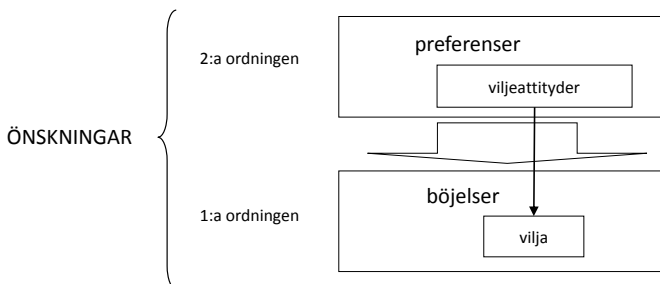


## Hellre helhjärtad än tvehågsen?

I "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (1971) hävdar Harry G. Frankfurt att det unika för en person ligger i hennes förmåga att bedriva *självreflexion*. En person kan reflektera över sitt väsen och överväga hur hon vill vara som person. Hon är i stånd att förhålla sig till sina drifter och kan ställa sig bakom eller känna motvilja mot sidor hos sig själv och sitt driftsliv. En person kan ha önskningar av en *högre ordning*, som har som objekt hennes egna önskningar av en *lägre ordning*.

Om vi översätter Frankfurts terminologi till svenska kan vi kalla den första ordningens önskningar för *böjelser*. En *vilja* ("will") är en böjelse som motiverar agenten till handling, eller som skulle motivera agenten till handling om det blev aktuellt för henne att handla. Den högre ordningens önskningar kan vi kalla *preferenser* och bland dessa finns *viljeattityder* ("higher order volitions"). De senare är riktade mot den första ordningens vilja.

En person är en varelse som har viljeattityder, det vill säga som har en andra ordningens preferens om att en viss böjelse av den första ordningen ska resultera i handling, alltså ska bli hennes vilja (eller alternativt att den *inte* ska bli det). Den varelse som saknar andra ordningens preferenser, är i brist på en bättre svensk översättning en *wanton*, det vill säga en som inte förhåller sig till eller har några åsikter om vilka drivkrafter och motiv hon har. Termen "önskningar" kommer här att användas som en generell beteckning på alla de attityder som förekommer i viljestrukturen:



Enligt Frankfurt är det bara personer som kan åtnjuta viljefrihet. Viljefrihet råder om en person har den vilja som hon föredrar att ha (Frankfurt, 1971, s. 15). Handlingsfrihet råder om hon kan omsätta denna vilja i handling. En wanton kan i avsaknad av andra ordningens preferenser inte vara viljefri; däremot kan hon ha handlingsfrihet.

Vad vi ska diskutera är inte primärt om Frankfurts teori är en rimlig syn på personbegreppet eller på vilje- och handlingsfrihet, och inte heller i första hand om det är en korrekt beskrivning av strukturen i vår viljeapparat. Vad vi ska diskutera är i stället en del värderande eller normativa idéer som Frankfurt framfört rörande vissa typer av konflikter eller komplikationer inom den hierarkiska modellen av personens viljestruktur så som vi nyss beskrivit den.<sup>1</sup>

#### 1. HELHJÄRTENHET OCH AMBIVALENS

Frankfurt ger ett par exempel för att illustrera på vilka olika sätt en persons viljeliv kan vara splittrat, inkoherent och osammanhängande.

(1) Betrakta ett fall med en motvillig rökare hos vilken det finns en konflikt mellan hur personen vill att hennes vilja ska vara och hur den faktiskt är. Den motvilliga rökaren upplever, menar Frankfurt, både en första ordningens böjelse att röka och en böjelse att motstå frestelsen att röka. Därtill upplever hon en andra ordningens preferens att handla i enlighet med böjelsen att *motstå* rökbegäret snarare än att ge efter för det. Här finns det en inkoherens mellan personens preferens för en böjelse av den första ordningen (att inte röka) och den av personens böjelser (att röka) som hon faktiskt handlar utifrån. Personen vet vilken vilja hon önskar sig, men hon klarar inte att omsätta den i handling. Konflikten består i att personen inte klarar att göra det hon egentligen önskar, nämligen att sluta röka.

(2) I den andra typen av konflikt råder det en splittring på den högre nivån i viljehierarkin. Konflikten finns alltså inte mellan den högre och lägre ordningens önskningsar, det vill säga mellan personens preferenser och böjelser, utan mellan preferenserna själva, och närmare bestämt mellan de preferenser som dessutom är viljeattityder – hon vet helt enkelt inte vilken vilja hon vill ha. Frankfurt menar att den som är föremål för det här slaget av konflikt inte är *helhjärtad* eftersom det saknas ett enkelt

<sup>1</sup>Vi är tacksamma för de skriftliga kommentarer som vi fått till en engelsk version av denna text av Olav Gjelsvik, Ingvar Johansson, Wlodek Rabinowicz, Andreas Seland och Caj Strandberg. Tack också Erik Brandstedt, Johan Brännmark, Frits Gåvertsson, Victoria Höög, Björn Petersson, Toni Rønnow-Rasmussen, Stefan Schubert och andra deltagare på det högre seminariet i praktisk filosofi vid Lunds universitet.

svar på vad personen innerst inne vill (Frankfurt, 1988, s.165). Denna brist på helhjärtanhet kan i sin tur vara av två slag:

(2a) Personen kan vara *ambivalent*, det vill säga hon kan ha två olika viljeattityder gentemot den böjelse som är hennes starkaste drivkraft. Anta att min starkaste böjelse, det vill säga min vilja, är att röka och att jag har en kluven inställning till den viljan. Å ena sidan är jag positiv till att den finns eftersom jag gärna vill efterlikna Humphrey Bogarts och Lauren Bacalls hårdkokta stil, som cigaretten är en omistlig del av. Å andra sidan är jag negativ, eftersom jag vet att rökning är skadlig. Här upplever jag alltså en konflikt som består i att jag är både för och emot ett och samma objekt.

