i kroppene vår gjøre?

Om Kari Nordmann reiser på restaurant, blir sint, og kaster tallerkenen sin på en kelner, slik at tallerkenen knuses og skader kelneren, kan vi bare holde Kari ansvarlig dersom hun faktisk på et nivå forårsaket årsakskjeden som kulminerer i at tallerkenen treffer kelneren. Vi klandrer henne bare dersom det var en faktisk alternativ mulighet at hun kunne sittede stille på stolen sin, uten å forårsake noen skade. Men tallerkenens bevegelse ble skapt av bevegelsen i Kari's arm, som igjen ble aktivert av Kari's nerveceller. Men ingen av partiklene som utgjør muskler, skjelett, nerver og celler hadde i seg selv noen evne til å handle fritt. Ingen av partiklene forandret sin posisjon fordi de tok et *intensjonelt* valg om å gjøre det. Men om Kari's bevegelser bare besto av en forandring av posisjonen til partikler, og ingen av disse ble forårsaket av Kari selv, er det vanskelig å se hvordan hun kan holdes ansvarlig for hva som skjedde (Jaworski 2011).

Det er et par problemer med beskrivelsen over, som særlig angår hvordan vi tenker om temaene *kausalitet* og *mereologi*, men de kommer vi tilbake til i seksjon 5. Det er imidlertid verdt å merke seg at det er en slik kvantitativ beskrivelse som flere filosofer og vitenskapsmenn implisitt støtter seg til i påstanden om at nettopp vitenskapelig fremgang har undergravet de håpene vi måtte ha om fri vilje. Eksakt naturvitenskap er gjerne avhengig av en matematisk beskrivbar kvantifiserbarhet, men det er ikke dermed sikkert at denne typen filosofiske spørsmål kan underlegges samme metoder.

4.1. Nevrovitenskap uten frihet

En person som siteres hyppig av vitenskapsmenn som hevder at fri vilje er en illusjon, er nevrobiologen Benjamin Libet. Han var spesielt opptatt av opplevelsen av ønsker, intensjoner og avgjørelser. Han utførte en rekke forsøk fra starten av 1980-tallet som tilførte feltet en stor innovasjon. Et av dem var en metode for å forsøke å tidsberegne bevisste opplevelser, for så å holde dem opp mot korrelerte hjernetilstander.

I Libets kjente eksperiment, ble deltakere i en stol bedt om å flekse håndleddet på et tilfeldig tidspunkt, og rapportere når de først ble bevisst sin lyst om å bevege det målt opp mot en klokke foran dem. Elektrisk konduktivitet ble lest av fra skalpen med bruk av EEG-teknologi for å spore hjerneaktiviteten. Målinger av hjernen viste at hjerneaktivitet, tilsvarende et såkalt «readiness potential», foregikk hele 550 millisekunder, før selve håndleddet beveget seg. Deltakerne rapporterte at de ble bevisst sin intensjon bare 200 millisekunder før bevegelsen. En mulig tolkning av dette, er at hjernen «foretok» valget 350 millisekunder før vi selv ble bevisst over dette. Libet foreslo dessuten at denne oppdagelsen var generaliserbar til andre intensjonelle aktiviteter (Libet, 1985).

Annen nyere hjerneforskning tyder på at vi kan forutsi utfallet av en persons valg opptil ti sekunder før vedkommende selv blir bevisst over det. De viser at man i hvert fall kan forutsi binære valg med 60% sannsynlighet, som er mer enn ren tilfeldighet, hvor vi bare kan forvente 50% (Soon, Brass, Heinze & Haynes, 2008).

4.2. Eksperimenter søker fortolkning

Det første problemet med slike tolkninger, er at en form for vilje virker å være en forutsetning i selve instruksjonene til denne kategorien av eksperimenter. Deltakeren blir bedt om å *velge* å reagere på et ønske, og det er en forutsetning i forsøket at de slik kan påvirke utfallet.

Viktigere, er at slike tolkninger forutsetter at en bestemt form for nerveaktivitet er å identifisere med selve valget, og dermed forutsetter hva de påstår å demonstrere.

Et annet problem med dette eksperimentet, som Alfred Mele påpeker, er at resultatene rapporteres veldig selektivt (2014). Libet kontrollerer aldri for tilfeller der nerveaktiviteten ikke etterfølges av fleksing av håndleddet.

Dernest virker det til at slike eksperimenter forvirrer muligheten til å forutsi utfall av valg, med den feilaktige konklusjonen av at det dermed ikke eksisterer et fritt valg. Det er ingenting

ved konseptet om et fritt valg som forutsetter total uforutsigbarhet. Målemetoder som brukes i denne typen eksperimenter kan aldri måle direkte den introspektive opplevelsen du har av å utøve et valg, og kan derfor aldri oppdage kausalitetssammenhengene som sådan. Selv om hjernen sender ut signaler som gjør at vi med mer enn 50% sannsynlighet kan forutsi utfallet av et valg i forkant, har vi fremdeles anerkjent at det skjer et valg.

Jeg kan fint, med mitt kjennskap til andre personer, forutsi valgene deres lenge før de faktisk gjør dem. Med kona mi, kan jeg, gitt bakgrunnskontekst og andre faktorer, som en setning, et blick eller en bestemt håndbevegelse, forutsi ganske nøyaktig hva som vil bli sagt eller gjort noen sekunder etter. Min kjennskap til en god venn tillater meg å forutsi hvordan han vil velge i gitte situasjoner med høy sikkerhet, allerede timer og uker før disse faktisk inntreffer.

Alt dette foregår på grunnlag av bakgrunnskunnskap. Som i at jeg har tidligere identifisert visse utløsende faktorer A og B, som jeg vet, oftere enn sjeldnere, vil føre til visse effekter C eller D. En psykolog eller nær venn som observerte deltakeren i stolen gjennom et enveispeil, med tilgang til blick, gester og grimaser, kunne kanskje ha forutsagt valg med mer enn 60% treffprosent.

