

DEN FRIE VILJENS OPPHAV HOS CLEMENS AV ALEXANDRIA

Fredrik Nilsen

Til minne om Ketil Bonaunet (1951-2009)

Sammendrag

I sitt siste verk, The Life of the Mind, hevder Hannah Arendt at Augustin må regnes som «the first philosopher of free will». I min doktoravhandling argumenterte jeg for at Arendt i stor grad hadde rett i sin påstand, selv om det også, slik Michael Frede har påvist, finnes spor av en konsepsjon om fri vilje hos Epiktet. I denne artikkelen argumenterer jeg imidlertid for at Arendts påstand er feil, da vi allerede hos Clemens av Alexandria finner et begrep om fri vilje. Clemens anvender nemlig Aristoteles' term «prohairesis» på en ikke-aristotelisk måte, noe som legger grunnen for filosofihistoriens første konsepsjon om fri vilje; der Aristoteles tar til orde for at den «karaktersvake», som er kjennetegnet av å handle i tråd med begjæret og mot fornuften, også handler mot beslutningen (prohairesis), tar Clemens snarere som utgangspunkt at et slikt valg nettopp gjøres av beslutningen (prohairesis). Gitt at denne fortolkningen er riktig og at det er rett å betegne Athen-fødte Clemens av Alexandria som en ikke-vestlig filosof, må vi altså forlate vestlig filosofihistorie for å finne opphavet til et av historiens aller viktigste og mest debatterte begreper, nemlig «fri vilje».

Nøkkelord

Clemens av Alexandria, fri vilje, prohairesis, ikke-vestlig filosofi, vestlig filosofi.

Abstract

In her latest work, The Life of the Mind, Hannah Arendt claims that Augustine must be considered “the first philosopher of free will”. In my doctoral dissertation, I argued that Arendt was largely right in her claim, although there are also, as Michael Frede has demonstrated, traces of a conception of free will in Epictetus. In this article, however, I argue that Arendt’s claim is wrong, as we already find a concept of free will in Clemens of Alexandria. Clemens uses Aristotle’s term “prohairesis” in a non-Aristotelian way, which lays the foundation for the first conception of free will in the history of philosophy; where Aristotle advocates that the “weak character”, who is characterized by acting in line with desire and against reason, also acts against the decision (prohairesis), Clemens rather takes as a starting point that such a choice is precisely made by the decision (prohairesis). Given that this interpretation is correct and that it is right to describe the Athens-born Clemens of Alexandria as a non-Western philosopher, we must therefore leave the history of Western philosophy behind to find the origin of one of history’s most important and most debated concepts, namely “free will”.

Key words

Clement of Alexandria, free will, prohairesis, non-Western philosophy, Western philosophy.

Innledning

Blant filosofihistorikere har det vært mye diskusjon av spørsmålet om hvor i filosofihistorien vi kan plassere opphavet til den frie vilje. Ett av de mest berømte bidragene stammer fra Hannah Arendt, som i bind II av sitt siste verk, *The Life of the Mind*, tar til orde for at Augustin med sitt begrep om «viljens frie valg» (*liberum arbitrium voluntatis*) må betegnes som «The First Philosopher of Free Will» (Arendt 1978, 84ff). Også Albrecht Dihle peker på Augustin i sin berømte interpretasjon av viljebegrepets opphav i verket *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Dihle 1982, 123ff). Michael Frede skrev verket *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* som en reaksjon på Dihles interpretasjon, der Frede peker på at man finner et adekvat begrep om fri vilje i flere senantikke filosofiske strømninger, ikke minst i den romerske stoicismen, og da spesielt hos Epiktet og hans forståelse av Aristoteles' begrep om «beslutning» (*prohairesis*) (Frede 2011, 66ff). Susanne Bobzien peker på sin side på Alexander av Afroditiass som viljebegrepets opphavsperson (Bobzien 1998, 136), mens Terence Irwin går lengst tilbake og argumenterer for at det finnes en konsepsjon om fri vilje, eller i det minste om «vilje», allerede hos Aristoteles (Irwin 1992; se for øvrig Kenny 1979; Price 2006).

Denne artikkelen føyer seg inn i rekken av bidrag i denne debatten, da jeg vil hevde at vi finner det jeg kaller et adekvat begrep om negativ fri vilje hos Clemens av Alexandria. Med «negativ fri vilje» mener jeg et viljebegrep hvor viljen plasseres mellom fornuften, på den ene siden, og sanselige drifter som følelser og tilbøyeligheter, på den andre; dessuten må viljen være en selvstendig og uavhengig instans i forhold til så vel fornuften som sanselige drifter. I tråd med argumentasjonen i doktoravhandlingen min, kaller jeg disse to kravene for henholdsvis Glaukon- og Euodius-kriteriet. Jeg innleder med en kort biografi om Clemens, ettersom han, i det minste i filosofiske kretser, er en relativt ukjent skikkelse. Deretter gir jeg en skisse av Glaukon- og Euodius-kriteriene. Ettersom det sentrale begrepet hos Clemens er «prohairesis», et begrep som han – muligens via Epiktet – overtar fra Aristoteles (Gibson 2016, 203), tar jeg deretter først opp den aristoteliske viljekonsepsjonen og viser til at denne *ikke* utgjør et adekvat begrep om negativ fri vilje, da den kun tilfredsstillter Glaukon- og ikke Euodius-kriteriet. Deretter tar jeg opp Clemens og hans *prohairesis*-begrep, der jeg vil vektlegge at han benytter denne termen på en ikke-aristotelisk måte, noe som gjør at hans viljekonsepsjon også tilfredsstillter Euodius- og ikke kun Glaukon-kriteriet. Clemens må følgelig regnes som den første filosof med et adekvat begrep om negativ fri vilje.

