

# FRIHED OG NØDVENDIGHED

Med problemet om *viljens frihed* får vi for alvor metafysikken ind på livet. Det er et problem, hvis praktiske konsekvenser er til at tage og føle på. Er vi frie, når vi handler, eller er vi snarere forudbestemte – „determinerede“ – til at gøre lige præcis det, som vi nu engang gør? Den sidste mulighed kan virke skræmmende, men også særdeles reel. Meget taler for, at vi er bestemt af forhold, som vi ikke selv har nogen indflydelse på. Det er for længst blevet almindeligt at betragte mennesket som et produkt af „arv og miljø“. Mange mener, at vore handlinger kan forklares dels ud fra vore naturlige anlæg (dvs. vore gener), dels ud fra de påvirkninger, vi modtager fra omgivelserne, f.eks. i form af opdragelse og indlæring.

Men samtidig er det en central del af vores selvforståelse som mennesker, at vi i en eller anden forstand formår at handle frit. Vi roser, dadler, belønner og straffer andre for det, de har gjort, og vi skammer os over eller er stolte af vore egne bedrifter. Begreber som *moral*, *ansvarlighed* og *skyld* synes at forudsætte viljens frihed. For såfremt vi ikke selv har valgt at handle som vi gør, hvordan kan vi da siges at være ansvarlige for det? Man kan jo ikke selv gøre for, at man er født ind i et bestemt miljø – og endnu mindre, at man er udrustet med bestemte arveanlæg. Er det i så fald

ikke dybt uretfærdigt, ja nærmest absurd at straffe eller dadle folk for deres handlinger? Om den persiske kejser Xerxes berettes det, at han engang lod *havet* piske, da det under en storm havde ødelagt de broer, han havde ladet opføre over Hellespont, og derved sinket ham på hans erobringstogt mod Grækenland. Men dette opfatter vi netop som en meningsløs handling, som et tegn på Xerxes' barnlige sindelag og manglende evne til at forlige sig med det, som ikke kan være anderledes. Naturen er, som den er, og kan derfor ikke bebrejdes for de ulykker, den giver anledning til. Hvis det samme gælder for mennesket, må de fleste af vore moralske forestillinger siges at være grundløse. Morderen er da ikke mere ansvarlig for sit offers død, end vulkanen er ansvarlig for de tragiske følger af sit udbrud.

Vi har altså at gøre med en konflikt mellem to fundamentale intuitioner: på den ene side opfattelsen af os selv som frie individer, der – i det mindste i visse situationer – er fuldt ud ansvarlige for vore egne handlinger, og på den anden side opfattelsen af, at alt, hvad der sker i verden, er bestemt af forudgående årsager. Den sidste opfattelse betegner man også som *determinisme*. Lad os først se nærmere på, hvad der ligger i dette begreb, inden vi begynder at diskutere selve problemet om viljens frihed.

## *Determinismen*

Determinismen er et fundamentalt træk ved vores virkelighedsforståelse. Meget tyder på, at mennesket allerede tidligt i historien er begyndt at tolke begivenhederne i verden som udtryk for én eller anden form for nødvendighed, eller i det mindste som noget, der har bestemte *årsager*. I første omgang gav dette sig udslag i forskellige former for *religiøs determinisme*, som gjorde de religiøse magter – guder, ånder eller mere abstrakte størrelser som „skæbnen“ – ansvarlige for det, der skete i menneskenes verden. En forbløffende sejlivet variant af denne tidlige (og naive) form for determinisme er astrologien, der hævder, at såvel vores

karaktertræk som de ting, vi kommer ud for i livet, afhænger af himmellegemernes positioner. Men også kristendommen har et tydeligt deterministisk islæt. Den tillægger Gud *almagt*, en egenskab, der bl.a. kommer til udtryk i hans *forsyn*: Gud har forudset og dermed også forudbestemt alle begivenheder i verdenshistorien. En sådan bastant determinisme levner tilsyneladende ikke megen plads til det enkelte menneskes frihed (og gør det svært at se, hvordan mennesket kan bære ansvaret for de syndige handlinger, som Gud har bestemt det til at udføre), og kirkefædre og teologerne har derfor bestandig måttet kæmpe med problemet om viljens frihed. Nogle af dem – bl.a. Augustin og Thomas Aquinas – har forsøgt at vise, hvordan Guds almagt er forenelig med viljens frihed. Derved har de foregrebet den position, man senere har døbt *kompatibilisme* (se 4.c). Andre, som f.eks. reformatoren Martin Luther (1483-1546), har kategorisk afvist, at mennesket skulle besidde en egentlig fri vilje. Ifølge den såkaldte *prædestinationslære*, som spiller en central rolle i den reformerte gren af kristendommen, har Gud på forhånd bestemt det enkelte menneske til enten frelse eller fortabelse; selv har det derimod ingen indflydelse på dette eller nogen andre forhold vedrørende dets eget liv – det kan blot håbe på, at Gud har tiltænkt det en mild skæbne!

Det er imidlertid en anden form for determinisme, der i dag forekommer relevant for diskussionen om viljens frihed. Den er ikke religiøs, men naturvidenskabeligt funderet, og betegnes derfor gerne som *naturdeterminisme*. Naturvidenskaberne forklarer begivenhederne i verden som udtryk for generelle *naturlove*. Hvis et fysisk legeme udsættes for bestemte påvirkninger, vil det altid opføre sig på én ganske bestemt måde – nemlig den, som foreskrives af naturlovene. Det er netop et afgørende kriterium på, om en naturvidenskabelig teori er gyldig eller ej, at den sætter os i stand til at *forudsige* udfaldet af et forsøg. Og eftersom vi bliver bedre og bedre til at forudsige fremtidige begivenhe-

der, jo mere vi – via naturvidenskaben – får indblik i, hvordan verden er indrettet, virker det rimeligt at antage, at alt til syvende og sidst er determineret. Den franske astronom og matematiker Pierre de Laplace (1749-1827) ræsonnerede på denne måde, da han gav den følgende klassiske formulering af den strenge naturdeterminisme: „En intelligens, der kendte alle de kræfter, der på et givet tidspunkt virker i naturen, og den øjeblikkelige placering af de ting, som verden består af, ville, hvis den var omfattende nok til at gøre disse kendsgerninger til genstand for analyse, kunne sammenfatte alle verdensaltets største legemers og alle dets mindste atomers bevægelse i én og samme formel; intet ville være den ukendt, og fremtiden såvel som fortiden ville være nærværende for dens blik.“

De forskellige former for determinisme har en fælles kerne: de bygger alle på det, man kan kalde *årsagsprincippet*, dvs. tanken om, at *alt har en årsag*, eller anderledes udtrykt: at *intet sker uden grund*. Man kan nok tvivle på, at alt, hvad der hænder, skulle være et udtryk for Guds vilje eller at det beror på stjernernes stilling på himlen, ja man kan endda også bestride, at alting er underlagt naturlovene – men det er meget vanskeligt ikke at antage *en eller anden* slags årsag til de ting, som sker. Selv hvis der tilsyneladende indtraf et mirakel (hvis der f.eks. pludselig befandt sig et næsehorn i min dagligstue), vil man typisk lede efter en – eventuelt overnaturlig – årsag til det. Og skønt man af og til taler om, at noget sker ved en „ren tilfældighed“, så skal dette sjældent tages helt bogstaveligt. Det betyder som oftest blot, at en begivenhed virker overraskende, fordi den ikke har nogen *anden* årsag end den „blinde“ naturnødvendighed – som hvis man „tilfældigvis“ møder sin nabo på et fjernt feriested.