Hva som vises i begge disse eksperimentene virker egentlig ikke mer sjokkerende enn som så. Siden vi ikke har tilgang til å måle den subjektive opplevelsen av å velge, kan vi heller ikke hevde at det er selve valget som skjer i den tidlige hjerneaktiviteten uten videre argumentasjon. Hvis et valg ikke simpelthen kan reduseres til posisjonen av en enkelt nervecelle, eller er identisk til et identifiserbart mønster av hjerneaktivitet, følger det også at registreringen av hjerneaktivitet før et bevisst valg inntreffer, heller ikke viser at valget er ubevisst. Det viser bare at det foregår hjerneaktivitet i forkant av et valg, som neppe vil sjokkere noen. Vi trenger ingen elektroder for å fortelle oss det, men bare litt praktisk livserfaring.

Som Alfred Mele hevder, er det i Libets undersøkelse liten grunn til å tro at selve valget foretas 550 millisekunder før når EEG-signalet begynner å gi utslag. I et eksperiment hvor deltakeren blir spurt om å handle spontant, er det for eksempel høyst sannsynlig at det vil foregå et visst nivå av hjerneaktivitet mens deltakeren forsøker å undertrykke all mental aktivitet frem til h* n skal «reagere spontant» (Mele, 2014). Ja, vi kan til og med forvente at den mentale aktiviteten stiger i perioden opp mot tidspunktet han faktisk foretar valget. Det er helt naturlig å tenke at det foregår hjerneaktivitet i normale omstendigheter, også i forberedelsene til å foreta et valg.

Det er dessuten grunn til å tro at det er en fundamental forskjell på ulike valg. Fra helt enkle valg, som her er å bevege håndleddet eller velge mellom to knapper å trykke på, til mer komplekse valg, som å bytte jobb, inngå ekteskap eller konvertere til hinduisme. Selv om de foreslåtte konklusjonene skulle vist seg å stemme, har vi dårlig dekning for å si at denne typen eksperimenter er generaliserbare til større og viktigere intensjonelle aktiviteter. Om vi skal vurdere om hvorvidt bevisste tanker kan påvirke valg, burde vi ikke la oss begrense til situasjoner hvor folk blir instruert til å *ikke* tenke over hva de gjør.

Den slutningen vi derimot ikke har grunnlag for å ta på dette tidspunktet, er at en aktør dermed ikke har anledning til å velge fritt.

4.3. Sosialpsykologiske illusjoner

Sosialpsykologen Daniel Wegner skrev boka *The Illusion of Conscious Will* i 2002. Her hevder han å demonstrere hvordan bevisste intensjoner aldri er blant årsakene til en korresponderende handling. Det vil si at da jeg hadde en bevisst intensjon om å skrive denne teksten om fri vilje, snarere enn å skrive om kjønnsteori, kvantifikasjonslogikk, universets fininnstilling eller å ikke skrive i det hele tatt, var aldri min bevisste intensjon medvirkende at jeg til slutt endte med å skrive den. Dette mener Wegner gir oss grunn til å avvise eksistensen av fri vilje.

I tillegg til å vise til Libets eksperimenter, viser Wegners til andre eksperimenter hvor en rekke forsøksdeltakere påføres opplevelsen av at de var årsaken til en effekt hvor de ikke egentlig påvirket utfallet. Andre ganger viser han til observasjoner av pasienter med skade på frontallappen som fører til en automatisert «utilization behavior». Da kan noen berøre handa deres med et glass vann og en vannmugge, hvor de automatisk vil fylle glasset, eller hvor man gir dem et par solbriller, og de automatisk vil ta dem på. Wegner påstår deretter at slike eksperimenter viser at opplevelsen av en bevisst intensjon om å handle kan påføres individet helt uavhengig av at handlingen faktisk fant sted. Han omtaler dette som et kjent fenomen i psykologien, og viser til at vi som et psykologisk fenomen hele tiden leter etter årsak til effekt, og ofte tar feil. For Wegner virker det til å være alt eller ingenting:

“It has to be one way or the other. Either the automatism is an oddity against the general backdrop of conscious behavior causation in everyday life, or we must turn everything around

quite radically and begin to think that behavior that occurs with a sense of will is somehow the odd case, an add-on to a more basic underlying system” (Wegner 2002: 144).

Men er vi egentlig rettferdiggjort i å trekke så sterke konklusjoner fra dette?

For det første, er det urimelig å tenke at Wegners eksperimenter skulle være generaliserbart til alle menneskets intensjonelle aktiviteter. Det er et fullstendig trivielt faktum, gjenkjennelig fra en helt vanlig hverdag, at mennesker noen ganger opplever å lete etter bestemte årsaker før bestemte effekter, og noen ganger tar feil. Selv om ikke akkurat disse bestemte bevisste intensjonene ga opphav til akkurat disse effekten denne gangen, har vi liten grunn til å tro at dette gjelder for vanlige menneskelige handlinger.

Selv om det er mulig å kunstig stimulere hjernen min for å få meg til å tro at jeg observerer visse fysiske objekter som ikke egentlig er til stede, vil få påstå at dette viser at jeg dermed aldri observerer fysiske objekter under normale omstendigheter, eller at det dermed ikke eksisterer fysiske objekter. Selv om ikke alle mine bevisste opplevelser korresponderer med hva som foregår i den virkelige verdenen, og spesielt de som er frembrakt under høyt kunstige forhold, følger det ikke dermed at ingen gjør det. Selv om ikke *alle* svaner er hvite, følger det ikke logisk at *ingen* svaner er hvite.

En mulig tolkning av Wegners observasjoner, som fremført av filosofen E. J. Lowe, er at (1) bevisste intensjoner og (2) påfølgende handlinger må forstås som to separate ting (Lowe 2007). Men det er lite overraskende, siden det er nettopp derfor vi påstår at noen ganger (1) kan forårsake (2).

Om dette er blant de største truslene som naturvitenskap er ment å representere for eksistensen av fri vilje, blir det straks klart at når de konseptuelle vanskene settes under granskning, har disse eksperimentene i seg selv lite nytt å lære oss, dersom vi ikke allerede langt på vei har forutsatt slike metafysiske konklusjoner som vi hevder å lese ut av dem.