Clemens av Alexandria

Titus Flavius Clemens av Alexandria ble født i Athen ca. 150 e.v.t. Det er ellers egentlig ganske lite som er kjent om hans biografi, men en gang i ungdomsårene ble han omvendt til kristendommen og la ut på en reise, først til Sør-Italia, og deretter til Lilleasia, Syria og Palestina på jakt etter de beste kristne lærerne. Han endte til slutt opp i Alexandria der han fant stoikeren Pantaenus (120-200 e.v.t.). Rundt 190 e.v.t. overtok Clemens stillingen som leder av katekumenskolen i Alexandria etter Pantaenus. Her underviste han i filosofi og teologi, og blant elevene hans finner vi Origenes (185-254 e.v.t.), som ble en sentral teolog og filosof, blant annet kjent for den protohermeneutiske teorien om at det finnes ulike interpretasjonsnivåer i Bibelen. Clemens regnes selv som en sentral teoretiker innen Østkirken, og han ble sterkt influert av skriftene til sin alexandriniske forgjenger Filon (ca. 20-50 e.v.t.). Clemens skrev på morsmålet sitt, gresk, og bevarte skrifter er fremfor alt den såkalte «trilogien» bestående av *Protreptikos* («Formaningstale»), som representerer et forsøk på å omvende opplyste mennesker, *Paidagogos* («Pedagogen»), som drøfter ulike etiske problemstillinger, og *Stromateis* («Lappetepper»),

som består av diverse mindre essays. Dessuten finnes avhandlingen *Frelse for de rike*, som handler om forholdet mellom materiell og spirituell velferd. Clemens døde i Jerusalem ca. 215 e.v.t. (Osborn 2005, 1ff.; Osborne 2000, 270f; Chadwick 1967, 168f; Fayazi 2017, 52n1).

Det er rimelig å stille spørsmål ved om Clemens kan regnes som en ikke-vestlig tenker og dermed i hvilken grad en artikkel om ham passer inn i et temanummer om ikke-vestlig og dekolonial filosofi. Grunner som taler mot er at Clemens ble født i Athen, som den gang var en del av Romerriket, han var svært godt kjent med antikkens greske tenkning, og han forfattet selv verk på gresk. Dersom man definerer «vestlig tenkning» som den tenkningen som eksplisitt eller implisitt baserer seg på klassisk gresk filosofi, hvilket jeg for så vidt vil mene er en ganske treffende definisjon, er det vanskelig å komme bort ifra en klassifisering av Clemens som vestlig. Det som derimot taler for å betegne ham som «ikke-vestlig», er, for det første, at han ikke er særlig kjent i Vesten, i hvert fall ikke som filosof. Clemens er snarere først og fremst kjent som en viktig teolog og filosof innen Østkirken. Det var heller ikke uvanlig at ikke-vestlige tenkere, for eksempel innen den arabiske tradisjonen, hadde svært god kjennskap til klassisk gresk tenkning. For det andre blir Clemens sjelden, for ikke å si aldri, innlemmet i oversiktsverk i (vestlig) filosofihistorie.¹ For det tredje tilbrakte Clemens sine viktige år utenfor det som i hvert fall i dag defineres som den vestlige kulturkrets, nemlig Egypt. Mot dette kan man selvsagt innvende at «Vesten» den gangen ikke samsvarte med det som utgjør Vesten i dag, og at Romerriket, som jo også strak seg til Egypt og Alexandria, ble oppfattet som en felles kulturkrets. Problemstillingen blir egentlig litt motsatt hva tilfellet er med Augustin. Augustin regnes gjerne som en vestlig tenker, da han tilbrakte formative år i Milano og Roma, samtidig som han i sin tenkning bygger på gresk filosofi, særlig Platon og Plotin. De som heller betegner ham som «afrikansk filosof», vektlegger snarere at han ble født i dagens Algerie og at han etter oppholdet i det som i dag er Italia, vendte tilbake til Karthago for å bli biskop. En liknende diskusjon, dog med motsatt fortegn, kan jeg se for meg at kunne oppstå om Clemens, skjønt jeg kjenner ikke til at en slik debatt har funnet sted. Det er vanskelig å felle noe endelig dom her, men etter min mening befinner Clemens seg i en slags mellomposisjon mellom vestlig og ikke-vestlig filosofi, noe han har til felles med mye jødisk og islamsk filosofi, og det bør dermed ikke være noe i veien for å innlemme ham i en antologi om ikke-vestlig tenkning.²

Kriterier for et adekvat begrep om negativ fri vilje

I min doktorgradsavhandling skiller jeg mellom tre kriterier for et adekvat begrep om (menneskelig) fri vilje, nemlig det jeg kaller Glaukon-, Euodius- og Rousseau-kriteriet (Nilsen 2018, 9ff). Jeg er fortsatt av den oppfatning at disse tre kriteriene må ligge til grunn for en adekvat viljekonsepsjon, og nedenfor vil jeg derfor fortsette å anvende disse kriteriene. Jeg skiller imidlertid mellom en «negativ fri vilje», som er en viljekonsepsjon som kun tilfredsstiller Glaukon- og Euodius-kriteriene, og en «positiv fri vilje», som tilfredsstiller alle tre kriterier. Etter min mening er det tale om en negativ fri vilje hos Clemens, i likhet med hva som er tilfellet hos Augustin, og ikke en positiv fri vilje, slik vi nok først må til moderne filosofer som Kant eller

¹ Ingen av de internasjonalt ledende oversiktsverk i filosofihistorie (Russell 1946; Copleston 1946-1975; Jones 1969-1975; Kenny 2004-2007) har kapitler om Clemens, men det finnes kapitler om ham i enkelte mindre oversiktsverk over filosofihistorie i senantikken (Armstrong 1967 (Chadwick 1967); Gerson 2000 (Osborne 2000)). Takk til den ene anonyme fagfellen for sistnevnte opplysning.

² Clemens tar for øvrig selv til orde for at filosofien har et ikke-gresk, «barbarisk», opphav (Clemens, *Stromata*, I.xv; Chadwick 1967, 170; Herbjørnsrud 2016, 63f).

Sartre for å finne. Jeg vil følgelig legge hovedvekten på Glaukon- og Euodius-kriteriene nedenfor, mens Rousseau-kriteriet mer eller mindre settes i parentes.

