



AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Aalborg Universitet

Aristoteles: Videnskab, etik, natur

Arler, Finn

Published in:
Omkring dømmekraften

Publication date:
1991

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):
Arler, F. (1991). Aristoteles: Videnskab, etik, natur. I F. Arler (red.), *Omkring dømmekraften: Essays om etik, videnskab og natur* (s. 16-72).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Aristoteles: Videnskab, etik, natur

I. En forhistorie

En forårmorgen i det første år af den 108. olympiade, under Theophilus' archontskab, stod Aristoteles ud af Piræus' havn på et skib med kurs mod Mysien i det nordvestlige hjørne af Lilleasien. Efter i en lang årrække at have levet godt og trygt i Athen som student og undervisningsassistent ved det Platon'ske Akademi, var han pludseligt blevet kastet ud på det dybe vand som *free lance* filosof - og det tilmed i et af den tids mest urolige hjørner af verden i grænseområdet mellem Persiens og Makedoniens interessesfærer.

Et første spørgsmål er derfor naturligt: hvorfor tog Aristoteles til Lilleasien i foråret 347 i stedet for at blive i Athen? Den, der mest systematisk, omend også noget ensidigt, har forfulgt dette spørgsmål, er A.-H. Chroust². Og i følge ham var årsagen til Aristoteles' rejse primært den, at han flygtede fra de antimakedoniske stemninger, som opstod i Athen i forbindelse med vreden over makedonernes erobring af Chalkidiki og ødelæggelsen af Olynthus. (Og altså ikke, som bl.a. den klassiske filosof-biograf

² A.-H. Chroust: "Aristotle Leaves the Academy", *Greece and Rome*, vol.14 nr.1 (1967); samme: "Aristotle's Sojourn in Assos", *Historia*, vol.21, Wiesbaden 1972; samme: *Aristotle: New Light on His Life and some of His Lost Works*, London 1973. Kildematerialet om Aristoteles, er samlet i Ingemar Dürings *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

Diogenes Laertius³ antog: Platons død, der sandsynligvis først indtraf efter Aristoteles' afrejse.) Den tese er Chroust i øvrigt langt fra ene om.

Mere kontroversielt er det, at Aristoteles i følge Chroust efter flugten af selve den makedoniske kong Philip blev dirigeret til Mysien. Hvorved han angiveligt skal have fulgt en form for tilskyndelse, som siden flere gange blev styrende for hans valg. Chroust har således i sin bog forsøgt at dokumentere, at Aristoteles har udført en række celebre diplomatiske opgaver for det makedoniske hof.

Selvom Chroust dårligt kan beskyldes for at underfortolke sine kilder, er hans teser på ingen måde grebet ud af luften. Det er velkendt, at Aristoteles livet igennem havde tæt kontakt til det makedoniske kongehus. Allerede faderen var livlæge for Philips far, kong Amyntas. Siden kom tiden som lærer for Alexander. Og senere igen det nære venskab til den daværende leder af den makedoniske besættelsesmagt i Grækenland, Antipater. Netop venskabet med Antipater og de mange makedoniske kontakter var årsagen til, at Aristoteles året før sin død for anden gang måtte forlade Athen og flygte til Chalkis, efter at efterretningerne om Alexanders død havde udløst athenernes oprør mod besættelsesmagten.

Når Aristoteles i forlængelse af sin første flugt blev sendt til Lilleasien, nærmere betegnet Atarneus, var grunden i følge Chroust den, at makedonerne allerede på det tidspunkt havde planer om erobringer, i første omgang af Thrakien men senere måske også af (i det mindste dele af) det persisk besatte Lilleasien. Hermias af Atarneus, som blev Aristoteles' vært, var - på persernes nåde - hersker over et af de strategisk vigtigste områder i forbindelse med et eventuelt erobringstogt, nemlig en stor del af det gamle aiolske område i det nordvestlige hjørne af Lilleasien grænsende op til Hellespont. Her havde Hermias kunnet regere forholdsvis uafhængigt, primært på grund af interne stridigheder i Persien.