Felter som nevrovitenskap kan utforske tilstanden av nervesystemet vårt og medvirkende faktorer til utgangspunktet, funksjonen og utøvelsen av sanseapparatet hos ulike dyr. Den kan oppdage nødvendige forutsetninger for hvordan nervesystemet til rasjonelle dyr som utøver tenkning, resonnering, minne, forestillingsevne og følelser må være konstruert. Dette kan den gjøre ved å korrelere mellom nevrologiske fenomener og utøvelser av disse mentale egenskapene, samt nevrologiske defekter og hvordan dette gir utslag i det mentale.

Men det nevrovitenskap ikke kan gjøre, er å erstatte disse konseptene hentet fra vårt rike mentale liv med nevrologiske forklaringer. Det gir ingen mening å attribuere mentale egenskaper til noe annet enn dyret som helhet. Et øye kan ikke se, et øre kan ikke høre, og en hjerne kan ikke tenke, men et dyr kan være utstyrt med diverse organ for å utøve disse aktivitetene, og det er fremdeles dyret som utøver disse egenskapene selv om det er organene som muliggjør dem (Bennett & Hacker, 2007).

Vi må derfor gå til en mer grunnleggende fagdisiplin for å utforske hvorvidt vi kan ha fri vilje: Filosofiens verden.

5. Fri vilje som filosofisk problem

Det er altså liten grunn til å tro at vi har naturvitenskapelig evidens som alene kaster tvil over hvorvidt vi har fri vilje, eller at vi uten videre kommer til å få det i fremtiden. Innenfor filosofiens domene berører dette spørsmålet raskt store filosofiske emner, som har vært hyppig diskutert i årtusener. I introduksjonen til forrige seksjon, nevnte jeg problemstillinger som hvordan vi kan forstå at det kan eksistere en enhetlig aktør, som ikke bare er lik summen av bestanddeler, som like godt kunne utgjort steiner eller trær. Hvordan denne enheten i neste omgang kan sies å fungere som et egen identifiserbart *noe* med selvstendige egenskaper og kausale disposisjoner, tar oss innom kjente problemstillinger innen mereologi og kausalitet.

Problemet med å forstå menneskesinnets plass i naturen, har eksistert i lang tid, men har særlig eksplodert de siste par hundre årene, hvor vi best kjenner det som det kjente «sinn-kropp problemet». Hvordan det kan eksistere noe i denne naturen som har qualia eller fenomenologiske opplevelser, er hva David Chalmers karakteriserer som «The hard problem of consciousness» (1995). Vi kan trolig spore dette i sin moderne versjon tilbake til filosofen René Descartes (1596-1650).

5.1. Antakelser om menneskesinnet

Descartes' prosjekt var å forsøke å konstruere et nytt natursyn, basert på matematisk formulerbare kriterier. Han forkastet den skolastiske forståelsen av naturlige ting som

bestående av form og materie, og reformulerte naturen som fra sitt egen fagfelt – matematikk. Han så for seg materie som kvantitet – som materiell utstrekning i et tenkt kartesisk koordinatsystem. Dette mekanistiske synet forsøkte siden å redusere alle kvalitative aspekter til rent kvantitative.

Men i et slikt natursyn var det nå ingen plass for noe så kvalitativt som et menneskesinn. Descartes måtte derfor sette et skille mellom natur qua kvantitet (*res extensa*), og det tenkende selvet (*res cogitans*). Kroppen har materiell utstrekning, med dybde, høyde, masse, plassering og bevegelse. Det tenkende selvet, eller den kartesiske sjelen, er på sin side fri fra høyde, masse og plassering. Tankene våre virket fremdeles frie og intensjonelle, og løsrevet fra den mekanistiske kausaliteten som tilsynelatende fant plass alle andre steder i naturen.

Senere tenkere tenderte så mot å foreslå at materielle *res extensa* var overflødig, som blant de filosofiske idealistene, mens andre forsøkte å finne ut hvordan man kunne hente *res cogitans* tilbake til den materielle verdenen (Wallace, 2012).

Intuitivt vil en slik kartesisk tanke ha stor appell, bevisst eller ubevisst, for mange. De fleste av oss prater i dagliglivet som at det mentale er noe *annet* enn det rent materielle, eller at det finnes et vedvarende tenkende selv over og forbi kroppen vår. Når vi snakker om *sinnnet* eller *bevisstheten* vår, kontra *hjernen* eller *kroppen*, forstår alle at man refererer til noe helt spesifikt. Alle cellene i kroppen vår skiftes ut med 9 års mellomrom, men likevel virker vi til å inneha en kontinuitet forbi den materien som konstituerer oss, fra vi er unge til vi blir gamle.

Vi forstår hva det vil si at «Joachim synes filosofi er gøy» eller «Joachim opplever smerte», men det er vanskeligere å forstå hva som kan menes med «hjernen til Joachim synes filosofi er gøy» eller «kroppen til Joachim opplever smerte». Men om hjernen eller kroppen og sinnet var identiske, ville vi forventet at alle egenskaper vi kan tilskrive til hjernen eller kroppen, også må kunne tilskrives sinnet. Men det virker til at det eksisterer egenskaper E_1 og E_2 , som vi kan tilskrive menneskesinnet, men ikke kroppen, og vice versa, så fra Leibniz' lov om identitet tyder det på at de to faktisk *er* noe fundamentalt forskjellig.

På samme måte ville vi forvente at dersom menneskesinnet kan uttrykkes ut fra materielle, mekanistiske prosesser, ville enhver psykologisk tilstand vært identisk til en gitt fysiologisk tilstand, slik at mitt fulle mentale liv til enhver tid er identisk til en viss konfigurasjon av hjerneprosesser. Men det virker heller ikke til å stemme, siden det er ingenting med de fysiologiske prosessene per se, som gir oss grunn til å tenke at de *utgjør* alle mine qualia her og nå.

Sist, men ikke minst, virker det til å være en enhetlig kvalitet ved det mentale livet som ikke kan reduseres til kvantitet. Når jeg hører en Beatles-låt samtidig som jeg ser på et tre og lukter duften av granbar, fremstår dette kollektivt som en enhetlig opplevelse for meg, men hørsel, syn og lukt aktiviserer vidt forskjellige konfigurasjoner av nerveceller i kroppen min, så det virker til at denne enhetlige opplevelsen er noe *ovenfor* og *forbi* å bare være en *akkumulasjon* av disse.