(2b) Bristen på helhjärtanhet kan också bero på att jag är *inkohärent* i min uppsättning viljeattityder. Anta att jag vill vara på flera olika sätt som inte är förenliga med varandra – jag vill vara som Bogart och Bacall och leva som dem men också som Gandhi och Moder Teresa. Det är väl ungefär så som det är att vara ung och fundera över sin egen identitet, man dras åt olika håll. Här upplever man alltså inte primärt en konflikt i förhållande till *ett* objekt, utan snarare en inre splittring i förhållande till två olika oförenliga objekt.<sup>2</sup>

Skillnaden mellan (1) och (2) är att i det första fallet råder spänningen så att säga *mellan* de preferenser som jag identifierar mig med och böjelser som jag inte identifierar mig med, spänningen är alltså *extern*, medan den i det senare fallet finns *inom* den uppsättning preferenser som jag identifierar mig med, den är alltså *intern*. Det första slaget av konflikt är enligt Frankfurt mindre allvarlig, eftersom där råder det trots allt ingen tvekan om vad personen innerst inne vill, och för att konflikten finns mellan personen och någonting utanför henne. Det senare slaget är värre eftersom personen på grund av den inre konflikten inte har något enkelt svar på vad hon innerst inne vill – konflikten finns inom henne själv.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Observera att det här inte rör sig om en kontingent eller tillfällig oförenlighet, det vill säga att jag vill två olika objekt som det rent faktiskt inte går att förena. Det rör sig om två objekt som är oförenliga på ett djupare plan – Moder Teresa vore liksom inte Moder Teresa om hon rökte som Lauren Bacall; det är inte bara så att Moder Teresa *råkar* vara icke-rökare. Men det är inte heller så att när jag vill vara som Moder Teresa, är det delvis för att hon är icke-rökare, för i så fall hade det alltså handlat om ambivalens, det vill säga en positiv och en negativ attityd till samma objekt. Det är snarare så att jag har två separata positiva attityder till objekt som nödvändigtvis är oförenliga. Patricia Marino (2011) menar att detta att konflikten är essentiell snarare än tillfällig inte i sig har någon betydelse för hur den bör bedömas. Förmodligen har hon rätt häri, men vi kommer inte att argumentera för det.

<sup>3</sup>Jennifer S. Swindell har (2010) hävdat att Frankfurt är ambiguös i sin beskrivning av ambivalensen. Dels beskriver han den som en oförmåga att ta ställ-

Den fråga vi ska ställa oss är om det är rimligt att hävda, som Frankfurt gör, att en persons liv blir bättre av att hon lever helhjärtat än av att hon är ambivalent och om det inte finns situationer och omständigheter som talar för ambivalensen snarare är helhjärtenheten. Vi kommer att ställa helhjärtenheten mot ambivalensen, men låta den senare representera även andra tillstånd av tvehägsenhet som man kan uppfatta som brist på helhjärtenhet, så som vankelmod, obeslutsamhet, splittring som den beskrivs i (2b), med mera. Anledning är delvis att det blir enklare så och delvis att det är så som också Frankfurt gör – grundfrågan handlar om ett val mellan att vara helhjärtad och ambivalent. Men det som Frankfurt menar är ambivalensens problem kan även ses som problem med de andra formerna av velighet.<sup>4</sup>

## 2. REGRESSPROBLEMET

En svårighet med att diskutera Frankfurts teori är att den utvecklats under en lång tid och genomgått en del förändringar eller tonviktsförskjutningar, delvis som svar på kritik som riktats mot teorin. Ett problem med teorin har varit att förklara vad som gör den andra ordningens preferenser så speciella och vad som rättfärdigar att vi låter dem avgöra vad vi kan identifiera oss med. Måste jag inte fråga mig om jag ställer mig positiv även till dessa attityder, måste jag inte ha en tredje ordningens preferens gentemot min viljeattityd av den andra ordningen för att jag i någon genuin mening ska kunna sägas identifiera mig med den, det vill säga för att inte vara en wanton i förhållande till den? Men om så är fallet förs förstås frågan vidare upp till den fjärde ordningen, och så vidare.

Ursprungligen tänkte sig Frankfurt att problemet kan lösas och regressen stoppas genom att agenten i en akt av beslutsamhet bestämmer sig för att ta ställning för en av sina böjelser på ett sätt som ”genljuder” genom hela strukturen av preferenser av potentiellt sett allt högre ordningar. Gary Watson (1982, s.108–109) menar att detta inbjuder till godtycklighet och därför inte löser problemet. Att jag bestämmer mig

---

ning för- eller emot en vilja, det vill säga man vet inte om man kan identifiera sig med den. Dels tycks han mena att ambivalens kan handla om att det finns en konflikt mellan flera olika böjelser som man identifierar sig med, men där man inte säkert vet vilken av dessa som man vill ha som sin starkaste drivkraft. Vi tror att Swindell har en poäng, men att den inte spelar någon avgörande roll för vårt resonemang.