Da stridighederne imidlertid var ved at ebbe ud, og Hermias' uafhængighed følgelig truet, var han blevet interesseret i at indgå en alliance med makedonerne for at

³ Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, London/Cambr.Mass 1950, V. 9-11

kunne holde stand mod de sandsynlige persiske erobrings- eller besættelsesforsøg. Aristoteles kan meget vel være sat på den opgave at sørge for, at alliancen kom i stand i al diskretion. Når netop han ville kunne gøre det diskret, skyldes det ikke mindst at han samtidig ville kunne optræde i sit vanlige *metier*, som filosof, i en lokal variant af det platoniske akademi.

Aristoteles kendte sandsynligvis Hermias på forhånd, formodentlig fra Akademiet i Athen, hvor denne i en kort periode skal have opholdt sig. Det er formodentlig dette ophold, som havde indgivet Hermias en ambition om at lave en egentlig aflægger af Akademiet i sin egen provins. Og hvem kunne være mere passende som leder af en sådan aflægger end den, Platon selv betegnede som sin fremmeste elev, men som p.gr.a. sin status som ikke-athener næppe ville kunne gøre sig håb om selv at overtage ledelsen efter Platon? Da Aristoteles samtidig havde visse familiemæssige forbindelser til Atarneus - Proxenus, som varetog opdragelsen af Aristoteles ved forældrenes tidlige død og som senere giftede sig med Aristoteles' søster Arimneste, stammede fra Atarneus - synes han at have været den rette mand at sende på den vigtige mission. Aristoteles blev da også vel modtaget i Atarneus og knyttede nære venskabsbånd med Hermias.

Når Aristoteles efter kort tids ophold i Atarneus sammen med sine venner flyttede nordpå til Assos, der også hørte under Hermias, men som lå noget i retning af et par dagsrejser fra Atarneus, var grunden i følge Chroust den, at Hermias for at undgå persisk mistænksomhed ønskede at holde passende afstand til den med makedonerne associerede filosof. På samme måde er det Chrousts tese, at Aristoteles' senere afrejse over strædet til Mytilini på Lesbos primært skal forklares som sikkerhedsmæssigt begrundet. Tesen er ikke urimelig set i lyset af, at Hermias et par år efter Aristoteles' afrejse blev lokket i en fælde af perserne, tortureret og dræbt.

Chrousts beskrivelse af hændelsesforløbet omkring Aristoteles' afrejse til Atarneus (og i det hele taget af den omfattende diplomatiske virksomhed livet igennem) er langt fra ukontroversiel. Den kaster imidlertid et interessant lys på Aristoteles' liv som *både* teoretiker *og* praktiker. Hvor omfattende hans diplomatiske løbebane end

måtte have været, så er det oplagt, at han - teoretikeren og filosofen - har haft en nærhed til tidens magthavere og en personlig erfaring omkring politisk virksomhed, som er påfaldende - og enestående i forhold til dem, man almindeligvis vil sammenligne med. Grunden hertil lægges i årene i det nordvestlige Lilleasien.

På samme måde kaster de øvrige aktiviteter, Aristoteles brugte sin tid på i de 4-5 år, han tilbragte i Atarneus, Assos og Mytilini, lys over nogle væsentlige dimensioner i hans teori. Faktisk er det sådan, at en lang række af de centrale tråde i hans liv og værk synes at kunne bindes sammen her. De erfaringer, han gjorde i dette forholdsvis korte tidsrum, kan med en smule velvillighed - men uden at man behøver at skære hæle og klippe tær - tolkes som helt basale for en meget stor del af hans senere produktion. Nøgleordene er venskab (og kærlighed), etik og politik, teori samt natur.

Det er velkendt, at venskabet er en central kategori i Aristoteles' etik: "*Uden venner kan ingen ønske at leve, selvom han har alle andre goder; selv rige mænd og de der beklæder et embede og har stor politisk magt formodes at behøve venner mere end nogen andre; for hvad nytte er en sådan velstand til uden muligheden for at vise gavmildhed, som det hovedsageligt sker blandt venner?*"⁴. Venskabet med Hermias var usædvanligt nært. Vi ved det bl.a., fordi Aristoteles kort før sin anden flugt fra Athen efter Alexanders død anklagedes for at hylde Hermias på en måde, der alene passede sig ved hyldesten af guder. Han rejste således et gravmæle over Hermias i Delphi. Og afholdt livet igennem en række mindehøjtideligheder over den afdøde. Det eneste digt, der overhovedet kendes fra Aristoteles' hånd, er til Hermias' ære. Flere kommentatorer har desuden peget på, at Hermias ikke blot har stået model i de udførlige afsnit om venskab, men at han også meget vel kan være prototypen (eller i det mindste en af prototyperne) på den gode og vise mand, *ho phronimos*, som Aristoteles har brugt som gennemgående referencepunkt i de etiske skrifter.