Men på den andre sida, om *res cogitans* er plassert *uavhengig* fra den materielle verdenen, er det vanskelig å gjøre rede for hvordan den kan samhandle med denne verdenen i det hele tatt, avhengig av sanser for å få inntrykk og avhengig av kropp til å utføre intensjonelle aktiviteter. Vi vet at kroppens fysiologiske tilstand vår påvirker hvordan ting oppleves for oss, som når vi opplever smerte av at vi slo hammeren i høyrehanden, mottar bedøvelse, sover, blir demente eller blir slått til med et balltre. Og dersom vårt tenkende selv ikke har en posisjon i rom og tid, hvordan kan vi si at det faktisk er *vi* som er til stede her i Norge i 2018?

Det finnes den dag i dag en rekke ulike moderne teorier for hvordan vi skal reetablere menneskesinnets plass i virkeligheten, fra substansdualisme til teorien om at det mentale eksisterer latent i hver eneste bestanddel i universet, til diverse materialistiske teorier som forsøker å gjenskape harmonien mellom det mentale og det materielle.

5.2. *Behovet for meningsfull mereologi*

En forutsetning for at vi meningsfullt kan omtale personlige aktører som står for intensjonelle aktiviteter, er at det kan eksistere slike aktører i utgangspunktet. En slik aktør må være en selvstendig enhet, med selvstendige kausale egenskaper, og ikke bare en akkumulasjon av bestanddeler. I åpningen av seksjon 4 var det tydelig at de bestanddelene som utgjør oss, er identiske med dem som inngår i steiner og trær. Likevel virker det til at det er en vesensforskjell mellom menneskelige aktører, trær, steiner og andre store konfigurasjoner av atomer.

Hvordan gjør vi så rede for at det eksisterer en enhet ovenfor og forbi våre bestanddeler, med unike egenskaper som ikke eksisterer individuelt hos disse bestanddelene? Kort fortalt: Hvordan forklarer vi en ting?

Gjennom filosofihistorien har mange forslag vært gitt. Mange av de antikke grekerne påsto at ting er rene kvaliteter, slik som vann, ild, jord, luft eller kjærlighet og strid. Demokrit brukte sin proto-atomisme til å fremme *kvantitet*; pytagoreerne mente *tall*; Platon lanserte sin berømte teori om *form*; Aristoteles ønsket både *form og materie*; mens personer som Berkeley nøyde seg med rene *ideer* (Wallace, 2012). Som foreslått over, virker det til at Descartes' versjon av *ting som kvantitet* vant frem i historien frem mot i dag.

Descartes' metodologiske grep om å modellere naturen i matematisk beskrivbare, og derfor kvantitative, termer, virker til å være et utmerket trekk for fremveksten av de naturvitenskapelige metodene og den økende presisjonen av eksempelvis fysikk. Matematikk er et ypperlig verktøy for å abstrahere og undersøke disse kvantitative aspektene av naturen i seg selv, og benytte dem til kontrollere og forutsi fremtiden. Men for å beskrive naturen slik den er i seg selv, virker fysikk mindre tilstrekkelig.

Da naturen var beskrevet på nytt som kvantitet, var det fullt forståelig at Descartes nå måtte postulere menneskesinnet – som er gjennomgående kvalitativt – som en immateriell substans. Men mens å isolere kvantitet kan være klokt for metodologiske grunner, er det en kategorifeil å konstruere en hel ontologi fra det. For å forstå eksistensen av faktiske ting, slik som en aktør, virker det vanskelig å bevare denne muligheten om vi forsøker å bygge ontologien nedenfra og opp. Om vi da ikke kan gjøre rede for kvalitative forskjeller på mikronivå, har vi heller ingen redskaper i vårt metafysiske verktøyskrin for å skjelne dem heller på makronivå. I seksjon 6.1 undersøker jeg hvordan en retur til Aristoteles hylomorfisme kan redde denne manglende bestanddelen, og kan forklare hvordan det kan eksistere aktører i en natur som vår.

5.3. Mental kausalitet som en absolutt nødvendighet

For at vi skal ha fri vilje, må det dessuten i en reell forstand eksistere en måte for det mentale å *være en årsak* for andre mentale og fysiske årsakskjeder. Når vi omtaler oss selv som aktører, tenker vi intuitivt at dette har med vår evne til å utføre intensjonelle aktiviteter i henhold til visse teleologiske *grunner*. Grunnene er *teleologiske* fordi de representerer distinkte *mål* vi handler *for å* oppnå. Jeg smurte meg en brødkive *for å* stilne sulten, satte på vannkokeren *for å* lage meg en kopp te, satte meg i bilen *for å* dra på treningssenter, trener *for å* oppnå bedre helse og velvære, eller jeg skiftet jobb *for å* oppleve en mer meningsfylt hverdag i et bedre arbeidsmiljø. Dette er grunner vi har for å handle slik vi gjør.

De trenger naturligvis ikke å være den *totale* og *utfyllende* årsaken for hele handlingsforløpet. En fullstendig forklaring for hvorfor jeg satte på vannkokeren, inkluderer eksempelvis beskrivelser av mine trospåstander om at det å trykke på knappen ville føre til at vannet ble kokt, kontraksjon av muskelcellene mine, ingeniørkunsten av vannkokeren, hastigheten på bevegelsen av vannmolekylene i vannet, osv. Men mitt mål om å lage meg en kopp te, må altså ha vært grunnen til at denne årsakskjeden startet i utgangspunktet.

Når vi tenker på fri vilje, tenker vi intuitivt nettopp på evnen til hvordan vårt mentale liv gir opphav til at vi kan fungere som en selvstendig aktør, hvor våre mentale prosesser kan fungere som årsak for andre mentale og fysiske prosesser. Som faktiske aktører, utelukker vi at det er fysiske prosesser utenfor vår kontroll som står for alle våre tanker og intensjonelle aktiviteter uavhengig av våre grunner.