Årsagsprincippet er altså dybt rodfæstet i den måde, vi tænker på. Efter mange filosofers mening er det en væsentlig ingrediens i det, vi i det hele taget forstår ved *rationallitet*; det har rang af et *fornuftsprincip*. Opfattet således

falder det sammen med *den tilstrækkelige grunds princip*, som fik sin første klare formulering hos Leibniz: der må være en tilstrækkelig grund til, at en ting eksisterer, en hændelse indtræffer eller en sandhed gælder. Ved hjælp af dette princip kan vi præcisere, hvad determinismen går ud på. For det første er det udelukket, at én årsag kan have flere forskellige virkninger. I så fald „determinerer“ årsagen jo ikke sine virkninger fuldstændigt; den er ikke en *tilstrækkelig* grund til det, som sker. Man vil uvægerligt spørge efter en yderligere årsag – nemlig efter årsagen til, at enten den ene eller den anden af de mulige virkninger blev realiseret. Hvis der ikke findes en sådan, har vi at gøre med et fænomen, som slet ikke har nogen årsag – og princippet „alt har en årsag“ er derved blevet krænket.

Man må ligeledes afvise den ellers meget populære idé om „multikausalitet“ eller „overdetermination“. Denne idé går kort fortalt ud på, at én virkning kan have mange – samtidige – årsager. Nogle vil hævde, at dette gælder for bl.a. samfundsfænomener og historiske begivenheder. Tag f.eks. 1. Verdenskrigs udbrud. Hvad var årsagen til det? Man kan tilsyneladende pege på adskillige årsager: mordet på den østrigske tronfølger i 1914, de komplicerede politiske forhold på Balkan, der var præget af nationalitetskonflikter og Det Osmanniske Riges opløsning, Tysklands imperialistiske ambitioner og flådeoprustning, Frankrigs ønske om revanche for nederlaget i krigen 1870-71 osv. Men hertil må man sige, at enten var én af disse „årsager“ tilstrækkelig til *alene* at fremkalde den pågældende virkning (dvs. krigsudbruddet), og i så fald behøver man ikke at inddrage andre faktorer i årsagsforklaringen – eller også var den det *ikke*, hvilket imidlertid betyder, at den slet ikke kan regnes for én fuldstændig årsag, men blot udgør *en del* af en sådan.

Tanken om multikausalitet bygger dog på nogle rigtige iagttagelser: det må indrømmes, at årsagssammenhænge *de facto* – dvs. i virkelighedens verden, og ikke i de fiktive idealsituationer, som de naturvidenskabelige teorier umid-

delbart handler om – ofte er uhyre komplekse og derfor umulige at overskue og analysere til bunds. Det er ligeledes rigtigt, at man aldrig kan udpege én enkelt begivenhed til at være den fuldstændige årsag til en given virkning. F.eks. siger vi nok, at „branden skyldtes, at Jensen kastede et brændende cigaretskod i papirkurven“; men denne handling alene var ikke den tilstrækkelige grund til branden. En fuldstændig årsagsforklaring må nemlig også nævne, at der var rigelig med ilt i rummet omkring papirkurven, ja den må i yderste konsekvens inddrage samtlige relevante naturlove. Når vi normalt ikke medtager den slags forhold i vores årsagsforklaringer, er det fordi, at de forekommer os helt selvfølgelige, da de stort set *altid* gør sig gældende – de udgør så at sige den permanente *baggrund* for de begivenheder, vi iagttager. Men eksemplet viser, at en „årsag“ altid er en særdeles kompleks størrelse. Hvis man vil angive den *totale* årsag til en begivenhed, bliver man nærmest nødt til at pege på hele *verdens* tilstand på et givet tidspunkt. (Laplace var tilsyneladende klar over dette, da han formulerede sit tankeeksperiment. Han udstyrede jo sin „intelligens“ med et kendskab til såvel alle de kræfter, der virker i naturen, som placeringen af alle de ting, verden består af).

I praksis er det altså uhyre vanskeligt at indkredse de relevante årsagssammenhænge. Det er desuden omstridt, hvordan årsagsbegrebet overhovedet skal defineres. Ikke nok med det: selv årsagsprincippet universelle gyldighed er blevet draget i tvivl. Som sagt har determinismen i nyere tid først og fremmest været knyttet til naturvidenskabens verdensbillede. Men i vort århundrede har dette verdensbillede undergået store forandringer. Den såkaldte *kvantemekanik*, der blev udviklet af blandt andre den danske fysiker Niels Bohr (1885-1962), handler om fænomener, som øjensynlig *ikke* er deterministiske. Når elektronerne i et atom (de bittesmå, negativt ladede partikler, der kredser omkring atomets kerne) springer fra én bane til en anden, gør de det tilsyneladende helt spontant. Man kan hverken forudsige

hvornår eller til hvilken af de andre baner, de vil springe. Hvis man har at gøre med et stort antal atomer, vil man ganske vist bemærke en klar tendens. Der er en pæn *sandsynlighed* for, at elektronerne vil opføre sig på en bestemt måde, og når tilstrækkeligt mange atomer „samvirker“, opvejer afvigelserne hinanden. Derfor er det forudsigeligt, hvad der sker på det „makroskopiske“ plan. Men årsagsprincippet gælder altså ikke *uindskrænket*.

Denne „indeterministiske“ tolkning af kvantemeknikken er omdiskuteret, men de fleste fysikere forsvare den, og dette burde være tilstrækkeligt til at sætte spørgsmålstegn ved determinismen. Der er også andre problemer med både selve årsagsbegrebet og årsagsprincippet. F.eks. synes sidstnævnte at give anledning til en *uendelig regres*, eftersom enhver årsag må være virkning af en forudgående årsag, og så fremdeles i det uendelige (se kapitel 5). Alligevel behøver vi ikke af den grund at afvise determinismen. Vi må blot endnu en gang konstatere, at de mest fundamentale begreber er uhyre vanskelige at definere og afklare filosofisk. Dette anfægter ikke deres gyldighed. I det følgende vil jeg derfor gå ud fra, at vi har en nogenlunde klar forståelse af, hvad der ligger i determinismen. Spørgsmålet er nu, hvilke konsekvenser dette princip har for diskussionen af viljens frihed.