Aristoteles mødte under sit ophold i Assos tillige Hermias' niece og steddatter Pythias, som han giftede sig med enten under eller efter opholdet. Dvs. opholdet gav

⁴ *Nik.Et.* VIII 1; jf. også IX 9.

ham ikke blot venskab i al almindelighed, men sågar det, han selv betegner som “*en slags overdreven venskab*”⁵, nemlig kærlighed. Jeg vil nødigt overbevises om, at ægteskabet var et led i agentrollen, eller - som en enkelt kilde antyder⁶ - en regulær vennetjeneste efter drabet på Hermias. Jeg foretrækker at tro, at Aristoteles forud for sit ægteskab havde gennemgået de faser, han selv anså for passende, når det er kærlighed, sagen drejer sig om: først “*glæden over den elskedes form*” - “*øjets nydelse*” - og siden “*længslen når den elskede er fraværende*” og “*attråen efter hans[i dette tilfælde: hendes] tilbagekomst*”⁷. Historien er nu engang bedst, hvis vi lader ham få både den attråede prinsesse og - som vi om et øjeblik skal se - det halve kongerige. Sandsynligvis er ægteskabet i øvrigt indgået, da begge parter havde den alder, der i følge Aristoteles er passende⁸, dvs. hvor manden har passeret midten af tredive, og kvinden nærmer sig de tyve år. I Diogenes’ liste over de samlede værker fra Aristoteles’ hånd figurerer en afhandling om kærlighed, som jeg gerne havde nærlæst for yderligere oplysninger, men har den nogensinde eksisteret, så er den desværre som så meget andet gået tabt.

For det tredje oprettede Hermias som nævnt en art aflægger af akademiet i Athen med Aristoteles som leder. Det har ikke været en helt ordinær institution, der her blev dannet, og langt fra det blotte og bare dække for de diplomatiske affærer, som man på basis af Chrousts fremstilling kunne fristes til at tro, det måtte have været. Ud over Aristoteles husede Hermias således også flere andre filosoffer, som han sandsynligvis har truffet under sit ophold i Akademiet, og som alle har haft en vis status i samtiden. En række kilder peger især på de i dag helt ukendte Erastos og Koriskos fra den nærliggende by Skepsis, og på den senere så berømte Theophrastos fra Lesbos, der overtog ledelsen af Lykeion efter Aristoteles’ død. Sammen med eller kort tid efter

⁵ *Nik.Et.* IX 11 1171a.

⁶ Aristocles, gengivet i Düring (1957), s.375; D.E.W. Wormell: “The Literary Tradition Concerning Hermias of Atarneus”, *Yale Classical Studies*, vol. 5, New Haven 1935, s. 88, betvivler kildens gyldighed, og jeg følger ham gerne.

⁷ *Nik.Et.* IX 5.

⁸ Jf. hans overvejelser i *Pol.* VII 16.

Aristoteles ankom også den senere leder af Akademiet, Xenokrates. Det i vor sammenhæng interessante er selvfølgelig, at Aristoteles her får sin chance til med helt frie hænder at udvikle en model for teoretisk virksomhed. For hvad teoretikeren skal beskæftige sig med, og for hvilken rolle han skal søge ind i.