Mental kausalitet er forutsetningen for alt vi kjenner til og gjør. Persepsjon forutsetter kausalitet av mentale hendelser. Det å se et faktisk tre, forutsetter at treet foran oss fungerer som *årsak* for vår visuelle opplevelse. Å sette opp vitenskapelige eksperimenter, krever at vi har evne til å overveie, designe, påvirke naturens ordinære forløp og observere utfallet. Kunnskap krever en mental-til-mental kausalitet, i det vi utfører logiske resonnementer eller deduserer ny kunnskap fra eksisterende kunnskap. Kommunikasjon krever tilsynelatende en mental-til-fysisk-til-mental kausalitet, i det vi fører kunnskap i pennen i en bok, eller aktiverer stemmebåndene for å formidle et budskap til andre (Kim, 2011).

Så dersom vi ikke har noen form for mental kausalitet, virker følgene til å være langt mer drastiske enn de fleste av oss klarer å ta inn over oss. Da kan vi vinke farvel til all rasjonalitet, kunnskap, vitenskap og mellommenneskelig kommunikasjon. Da kan vi gi opp å diskutere hvorvidt vi har fri vilje eller ikke, eller designe vitenskapelige eksperimenter eller tankeeksperimenter for å finne det ut, fordi våre tanker har uansett ingen påvirkningskraft på den virkelige verdenen. For Jerry Fodor er dette mildt sagt av ytterste viktighet:

“I’m not really convinced that it matters very much whether the mental is physical; still less that it matters very much whether we can prove that it is. Whereas, if it isn’t literally true that my wanting is causally responsible for my reaching, and my itching is causally responsible for my scratching and my believing is causally responsible for my saying..., if none of that is literally true, then practically everything I believe about anything is false and it’s the end of the world.” (Fodor, 1989, s. 156)

Dette er hva Descartes forsøkte å redde i en materiell verden, men det er uklart hvordan verken immaterielle kartesiske sjeler eller materie i bevegelse kan redde beskrivelsene vi har skissert ovenfor. Både kjente dualistiske og materialistiske teorier om menneskesinnet, virker til å ha fatale problemer med å forklare hvordan menneskesinnet kan ha noen selvstendig påvirkningskraft.

5.4. Den epifenomenalistiske faren

Filosofien epifenomenalisme impliserer at menneskets mentale liv er et slags biprodukt fra vår evolusjonære historie. Her gir fysiske prosesser opphav til våre mentale opplevelser, men kausalitetsforløpet fungerer bare en vei. Vårt mentale liv er ikke noe med selvstendige kausale egenskaper, med evne til å utrette en forskjell i det ordinære fysiske domenet.

Innledningsvis presenterte jeg hypotesen om at avvisning av fri vilje er jevngodt med epifenomenalisme. Grunnen til det, er at beskrivelsen av virkeligheten virker til å være identisk under begge disse to. I begge tilfeller, vil mentale egenskaper være kausalt irrelevante for universets kausale forløp. Det virker til å være som om vi skulle sittede i andre etasje av en rød dobbeltdekker-buss på sightseeing blant gatene i London. Vårt beste alternativ er å lene oss tilbake og håpe på en interessant tur, men vi kan glemme alle forhåpninger om å påvirke styringen nede bak rattet.

Det finnes trolig svært få filosofer ved sine fulle fem som vil vedkjenne seg en total epifenomenalisme, men det virker likevel uunngåelig at visse posisjoner vil bevege seg mot en slik konklusjon.

Dersom Descartes' substansdualisme ikke finner en god løsning på interaksjonsproblemet mellom det immaterielle mentale og det fysiske, virker det til at den ender opp i epifenomenalisme. Men hva med materialistiske posisjoner?

5.5. Davidsons anomale monisme

Donald Davidson har fremført antakeligvis det beste forsøket på å redde selvstendig mental kausalitet innenfor en rent materialistisk virkelighetsforståelse. Davidson argumenterer mot

en type-type sinn-hjerne identitetsteori, og unngår derfor den første fellen av at beskrivelser av sinnet kollapser inn i beskrivelsen av hjernen.

Davidson tar utgangspunkt i vår hverdagslige oppfatning om at i det minste *noen* mentale hendelser samhandler med fysiske hendelser. I følge Davidson må hendelser som har en kausal forbindelse, falle under en form for streng lovmessighet. Så om det mentale og det fysiske er ulike ting, måtte det ha eksistere visse psykofysiske lover som beskriver hvordan disse samhandler. Han bruker deretter prinsippet om anomaliteten av det mentale til å vise at det ikke kan eksistere noen slik streng lovmessighet som kobler mentale fenomen til fysiske fenomen.

Derfor mener Davidson at en type-type identitet ikke kan være mulig, fordi noe slikt ville forutsatt at det i det minste i prinsippet var mulig å samsvare mentale hendelser med fysiske hendelser på en lovmessig måte. Men det mentale fungerer ikke slik. Vår tolkning av andre menneskers lingvistiske oppførsel, krever alltid at vi tilskriver dem rasjonalitet med et visst sett av mentalt selvstendige trospåstander, ønsker, intensjoner, osv. Men denne tolkningen er alltid åpen for revisjon, etter hvert som vi lærer mer. Sinn, språk og oppførsel er så sammenvevd at vi ikke kan forstå den ene uten de andre. Det er helt umulig at vi kan forstå hva som foregår i en persons sinn uten å først gjøre disse antakelsene. Vi vil aldri kunne lese av en persons tanker ut fra en grundig utforskning av vedkommende sin hjerne. Dette samsvarer ikke med noe vi kjenner til fra de andre fysiske vitenskapene.

Så om det mentale skal ha kausal kraft, må denne lovmessigheten derfor ikke være en psykofysisk lov, men en fysisk lov, og ikke en som beskrives gjennom mentale konsepter. Hvis en mental hendelse faller under en fysisk lov, må denne hendelsen ha en fysisk beskrivelse, og derfor være en fysisk hendelse. Så mentale hendelser er fysiske hendelser, men av en spesiell form som ikke er en type-type identitet, men en type-token (Davidson, 1970).