<sup>4</sup>För en beslutsteoretisk analys av velighet, eller att inte veta vad man vill i bemärkelsen att inte veta vad man kommer att välja, se Martin Petersons artikel i *Filosofisk tidskrift*, 2007.

för att vara positiv till en böjelse förklarar inte bättre varför denna böjelse har en särställning (när det gäller att representera mig) än om jag har en viljeattityd gentemot den.

I vad som kan ses som en vidareutveckling av sin begreppsapparat har Frankfurt därför valt att likställa helhjärtenheten med att vara nöjd med sig själv ("self-satisfaction"), vilket ska ses som en sorts förnöjsamhet av ett kvalificerat passivt slag. Det vill säga, i en mening är det att vara förnöjsam eller jag-tillfredsställd helt enkelt att inte ha ett intresse av att åstadkomma en förändring, eftersom, säger Frankfurt, det att vara tillfreds med något inte kräver "att en person har någon speciell trosföreställning om det, eller någon speciell känsla, attityd eller avsikt . . . Han behöver inte tänka, anta eller acceptera något; det är inte nödvändigt för honom att göra något alls" (1992, s. 13). På detta sätt tänker sig Frankfurt att den oändliga regressen bryts.

Men helt passiv är förnöjsamheten inte eftersom Frankfurt kräver att den ska vara genomtänkt eller reflekterad: "det faktum att personen inte gör något för att åstadkomma en förändring måste vara resultatet av kunskap om och en värdering av hur han har det" (1992, s. 13). Detta kan tyckas strida mot idén att förnöjsamheten inte kräver några tankar eller attityder. Här krävs det tydligen att jag-tillfredsställelsen är ett resultat av att man gjort en bedömning av situationen och sig själv, vilket rimligtvis är en aktivitet och något som man måste *göra*. Hur som helst, genom den här typen av rationalitetskrav så undkommer Frankfurt kritiken om att man mycket väl kan vara en wanton också i förhållande till sin förnöjsamhet, vilket förmodligen är främsta skälet till att han formulerar kravet.

Sammanfattningsvis: att åtnjuta fri vilja som person är att vara helhjärtad. Att vara helhjärtad i sin tur är att vara tillfreds med sig själv, vilket ska ses som en kvalificerat passiv attityd: "En person som är tillfreds kan mycket väl acceptera en förändring av sitt tillstånd, men han har inget aktivt intresse av att åstadkomma en förändring" (1992, s. 12). En förnöjsam människa är snarare en som inte känner något motstånd mot sina böjelser eller någon rastlöshet eller iver att förändra dem. Detta kan tyckas som en mycket nedtonad form av tillfredsställelse över ens egen person – det är inte så mycket det att man är nöjd med sig själv som att man inte är missnöjd nog att vilja förändra sig!

Det finns åtminstone tre problem med detta.

För det första kan man fråga sig vari det värdefulla i den här typen av förnöjsamhet ligger. Att ha en aktiv och positiv viljeattityd gentemot sina egna drivkrafter tycks rent intuitivt ha ett större värde för en själv än att knappt ens bry sig. Dessutom är det lättare att förstå hur en aktiv och positiv attityd från min sida kan göra något till en del av mig själv, än att

förstå hur en passiv och neutral attityd kan åstadkomma något sådant. (Vi återkommer till värdefrågan.)

För det andra, den här bilden av helhjärtetheten som liktydig med ("tantamount to", 1992, s. 12) att vara tillfreds med sig själv är inte helt lätt att förena med en annan del av Frankfurts livsfilosofi, nämligen den del som just går ut på att betona värdet av *att bry sig om*. I "The Importance of What We Care About" skriver Frankfurt:

En person som bryr sig om något har på något sätt investerat i det. Han *identificerar* sig själv med det som han bryr sig om i betydelsen att han gör sig sårbar för förluster och mottaglig för fördelar beroende på om det han bryr sig om gynnas eller missgynnas. Sålunda intresserar han sig för och fäster speciell uppmärksamhet vid det som berör det han bryr sig om och anpassar sitt beteende i enlighet med det. I den mån personens liv helt eller delvis är *hängivet*, snarare än att bara vara en sekvens händelser vars teman och struktur han inte anstränger sig för att forma, så är det hängivet åt detta. (1988, s. 83)

Man tycks här få två diametralt motsatta bilder av hur man ska leva sitt liv: å ena sidan ska man vara tillfreds i betydelsen att inte bry sig speciellt mycket, å andra sidan bör man bry sig intill hängivenhet. Detta verkar vara två oförenliga sätt att vidareutveckla idealet om att vara helhjärtad.

En möjlighet är förstås att man säger att det är förnöjsamheten som gäller och att man bör tona ner hängivenheten. Men detta är definitivt inte den bild som Frankfurt själv ger i sina publikationer om värdet av att bry sig om och att känna omsorg och hängivenhet (vilket ska ses som en form av kärlek). En annan möjlighet skulle vara att tolka Frankfurt som att förnöjsamheten ska gälla den omsorg och hängivenhet man känner. Att verkligen vara fri kräver alltså en aktiv hängivenhet; men gentemot denna hängivenhet behöver man bara ha en passiv förnöjsamhet. Det är svårt att se hur detta skulle kunna ge bilden av en hel och enhetlig personlighet, men tills vidare (och med en stark reservation) är det så vi kommer att förstå Frankfurts teori.