Glaukon-kriteriet formulerer jeg på følgende måte: «Viljen må være en instans i mennesket mellom fornuften og sanselighetens incentiver». Grunnen til at jeg kaller det Glaukon-kriteriet er at Glaukon, den ene samtalepartneren til Sokrates i Platons *Staten*, slår fast at vi må skille mellom tre, og ikke bare to, nivåer i sjelen, der *thymos* («temperamentet») skilles ut som et eget og mellomliggende nivå i forhold til begjæret, på den ene siden, og fornuften, på den andre (Platon, *Staten*, 440e-441a).³ Dette sier noe vesentlig om hva som menes med «vilje», da den nettopp innehar en mellomliggende posisjon mellom fornuften og sanselighetens incentiver. Med «sanselighetens incentiver» mener jeg alle drifter som har sitt opphav i sanseligheten, slik som følelser, begjær og tilbøyeligheter. Platon ser dog ut til å mene at temperamentet, gitt god oppdragelse, danner felles sak med fornuften og handler på tvers av begjæret, eller at det, gitt dårlig oppdragelse, blir begjærets forbundsfelle og handler motsatt fornuften. Det kan slik se ut til at temperamentet ikke velger mellom fornuften og begjæret, men at det enten knytter seg til fornuften eller begjæret gjennom oppdragelsen. Temperamentet er dermed ikke negativt fritt, men, gitt god oppdragelse, er det underlagt fornuften. Viljebegrepet, i den grad man i det hele tatt kan tale om et viljebegrep hos Platon, er dermed intellektualistisk.

Etter min mening, er evnen til fritt å kunne velge mellom ulike incentiver til handling et helt avgjørende kjennetegn ved et adekvat begrep om fri vilje. Euodius-kriteriet lyder derfor: «Viljen må være en relativt selvstendig instans i forhold til så vel fornuft som sanselighetenes incentiver og fri til å velge mellom disse». Et viljebegrep som tilfredsstillende dette kriteriet må betegnes som voluntaristisk, ettersom viljen tilkjennes forrang fremfor fornuften; viljen er her ikke underlagt verken fornuften eller begjæret, men den påvirkes av dem begge og er fri til å velge mellom dem. Viljen er dermed det jeg kaller negativ fri, altså at den ikke er bestemt og underlagt verken fornuften eller begjæret. Grunnen til at jeg kaller det Euodius-kriteriet, er at Euodius, Augustins samtalepartner i *Om viljens frie valg*, hevder at viljen ikke bare må være en egen instans mellom fornuften og begjæret, men at den må være fri til å velge mellom disse (Augustin, *Om viljens frie valg*, I.xi).⁴ I formuleringen av kriteriet bruker jeg kvalifiseringen «relativt selvstendig instans». Grunnen til dette er at viljen ikke er, eller i hvert fall ikke trenger å være, helt avsondret fra fornuften og begjæret, samtidig som den påvirkes av dem begge. Den må dog være fri til å velge mellom de to incentivene for handling.

I avhandlingen min, hvor jeg også inkluderte en lengre diskusjon av Kant, opererer jeg med et tredje kriterium for fri vilje, som er et kriterium for det jeg kaller en positiv fri vilje. Dette kriteriet, «Rousseau-kriteriet», lyder: «Viljen må konfronteres med et alternativ til handling som har sitt opphav i viljen selv og som den kan realisere sin frihet gjennom». Poenget med dette kriteriet er at viljen kun må være underlagt seg selv for at den skal være fri. Dette kriteriet har navn etter Rousseaus insistering i starten av *Om samfunnskontrakten* på at en vilje kun er fri, i betydningen positiv fri, når den er underlagt selvpålagte lover (Rousseau, *Om samfunnskontrakten*, I.i).⁵ En slik viljekonsepsjon finner man først spor av hos Duns Scotus, og deretter særlig i mer moderne tenkning. Dette kriteriet spiller dermed ikke noen rolle for den videre diskusjonen, og min jakt etter opphavet til begrepet om fri vilje er følgelig en jakt etter opphavet

³ Ved referanser til Platon benyttes standard Stephanuspaginering.

⁴ Ved referanser til Augustin benyttes standard paginering, det vil si store romertall for «bok» og små romertall for «kapittel».

⁵ Ved referanser til Rousseau benyttes standard paginering, det vil si store romertall for «bok» og små romertall for «kapittel».

til en negativ fri vilje, det vil si en viljekonsepsjon som tilfredsstillter Glaukon- og Euodiuskriteriet.

Prohairesis hos Aristoteles

Ifølge Aristoteles er mennesket kjennetegnet ved at vi har to incentiver til handling, der det ene stammer fra fornuften og det andre fra følelsene. Dette følger fra måten Aristoteles beskriver vår sjel på, der han sammenligner menneskets sjel med sjelen til planter og dyr. En «plante» (*futon*) har sjel dels ved evnen til å ta til seg næring og vokse (vegetativ sjel) og dels ved evnen til å formere seg (reproduktiv sjel) (Aristoteles, *Om sjelen*, 413a25-b1, b7-8, 414a33, 415a23-26, 432b9-11).⁶ Et «dyr» (*theiron*) har de samme sjelsevnene som planter, men i tillegg har det dels evnen til å bevege seg (motorisk sjel) og dels evnen til følelser og sansing (sensitiv sjel) (Aristoteles, *Om sjelen*, 413b1-9, 23-25, 414b1-2, 15-16, 416b33-35). Et «menneske» (*anthropos*) har igjen de samme evnene som planter og dyr, men det skiller seg fra dyrene ved sin særegne rasjonelle sjel, altså fornuften (*to hegemonikon/ to logistikon/ nous*) (Aristoteles, *Om sjelen*, 413b25-27, 414b17-19, 415a1-12, 427a17-19, 432a15-17, a29-b7. Se for eksempel også Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1149b31-1150a8, 1170a16-17). Denne rasjonelle sjelsdelen utgjør vår særegne «funksjon» (*ergon*) (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1097b22-25, b34-1098a5, 1144a7-10). Et viktig skille for Aristoteles går mellom intellektuell og moralsk dyd. Mens de intellektuelle dydene, som visdom, klokskap og teknisk innsikt, kun handler om foredling av vår særegne rasjonelle sjelsdel, handler de moralske dydene, som mot, måtehold og rettferdighet, om den rasjonelle sjelsdels kontroll over den animalske, mer presist den sensitive, sjelsdel (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1103a3-18, 1138b18-25, 1139a3-8; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1220a4-13, 1221b27-34; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralia*, 1185b1-12). Moralsk dyd handler med andre ord om forholdet mellom fornuft og følelser/begjær. Ved å dyrke de intellektuelle dydene, rendyrker vi med andre ord sjelsdelen som er særegen for mennesket, mens vi ved moralske dyder søker, ved vår fornuft, å utøve en slags kontroll over vår sensitive sjelsdel, som vi altså deler med dyrene.⁷