På dette tidspunktet må vi imidlertid stoppe opp og spørre oss om hvordan dette er ment å redde mental kausalitet i en materialistisk virkelighetsforståelse? Som Jaegwon Kim viser til, ender trolig Davidson bare opp i en ny form for epifenomenalisme. Dog ikke en klassisk forstått epifenomenalisme, som den beskrevet tidligere, men en epifenomenalisme av mentale egenskaper. En ting er at individuelle mentale hendelser qua fysiske hendelser i Davidsons forklaring nå kan forårsake andre, men om ikke mentale egenskaper tillates en selvstendig plass, virker vi til å være like langt. Dersom mentalitet skal være i stand til å gjøre noe kausalt

effektivt arbeid, må det være slik at det å ha en mental egenskap fremfor en annen, eller ingen egenskap, må spille en kausal rolle. Min mentale egenskap av å kjenne en tørst etter vann, må spille en kausal rolle i at jeg siden fyller meg et glass med vann (Kim, 2011).

Men i Davidsons teori, spiller det ingen forskjell i universets kausale forløp om alle mentale egenskaper var fjernet. Vi som personlige aktører er fremdeles hensatt til å være passasjerer på dobbeltdekkeren, uten reell påvirkningsevne på en fysisk årsaksrekke som går sin vante gang uavhengig av oss.

Davidsons argument hinter til at rasjonalitet forutsetter at mentale hendelser unnslipper en streng psykofysisk lovmessighet, hvor prosessene som leder meg til å skrive denne teksten er noe mer enn strengt lovstyrt elektrokjemisk aktivitet, men feiler likevel i å presentere et alternativ som bevarer den kausale integriteten av personlige aktører. Derfor virker det til at vi enten må revidere premisset om at en streng lovmessighet er nødvendig, eller vi må finne andre alternativ for hvordan mentale egenskaper kan spille en virkelig kausal rolle.

Mental kausalitet står uansett fremdeles igjen som en første stor utfordring for både kjente dualistiske og materialistiske teorier.

6. En tredje mulighet

Ut fra en analyse av de mereologiske og kausale antakelsene som gjerne antas implisitt i moderne diskusjoner om fri vilje, og ligger til grunn for de vante kategoriene vi diskuterte innledningsvis, slik som determinisme og indeterminisme, kompatibilisme og libertarianisme, har vi sett at det dukker opp en rekke problemer. Både konseptet om *natur som kvantitet* virker utilstrekkelig, og kjente dualistiske og materialistiske teorier om menneskesinnet og dens selvstendige kausale rolle, lider av alvorlige utfordringer.

Det er min påstand at et minimumskriterium for en riktig teori om menneskesinnet og menneskets vilje, må være at den er forenelig med at jeg som rasjonell aktør kan sette meg og skrive den ned. Tiden er derfor inne for å foreslå en løsning som forsøker å løse opp dikotomien mellom dualistiske og materialistiske teorier, moderne kompatibilisme og libertarianisme, for å redde både menneskesinnet og menneskets rolle som selvstendig aktør.

Dette er løsningen som var mest utbredt før Descartes entret banen i filosofihistorien, og endret vår forståelse av problemstillingen på måten beskrevet i seksjon 5, nemlig aristotelisk hylomorfisme.

6.1. Rom for ekte kvalitet

Om en situasjonsbeskrivelse av universet på mikronivå ikke er bestemmende for hvordan universet fungerer på alle nivåer, slik at vi må tenke virkelighet «bottom-up», må vi reintrodusere noe som hjelper oss til å ha ekte kvaliteter i virkeligheten. Selv om Descartes forsøkte å rekonstruere naturen i matematiske termer, ender vi da bare opp med å *ignorere* kvalitetene, ikke *bortforklare* dem. Spinoza var rask til å foreslå at kvaliteter er noe vi projiserer på naturen, snarere enn noe vi leser ut av den. Men som fysikeren Erwin Schrödinger bemerket, viser konfrontasjonen med menneskesinnet selv hvordan dette etterlater oss med en radikalt utilstrekkelig virkelighetsforståelse:

«We are thus facing the following strange situation. While all building stones for the [modern scientific] world-picture are furnished by the senses qua organs of the mind, while the world picture itself is and remains for everyone a construct of his mind and apart from it has no demonstrable existence, the mind itself remains a stranger in this picture, it has no place in it, it can nowhere be found in it» (1956, p. 216).

Aristotelisk hylomorfisme, blant alle alternativene nevnt i seksjon 5.2., hevder at alle ting må forklare som en intim sammensetning av både form og materie. Mens råmaterie bare er ren potensialitet, uten reelle, selvstendige egenskaper i seg selv, aktualiseres denne først når den informeres av en kvalitativ form. Alle egenskaper, som ikke bare kan forklare ved å være en ansamling av sine bestanddeler, trenger et substratum å kunne funderes i (Feser, 2014). Denne måten å forklare egenskaper på, kommer fra en forståelse av at alle substanser innehar sin egen *essens* eller *natur*.

Hvordan kan man forsvare at det virkelig eksisterer essenser? Vi kan følge Aristoteles, slik han går frem i bok to av Fysikken, i at det ville vært absurd å forsøke å bevise at ting har essenser. Det er noe som i seg selv er mer opplagt sant enn alle argumenter som kan gis mot det. Virkeligheten er akkurat slik vi ville forvente dersom ting hadde virkelige essenser. Det finnes både unike ting som utviser egne egenskaper, men også kategorier av like ting, hvor

individer av denne kategorien utviser samme typen egenskaper. At ting derimot skulle være uten essenser, eller tilfeldige konfigurasjoner av materie, vil gjøre enhver egenskap uforklarlig.