Men den kanske allra största svårigheten med att jämföra helhjärtetheten med jag-tillfredsställelsen är hur man ska kunna förena detta med Frankfurts tidigare idé om att man kan vara helhjärtad även om man är *motståndare* till sin starkaste drivkraft (till exempel att röka). När jag är ambivalent vet jag inte var jag står och vet inte med vilken böjelsen jag ska identifiera mig; det vet jag om jag har en tydligt negativ viljeattityd gentemot min starkaste böjelse. Men hur ska man kunna beskriva detta som att jag är nöjd eller tillfreds med mig själv? Jag är ju snarare helhjärtat missnöjd! I Frankfurts ursprungstanke följer inte att den helhjärtade också har en fri vilja, eftersom hon kan ha en vilja som hon föredrar att inte ha, men viljefrihet eller i alla fall avsaknaden av ofrihet

verkar följa naturligt av tillfredsställesetanken. Är man tillfreds med sin vilja så önskar man *inte* att den vore annorlunda, vilket ligger mycket nära Frankfurts definition av viljefrihet.

Vi vet inte hur Frankfurt tänker på denna sista punkt, men förutsätter att han inte ändrat sig i fråga om att en helhjärtad person är en person utan *interna* konflikter. Detta utesluter inte att hon kan uppleva en konflikt med *externa* böjelser, det vill säga sådana som hon helhjärtat har tagit avstånd från.

### 3. ARGUMENTEN MOT AMBIVALENS

Frankfurt riktar framför allt tre invändningar mot ambivalensen, invändningar som antas fungera som argument *för* helhjärtenheten: (1) *ambivalensen är opraktisk*, (2) *den är sanningens fiende* och (3) *den är självförräderi*.

(1) Frankfurt menar att ambivalensen ”gör det omöjligt att komma någonvart. Flödet av viljemässig eller intellektuell aktivitet avbryts och kastas om; varje rörelse avstannar” (1992, s.9). Det är svårt att inte förstå detta som åtminstone delvis ett praktiskt problem, till exempel när Frankfurt säger att motsättningar hos våra viljeattityder ”utesluter handlingseffektivitet” (2004, s.96). Ambivalensen tenderar alltså att leda till handlingsförlamning. Är detta allvarligt?

Även om det finns ett statistiskt samband mellan att vara ambivalent och att vara handlingsobenägen å ena sidan och att vara helhjärtad och handlingsbenägen å andra sidan, så kan inte det påverka hur vi bedömer egenvärdena vare sig hos ambivalensen eller helhjärtenheten. Att ambivalensen kan ha oönskade följder innebär inte att det är något fel på den i sig, vilket är vad Frankfurt hävdar. Dessutom, om det är ett samband så är det just bara ett statistiskt samband, som inte utesluter att man kan hitta exempel på när helhjärtenheten leder till handlingsförlamning och när ambivalensen finns hos den handlingskraftige.

Anta att jag är behärskad av en enda böjelse som jag känner en stark motvilja mot; anta att jag känner en stark attraktion till en person, en attraktion som jag finner olämplig och förbjuder mig att ge efter för. Detta kan mycket väl resultera i en låsning och en handlingsförlamning – attraktionen drar mig till personen men moralen hindrar mig från att leva ut den. Hade jag haft en ännu starkare moral skulle jag ha undvikit personen och hade jag haft svagare så hade jag gett efter för böjelsen; i båda fallen hade jag alltså agerat. Nu kan jag inte göra det utan har stannat halvvägs, inte tillräckligt nära personen för att tillfredsställa mina starkaste böjelser och inte tillräckligt långt bort för att göra vad min moral kräver. Men helhjärtad är jag, enligt Frankfurt, eftersom jag inte är

kluven i min moral – jag har inte motstridiga viljeattityder i förhållande till attraktionen, jag har bara en viljeattityd, även om den kanske kunde ha varit starkare.

Man kan också hitta exempel på när den ambivalente är handlingskraftig. Jag kan vara den som alltid diskar när ingen annan gör det, som tar initiativet i grupparbeten när inget händer i gruppen eller som ser till att festen blir ordentligt organiserad när jag fruktar att ingen annan håller i trådarna. Helst skulle jag vilja låta bli allt detta; men det kan jag inte. Jag beklagar att det alltid är jag som får ta ansvaret, eftersom jag inte trivs i den rollen. Jag gillar inte det som triggas i gång hos mig i sådana situationer eftersom jag inte *vill* vara den som styr och ställer, men stå emot det kan jag inte.

(2) Frankfurt skriver:

... ambivalens, liksom självbedrägeri, är sanningens fiende. Den ambivalenta personen gömmer sig inte för sanningen eller döljer den för sig själv; han förhindrar inte sanningen från att bli känd. I stället står hans ambivalens i vägen för att det alls ska finnas någon sanning om honom. Han dras i en riktning, och han dras likaså i en annan riktning; och hans inställning till dessa böjelser är obestämd. Det är således varken sant att han föredrar det ena alternativet, eller att han föredrar det andra, och inte heller att han gillar dem lika mycket. (1992, s. 10)

Vi tror att det finns många situationer där det snarare är *avsaknaden* av ambivalens som är fiende till sanningen. Ta Filippa Foots välkända spårvagnsexempel (1967): en person ser att en förarlös spårvagn är på väg att döda fem intet ont anande människor längre ner på spåret. Hon har att välja mellan att låta det ske och att växla över spårvagnen till ett stickspår där det bara finns en människa. Är det rätt av personen att lägga om växeln för att rädda de fem trots att hon vet att detta får som följd att en person sannolikt kommer att dö?<sup>5</sup>