I bok VII i *Nikomakiske etikk* skiller Aristoteles mellom seks moralske nivåer ut fra fornuft og følelser/begjær (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1145a15-28; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralia*, 1200a35-b24; Irwin 2007, 154f; Hutchinson 1995, 214ff; Urmson 1988, 89). Det øverste nivået, det guddommelige nivået, er rent rasjonelt og dermed ikke tilgjengelig for mennesker («over vårt nivå»). Det nederste nivået, det animalske, er på sin side rent sensitivt, og følgelig heller ikke tilgjengelig for mennesker («under vårt nivå»). De fire mellomliggende nivåene er derimot alle tilgjengelige for mennesker. Det øverste menneskelige nivået er det dydige/besindige (*areté*) der aktøren er kjennetegnet av en harmoni mellom fornuften og følelsene, og hvor fornuften kontrollerer følelsene. De to neste nivåene er karakterstyrke (*enkrateia*) og karaktersvakhet (*akrasia*) som begge er kjennetegnet av en indre konflikt i aktøren mellom fornuften og følelsene (Irwin 2007, 166).⁸ Den karaktersterke handler i tråd med fornuften og

⁶ Ved referanser til Aristoteles (og Pseudo-Aristoteles) benyttes standard Bekkerpaginering.

⁷ Jfr. Aristoteles' diskusjon av de tre livsformer (*bios apolaustikos*, *bios politikos*, *bios theoretikos*) i *Nikomakiske etikk* (1095b14-1096a4, 1178a5-10; Nilsen 2018, 74ff).

⁸ I og med at Aristoteles ikke opererer med et begrep om vilje, er det problematisk å oversette «*enkrateia*» og «*akrasia*» med henholdsvis «viljestyrke» og «viljessvakhet». Jeg har derfor valgt å holde meg til henholdsvis «karakterstyrke» og «karaktersvakhet», da det er disse termene som benyttes i Øyvind Rabbås' og Anfinn Stigens norske oversettelse av *Nikomakiske Etikk*. Heller ikke denne oversettelsen er tilfredsstillende, da det egentlig kun er den dydige, og altså verken den karaktersterke eller den karaktersvake, som kan sies å ha moralsk karakter.

mot sine følelser, mens den karaktersvake gjør det motsatte. Det nederste menneskelige nivået er det lastefulle/hemningsløse (*akolasia*) hvor aktøren igjen er preget av en indre harmoni, men hvor fornuften mangler rett innsikt og er slave av følelsene. Disse nivåene må sies å utgjøre stadier i menneskelig utvikling, der vi gjennom riktig oppdragelse, særlig fra erfarne mennesker, opparbeider oss innsikt i det rette og gradvis tilvender vårt følelsesliv til denne innsikten. Det å utvikle dyd er dermed noe som er «opp til oss» (*ef' hemin*), altså noe som er innenfor grensene av det menneskelige (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1113b2-14, 1114a11-22; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1223a4-20).

Moralsk dyd innebærer altså en indre harmoni hvor vi har et følelsesliv som samstemmer med fornuftens rette innsikt. Dette fører meg over til det handlingsteoretiske skjemaet hos Aristoteles, der det mest relevante begrepet for å diskutere hvorvidt vi finner et viljebegrep hos ham, nemlig «beslutning» (*prohairesis*), dukker opp (se for eksempel Horn 1998, 123).⁹ Skjemaet ser slik ut:

(1) Ønske (*boulesis*) → (2) Overveielse (*bouleusis*) → (3) Beslutning (*prohairesis*) → (4) Handling (*praxis*) → (5) Formål/Lykke (*telos/eudaimonia*).
(Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1113b2-7; Bonaunet 2009, 88)

Dette skjemaet skal leses slik at vi har et ønske om eller streben (1) etter å oppnå et formål (*to telos*) (5) (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1094a18-19, 1097a22-23, b22-23; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1218b12). Startpunktet er altså rettet mot sluttpunktet. De tre nivåene mellom disse, altså overveielse (2), beslutning (3) og handling (4), er underlagt ønsket og angår slik bare de beste midler for å nå målet (*ta pros to telos*), ikke målet (*telos*) selv (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1111b27-28, 1112b11-34, 1113a13-14, b3-4, 1142b32-33, 1145a5-6; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1226a7-17, b10-14, 1227a5-13, b23-33; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralia*, 1189a5-12, 25-27, 1190a2-7; Aristoteles, *Retorikken*, 1362a18-19). Det er dermed slik at vi ikke overveier, beslutter og handler i forhold til målet selv, men bare i forhold til midlene til målet.¹⁰ Med andre ord er det slik at jeg verken overveier eller beslutter om lykken som målet for min handling, men jeg overveier og beslutter i forhold til hvilke midler og handlemåter som best vil fremme lykken. Vi overveier og beslutter bare om det som er «opp til oss» (*ef' hemin*) (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1112a31-b34, 1113a9-13, 1140a32-33, 1141b9-14; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1226a5-7, 26-28, b14-18; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralia*, 1187b17-20, 1189b6-9; Reeve 2006, 205); det er ikke opp til oss om vi har lykke som formål eller ikke, men bare hvilke midler som skal frembringe lykke. Det mest interessante begrepet her i forhold til viljebegrepets opphav er «beslutning» (*prohairesis*). Det jeg altså beslutter meg til, er hvilke midler som best fører til målet, lykken, og min beslutning er dermed underordnet mitt ønske eller streben etter lykke. Beslutning kan derfor, slik Aristoteles gjør, beskrives som «overveid streben» (*dianoetike orexis*) eller «intellektuelt begjær» (*orektikos nous*) (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1113a10-11; 1139a23, b4-5; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1226b7-9, 16-20).

⁹ I tråd med Rabbås' og Stigens norske oversettelse av *Nikomakiske etikk*, samt Terence Irwins oversettelse til engelsk (*decision*), benytter jeg «beslutning» som oversettelse av *prohairesis*. Som Irwin påpeker, bør man unngå oversettelsen «valg» (*choice*), da Aristoteles tydelig mener at det er en forskjell mellom «beslutning» (*prohairesis*) og «valg» (*hairesis*) (Irwin 2007, 117n6). Aristoteles benytter stundom sistnevnte begrep, men det utgjør ikke noe sentralt begrep i hans etikk. Termen «prohairesis» betyr egentlig direkte oversatt «det som er foretrukket (*haireo*) på forhånd (*pro*)». Aristoteles antyder sågar selv et sted at han benytter termen i tråd med dette etymologiske opphavet (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1112a17).