Eksempelvis inneholder et vannmolekyl både hydrogen og oksygen, men har radikalt andre egenskaper enn disse. Om vannmolekylet fremdeles hadde vært hydrogen, ville det kunne tatt fyr. Om det fremdeles hadde vært oksygen, ville det hatt kokepunkt på -183 grader. Men vannet tar ikke fyr, og koker på 100 grader, ikke -183. Den essensen som finnes i vannmolekylet er nå av en radikalt annen type, enn hva som tidligere befant seg individuelt i hydrogen og oksygen. Dette trenger en forklaring. David Oderberg skriver:

«Another way of putting the point is to say that substantial form permeates the entirety of the substance that possesses it, not merely horizontally in its parts —there is no much dogginess in Fido's nose and tail as in Fido as a whole —but also vertically, down to the very chemical elements that constitute Fido's living flesh. To use the traditional scholastic terminology, the chemical elements exist virtually in Fido, not as compounds in their own right but as elements fully harnessed to the operations of the organism in which they exist, via the compounds they constitute, and the further compounds the latter constitute, through levels of compounds, proteins, the DNA the latter code for, the organelles that make up the cells, the organs made up of the cells, and so on.» (2007, s. 70-71)

Fordelen med å tenke om ting i hylomorfiske termer, at man nå har en basis for å tenke om delene som underordnet helheten. På den måten forstår vi også hvordan mennesket som en tilsvarende naturlig substans kan fungere primært som en helhet, og rette sine naturlige prosesser mot et mål. Om mennesket opplever sult, og forstår det som et gode å stille denne sulten, kan menneskets vilje om å etterstrebe dette godet mobilisere alt fra nerveceller og muskelceller til hele kroppsdeler for å legge en kyllingfilet i stekepanna og lage seg middag. Men er dette mulig, om vi likevel er underlagt fastbestemte naturlover?

6.2. Revidert lovmessighet

Det bringer oss til det andre viktige temaet. Hvordan kan vi redde vilje ved å tenke nytt om hva en naturlov er. Det kan illustreres med konsekvensargumentet mot kompatibilisme. Peter Van Inwagen konkluderer her med at om vi ikke er i kontroll over naturens lover, er vi heller

ikke i kontroll av valgene og handlingene våre. For å støtte opp om dette, introduserer han to premisser ved navn Rule Alpha og Rule Beta:

Rule Alpha: Det som nødvendigvis er situasjonen, er ikke i vår kontroll.

Rule Beta: Om X ikke er under vår kontroll, og Y er en nødvendig konsekvens av X, og det er ikke er innenfor vår kontroll at Y er en nødvendig konsekvens av X, er ikke Y under vår kontroll heller (Van Inwagen, 1983).

Men hvis vi kan avvise påstanden om at vi ikke har kontroll over naturlover i den relevante forstanden når det gjelder vårt egen kausale innvirkning, virker det til at vi kan avvæpne en slik innvending. Ludwig Wittgenstein skrev en berømt påstand i *Tractatus-Logico Philosophicus*:

«At the basis of the whole modern view of the world lies the illusion that the so-called laws of nature are the explanations of natural phenomena (1911, s. 87).»

I dag har konseptet om en naturlov ofte blitt så selvfølgelig at vi ikke tenker stort mer over det, men Wittgensteins poeng er at det aldri har eksistert en tilstrekkelig forklaring på hva det vil si for en naturlov å *forklare* noe som helst. De tidligere pionerne for moderne naturvitenskap fant på konseptet «naturlov» for å erstatte den forutgående aristoteliske forståelsen, men de hentet naturlovenes fulle forklaringsstyrke ved å henvise til at de var en «Guds forordning». Senere i historien har sekulære tenkere fortsatt å prate om «naturlover», men uten å inkludere dets monoteistiske opphav, uten å presentere noen alternativ, eller valgt en humaneisk nytolkning.

Nancy Cartwright beskriver at om vi ønsker å reetablere naturlovers normative forklaringsstyrke, har vi valgt mellom å gå tilbake til de monoteistiske røttene, fundere naturlover i en platonisk modell, eller ty til den humaneiske modellen som bytter ut snakk om «naturlover» med «regelmessige mønstre» som vi psykologisk projiserer på naturen.

Problemet med den humaneiske forståelsen, er at vi nå er ute av stand til å generalisere fra noen mengde tidligere observasjoner. Alle hendelser er individuelle og presenterer oss ikke med en forståelse av en systematisk, underliggende natur. Observerte regelmessigheter er derfor tilfeldige. Men de naturvitenskapelige metodene, mener Cartwright, er først og fremst rettet mot å oppdage og kategorisere de underliggende kausale prosessene. Den typen eksperimenter vi ofte utfører med naturvitenskapelige metoder, er dessuten utført under høyst kunstige og spesialiserte omstendigheter, og ikke noe som et vanlig menneske vil oppleve i

det daglige (Cartwright & Pemberton, 2013). Å introdusere ord som «naturlover», gir derfor moderne mennesker et ubehagelig valg. Man må velge mellom en platonsk modell, hvor lovenes normative effekt i den fysiske verden forblir mystisk, en monoteistisk modell, eller man må oppgi konseptet, og sette hele det vitenskapelige prosjektet i fare (Cartwright, 2005).

Cartwright foreslår imidlertid enda et alternativ. Aristotelisk naturfilosofi åpner for en kausal pluralisme. Kausale relasjoner er her forklaringsmessige relasjoner. Til forskjell fra moderne forestillinger om kausalitet, insisterer aristotelisme på at det i tillegg til materiell (material cause) og bevirkende årsaker (effective cause), eksisterer det formale årsaker (formal cause) og målårsaker (final cause). Vi kan dermed unngå å lete etter kilden til årsakskjeden i en spesifisert del av mennesket, men vi kan forstå den menneskelige personen som sådan som kausal aktør ved å vise til formal og målkausalitet (Jaworski, 2011).

Naturlover er nå en måte å snakke om kausale disposisjoner som er internt til eksisterende ting selv (Mumford & Anjum, 2011). Det er en del av de egenskapene som oppstår fra dens essens, som forklares ved hjelp av alle fire årsakene. Både den metafysiske og normative forankringen blir nå mindre mystisk, ved at disse egenskapene finnes iboende til de naturlige tingene selv som forårsaker sine effekter. Kilden til kausalitet finnes ikke i et abstrakt, platonsk rike, men finnes iboende til naturlige ting selv. Vi kan lære om egenskapene til disse naturlige tingene ved å observere dem.

7. Konklusjon

Fri vilje virker derfor ikke til å være et mysterium, eller nødvendigvis et fremmedelement for en robust naturfilosofi. Fri vilje virker heller til å være en forutsetning for at vi skal kunne stille denne typen spørsmål i utgangspunktet.