Ud over venskab, kærlighed og lederskab over sit eget akademi gav opholdet i Assos og Atarneus samtidig for første gang Aristoteles mulighed for at realisere, hvad Platon havde ønsket livet igennem, nemlig at befinde sig i noget der ligner en filosofkonges position. Hvor Platon i følge Diogenes Laertius alene opnåede at blive ydmyget: først *“tvunget til at være intim”* med kong Dionysius og siden solgt på det hvide slavemarked, havde Aristoteles det held at træffe en hersker, der var åben overfor råd fra sine filosofiske skolede venner. En af de antikke kilder⁹ fortæller, at Hermias efter at have diskuteret *statesmanship* med de gæstende filosoffer, og derved må formodes at være blevet gjort bekendt med den afgørende forskel mellem tyranni og sandt monarki, besluttede at forandre sit tidligere persiske inspirerede tyranni til en mildere form for styre.

Den samme kilde fortæller også, at Aristoteles og hans venner sågar fik “overladt” byen Assos. Hvad der mere præcist menes hermed er uklart, men der er ikke mere, der taler imod end for, at Aristoteles blev tildelt en vis forvalterkompetence i Assos, at han sammen med prinsessen fik sit halve kongerige - i det mindste for en stund. En sådan tildeling ville i øvrigt slet ikke have været urimelig, følger vi Aristoteles: *“...det synes rimeligt, at man bør gøre gengæld til dem, man har studeret filosofi sammen med; for deres værdi kan ikke måles i penge; de kan heller ikke tildeles nogen æresbevisning, der står mål med deres ydelser, dog er det måske nok - som det er det med guderne og ens forældre - at man giver dem, hvad man kan”*¹⁰.

Oplysningen om, at Aristoteles kan have involveret sig mere direkte i styringen af

⁹ Kilden er Didymus' ekstrakter fra en af de tidligste - men desværre forsvundne - kilder: Hermippus': "Aristoteles' liv"; gengivet hos Düring *op.cit.* s.273ff.

¹⁰ *Nik.Et.* IX 1.

en *polis* er ikke mindst interessant i lyset af hans gentagne pointeringer af forskellen mellem filosofiens og politikerens livsformer. Hvor politikeren (også) altid har magt og ære for øje, bør alene forfølgelsen af sandheden, af teorien for dens egen skyld, være bestemmende for filosofiens livsførelse. Samtidig påpeger Aristoteles imidlertid selv et sted¹¹, at kun den, der har en vis praktisk politisk erfaring, vil være i stand til at dømme om loves og konstitutioners værdifuldhed, hvilket må siges at være en af den politiske teoris centrale pointer. Hvad vi end skal lægge i oplysningen om Aristoteles' politiske status i Assos, så peger den dog på en biografisk anledning (blandt flere) til et par centrale temaer om henholdsvis forholdet mellem teori og praksis og mellem teoretiker og praktiker.

Venskab med kongen, kærlighed til prinsessen, rektoratet på et førsteklases akademi med frit slag med hensyn til studierne metode og indhold - og dertil med lidt god vilje endog et halvt kongerige - det synes rigeligt til at sætte afgørende spor i en følsom filosofis produktion. Men dermed er historien om Aristoteles' ophold i Ægæerhavets nordøstlige hjørne langtfra afsluttet. Tværtimod er der en hel del, der tyder på, at Aristoteles netop under sit ophold i Assos og Mytilini på mere systematisk vis påbegyndte og/eller udførte en væsentlig del af de omfattende biologiske studier, der er af så central betydning for forståelsen af hans værk¹².

Det synes at være netop i disse år, Aristoteles virkelig får øjnene op for naturens fænomener (i begge ordets betydninger) mangfold. D'Arcy Thompson betegner således opholdet på Lesbos - hvor Aristoteles bl.a. foretog de senere så berømte fiskestudier¹³ - som én lang *honeymoon*, hvor forelskelsen på den ene side i prinsessen

¹¹ *Nik.Et. X 9 1181a-b*

¹² Dette aspekt er især blevet fremhævet af D'Arcy Thompson bl.a. i noterne til Oxford-udgaven af *Historia Animalium* (1910) og i artiklen "Aristotle the Naturalist" i samlingen *Science and the Classics*, London 1940.