#### a. Necessarismen

Jeg har allerede foregrebet ét nærliggende svar på dette spørgsmål: determinismen strider mod ideen om, at mennesket har en fri vilje, og man må derfor opgive den ene af disse to doktriner. Hvis man mener, at det forholder sig sådan, er man *inkompatibilist* – man betragter jo de to doktriner som *uforenelige*. Vælger man ydermere at holde fast ved determinismen og afvise ideen om viljens frihed, er man tilhænger af *necessarismen* („nødvendighedslæren“, af latin *necessarius*, uundgåelig). Denne position kaldes ofte slet og ret „determinisme“, men dette er vildledende, da

man ikke behøver at være necessarist, blot fordi man anerkender determinismen (se 4.c), og da den sidstnævnte doktrin ikke specielt omhandler menneskets viljesliv.

Necessaristen hævder altså, at viljens frihed er illusion. Vi er determinerede til at handle præcis, som vi gør, og har derfor ingen mulighed for selv at påvirke vores tilværelse. Når de fleste af os alligevel bilder os ind at være i stand til dette, skyldes det dels, at vi ikke kan overskue de komplekse årsagssammenhænge, vi selv indgår i, dels at vi netop befinder os midt i årsagskæden og derfor ikke kan anlægge det samme nøgterne, objektive syn på vore egne handlinger, som vi kan på andres.

Et hyppigt fremført argument for necessarismen går ud på, at det forholder sig med mennesker og deres liv som med naturfænomenerne i øvrigt: jo mere, man får at vide om dem, jo bedre synes man at forstå dem – og jo mere overbevist bliver man om, at de ikke kunne være anderledes. Éns holdning til personer forandres, efterhånden som man får kendskab til deres baggrund og bliver i stand til at sætte sig ind i deres situation. Despoter som Hitler eller Stalin, torturbøddler, masse-mordere og rockerbandeledere – de kommer alle til at virke mere menneskelige, når man har studeret deres biografier eller selvbiografier, og éns holdning til dem ændrer sig typisk fra fordømmende til forstående, om ikke ligefrem *tilgivende*.

Men hvad nu med *moral* og *ansvarlighed*? Disse fænomener er ifølge necessarismen strengt taget lige så illusoriske som viljens frihed. Alligevel kan man som necessarist godt begrunde nogle af vore moralske og retslige institutioner, såfremt man giver en anden bestemmelse af deres formål end den traditionelle. Man kan f.eks. definere gode handlinger som dem, der bidrager til at gøre menneskene lykkeligere, på samme måde som man kan klassificere de naturfænomener, der er med til at øge vores velstand og velbefindende som „gode“ og epidemier, jordskælv og andre naturkatastrofer som „dårlige“. Der er blot ingen, der i

sidste ende kan siges at være *ansvarlig* for disse „goder“ og „onder“. Og ligesom man kan manipulere med naturen, sådan at den opfører sig mere hensigtsmæssigt (set fra vores synspunkt) – ved at gøde markerne, anlægge dæmnin-ger, vaccinere mod sygdomme osv., kan man også påvirke menneskene til at opføre sig bedre.

En måde, hvorpå man kan forsøge at påvirke dem i den ønskede retning, består således i at *straffe* de handlinger, vi betragter som „onde“ eller skadelige. Straffen kan imidlertid ikke begrundes med, at den person, der har udført en skadelig handling, er *skyldig* (i traditionel forstand) og derfor har gjort sig *fortjent* til at blive straffet. Hun kan jo ikke selv gøre for, at hun er endt som forbryder! Begrundelsen må snarere være hensynet til det fælles bedste. Det er synd for forbryderen, at det er gået hende, som det er gået, men vi må gøre noget for at sikre os mod fremtidige forbrydelser. Her spiller straffen en vigtig rolle: den kan virke både *opdragende* og *afskrækkende*, samtidig med at forbryderen er afskåret fra at begå nye forbrydelser, så længe hun befinder sig bag lås og slå.

Straf bliver altså på denne måde en rent *forebyggende* foranstaltning. Denne opfattelse af straffens funktion og berettigelse er for længst slået igennem i den vestlige verdens retspraksis. Når man i dag diskuterer, hvordan man skal straffe forskellige forbrydelser, handler diskussionen næsten altid om, hvad der virker mest forebyggende. Skal man fratage spritbilister kørekortet eller idømme dem bøder? Skal en tyv i fængsel, eller er det mere hensigtsmæssigt at idømme hende samfundstjeneste? Skal mord takseres med dødsstraf eller livsvarigt fængsel? Forbryderens *skyld* nævnes sjældent i forbindelse med disse spørgsmål – selv ikke af dem, der er tilhængere af hårdere straffe. De argumenterer snarere med, at hårdere straffe virker mere afskrækkende, hvis de da ikke ligefrem henviser til den tilfredsstillelse, som offerets pårørende føler ved at se gerningsmanden blive „ristet i stolen“ – eller til, at en henret-

telse er billigere end et langvarigt fængselsophold.

Necessaristen kan altså godt redde en del af det, vi kalder „moral“ og „ret“. Hun behøver ikke forlange en gennemgribende ændring af vores moralske og retslige institutioner, men kan nøjes med at foreslå, at vi giver dem en anden begrundelse end hidtil. På samme måde kan hun imødegå en gængs indvending mod necessarismen, der går ud på, at synspunktet uvægerligt fører til *fatalisme* (af latin *fatum*, skæbne) – dvs. den opfattelse, at det ikke nytter noget at anstrenge sig for at forbedre sig selv eller verden, eftersom alt jo alligevel er bestemt på forhånd. Der sker, hvad der sker – hverken mere eller mindre. Man kan altså lige så godt blive liggende på sofaen!

Denne indvending kendes allerede fra antikken, hvor den blev fremført under navn af „det dovne argument“. Argumentet blev karikeret og gendrevet effektivt af Chryssippos (ca. 280-207 f.Kr.), hvis svar i hovedtrækkene er det samme som det, en moderne necessarist vil give: „Hvorfor sende bud efter lægen?“ Er det forudbestemt, at jeg skal helbredes, så bliver jeg helbredt uden læge; er det ikke bestemt, at jeg skal helbredes, så dør jeg på trods af lægen. Nej – det, som du bestemmer dig for, det er også det, der er forudbestemt.“

Pointen er den samme som i diskussionen af moral og ret ovenfor: ens egne overvejelser og initiativer hører også med til kæden af årsager og virkninger, og det gør i allerhøjeste grad en forskel, om de er til stede eller ej. Necessaristen vil ganske vist insistere på, at de er lige så determinerede som alt andet. Men hun vil afvise, at hendes position skulle lægge op til én bestemt (doven eller opgivende) form for adfærd. Vi handler netop sådan, som vi nu engang handler – det være sig enten engageret og stræbsomt eller passivt og opgivende. Bebrejdelser, opmuntringer, gode råd og idealer kan lige så vel som alt muligt andet være med til at bestemme, hvordan ens liv kommer til at forme sig.