Når vi diskuterer fri vilje, burde vi derfor ikke starte med å spørre hvordan bestanddelene i kroppen vår behandles av visse fastbestemte naturlover. Vi må heller starte med å spørre hva slags egenskaper som strømmes fra det å være menneske. Hva finnes i menneskenaturen?

Det å være menneske, er først og fremst å være et rasjonelt dyr, hvor materien som inngår i oss er organisert i en menneskeform. Det å være menneske, er å ha en rekke kognitive og appetitive evner. Som andre dyr, kan vi motta eksterne stimuli gjennom våre eksterne sanser,

som fanges for gjenkjennelse av våre indre sanser. I samsvar med sine følelser, har dyr utviklet seg til å prosessere disse perseptene til å reagere på en viss måte. Synet av et rovdyr, får antilopen til å rømme, mens synet av potensiell næring, sammen med en økt følelse av sult, tiltrekker løven til sitt bytte.

Men ulikt andre dyr, har mennesker også visse intellektuelle og viljesbestemte evner. Vi kan abstrahere universelle konsepter, prosessere dem i våre bevisste tanker, og rette viljen vår teleologisk mot å oppnå et identifisert gode som intellektet informerer oss om (Wallace, 1996).

En oppgave som dette er naturligvis altfor kort til å utbrodere alle nødvendige temaer, eller svare på enhver mulig innvending, men jeg har forhåpentligvis lykkes her i å skissere noen problemer med et par av de mest sentrale antakelsene i den moderne debatten om fri vilje, og hvordan en løsning kan se ut og gi oss en meningsfull forståelse av fri vilje fra et mer klassisk perspektiv.

Kanskje vi til og med burde slutte å bruke ordet «fri» i sammenheng med «vilje». Ordet «fri» hos en person virker til å legge til ingen ekstra informasjon til et slikt konsept om vilje, som uansett alltid velger i henhold til et gode som er identifisert av personen selv. Ingen viljeshandling fra et menneske er dermed ufri, siden ingen menneskelig viljeshandling ikke finner sitt opphav i et menneske.

Da spiller det liten forskjell om jeg tar på meg sokkene om morgenen nærmest på autopilot, eller om jeg går inn i grundig tankevirksomhet for å finne ut hvorvidt jeg ønsker å velge å skifte jobb eller ikke. Begge handlingene tilhører uansett meg – og ikke en upersonlig prosess som kan tilskrives en «naturlov», «en hjerne» eller «en konfigurasjon av nerveceller».

Hylomorfisme blir ofte foreslått for å være en form for libertarianisme. Jeg mistenker derimot at det er for anakronistisk å plassere hylomorfisme inn i slike moderne kategorier, så jeg er skeptisk til en slik kategorisering inntil videre.

Referanser

Aristotle. (1963). *'De Interpretatione,'in "Categories" and "De Interpretatione"*, trans. J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press.

Baumeister, R., Masicampo, E. & DeWall C. (2009). Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 35, 260-68.

Bennett, M. & Hacker, P. (2007). Selections from Philosophical Foundations of Neuroscience. I M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker & J. Searle, *Neuroscience & Philosophy: Brain, Mind, & Language* (s. 3-48). New York: Columbia.

Bourget, D. & Chalmers, D. J. (2014). What do philosophers believe? *Philosophical Studies*. 170 (3), 465-500.

Cartwright, N. (2005). No Gods; No Laws. I S. Moriggi & E. Sondini (Red.), *Dio, la Natura e la Legge: God and the Laws of Nature*. Milan: Angelicum-Mondo X.

Cartwright, N. & Pemberton, J. (2013). Aristotelian Powers: Without Them, What Would Modern Science Do? I R. Groff & J. Greco (Red.), *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*. London: Routledge.

Chalmers, D. J. 1995. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2 (3):200-19.

Davidson, D. (1970). Mental Events. I L. Foster & J. W. Swanson (Red.), *Experience and Theory* (s. 207-224). Amherst: University of Massachusetts Press.

Dweck, C. S. & Molden, D. C. (2008). Self-Theories: The Construction of Free Will. I J. Baer, J. C. Kaufman & R. F. Baumeister (Red.), *Are We Free? Psychology and Free Will* (s. 44-64). New York: Oxford University Press.

Feser, E. (2014). *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.

Fodor, J. (1989). Making Mind Matter More. *Philosophical Topics* 1, 59-79

Harris, S. (2012). *Free Will*. New York: Free Press.

Jaworski, William. (2011). *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Kim, Jaegwon. (2011). *Philosophy of Mind*, 3rd edition. Westview Press: Colorado.

Laplace, P.-S. (1902). *A philosophical essay on probabilities*. New York: J. Wiley.

Libet, B. (1985). Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. 8: 529-66.

Lowe, E. J. (2007). *Personal Agency*. Oxford: Oxford University Press.

Maimonides, M. (1912). *The Eight Chapters Of Maimonides On Ethics, Shemonah Perakim: A Psychological And Ethical Treatise*, redigert av J. I. Gorfinkle. Columbia University Press: New York.

Mele, A. (2014). *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Mumford, S. & Anjum, R. L. (2011) *Getting Causes From Power*. Oxford: Oxford University Press.

Ney, A. (2014). *Metaphysics: An Introduction*. New York: Routledge.

Oderberg, D. (2007). *Real Essentialism*. London: Routledge.

Russell, B. 1912. On the Notion of Cause. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series, Vol. 13 (1912-1913)*, 1-26.

Schrödinger, E. (1956). *What is Life?: And Other Scientific Essays*. New York: Doubleday.

Soon, C. S., Brass M., Heinze, H. J. & Haynes, J. D. (2008). Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience. 11*, 543-45

Van Inwagen. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Vohs, K. & Schooler, J. (2008). The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science. 19*, 49-54.

Wallace, W. A. (1996). *The Modeling of Nature*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

Wallace, W. A. (2012). *The Elements of Philosophy: A Compendium for Philosophers and Theologians*. Eugene: Wiph & Stock Publishers.

Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press

Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus. Annalen der Naturphilosophie 14*.