¹⁰ Jeg legger her til grunn det som kalles en «begrenset» interpretasjon av overveielse og beslutning hos Aristoteles (Nilsen 2018, 107ff; Bonaunet 2009).

Ettersom vi verken overveier eller beslutter om lykken, vår rasjonelle streben, følger det at en moralsk aktør aldri beslutter seg for å handle på tvers av lykken. Like fullt mener altså Aristoteles, i motsetning til Sokrates, at mennesker kan være karaktersvake, altså at de kan handle mot bedre vitende, handle i tråd med begjæret/ følelsene tross innsikt i det rette (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1145b21-28, 1147b13-17; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1216b3-25; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralila*, 1182a15-23, 1183b8-18, 1198a10-14, 1200b25-32).¹¹ Kjernepoenget mitt er at vi imidlertid *ikke* beslutter oss til å handle i tråd med begjæret/ følelsene og mot fornuften. For som Aristoteles selv sier: «Den karaktersvake (*ho akretes*) handler ifølge sitt begjær (*epithymon*), ikke ifølge en beslutning (*prohairesis*), mens den karaktersterke (*ho enkrates*) handler ifølge en beslutning (*prohairesis*), ikke ifølge sitt begjær (*epithymon*)» (Aristoteles, *Nikomakiske etikk*, 1111b14-16. Se også 1112a16-17, 1146b22-23, 1151a7-28, 1152a4-24; Aristoteles, *Eudemiske etikk*, 1223a37-b18, 1224b17-22; Pseudo-Aristoteles, *Magna moralia*, 1202a38-1203a5-15, b24-1204a4).¹² Den karaktersvake handler altså *mot* beslutningen. Beslutningen er alltid å følge fornuften, alltid å søke de beste midler for å tilfredsstille den rasjonelle streben etter formålet. Karaktersvakhet forklares altså ikke som et valg, men må snarere betraktes som manglende tilvenning av ens sensitive sjel, altså følelser og begjær, slik at disse kontrolleres av fornuften. I den grad det er tale om et «valg», er dette et valg vi gjør gjennom å tilegne oss dydene, for vi velger da et liv i samsvar med fornuften, ikke begjæret. Vi kan dermed kanskje si at vi foretar valg i forhold til hvordan vi generelt vil leve vårt liv, altså et valg for livet som sådan, men når det gjelder enkelthandlinger, foretar vi ikke noe valg; dersom vi er vanemessig innstilt på å handle i tråd med begjær, og dermed på tvers av fornuft, handler vi også på tvers av beslutning. Beslutningen følger slik alltid av karakteren (Kosman 1980, 113ff; Irwin 2007, 167). *Prohairesis*-begrepet tilfredsstiller dermed kun Glaukon-kriteriet, da «beslutningen» befinner seg mellom fornuften og sanseligheten, men ikke Euodius-kriteriet, da «beslutningen» ikke foretar et valg mellom fornuften og sanseligheten. Vi finner dermed ikke et begrep om (negativ) fri vilje hos Aristoteles.

***Prohairesis* hos Clemens**

Clemens skrev som nevnt på gresk, og han benytter den samme termen som Aristoteles, nemlig *prohairesis*, i sine beskrivelser av forholdet mellom «fornuften» (*logos*) og «følelsene» (*pathe*)/ «begjæret» (*epithymia*). For Clemens er det også slik at vi innser det rette med fornuften (*to hegemonikon / to logistikon / nous*), og det er denne evnen som særpreger oss i forhold til dyr (Clemens, *Paidagogos*, I.iii, II.i; Clemens, *Protreptikos*, X.c, XII.cxii; Clemens, *Stromata*, V.xiii; Havrda 2011, 29).¹³ Noe som dog skiller Clemens fra Aristoteles, er at det fornuftige alternativet er synonymt med å følge Gud. Ifølge Clemens har nemlig Gud to funksjoner (Clemens, *Stromata*, VII.vii; Havrda 2011, 23f, 42ff; Joseph 2016, 96f): For det første er Gud den som formaner oss til å handle moralsk riktig. Dermed følger de moralske formaninger fra Gud selv, og det å tro blir på mange måter synonymt med å akseptere guddommelig undervisning og formaning. For det andre hjelper Gud de som fortjener det med å bli frelst, som en doktor hjelper en syk pasient med å bli frisk. De som handler moralsk riktig fortjener å bli frelst, men

¹¹ Sokrates forsvarer sin intellektualistiske posisjon i *Protagoras* (Platon, *Protagoras*, 357d-e).

¹² I tråd med denne bemerkningen kan Aristoteles i *Poetikken* synes å mene at *prohairesis* representerer en slags iboende tilbøyelighet til å følge det gode (Aristoteles, *Poetikken*, 1454a16-22; Anscombe 1965, 153f; Wiggins 1980, 252f; Nilsen 2018, 102f).

¹³ Ved referanser til Clemens benyttes standard paginering, det vil si store romertall for «bok» og små romertall for «paragraf/kapittel».

vi kan bare oppnå frelse ved Guds hjelp, ved Hans nåde. Den rette holdning kaller Clemens «fromhet» eller «ærbødighet overfor Gud» (*theosebeia*) (Clemens, *Protreptikos*, IV.lviii, X.xc, X.cviii, XI.cxiii; Havrda 2011, 30).¹⁴