De flesta människor som diskuterar det här exemplet känner en benägenhet att växla över men samtidigt också en viss tvekan. Vi menar att man mycket väl kan beskriva detta som en kluvenhet eller ambivalens inför den starkaste moraliska böjelsen. Å ena sidan vill man rädda så

<sup>5</sup>Många störs av det konstruerade i den här typen av exempel, men verkligheten överträffar eller åtminstone matchar de flesta filosofisexempel. Den 24 mars 2010 inträffade på Oslos centralstation en tragisk olycka som nästan på prick-en var av samma slag som Foots exempel, när trafikledningscentralen i all hast tvingades fatta ett beslut om huruvida man skulle växla över ett antal skenande godsvagnar som var på väg in på centralstationen till ett mindre spår ut till ett industriområde där man visste att det sannolikt fanns mycket färre människor. Man växlade över och godsvagnarna krossade en terminal och dödade tre människor (*Sydsvenskan*, den 25 mars 2010).



många som möjligt; å andra sidan vill man inte offra den enskilda individen. Anledningen kan vara att man betraktar den moraliska sanningen om situationen som komplex – det finns ett starkt moraliskt skäl att växla över spårvagnen, men det finns också ett skäl att *inte* göra det, ett (pro tanto-) skäl som så att säga finns kvar även om det kommer i skuggan av det första skälet. Om bøjelsen att rädda så många som möjligt blir den segrande bøjelsen kan man ändå i efterhand känna sig kluven inför detta. Man gjorde rätt, men känner samtidigt att det inte är moraliskt okomplicerat att agera som man gjorde.<sup>6</sup>

Om man vill att ens attityder ska vara rationella och spegla den etiska sanningen om en situation, kan man hävda att ambivalensen i detta fall gör det bättre än helhjärtenheten. Här är det alltså helhjärtenheten som är en fiende till sanningen.

(3) I uppsatsen ”Autonomy, Necessity, and Love” (1999) utvecklar Frankfurt tankar som kan tolkas som att ambivalensen inte bara är sanningens fiende utan även den ambivalentas egen fiende, eftersom den kan tvinga henne att förråda och ge upp sig själv.

Frankfurt menar att vår identitet bestäms av våra attityder. Det är våra attityder, våra kärlekar och preferenser som definierar oss som personer. Och de attityder som ingår i vår essens på det här sättet fungerar samtidigt som krav på att vi ska leva på ett vis som möjliggör att de blir förverkligade; de ingår i vår kärna, och trohet mot oss själva är att vi lever i enlighet med dem.

Om jag är ambivalent så har jag två oförenliga attityder gentemot en av mina starkaste drivkrafter. Anta att jag har en bøjelse att leva ett liv i ära och berömmelse men också en bøjelse att leva obemärkt och tillbakadraget. Jag har dessutom två olika viljeattityder gentemot dessa bøjelser: jag vill vara en person som är ärelysten, men samtidigt vill jag vara en person som är motsatsen. Anta vidare att omständigheterna tvingar mig att ta ställning i konflikten, till exempel som prins Carl av Danmark år 1905 när han tvingades välja om han skulle acceptera att bli Norges kung. Det sägs att han i det längsta var mycket tveksam, trots att hans omgivning och hans fru Maud av Storbritannien var starkt för att han skulle acceptera. En tolkning av situationen är att det hos honom fanns både en bøjelse för äran att få bli kung och en bøjelse för ett mycket enklare liv, och att det fördes en kamp inom honom om vilken av dessa bøjelser han skulle förverkliga. Om han accepterade skulle han tvingas förråda den sida av sin personlighet som hade ett enklare ideal, och om han inte gjorde det så skulle han förstås förråda sin andra sida. När han accepterade och blev

<sup>6</sup>Att det är rationellt med den typen av känsla inför moraliska dilemman har förespråkats av Bernard Williams (1973), Ruth Barcan Marcus (1980), Martha C. Nussbaum (1986) och mer nyligen av Patricia Marino (2011).

vald till kung Håkon VII av Norge tvingade, skulle Frankfurt säga, hans ambivalens honom att ge upp en del av sig själv.

Vi menar att det ligger något i den här analysen. Som ambivalent tvingas jag av mina val att svika en del av mig själv och mina ideal, men att botemedlet mot detta inte är helhjärtenheten. För anta att den här tveksamheten och kluvenheten verkligen var en del av prins Carls personlighet och att sådana djupt rotade attityder ingår i våra personliga essenser (vilket Frankfurt menar), ja då borde det också följa att prins Carl hade svikit sig själv om han tvingat sig att helhjärtat acceptera att bli Norges kung. En förändring i hans personlighet från det ambivalenta till det helhjärtade hållet skulle också vara ett självförräderi och ett slags självutplåning. Det följer därför att när vi väl är ambivalenta så består troheten mot oss själva i att vi fortsätter med att vara det.