### b. Libertarismen

Skønt de fleste af de gængse indvendinger mod necessarismen kan imødegås, er der fortsat mange, som har svært ved at godtage dette standpunkt. Det strider som sagt mod vores selvforståelse, at den fri vilje blot skulle være en ren og skær illusion. Mange vil hævde, at de har *erfare*t frihedens realitet i selve handlingens øjeblik. De har følt, at de var stillet over for flere forskellige valgmuligheder, og at det var helt op til dem selv at træffe den rigtige afgørelse. Nogle vil endda sige, at denne følelse af frihed kan være så stærk, at den får et urovækkende eller ligefrem skræmmende præg. Politikere eller erhvervsledere, der må tage beslutninger, som har konsekvenser for mange andre end dem selv, oplever utvivlsomt deres handlefrihed som en belastning – som en ubehagelig *kendsgerning*. Og de fleste har sikkert prøvet at stå på en skrænt eller en udsigtsplatform og tænke noget i retning af „Jeg kunne jo nemt kaste mig i dybet – der er intet, som holder mig tilbage!“ I sådanne situationer er vi konfronteret med vores egen frihed, hævder nogle. Eftersom dette – for dem indlysende – faktum imidlertid synes uforeneligt med en generel determinisme, afviser de, at årsagsprincippet gælder universelt. De vælger altså dilemmaets andet horn – friheden – på bekostning af nødvendigheden.

Denne position betegner man gerne som *libertarisme* (af latin *liber*, fri). Ifølge libertarismen er menneskets handlinger – eller i det mindste *visse* af dets handlinger – udelukkende bestemt af dets egen vilje, der ikke kan begrundes yderligere. Blandt de nyere fortalere for dette synspunkt kan nævnes Nicolai Hartmann (1882-1950), Jean-Paul Sartre, Roderick Chisholm, C.A. Campbell, Peter van Inwagen og John Foster (f. 1941).

Libertarismen bygger næsten altid på en dualistisk (eller evt. idealistisk) opfattelse af bevidstheden. For hvis bevidstheden ikke er en del af den fysiske natur, behøver den jo heller ikke at være underlagt de samme lovmæssigheder

som denne. (Tilbage bliver selvfølgelig problemet med at forklare, hvordan bevidstheden kan påvirke den fysiske verden. Vore handlinger er jo ikke *kun* bevidsthedsfænomener; de giver sig også udslag i fysiske forandringer. Men det er en anden historie (se kapitel 2.a)).

Man kunne måske forvente, at det største problem for libertarismen ville bestå i at argumentere for *indeterminismen* – dvs. i at vise, at årsagsprincippet ikke besidder universel gyldighed. Men det er ikke tilfældet. Som allerede nævnt er man selv inden for naturvidenskaben begyndt at anfægte determinismen, og i det hele taget er årsagsprincippets gyldighed og fortolkning så omstridt, at man forholdsvis let ville kunne drage det i tvivl.

Libertarismens hovedproblem er et andet. Den har vanskeligt ved at forklare, hvad man *positivt* skal forstå ved, at mennesket har en fri vilje. Indeterminismen er nemlig i sig selv langt fra tilstrækkelig til at begrunde, at vi skulle være fri i nogen relevant betydning af ordet. Selv om vi antager, at den elektriske modstand i visse af hjernens synapser (dvs. bindeleddene mellem de forskellige hjerneceller) af og til ændrer sig uden nogen forudgående årsag, og at dette resulterer i en anden handling end den, vi ellers ville have udført, vil vi ikke af den grund sige, at vi er *frie* – tværtimod! Vi er jo i så fald blot ofre for *tilfældighedernes spil*. Om man er i nødvendighedens eller tilfældighedens vold, gør næppe nogen væsentlig forskel. Og hvis det gør det, er det første formentlig at foretrække, eftersom det i det mindste garanterer, at vore handlinger er nogenlunde regelmæssige og forudsigelige. Hvis vore handlinger derimod beror på rene tilfældigheder, er vi ikke blot selv uden indflydelse på dem. Vi er afskåret fra overhovedet at *forstå* dem!

Libertaristen er altså nødt til at levere et *positivt* alternativ til determinismen. Hun må udvikle en teori om *selvbestemmelse* – dvs. hun må forklare, hvordan vi *selv* kan være årsag til vore handlinger. Desværre er de færreste libertarister nået meget længere end til at *postulere* eksistensen

af en sådan selvbestemmelse. En undtagelse er den amerikanske filosof Roderick Chisholm, der har udarbejdet en teori om den særlige form for kausalitet, han betegner som *agent causality* („den handlendes kausalitet“).

Chisholm præsenterer selv sin teori som en „mellemvej“ mellem determinisme og indeterminisme. Menneskelige handlinger er ikke rent tilfældige, men de er heller ikke udtømmende bestemt af forudgående fysiske eller psykiske årsager, hævder han. De er forårsaget af det handlende subjekt – og subjektets viljesakt har ikke selv nogen *yderligere* årsag. Ifølge Chisholm er mennesket et „selvbevægende“ væsen (beskrivelsen er tydeligt inspireret af Aristoteles, som havde en lignende opfattelse). Det er et slags „kraftcentrum“, der er i stand til at påvirke sine omgivelser, skønt det ikke selv modtager nogle tilsvarende påvirkninger. Denne egenskab betegner Chisholm som „immanent“ (dvs. „iboende“) kausalitet, i modsætning til den gængse „naturkausalitet“, der altid viser tilbage til en yderligere, „ekstern“ årsag.

Selv om Chisholm uddyber sit synspunkt på forskellig vis, lykkes det ham dog ikke at gøre det rigtig overbevisende. Han giver nemlig ikke nogen nærmere beskrivelse af selve subjektets viljesakt (Chisholm bruger selv udtrykkene *undertaking*, „foretagen“ og *endeavouring*, „bestræben-sig-på“) – dvs. af, hvordan subjektet kan forårsage en handling *frit* og alligevel ikke *tilfældigt*.

Et nærliggende svar på dette spørgsmål kunne lyde som følger: en handling, som man selv har valgt at udføre, er en handling, der udelukkende beror på éns egen natur. Men Chisholm er klar over, at dette svar ikke er tilfredsstillende. For såfremt subjektets natur (dets karaktertræk eller blot dets almene metafysiske beskaffenhed) er bestemmende for dets handlinger, så er handlingerne bestemt af faktorer, som det ikke selv har nogen indflydelse på. Man har jo ikke bestemt sin egen karakter, endsige det forhold, at man overhovedet eksisterer! En gammel romersk forfatter skal

have sagt om sin landsmand Cato, at „han var god, fordi han ikke kunne være anderledes“. Men som Thomas Reid bemærkede, er dette i og for sig ikke nogen særligt smigrende beskrivelse af Cato. Det lyder jo nærmest, som om at Cato ikke *selv* var ansvarlig for sine gode gerninger, men blot handlede pr. automatik, fordi hans natur slet ikke tillod ham at gøre noget andet. Frihed må altså snarere bestå i, at man kan handle *på trods af* sin natur, end at man blot handler *i overensstemmelse* med den.