På den ene siden har vi det fornuftige alternativet, altså det å følge Guds moralske formaninger, på den andre siden begjæret som i mange tilfeller streber i andre retninger enn fornuften. Hos Clemens ser det dermed ut til at det på en helt annen måte enn hos Aristoteles er rom for at en dydig person, altså en som følger fornuftens formaninger, er preget av en indre konflikt mellom fornuft og begjær. Viktigere i denne sammenheng, er at Clemens opererer med et begrep om «valgevne» (*prohairesis*) eller mer presist «frivillig valg» (*ekousio prohairesei sychoumenoi*) (Clemens, *Paidagogos*, I.vi; Clemens, *Stromata*, II.iii, II.xx, V.i, VI.xiii; Havrda 2011, 27f). Et vesentlig poeng her er at vi alltid er frie til enten å akseptere Guds formaninger eller avvise dem og heller følge begjæret. Valget vårt står altså mellom å følge guddommelig Logos eller irrasjonelle begjær (Clemens *Paidagogos*, I.i; Osborne 2000, 279). Dette valget er det vår valgevne (*prohairesis*) som foretar, og valget er «fritt» og «opp til oss» (*ef' hemin*) (Clemens, *Stromata*, II.vi, VII.iii, VII.ii; Havrda 2011, 33). Først og fremst handler det riktig-nok om fundamentale valg, altså om valg av en generell holdning, og ikke om mer spesifikke valg vi gjør i hverdagen. Slike spesifikke valg treffes snarere ut fra den valgte generelle holdningen, altså ut fra en slags vane (Clemens, *Protreptikos*, XI.cxiii, XII.cxxiii; Havrda 2011, 30).¹⁵ Like fullt, viljen har tydelig forrang fremfor fornuften hos Clemens: «Viljen [*boulesis*] har forrang fremfor alle [former for kunnskap], for disse intellektuelle kunnskapsevnene er viljens ministre» (Clemens, *Stromata*, II.xvii, min oversettelse). Som Matyáš Havrda påpeker, skiller dermed ikke Clemens like skarpt mellom «ønske/streben» (*boulesis*) og «valg/beslutning» (*prohairesis*) som Aristoteles, og valgevnen tilkjennes evnen til å treffe beslutninger om selve målet for vår handling, altså vurdere ulike incentiver til handling (Havrda 2011, 32f; Clemens, *Protreptikos*, X.ic, X.cv, XII.xvii; Clemens, *Stromata*, II.ii, II.v, IV.iv, IV.vi, V.i, VII.iii, VII.xii; Gibbons 2016, 203). Clemens' viljekonsepsjon tilfredsstiller slik både Glaukon-kriteriet, da *prohairesis* befinner seg mellom fornuften og sanseligheten, og Euodius-kriteriet, da *prohairesis* er i stand til å velge mellom de to incentivene for handling.

Som barn vil man typisk oppleve Guds moralske formaninger som skremmende, men dersom vi får rett oppdragelse og lærer å følge loven, vil vi som voksne og troende innse den med fornuften. Oppdragelse handler slik om at «slavisk underordning» skal transformeres til «trofast lojalitet» (Clemens, *Paidagogos*, I.ix; Clemens, *Stromata*, I.xxvii; VII.x, VII.xii; Havrda 2011, 26f; Maier 1994, 726; Joseph 2016, 90). Clemens ser ut til å legge en aristotelisk psykologi til grunn, der planter særpreges av evnen til vekst, dyr med følelser og persepsjonsevne, og mennesker med evne til fornuft (Osborne 2000, 279). Målet for mennesket, som skapt i Guds bilde, er en slags «assimilering» (*homoiosis*) med Gud, altså at vi skal «gå opp i» det rasjonelle handlingsalternativet (Clemens, *Stromata*, II.xx.ii, VI.ix, VII.i; Clemens, *Protreptikos*, I.viii, XII.cxx; Havrda 2011, 36f). Dette er ikke så ulikt stoikerne, men det synes ikke å være en like sterk vektlegging hos Clemens som hos stoikerne av at vi skal kvitte oss med våre følelser og begjær, altså den animalske siden i oss. Det synes heller som at vi, på aristotelisk vis, skal opprette en harmoni på fornuftens premisser (Clemens, *Stromata*, III.lvii, Maier 1994, 735f; Gibbons 2016, 199, 205f). Samtidig er det begrensinger for hva vi kan oppnå; kristne kan bli *lignende* Gud, men aldri *lik* Gud (Clemens, *Protreptikos*, XI.c xvii; Clemens, *Stromata*, II.xxii,

¹⁴ Clemens tar for øvrig i denne sammenheng til orde for en likestilling mellom kvinner og menn, ettersom den moralske perfektjonen, og dermed frelsen, er like tilgjengelig for kvinner som for menn (Clemens, *Paidagogos*, I.iv; Clemens, *Stromata*, IV.xix; Chadwick 1967, 175f).

¹⁵ For mer om Clemens' forhold til Aristoteles, se Clark 1977, 45ff; Karavites 1999, 122ff.

V.i, VII.iii; Havrda 2011, 39ff; Osborne 2000, 279f). Jesus Kristus tjener for Clemens som pedagogisk modell, ettersom Jesus gjennom sitt virke og handlemåte demonstrerte for menneskene hva det vil si å handle moralsk riktig og bli verdig Guds nåde (Clemens, *Paidagogos*, I.viii; Clemens, *Protreptikos*, I.xiv; Clemens, *Stromata*, VII.ii). Karakter- eller viljessvakhet (*akrasia*) er mulig, men det skyldes, slik Clemens ser det, manglende ønske om å kontrollere vårt begjær, akkurat som kunnskapsløshet skyldes manglende ønske om å lære (Clemens, *Protreptikos*, II.xxv, X.xciii; Clemens, *Stromata*, III.xli, IV.viii, VII.vii; Havrda 2011, 30, 42; Maier 1994, 729). Synd er for Clemens det motsatte av fornuft (*para ton logon orthon*) (Clemens, *Paidagogos*, I.xiii; Clemens, *Stromata*, II.xv; IV.xii; Maier 1994, 730). Det er dermed opp til oss (*ef' hemin*) om vi følger Jesu eksempel og oppøver et ønske om å kontrollere begjæret. Vi kan derfor klandres for eventuelt å mangle dette ønsket, samt for å mangle dyd (Clemens, *Stromata*, IV.xix, VI.xi, VII.xvi; Havrda 2011, 42; Chadwick 1967, 173).