#### 4. HELHJÄRTENHET SOM EN TEORI OM LIVSKVALITET

Teorier om livskvalitet brukar numera sorteras i tre grupper och betecknas antingen som *hedonistiska*, *preferentialistiska* eller *perfektionistiska*. Var hamnar Frankfurts teori om vi uppfattar den som en teori om hur vi bör leva och vad som är ett gott liv (vi menar att det är mycket svårt att läsa Frankfurt utan att göra den tolkningen)? Frankfurt skriver:

Mitt synsätt är att det är önskvärt i sig att vara helhjärtad och att det, allt annat lika, är bättre att vara helhjärtad än att vara ambivalent. Detta betyder naturligtvis inte att det alltid är en bra idé att vara helhjärtad. När allt kommer omkring så finns det också andra saker som är önskvärda i sig, och helhjärtenheten kan vara i vägen för dem. (2002, s. 250)

”Allt annat lika” kan betyda åtminstone två olika saker här. Det kan betyda att helhjärtenheten har ett egenvärde (för personen) om inte situationen är sådan att den berövar helhjärtenheten dess egenvärde. I detta fall har helhjärtenheten ett villkorligt egenvärde. Det kan också betyda att helhjärtenheten under alla omständigheter har ett egenvärde, men att detta i vissa omständigheter kan uppvägas av andra egenvärden. De fungerar med andra ord på samma sätt som pro tanto-skälen; de slås inte ut av de andra egenvärdena utan är hela tiden närvarande och relevanta, även om de hamnar i skuggan av ännu större egenvärden. Den sista meningen i citatet talar för den senare tolkningen: man kan tänka sig fall där det är en nackdel att vara helhjärtad, eftersom den attityden har negativa effekter på andra egenvärden. Man kan exempelvis tänka sig att helhjärtenheten i vissa fall leder till fanatism och trångsynthet – vilket Susan Wolf menar i sin kritik av Frankfurts teori (2002, s. 239) – och att ett visst mått av ambivalens, så länge den inte är helt förlamande, skulle

kunna motverka den tendensen och i stället göra oss vidsynta och öppna för andra perspektiv. Men, menar Frankfurt, i sådana fall är det knappast för att ambivalensen har ett värde i sig som vi bör acceptera den, utan just för att den kan vara en bättre väg till andra saker som vi värderar och att helhjärtanheten i dessa fall är en sämre väg för att den alltså påverkar dessa värden negativt (2002, s. 251, 1992, s. 11). Helhjärtanheten har alltid ett positivt egenvärde, även när den har ett negativt instrumentellt värde som är större än dess egenvärde.

Detta betyder att Frankfurts teori knappast kan reduceras vare sig till hedonismen eller preferentialismen, åtminstone inte i deras monistiska varianter. Om man menar att det alltid finns ett prudentiellt pro tanto-skäl att vara helhjärtad så menar man att detta gäller även om det skulle upplevas mer positivt eller tillfredsställa fler preferenser att vara ambivalent. Det är alltså inte det att det känns bra att vara helhjärtad eller att det är det man vill vara som gör att det är värdefullt.

Kvar finns perfektionismen eller det som man också kallar ”den objektiva listan”, som hävdar att det finns vissa sätt att leva som rent objektivt och oberoende av vad vi känner för dem eller har för uppfattning om dem är värdefulla för oss och gör våra liv bättre och mer meningsfulla.<sup>7</sup>

Frankfurt har en idealbild av hur han tänker sig att en människa ska vara: hon ska vara helhjärtad och inget annat. Vad för slags ideal detta är och vilken typ av värde det har att uppnå det kan man diskutera, men vi menar att det verkar vara beslätat med eller i alla fall påminner om ett estetiskt värde. För det första är det som sagt ett egenvärde – helhjärtanheten är bättre än ambivalensen alldeles i sig själv och oberoende av de fördelar som den eventuellt för med sig. Så brukar vi också se på estetiska värden. För det andra handlar det inte om *innehållet* i den mänskliga viljan, utan om dess *form* och *struktur*. Det är inte *vad* du vill som är det viktiga utan *sättet* som du vill det på. Om vi talar om livskvalitet, så kan du ägna dig åt vad du vill i livet, bara du gör det helhjärtat! För det tredje använder Frankfurt termer och begrepp när han framställer denna idealbild som åtminstone delvis är estetiska. Det är mer attraktivt att leva på

<sup>7</sup>Här uppfattar vi alltså Frankfurts teori som en *etisk eller normativ* teori om livskvalitet, och inte som en *metaetisk eller metafysisk* teori om normativitetens natur. I det senare fallet menar Frankfurt att man ska förstå hans teori både som subjektivistisk och objektivistisk (2006, s. 46). Det är vår kärlek (och främst kärleken till livet) som är källan till våra handlingssskäl. Utan denna subjektiva attityd kan alltså inget ha mening för oss. Denna kärlek är objektiv i betydelsen att vi alla har den och att det i någon mening är otänkbart att en människa inte skulle ha den, liksom att hon skulle kunna leva ett meningsfullt liv utan att ha den. Men återigen, vi koncentrerar oss på de etiska eller normativa delarna i Frankfurts teori och inte på de metafysiska, i den mån som det går att göra den uppdelningen.

ett ”robust”, ”vitalt” och ”friskt” sätt och där ens personlighet är ”enhetlig” och ”harmonisk”, än att vara ”fragmenterad” och ”vanställd” av ambivalens och inte veta vad man ska tänka om livet eller sig själv.