Chisholm benytter sig i stedet af et klassisk libertaristisk argument: der må skelnes mellem *motiver* og *årsager*, hævder han. Medens de sidste er absolut *vingende* grunde til, at noget sker, så er de første blot „inklinerende“ (dvs. „ansporende“ eller „opfordrende“) – de gør subjektet *tilbøjeligt* til at handle på en bestemt måde, men udelukker dog ikke, at det alligevel kan vælge at handle *imod* dem. Dette skulle angiveligt være nok til at sikre, at subjektets valg ikke er helt *grundløst*, selv om det på den anden side ikke er determineret i streng forstand.

Der er som sagt tale om et klassisk argument. Mange filosoffer har ment, at der i det hele taget er forskel på *grunde* (herunder det, som Chisholm kalder motiver) og årsager i mere snæver forstand. De har ofte henvist til den almindelige sprogbrug og i det hele taget til vores praksis og „common sense“. Der er forskel på at sige, at en person havde gode grunde til at udføre en handling (f.eks. til at lade sig skille fra sin mand), og på at sige, at hun var determineret til at udføre den – dvs. at hun slet ikke *kunne* have handlet anderledes! Tilsvarende forlanger man normalt ikke en årsagsforklaring, når man spørger folk om, *hvorfor* de gjorde dette eller hint. Man ønsker blot at høre, hvilken *grund* de havde til at gøre det – dvs. hvad deres *bensigter* eller *bevæggrunde* var. Hvis man f.eks. spørger mig om, hvorfor jeg har valgt at gå til boksning, og jeg dertil svarer, at det formentlig skyldes et mindreværdskompleks og et skjult ønske om at få afløb for mine aggressioner –

eller at det er en følge af naturlovene! – vil man nok sige, at jeg enten gør grin med spørgeren eller også må have misforstået spørgsmålet. Man ønsker jo netop ikke nogen videnskabelig årsagsforklaring, men en redegørelse for de bevidste intentioner, som har ligget til grund for mit valg.

Dette synspunkt, som Chisholm mere eller mindre implicit gør brug af, er især blevet udviklet af amerikaneren Abraham I. Melden (f. 1910). Det er imidlertid tvivlsomt, om det er i stand til at redde libertarismen. Ganske vist lyder det ikke usandsynligt, at der er forskel på vores dagligdags begreber om grunde eller motiver og det videnskabelige årsagsbegreb, selv om også dette er omstridt. Men en necessarist vil kunne bortforklare dette forhold med en efterhånden velkendt *pointe*: det er ikke alle vore begreber, som svarer til en særlig del af virkeligheden. Begreberne „handling“, „motiv“ og „grund“ kan muligvis ikke reduceres til begreberne „årsag“ og „virkning“, men de kan *elimineres* (se kapitel 1), da de formentlig betegner noget, der er lige så illusorisk som det, vi kalder „moral“, „ansvar“ og „skyld“. De er dannet som en følge af vores begrænsede og „ego-centriske“ perspektiv og vil blive overflødige, efterhånden som vi lærer at sætte os ud over dette perspektiv og anskue verden mere objektivt.

Det kan naturligvis diskuteres, om denne forklaring er holdbar. Til gengæld er det svært at komme uden om, at sondringen mellem grunde og årsager næppe er tilstrækkelig til at gøre ideen om viljens frihed fuldt forståelig. Det forbliver et mysterium, hvordan en fri handling kan være tilstrækkelig ubestemt til at kunne gælde som *fri* og alligevel bestemt nok til ikke at virke *tilfældig*.

Normalt stiller vi os rigtignok tilfreds med at få angivet motivet til en handling og ønsker slet ikke at høre noget om dens dybere årsager. Men det er jo ikke fordi vi tror, at der slet ikke *er* nogen dybere årsager – altså at motivet *alene* var nok til at bevirke den pågældende handling. Vi *un-*

*derforstår* blot de øvrige faktorer, på samme måde, som vi normalt underforstår, at en hel række forhold gør sig gældende – jf. eksemplet med antændelsen af papirkurven.

Chisholm vil heller ikke påstå, at motivet alene kan være den tilstrækkelige grund til en handling. Selve viljesakten „fuldstændiggør“ blot det sæt af betingelser, som skal være opfyldt, for at handlingen kan finde sted. Chisholm indrømmer altså, at en hel række fysiske og psykiske betingelser *også* må være opfyldt. Motivet til handlingen er ligeledes en nødvendig, men heller ikke nogen tilstrækkelig betingelse for den. Viljesakten, der så at sige udgør „tungen på vægtskålen“, har ikke selv nogen yderligere årsag – end ikke i form af handlingens motiv, som ellers forekommer at være særlig intimt forbundet med den.

Chisholms synspunkt er konsekvent, fordi han ikke hævder at have løst mysteriet om viljens frihed ved at sondre mellem motiver og årsager. Ganske vist må man nødvendigvis henvise til et motiv for at kunne forklare en handling, påpeger han, men heller ikke det er nok til at gøre handlingen fuldt ud forståelig. Dermed er vi imidlertid tilbage ved udgangspunktet. Som jeg tidligere bemærkede, giver Chisholm ingen nærmere beskrivelse af selve viljesakten. Da det er denne akt – og ikke motivbegrebet – der udgør det centrale element i hans teori, kommer teorien til at virke meget „tynd“, om ikke direkte utilfredsstillende. Det er næsten, som om den forudsætter det, den egentlig skulle forklare.

Chisholm vil dog formentlig selv sige, at viljesakten ikke *kan* hverken forklares eller beskrives nærmere. Den er et basalt *faktum* på samme måde som f.eks. bevægelsen eller tidens gang er det (se kapitel 3). Som mange andre libertarister prøver også Chisholm at føre krigen over i fjendens lejr ved at gøre opmærksom på, at det såkaldt „almindelige“ begreb om naturkausalitet ikke i sig selv virker mere forståeligt end begrebet om „immanent“ kausalitet. Det er kun, fordi vi har en intuitiv forståelse af det sidstnævnte

begreb – fordi vi har erfaret, at vi som handlende selv er i stand til at *bevirke* forskellige ting – at vi kan forstå, hvad en *årsag* i det hele taget er for noget.

Der kan nok være noget, som taler for dette synspunkt. Alligevel vil mange sikkert synes, at Chisholms teori forekommer en tand for mystisk. Men i hvert fald har vi nu fået ridset grundpositionerne op: libertaristerne vil sige, at friheden er et evident faktum og derfor ikke behøver nogen yderligere forklaring. Necessaristerne mener derimod, at umuligheden af at give en sådan forklaring viser, at synspunktet er grundlæggende forkert – frihedsbegrebet er en illusion. Det kunne altså se ud som om, at der herefter ikke er mere at diskutere – man kan blot vælge side! Men inden vi afgør, om det virkelig forholder sig sådan, skal vi se nærmere på et par nyere teorier, der forsøger at slå ind på en mere forsonlig kurs.