Hvilket grunnlag har jeg egentlig for å hevde noe så radikalt som at Clemens med dette var den første til å utvikle et begrep om negativ fri vilje? Som vi har sett, finnes det, i hvert fall ut fra mine kriterier, ikke noe slikt begrep hos Aristoteles, til tross for at han introduserte *prohairesis*-begrepet. Selv Irwin, som altså tar til orde for at vi finner et begrep om fri vilje, eller i det minste vilje, hos Aristoteles (Irwin 1992), reserverer seg, slik jeg forstår ham, fra å hevde at vi hos Aristoteles finner et begrep om negativ fri vilje. Av de andre alternativene som kommer frem i litteraturen jeg ga en kortfattet skisse av i aller første avsnitt, er det bare Epiktet som var tidligere enn Clemens. Også hos Epiktet står *prohairesis*-begrepet sentralt, og det er Epiktets forståelse av dette begrepet som gjør at Frede mener det representerer den første formulering av fri vilje i filosofihistorien (Frede 2014, 3, 44ff, 66ff, 175. Se også Huby 1967, 357ff; Long 2002, 210ff, 220ff; Inwood 2005, 132ff; Gibbons 2016, 183).¹⁶ Jeg følger denne påstanden hos Frede bare til en viss grad. Epiktet mener nemlig at «beslutning» (*prohairesis*) innebærer «bekreftelse» (*synkatathesis*) av våre følelser (Epiktet, *Diskurser*, II.ii; Se også Gibbons 2016, 182),¹⁷ noe vi dog bare har behov for å gjøre idet vi tilegner oss dyd og ikke etter at dyd faktisk er tilegnet. For Epiktet og stoikerne for øvrig er det nemlig avgjørende at beslutningen skal smelte sammen med fornuften og at vi egentlig skal kvitte oss med vår sensitivitet, en sensitivitet som hos stoikerne i siste instans stammer fra rasjonaliteten. Vi påvirkes riktignok av sanseligheten, men våre følelser og begjær, våre «forestillinger» (*fantasia*), utgjør ikke i seg selv en tilstrekkelig bestemmelsesgrunn for viljen, da disse først må bekreftes av fornuften. Det er dermed «opp til oss» (*ef' hemin*) hvilke følelser vi har, og likeledes om vi i det hele tatt skal påvirkes av sanseligheten (Epiktet, *Diskurser*, II.xix, IV.i; Long 2002, 212, 214; Nilsen 2018, 139). Med andre ord tilfredsstiller Epiktets «viljekonsepsjon» Euodius-kriteriet i forbindelse med tilegnelsen av dyd, men det er et åpent spørsmål om denne konsepsjonen samtidig tilfredsstiller Glaukon-kriteriet, da *prohairesis* ikke befinner seg mellom fornuften og sanseligheten, men snarere mellom fornuften og dens rasjonelle følelser (Nilsen 2018, 133f, 153f; Coope 2020, 19, 21f). Dessuten, etter at dyd er etablert, har vi altså kvittet oss med følelsene (*apati*), det ene incentivet til handling, samtidig som beslutningen smelter sammen med fornuften, noe som gjør at denne viljekonsepsjonen ikke tilfredsstiller verken Glaukon- eller Euodius-kriteriet. Epiktet kan slik i beste fall sies å ha foregrepet Clemens' forståelse av *prohairesis* i forbindelse med tilegnelsen av dyd, men ikke etter at dyd er tilegnet.¹⁸

¹⁶ For alternative interpretasjoner, se Dihle 1982, 60; Arendt 1978, 76ff.

¹⁷ Ved referanser til Epiktet benyttes standard paginering, det vil si store romertall for «bok» og små romertall for «kapittel».

¹⁸ Det skal også sies at Bobzien argumenterer overbevisende og nyansert for at Alexander av Afroditiias bør regnes som viljebegrepets opphavsperson gjennom sin forståelse av «valgevne» (*prohairesis*) og «opp til oss» (*ef' hemin*)

Konklusjon

Clemens ser ut til å forsvare en predestinasjonslære, der Gud på forhånd vet hvordan vi kommer til å handle, og hvem av oss som kommer til å gjøre oss fortjente til Hans nåde (Clemens, *Stromata*, II.vi, IV.iv, IV.ix, VII.xvii; Clemens *Paidagogos*, I.vii; Havrda 2011, 45ff; Gibbons 2016, 177). En slik antakelse eliminerer på mange måter forestillingen om fri vilje, ikke så helt ulikt hvordan man i sin tid tenkte at det mekanistiske natursynet utraderte mulighetene for fri vilje eller hvordan mange i dag anser fremskrittene innen nevrologi som uforenlig med forestillingen om mennesket som fritt. For Clemens er det likevel slik at mennesker ikke kan vite noe om de er blant de «utvalgte», samtidig som det er avgjørende at vi gjør oss «verdige» Guds nåde, altså med hjelp av vår valgevne velger å følge Guds formaninger fremfor begjæret. I likhet med *prohairesis*-begrepet hos Aristoteles, tilfredsstillers Clemens viljekonsepsjon Glaukon-kriteriet, da viljen befinner seg mellom fornuften og begjæret. Men i motsetning til Aristoteles, skiller ikke Clemens like skarpt mellom «ønske/streben» (*boulesis*) og «valg/beslutning» (*prohairesis*), og valgevnen tilkjennes evnen til å treffe beslutninger om selve målet for vår handling, altså vurdere ulike incentiver til handling. Valgevnen har slik forrang fremfor fornuften, hvilket vil si at det er tale om en voluntaristisk viljekonsepsjon. *Prohairesis*-begrepet hos Clemens, i motsetning til hos Aristoteles, tilfredsstillers slik også Euodius-kriteriet. Vi finner følgende et adekvat begrep om negativ fri vilje hos Clemens, og for å alludere til Arendts ord, er det Clemens som må regnes som «The First Philosopher of [Negative] Free Will».¹⁹

Bibliografi

- Anscombe, Gertrude Elisabeth Margaret. 1965. «Thoughts and Action in Aristotle». I *New Essays in Plato and Aristotle*, redigert av Renford Bambrough, 143-158. London: Open Humanities Press. <https://doi.org/10.4324/9780203101667-24>.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of The Mind, volume II: Willing*. Los Angeles: Harcourt Publishing.
- Aristoteles. 1984. *Complete Works, bind I-II*, redigert av Johnathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristoteles. 2013. *Den nikomakiske etikk*, oversatt av Anfinn Stigen & Øyvind Rabbås. Oslo: Vidarforlaget.
- Armstrong, Arthur Hilary (red.). 1967. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cho19780521040549>.

(Bobzien 1998, 159ff; Gibbons 2016, 187). Det har dog vist seg umulig å fastslå når Alexander virket, skjønt trolig omkring 200 e.v.t., altså omtrent samtidig med Clemens (Frede & Martijn 2024, avs. 1.1).