Men smaken är som bekant delad och det är inte uppenbart att det alltid skulle vara mer tilltalande att leva helhjärtat och vara tillfreds med att vara den man är, än att ha tvivel på sig själv. Allt hänger på *hur* och *när* man är helhjärtad respektive ambivalent. Det finns former av helhjärtenhet som knappast är attraktiva. Susan Wolf (som själv säger sig ha en ambivalent inställning till ambivalensen) skriver:

... helhjärtenhet i närvaro av eller kombination med sakliga tvivel, kan knappast särskiljas från blind tro, fanatism eller i alla fall trångsynthet. (2002, s. 239)

Vad Wolf skriver här påminner om vad vi tidigare sagt om att den moraliska situationen kan vara sådan att en viss kluvenhet kommer närmare sanningen än vad helhjärtenheten gör. Men vi menar att anklagelsen om inskränkthet och enögdhet kan användas också om en situation där det inte alls är säkert att det finns några *objektiva* skäl till tvivel. Det är ointressant att diskutera musik eller konst eller litteratur med någon som har en stark böjelse för en viss inriktning som hon inte känner den minsta tvekan inför. Det är ospännande att vara på filosofiska seminarier med folk som inte hyser minsta tvivel på att de försvarar rätt teori och det är i längden tråkigt att vara med människor som är helnöjda med sig själva. Det finns kanske inget objektivt som talar mot dessa former av helhjärtenhet; de är bara inte tilltalande.

Det finns situationer och sammanhang när det inte är passande att vara ambivalent, exempelvis när det gäller kärleken till de barn vi tar hand om. Här är helhjärtenheten inte bara moraliskt passande utan också ett vackert drag.

Men motsatsen till helhjärtenhet tjuvar också: Tvivelsjukan och självkritiken hos Franz Kafka eller Fernando Pessoa kan fascinera på ett sätt som trosvissheten hos andra författartyper inte gör, till exempel hos Vladimir Majakovskij eller Michail Sjolochov.<sup>8</sup> Greta Garbo sägs ha

<sup>8</sup>Det finns en viss parallell mellan det vi säger här och Isaiah Berlins (1953) uppdelning av författartyper i rävar respektive igelkottar. (Från Archilochos som skriver: ”Räven vet många saker, men igelkotten vet en stor sak.”) Räven är en mångfacetterad figur som kan många trix och knep för att klara sig ur knipor medan igelkotten bara kan en sak: att rulla ihop sig när han är illa ute. Å den ena sidan har vi alltså ”föfattarrävarna” som har ett brett register och inte ser världen ur endast ett perspektiv eller en idé (till exempel Aristoteles, Shakespeare och Montaigne) medan författarigelkottarna rider sin käpphäst och ser världen genom glasögon färgade av en enda tanke eller idé (till exempel Platon, Hegel och Nietzsche). (Hamnar manne Frankfurt i den senare gruppen?)

haft en kluven inställning både till värdet av skådespeleri och sin egen dragning till filmen. Samtidigt var hennes lyskraft på den vita duken ojämförlig. Det finns något fascinerande i den här motsägelsefullheten; dessa människor har gjort livskonst av sin ambivalens och sin oförmåga att sluta reflektera, väga skäl och ställa frågor. Det är kanske bekvämare att vara helhjärtad, men från ett perfektionistiskt perspektiv avgör detta inte dess värde.

Vem av Ibsens figurer Brand och Peer Gynt skulle vi helst vilja vara om vi tvingades välja? Brand är religiöst fanatisk och lever under mottot ”Det, som du er, vær fuldt og helt, og ikke stykkevis og delt”, medan Peer Gynt menar att det är mångfalden och komplexiteten i våra önskingar, bøjelser och begär som är vårt liv:

Det gyntske *selv*, – det er den hær  
af ønsker, lyster og begær, –  
Det gyntske selv, det är det hav  
af infald, fordringer og krav,  
kort alt, som netop *mit* bryst hæver,  
og gør at jeg, som sådan, lever. (akt 4)

Brand påminner mer om den helhjärtade personen medan Peer Gynt har drag av ambivalens och splittring – men lever Brand därmed ett rikare liv?

## 5. AVSLUTNING

I sina senare arbeten tycks Frankfurt vara medveten om den här typen av invändningar. Men det sätt han tacklar problemet gör att hans teori om värdet av helhjärtenheten och jag-tillfredsställelsen framstår som motsägelsefull.

I vad som kan uppfattas som ett försök att knyta samman de olika trådarna i sin teori skriver Frankfurt i *The Reasons of Love*:

Hans helhjärtade egenkärlek består av, eller konstitueras just av, helhjärtenheten hos hans helgjutna vilja. Att vara helhjärtad *är* att älska sig själv. De två är samma sak. (2004, s. 95)

I en not på samma sida gör han följande tillägg:

Den helhjärtade personen är inte nödvändigtvis en fanatiker. Den som utan reservationer vet var han står kan ändå vara helt beredd att överväga skäl för att ompröva sin ståndpunkt. (2004, s. 95)

Alltså, sammanfattningsvis: Att vara helhjärtad är att vara tillfreds med sig själv, att vara tillfreds med sig själv är att älska sig själv (denna kärlek

till sig själv är i sin tur det främsta exemplet på att bry sig om något), att älska sig själv utesluter inte en öppenhet att ompröva sin attityd.

Detta att likställa helhjärtenheten med att älska sig själv förstärker ett problem som vi redan tidigare pekat på och som handlar om att Frankfurt uttryckligen vill kunna säga att även den som helhjärtat tar avstånd från sina drivkrafter, som den som försöker sluta röka, ska räknas som helhjärtad, eftersom hon vet var hon står och har tagit klar ställning. Det är svårt att betrakta en sådan person som tillfreds med sig själv, men det är ännu svårare att se henne som någon som älskar sig själv.