#### *Erkendelsesteoretisk indeterminisme*

En sådan mere moderat teori er den *erkendelsesteoretiske indeterminisme*. Tilhængerne af dette synspunkt benægter ikke, at alt til syvende og sidst er determineret. På dette punkt vil de give Laplace ret. Men de afviser til gengæld hans idé om et væsen, der ville være i stand til at forudsige alle fremtidige begivenheder. Laplace var selvfølgelig selv klar over, at dette ideal er uopnåeligt i praksis. Vi råder kun over en brøkdel af den viden, som er nødvendig for at kunne forudsige selv begrænsede begivenhedsforløb, og ligegyldigt hvor store fremskridt videnskaben gør, vil det sikkert forblive sådan i al fremtid. Dette forekommer temmelig indlysende og synes heller ikke at have den store betydning for problemet om viljens frihed. Det er jo ikke så meget en konkret frygt for, at ens fremtidige handlinger virkelig skal blive *forudsagt*, der gør én utilpas ved determinismen, men derimod den blotte tanke om, at de i det hele taget er *forudbestemt*.

De erkendelsesteoretiske indeterminister hævder imid-

lertid noget mere radikalt: de mener, at det er *principielt* umuligt at forudsige, hvordan fremtiden kommer til at se ud. Selv ikke et guddommeligt intelligensvæsen som det, Laplace forestiller sig, ville kunne noget sådant. Ligegyldigt hvor meget man får indsigt i virkelighedens beskaffenhed, vil der altid være en slags „blind vinkel“, som forhindrer, at ens viden kan være fuldstændig. Det skyldes dels vores egen (og et hvilket som helst *muligt* intelligensvæsens) beskaffenhed, dels karakteren af det, vi forsøger at forudsige – altså de fremtidige begivenheder.

Der findes mange forskellige versioner af dette synspunkt. Den franske filosof Henri Bergson (1859-1941) mente, at *bevidstbedslivet* slet ikke kan beskrives objektivt. Det skulle især gælde fænomener som det at træffe en *afgørelse*. Den eneste måde, hvorpå man overhovedet kan nå til en forståelse af dette fænomen, er ved at *identificere* sig med den person, der står over for at skulle foretage et valg, dvs. at leve sig ind i hendes situation og selv træffe den samme afgørelse. Afgørelser kan derfor slet ikke forudsiges, men udelukkende træffes, konkluderede Bergson. Et lignende synspunkt er senere blevet fremsat af den engelske filosof Stuart Hampshire (f. 1914).

Den tyske fysiker Max Planck (1858-1947) fremhævede i sin berømte artikel *Om viljefrihedens væsen*, at der er principielle grænser for, hvad der kan indfanges i en fysisk beskrivelse og drog heraf en konklusion i lighed med Bergsons: det handlende subjekt kan ikke forudsige sine egne handlinger. Karl Popper har senere videreudviklet Plancks opfattelse ved at hævde, at også de fysiske processer selv er uforudsigelige – og vel at mærke ikke bare på det „subatomare“, kvantefysiske niveau, men også når det gælder „makroskopiske“ processer som dem, der beskrives i den klassiske fysik.

Popper tager udgangspunkt i et tankeeksperiment. Han knytter sin argumentation til spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at konstruere en „forudsigelsesmekanisme“, dvs.

et apparat, som inden for et lukket fysisk system er i stand til at løse forskellige veldefinerede forudsigelsesopgaver. Dette spørgsmål besvarer Popper negativt. Der er en del af det fysiske system, apparatet tilhører, som det ikke fuldstændig kan gennemskue – nemlig sig selv! De informationer om sig selv, som apparatet råder over, må være „lagret“ i et eller andet fysisk medium. Hvis apparatet skal tage hensyn til sin egen tilstand, når det forsøger at løse en forudsigelsesopgave – og det skal det jo, eftersom det selv er en del af det system, hvis opførsel det skal forudsige – må det altså også give en beskrivelse af disse lagrede informationer. Men denne beskrivelsesakt bliver da selv en yderligere kendsgerning, som apparatet må beskrive – og så videre i det uendelige.

Man kan overveje, om der ikke findes måder, hvorpå dette problem kan undgås. Et rent åndeligt væsen – som Laplaces intelligensvæsen må formodes at være det – kunne formentlig have et fuldstændigt kendskab til sig selv, uden at det ville give anledning til en uendelig regres som den, Popper beskriver. Kendskabet kunne jo være af *umiddelbar* karakter. Så uforudsigeligheden gælder altså kun for væsener, der er henvist til at benytte sig af et fysisk (eller på anden måde „stofligt“) hukommelsesmedium. Om man også for sådanne væsener kan tænke sig måder, hvorpå de kunne opnå en tilstrækkelig viden om sig selv, skal jeg lade være usagt. Jeg har på fornemmelsen, at man kan, men er ikke i besiddelse af den nødvendige ingeniørbegavelse. I denne sammenhæng kan det heldigvis også være lige meget. Som allerede nævnt drejer determinisme-diskussionen sig ikke primært om forudsigelighed, men om *forudbestemthed*. Det er determinismen som en generel *ontologisk* kendsgerning, der betyder noget, ikke den *erkendelsesteoretiske* mulighed af at få indblik i de specifikke årsag-virkning-sammenhænge, man indgår i.

Men ikke nok med det: som det ligeledes har været nævnt, er det sådan set heller ikke determinismen, der

udgør hovedproblemet for de filosoffer, som vil forsvare viljens frihed. Det består langt snarere i at forklare, hvad man – positivt – skal forstå ved et frit valg. Den erkendelsesteoretiske indeterminisme kan øjensynlig ikke bidrage til at løse dette problem. Den tilfører højst menneskelivet et element af *uberegnelighed*, hvilket nogle måske vil betragte som en gevinst, men som næppe er det, medmindre uberegneligheden er udtryk for en form for *selvbestemmelse* – og det giver teorien os ingen grund til at antage.

Hvad angår Bergson og Hampshires pointe – at man kun kan træffe en afgørelse, ikke forudsige den – så er der i og for sig intet i dette synspunkt, der strider mod necessarismen. En necessarist kan godt hævde, at alt er determineret og viljens frihed er en illusion, og samtidig medgive, at vi aldrig kan forholde os helt „objektivt“ til vore egne handlinger. Det sidste skyldes bare vor egen særlige beskaffenhed, vil necessaristen sige. Til gengæld er det mere tvivlsomt, at man ikke skulle kunne forholde sig objektivt til *andres* afgørelser. En afgørelse er vel trods alt kun et psykologisk fænomen og må derfor også kunne beskrives som et sådant. Selvfølgelig er der stor forskel på at give en sådan beskrivelse og selv at træffe en afgørelse – men det betyder ikke, at beskrivelsen „rammer ved siden af“. Der er jo også forskel på at beskrive en stemning eller et tankeforløb og selv at *have* de pågældende oplevelser – eller på at give en objektiv beskrivelse af en fodboldkamp og selv at spille med.