¹⁹ Jeg presenterte en foreløpig versjon av artikkelen på konferansen «Ikke-vestlig og dekolonial filosofi» som jeg organiserte på vegne av forskningsnettverket i feministisk filosofi (FemPhil) ved UiT Norges arktiske universitet 21-22. oktober 2024. Jeg vil takke deltakerne for gode og konstruktive kommentarer. Artikkelen har sitt utgangspunkt i min doktoravhandling *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og systematisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant* fra 2018. Da jeg tilbake i 2009 var i ferd med å ferdigstille min masteroppgave og hadde begynt å tenke på et doktorgradsprosjekt om opphavet til begrepet om fri vilje, hadde jeg en samtale med min daværende veileder Ketil Bonaunet. Ketil uttrykte stor interesse for og sympati med Hannah Arendts interpresasjon, selv om han mente at Arendt tok feil, da det, etter hans mening, finnes et begrep om fri vilje allerede hos Clemens. Dessverre døde Ketil bare noen måneder etter denne samtalen. I mitt doktorgradsprosjekt (2014-2018), som nettopp omhandlet fremveksten av begrepet om fri vilje, særlig hos Aristoteles, Augustin og Kant, utgjorde Arendts tese utgangspunktet for avhandlingen, men jeg fikk aldri undersøkt Clemens. Nærværende artikkel, som er dedikert til minnet om Ketil, representerer et forsøk på å bøte på min dårlige samvittighet for dette.

- Augustin, Aurelius. 1993. *On the Free Choice of The Will*, oversatt av Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bobzien, Susanne. 1998. «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem». *Phronesis*, 43(2) (1998), 133-175. <https://doi.org/10.1163/15685289860511069>
- Bonaunet, Ketil. 2009. «Overveielse i Aristoteles' etikk». *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 44(2) (2009), 86-104. <https://doi.org/10.18261/issn1504-2901-2009-02-02>.
- Chadwick, Henry. 1967. «Clement of Alexandria». I *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, redigert av Arthur Hiliary Armstrong, 168-181. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/chol9780521040549.011>.
- Clark, Elizabeth A. 1977. *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York: Edwin Mellen Press.
- Clemens av Alexandria. 2001-2025. «Clemens of Alexandria». I *Early Christian Writings*, redigert av Peter Kirby. <https://www.earlychristianwritings.com/clement.html>.
- Coope, Ursula. 2020. *Freedom and Responsibility in Neoplatonist Thought*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198824831.001.0001>.
- Copleston, Frederick. 1946-1975. *A History of Philosophy*, bind I-IX. London: Continuum.
- Dihle, Albrecht. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520313101>.
- Fayazi, Hamed. 2017. «Clement of Alexandria and His Doctrine of Scripture». *Religious Inquiries*, 6(11) (2017), 51-64.
- Frede, Dorothea & Martijn, Marije. 2024. «Alexander of Aphrodisias». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta & Uri Nodelman, (sommer), avs. 1-7. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/alexander-aphrodisias/>.
- Frede, Michael. 2011. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, redigert av Anthony A. Long. Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520268487.001.0001>.
- Gerson, Lloyd (red.). 2000. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/chol9780521194846>.
- Gibbon, Kathleen. 2016. *The Moral Psychology of Clement of Alexandria: Mosaic Philosophy*. E-bok. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315511498>.
- Havrda, Matyáš. 2011. «Grace and Free Will According to Clement of Alexandria». *Journal of Early Christian Studies*, 19(1) (2011), 21-48. <https://doi.org/10.1353/earl.2011.0001>.
- Herbjørnsrud, Dag. 2016. *Globalkunnskap*. Oslo: Forente forlag.
- Horn, Christopher. 1998. *Lebenskunst: Glück und Moral vom Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck.
- Huby, Pamela. 1967. «The First Discovery of the Freewill Problem», *Philosophy*, 42(162) (1967), 353-362. <https://doi.org/10.1017/s0031819100001534>.
- Hutchinson, Douglas S. 1995. «Ethics». I *The Cambridge Companion to Aristotle*, redigert av Jonathan Barnes, 195-232. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, Brad. 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.001.0001>.
- Irwin, Terence. 2007. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242673.001.0001>.
- Irwin, Terence. 1992. «Who Discovered the Will?», *Ethics*, 6 (1992), 453-473. <https://doi.org/10.2307/2214256>.
- Jones, W. T. 1969-1975. *A History of Philosophy*, bind I-V. Boston: Cengage Learning.

- Joseph, Palolil V. 2016. «Clement of Alexandria's Perspectives on Greek Philosophy as Praeparatio Evangelica». *Doon Theological Journal*, 13(1-2) (2016), 81-101.
- Karavites, Peter. 1999. *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004313101>.
- Kenny, Anthony. 2004-2007. *A New History of Western Philosophy*, bind I-IV. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198752752.001.0001>.
- Kenny, Anthony. 1979. *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Kosman, Aryeh L. 1980. «Being Properly Affected: Virtue and Feelings in Aristotle's Ethics». I *Essays on Aristotle's Ethics*, redigert av Amélie O. Rorty, 103-116. Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-010>.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199245568.001.0001>.
- Maier, Harry O. 1994. «Clement of Alexandria and the Care of the Self». *Journal of the American Academy of Religion*, 62(3) (1994), 719-745. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lxii.3.719>.
- Nilsen, Fredrik. 2018. *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og systematisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant*, doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet. <https://hdl.handle.net/10037/14278>.
- Osborn, Eric. 2005. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511734922>.
- Osborne, Catherine. 2000. «Clement of Alexandria». I *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, redigert av Lloyd Gerson, 270-282. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cho9780521764407.019>.
- Platon. 1997. *Complete Works*, redigert av John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Price, Anthony W. 2006. «Acrasia and Self Control». I *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, redigert av Richard Kraut, 234-254. New Jersey: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch11>.
- Reeve, C. D. C. 2006. «Aristotle on the Virtues of Thought». I *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, redigert av Richard Kraut, 198-217. New Jersey: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch9>.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Om Samfunnspakten*, oversatt av Håkon Hofgaard Halvorsen. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Russell, Bertrand. 1946. *History of Western Philosophy*. Crows Nest: George Allen & Unwin Ltd. <https://doi.org/10.4324/9780203487976>.
- Urmson, James O. 1988. *Aristotle's Ethics*. New Jersey: Blackwell.
- Wiggins, David. 1980. «Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire». I *Essays on Aristotle's Ethics*, redigert av Amélie O. Rorty, 241-265. Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-017>.

Biografi

Fredrik Nilsen har doktorgrad i filosofi fra UiT Norges arktiske universitet med avhandlingen *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og systematisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant* (2018). Nilsen interesserer seg for filosofihistorie generelt og etikken og den feministiske filosofiens historie spesielt. Han er for tiden leder av forskningsnettverkene i etikk (ERN) og feministisk filosofi (FemPhil) ved UiT. fredrik.nilsen@uit.no