Det förstärker dessutom problemet med att förstå hur det att vara tillfreds och att bry sig och vara hängiven förhåller sig till varandra. Vi sa tidigare preliminärt att tillfredsställelsen finns på en högre nivå än hängivenheten (som finns både på böjelse- och preferensnivå). Vad som stöder den tolkningen är att Frankfurt menar att en person kan bry sig om något men önska att hon inte gjorde det; hon behöver alltså inte vara helhjärtad i sin hängivenhet. Men om nu Frankfurt likställer jag-tillfredsställelsen med kärleken till sig själv, så tycks han vara tillbaka i synsättet att helhjärtenheten är en *aktiv* attityd, vilket inte bara stämmer dåligt med hur han tidigare beskrivit jag-tillfredsställelsen, utan också förstås åter bjuder in till det regressproblem som han menade sig undvika genom att se tillfredsställelsen som något i grunden passivt.

Och så till detta att han framställer egenkärleken som öppen för omprövning eller åtminstone som förenlig med en sådan öppenhet. Detta stämmer också dåligt med hur han beskrivit detta att bry sig om ett objekt, nämligen som ett slags ”commitment” eller förbund med de böjelser man har gentemot objektet och som av allt att döma betyder att man vill slå vakt om dessa böjelser. Men det stämmer ännu sämre med att Frankfurt menar att man ska se föräldrakärleken som ett *mönster* när man vill förstå vad kärlek är (2004, s. 43). Som förälder älskar jag *inte* mitt barn helhjärtat om jag är beredd (”quite ready”) att ompröva de känslor jag har för barnet om någon skulle ge mig ett bra argument för det. Det menar förstås inte heller Frankfurt. Men om föräldrakärlek verkligen är arketyper för vad kärlek är och vad det är att bry sig om och veta var man står, så tycks åtminstone de tydligaste uttrycken för helhjärtenhet – vare sig det gäller i förhållande till barn eller idéer – inte ge så mycket utrymme för beredvillighet att ompröva sina känslor. I så fall finns det en spänning mellan att vara helhjärtad och att vara flexibel.

Vår slutsats är att Frankfurts teori om värdet av att vara helhjärtad inte har den enhetlighet och motsägelsefrihet som han menar att en människas viljestruktur, åtminstone på de högre nivåerna, bör ha om hon vill leva ett bra liv. Men alldeles oberoende av dessa teoretiska problem så menar vi att det inte är etiskt uppenbart att helhjärtenheten är mer efter-

strävansvärd i sig än ambivalensen. Vad som har det större egenvärdet och intar den viktigaste platsen i ett bra liv avgörs av såväl sammanhang som det sätt vi utvecklar och utövar helhjärtenheten respektive ambivalensen på. För ambivalensen är inte heller alltid att föredra, långt ifrån – väldigt ofta är den bara något vi måste leva med:

så är det då att vara människa . . .  
Man saknar även det man ej värderat  
man ångrar även det man icke brutit . . .  
Man vill gå bort, och man vill stanna . . .  
Så rivs hjärtats hälfter var åt sitt håll,  
och känslan slits som mellan hästar  
av motsats, obeslutsamhet, disharmoni . . .

— — —

(Strindberg, *Ett drömspel*)

#### LITTERATUR

- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld & Nicolson, London.
- Foot, Philippa. 1967. "The problem of abortion and the doctrine of the double effect". *Oxford Review* vol. 5, s. 5–15.
- Frankfurt, H. G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, vol. 68, nr 1, s. 5–20.
- Frankfurt, H. G. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Frankfurt, H. G. 1992. "The Faintest Passion". I *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society*, vol. 66, nr 3, s. 5–16.
- Frankfurt, H. G. 1999. "Autonomy, Necessity, and Love". I *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Frankfurt, H. G. 2002. "Reply to Susan Wolf". I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, utg. Sarah Buss och Lee Overton, s. 245–52. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Frankfurt, H. G. 2004. *The Reasons of Love*, Princeton & Oxford: Princeton U. P.
- Frankfurt, H. G. 2006. *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, utg. Debra Satz. Stanford: Stanford U. P.
- Ibsen, Henrik. 1898. *Samlede værker*, III, *Peer Gynt*. Köpenhamn: Gyldendalske.
- Marcus, R. B. 1980. "Moral Dilemmas and Consistency". *Journal of Philosophy*, vol. 77, nr 3, s. 121–36.
- Marino, Patricia. 2011. "Ambivalence, Valuational Inconsistency, and the Divided Self". *Philosophy and Phenomenological Research*, online 12 januari 2011.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Peterson, Martin. 2007. "Om velighet", *Filosofisk tidskrift*, årg. 28, nr 3, s. 22–31.
- Strindberg, August. 1952. *Ett drömspel* (1901), i *August Strindbergs skrifter XI*, Stockholm: Albert Bonniers förlag.

- Swindell, Jennifer. 2010. "Ambivalence". *Philosophical Explorations*, vol. 13, nr 1, s. 23–34.
- Watson, Gary. 1982. "Free Agency". I *Free Will*, utg. Gary Watson, s. 96–110. Oxford: Oxford U. P.
- Williams, Bernard. 1973. "Ethical consistency". I *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Wolf, Susan. 2002. "The True, The Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity". I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, utg. Sarah Buss och Lee Overton, s. 227–44. Cambridge, Mass.: The MIT Press.