Vi kan altså konkludere, at den erkendelsesteoretiske indeterminisme næppe formår at løse, endsige blot at kaste nyt lys over det metafysiske problem om viljens frihed.

### c. Kompatibilismen

Necessarismen og libertarismen står stejlt over for hinanden. Men én ting er de dog enige om: at viljens frihed ikke er forenelig med determinismen. De går – ligesom jeg selv har gjort det i min fremstilling af problemet – ud fra, at der

består en uløselig konflikt mellem to grundlæggende intuitioner (at vi er frie og at vi er underlagt naturlovene), og at man derfor bliver nødt til at tage parti for enten det ene eller det andet. Et kompromis er udelukket.

Denne forudsætning er imidlertid blevet draget i tvivl. Tilhængerne af *kompatibilismen* („forenelighedsteorien“, også kaldet „reconcilismen“ eller „den bløde determinisme“) hævder, at der er tale om et falsk dilemma. Frihed og determinisme *er* forenelige. Mange kompatibilister mener ligefrem, at frihed *forudsætter* determinisme! Også dette synspunkt har rødder langt tilbage i tiden. Man finder det (i mere eller mindre eksplicit form) hos mange af de gamle græske filosoffer, der havde vanskeligt ved at forestille sig en *absolut* frihed – mennesket var jo nu engang en del af kosmos og underlagt dets love – men som til gengæld lagde stor vægt på den *relative* frihed, der efter deres mening kendetegnede et frit og dannet menneske, i modsætning til en slave, en uoplyst „barbar“ eller en person, der ikke kan styre sine laster og sit temperament.

Middelalderens kristne filosoffer forsøgte som nævnt at forene tanken om Guds almægt og forsyn (alt, hvad der sker, er en følge af Guds vilje) med ideen om, at mennesket har en fri vilje. Augustin udviklede en ganske raffineret „kompatibilistisk“ teori, ifølge hvilken en fri handling udmærker sig ved at bero på en forudgående *overvejelse*. Hvis den gør det, kan den med rette betegnes som fri, mente Augustin, også selv om Gud selvfølgelig i sidste ende er ophavsmand til den, ligesom han er ophavsmand til alt andet.

Senere har bl.a. Spinoza og Hegel fremsat det synspunkt, at frihed består i en slags „indsigt i nødvendigheden“. Frihed er en særlig intellektuel kvalitet – man er fri, hvis man er i stand til at forstå og forlige sig med det, som simpelt hen ikke kan være anderledes. Mange vil dog nok sige, at dette frihedsbegreb er *for* tyndt – at der er tale om en form for necessarisme eller „hård“ determinisme, som blot er

„sminket“, så den i højere grad ligner en „frihedsfilosofi“.

Grundtankerne i den moderne kompatibilisme kan føres tilbage til bl.a. Hobbes og Hume, men teorien hører ellers hjemme i den *sproganalytiske* tradition, som har domineret engelsk og amerikansk filosofi i det 20. århundrede. Man har først og fremmest søgt at bestemme, hvad der ligger i selve frihedsbegrebet – dvs. hvordan dette begreb almindeligvis *bruges*. Som det er typisk for den sproganalytiske retning, har kompatibilisterne også hævdet, at den traditionelle diskussion beror på en sproglig misforståelse. Filosoferne har diskuteret et *pseudoproblem*, som ikke skal løses, men derimod *opløses* ved hjælp af sproganalyse. Denne sproganalytiske tilgang til problemet om viljens frihed finder man hos bl.a. G.E. Moore (1873-1958) og A.J. Ayer.

Kompatibilisterne mener som sagt, at den traditionelle diskussion af problemet om viljens frihed bygger på en forkert forudsætning: frihed må, hvis den overhovedet skal være *virkelig* frihed, være af en radikal, „kontrakausal“ art. Den kræver intet mindre end et brud med årsagsprincippet. At denne forudsætning er forkert, fremgår ifølge kompatibilisterne tydeligt af det problem, som libertarismen gang på gang løber ind i. Fordi den definerer frihed som noget, der står i modsætning til kausalitet, er den ude af stand til at forklare, hvad der *positivt* ligger i frihedsbegrebet. Når libertaristerne forsøger at give en sådan forklaring, sker det – som hos Chisholm – typisk ved, at de identificerer friheden med en *særlig* form for kausalitet. Så noget kunne tyde på, at de to begreber – frihed og kausalitet – alligevel ikke er så uforenelige endda.

Hvis vi reflekterer nærmere over, hvad vi egentlig forstår ved frihed, så viser det sig ifølge kompatibilisterne at være noget langt mere moderat og „naturligt“ end libertarismen hævder. Frihed betyder sædvanligvis blot *handlefrihed*, ikke noget så specielt som en kontrakausal „viljesfrihed“ eller en evne til „selvbevægelse“.

Lad os tage det ovennævnte eksempel med kvinden, der

lader sig skille fra sin mand. Hvornår vil vi sige, at hun er fri til at foretage denne handling? Når hun er fri *til at gøre, som hun vil*, dvs. når der ikke er nogle *ydre* hindringer eller sociale eller psykologiske tvangsmekanismer, som får hende til at handle *mod sin vilje*. Kvinden er ufri, såfremt hun lever i et samfund, hvor skilsmisse er forbudt, eller hvis økonomiske hensyn forhindrer hende i at gennemføre sit forehavende – og hun ville også være ufri, hvis det var hendes mand eller familie, der tvang hende til at lade sig skille, selv om hun ikke selv ønskede det. Men hvis hun selv ønsker skilsmisse, og intet i øvrigt forhindrer hende i at realisere dette ønske, så vil vi betragte hende som fri. Naturligvis er der en *årsag* til, at hun ønsker (eller ikke ønsker) skilsmisse – men dette er irrelevant for diskussionen af, hvorvidt hun er fri eller ej. Alt har en årsag, men kun i særlige tilfælde antager årsagerne karakter af egentligt *tvingende* faktorer.

Kompatibilisterne påberåber sig altså vores common sense og almindelige sprogbrug. De giver dog også en mere „teknisk“ analyse af sprogbrugen, som skal underbygge deres teori. Alle er enige om, at frihed forudsætter, at man *kunne* have handlet anderledes end man faktisk gør. I modsat fald vil det nemlig (selv ud fra kompatibilisternes begreber) være rimeligt at sige, at man handler under tvang. Man har jo slet ingen alternativer! Ifølge kompatibilisterne kan denne „evne“ imidlertid forklares, uden at man gør brug af et „stærkt“ frihedsbegreb som det libertaristiske. Udsagnet „hun kunne have handlet anderledes“ er et *hypotetisk* udsagn, som i virkeligheden betyder noget i retning af „hun ville have handlet anderledes, *hvis hun havde valgt at gøre det*“. Denne analyse stemmer fint overens med vores eksempel: vi siger jo netop, at kvinden er fri, såfremt hun kan gøre nøjagtig som hun vil. Vi forlanger derimod ikke, at hun skal kunne ville noget andet end det, hun faktisk vil – det virker som et helt absurd krav.

Så langt, så godt. Kompatibilismen er en ganske besnæ-

rende teori. Men som det ofte er tilfældet, når man har at gøre med sproganalytiske forsøg på at „opløse“ de traditionelle problemer, viser det sig ved nærmere eftersyn, at problemets kerne bliver ignoreret.

Der er ingen tvivl om, at vi i *praksis* ofte – ja, måske for det meste – bruger det „svage“, kompatibilistiske frihedsbegreb, altså begrebet om handlefrihed. Det er i hvert fald dette begreb, der benyttes, når man straffer bortførere for „frihedsberøvelse“ og eventuelt idømmer dem „frihedsstraf“ – eller når man siger, at folkene i Østeuropa fik deres „frihed“ efter kommunismens fald. Men man kan alligevel have en mistanke om, at vi – også i vores „almindelige“, filosofiske tænkning – *implicit* opererer med et stærkere frihedsbegreb. Noget tyder på, at vore moralske institutioner – det forhold, at vi roser, bebrejder, belønner og straffer folk for deres handlinger – *forudsætter* et sådant „stærkt“ frihedsbegreb, da det kompatibilistiske er for svagt til at begrunde dem.

Det centrale spørgsmål er nok, om man ud fra en kompatibilistisk opfattelse virkelig kan sige, at en person er *ansvarlig* for sine handlinger. Kompatibilisten vil selvfølgelig hævde, at det kan man – nemlig i de tilfælde, hvor personen selv har *villet* udføre de pågældende handlinger. Men kompatibilisten må jo samtidig indrømme, at personen ikke selv har bestemt, *at* hun vil udføre de pågældende handlinger. Hvad man vil, er lige så vel som alt andet bestemt af naturlovene og begivenheder i en fjern fortid – altså af faktorer, som man ikke selv har haft nogen indflydelse på. Sådant set foretager kompatibilismen en rent vilkårlig afgrænsning af de handlinger, man kan betegne som „frie“ – for *intet* af det, man gør, har jo i sidste ende været „op til en selv“!

Man kan også formulere denne indvending på en mere teknisk måde, så den kan rettes mod kompatibilisternes analyse af udsagnet „hun kunne have handlet anderledes“. Det er nemlig langtfra indlysende, at denne analyse er korrekt. Ud-

sagnet „hun ville have handlet anderledes, hvis hun havde valgt at gøre det“ kan nemlig være sandt, uden at det førstnævnte udsagn – „hun kunne have handlet anderledes“ – er det. For det er jo ikke sikkert, at personen faktisk kunne vælge at handle anderledes. Hvis hun havde valgt det og i øvrigt ikke var underlagt nogen tvang, så ville hun utvivlsomt også have handlet anderledes. Men hele sagen står og falder med, om hun *faktisk* havde et valg – og hvis man (som kompatibilisterne) mener, at alle hendes handlinger er determinerede, så synes det jo ikke just at være tilfældet.

Det er således tvivlsomt, om kompatibilismen virkelig udgør en mellemvej mellem necessarisme og libertarisme. Når man går den efter i sømmene, viser det sig, at den på de fleste afgørende punkter falder sammen med necessarismen. Dybest set er frihed blot en illusion – alt er determineret. Kompatibilismen forsøger nok tillige at vise, at vi kan bibeholde vore moralske institutioner og begreber. Men som vi har set, er necessarismen også *til en vis grad* i stand til dette.

Ganske vist vil en kompatibilist typisk hævde, at hun ikke foretager en *omfortolkning* af vore moralbegreber. Kompatibilismen søger at forene hele vores traditionelle begrebsapparat – begreberne om ansvar, skyld, straf, „løn som forskyldt“ osv. – med determinismen. Dette er virkelig en markant forskel til necessarismen. Problemet er blot, at projektet næppe kan lykkes. Hvis man indrømmer, at det i sidste instans ikke er *op til os selv*, hvordan vi handler, så virker det urimeligt at betegne folk som „skyldige“ eller „ansvarlige“ i streng forstand. Når man opererer med et svagere frihedsbegreb, må man også anlægge et mindre fordømmende syn på den menneskelige adfærd. Ellers ender man med at repræsentere den opfattelse, som den tyske filosof Ulrich Pothast (f. 1939) sarkastisk har sammenfattet i slagordet „den halve frihed, men hele skrækken“. Man erkender, at forbryderen egentlig ikke kan gøre for, at hun er blevet forbryder, men bebrejder og straffer hende alligevel *som om* hun kunne det.

Man kan desuden overveje, om ikke en fuldstændig accept af determinismen efterhånden vil undergrave vores moralske institutioner. Det er sikkert rigtigt, at de fleste af os på én og samme tid hylder to fundamentale anskuelser: vi anerkender determinismen, men antager ligeledes, at mennesker er frie og ansvarlige væsener. Men om dette virkelig er udtryk for, at de to synspunkter kan sameksistere fredeligt, er nok mere tvivlsomt. Det virker mere sandsynligt, at der er tale om to modstridende anskuelser, af hvilke den ene – determinismen – langsomt, men sikkert er ved at fortrænge den anden. Som nævnt er vores straffesystem for længst blevet reformeret, så det er i overensstemmelse med en necessaristisk opfattelse. Og jeg har personligt gjort den erfaring, at mange mennesker i dag *ikke* betragter sig selv som frie og ansvarlige, men i stedet har lært at undskylde deres egne handlinger ved at henvise til deres baggrund eller psykiske konstitution. Meget tyder således på, at jo mere biologi, psykologi, samfundsvidenskab og historie folk lærer, jo mere tilbøjelige bliver de til at relativere begreber som ansvar og skyld. Naturligvis er der undtagelser. Man kan godt have et indgående kendskab til, hvordan verden er indrettet og alligevel tro på viljens frihed. Men i så fald vil det i reglen være fordi man tvivler på, at determinismen virkelig gælder uindskrænket. Hvis man ikke tvivler på dette, er det til gengæld vanskeligt at se, hvordan man skulle kunne undgå at lade sin viden påvirke ens moralopfattelse og generelle menneskesyn.

Dermed ser det altså ud, som om der alligevel kun er to mulige positioner i diskussionen om viljens frihed: necessarismen og libertarismen. Jeg ville gerne på ny have ladet det være op til læseren at vælge standpunkt, men da nogle måske vil synes, at en sådan formulering ikke er tilstrækkeligt neutral, nøjes jeg i stedet med at sige: må det bedste synspunkt vinde!