¹³ Disse fiskestudier, der findes i *Historia Animalium*, er blevet gjort til genstand for en større debat om bl.a. de biologiske skrifers tidsmæssige placering, startet af H.D.P. Lee med artiklen "Place-Names and the Date of Aristotle's Biological Works" (*Classical Quarterly*, Oxford 1948), senere stærkt kritiseret af Friedrich Solmsen i "The Fishes of Lesbos and their Alleged Significance for the Development of Aristotle" (*Hermes*, Wiesbaden 1978). Senere har Lee imødekommet kritikken i artiklen "The Fishes of

og på den anden side i den omgivende natur er gået op i en højere enhed. Sammen med vennen Theophrastos grundlagde Aristoteles i disse år biologien som en relativt særskilt videnskab og det med en ihærdighed, der - med Darwins ord - får selv en Linné eller en Cuvier til i sammenligning at tage sig ud som de rene skoledrenge¹⁴.

En række centrale tråde i Aristoteles' liv og værk kan således bindes sammen tidsligt og geografisk. Venskab (og kærlighed), politik og etik, teori og natur. I de følgende tre afsnit skal jeg forsøge at vise, at de også i en videre forstand kan forstås i sammenhæng. Dermed skal jeg forsøge at bryde lidt op i den "departementalisering", som ellers er så karakteristisk for beskæftigelsen med Aristoteles, og som naturligvis i høj grad har sin baggrund i dennes egen hang til at holde de enkelte områder - "diskurser" hedder det vist på nydansk - relativt adskilt.

Jeg skal forsøge, så langt det er muligt, at forblive indenfor Aristoteles' egen forståelsesramme. Den er i sig selv rummelig og sofistikeret nok til at få de fleste af de pointer frem, som jeg synes, at en beskæftigelse med det aristoteliske univers lægger op til, hvor hovedinteressen er nutidige diskussioner af forholdet mellem videnskab, etik og natur. Ind imellem er jeg imidlertid nødt til at bryde ud, for at kunne forfølge nogle tråde længere end han selv havde tænkt sig.

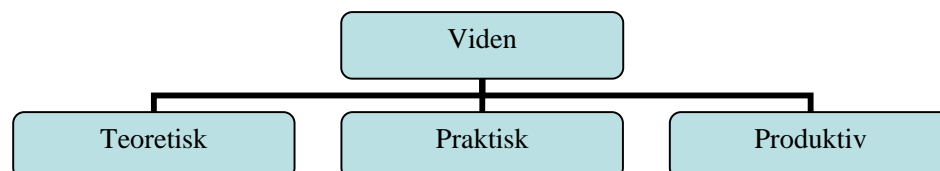
II. Viden(skab)

Et vigtigt element i departementaliseringen er opdelingen af områderne for viden. Den traditionelle tolkning af Aristoteles anvender her den velkendte tredeling mellem a) teoretisk viden (*theoria*), der ikke har andet formål end kontemplativ viden, b) praktisk

Lesbos Again" (i: *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf, Bristol 1985). Konklusionen på debatten er, så vidt jeg kan aflæse, at perioden fra Aristoteles forlader Akademiet til han ankommer til Makedonien (altså den periode, som har optaget os i nærværende essay) er helt central med hensyn til igangsættelsen af de mere omfattende og systematiske biologiske studier, men naturligvis ikke er det eneste tidsrum, hvor Aristoteles gav sig tid til systematisk naturstudium, og altså heller ikke det eneste tidsrum for nedskrivelsen af den biologiske del af hans værk.

¹⁴ Her citeret efter Niels Bonde *et al.* (ed.): *Naturens historiefortællere*, bd. 1, Kbh. 1985, s. 45.

viden (*phronesis*), hvis formål er at blive et bedre og mere retmæssigt handlende menneske, og c) produktiv viden (*poiesis* og *techne*), hvis formål er at blive i stand til at opnå resultater, jf. nedenstående figur:



Til den første kategori hører i følge denne tolkning naturvidenskaben, matematikken og “første-filosofien”, dvs. videnskaben om væren som sådan, om de første årsager etc. Til den anden kategori hører etikken og politikken, dvs. viden om hvordan man lever et godt liv, hvordan man handler retmæssigt, hvordan samfundet skal indrettes for at blive godt etc. Og endelig omfatter produktiv viden (kunst-)håndværkerens kendskab til, hvordan man laver ting i bredeste forstand - fra fødevarer og huse til digte og drama.

Der er imidlertid en række problemer ved denne enkle tolkning. Allerede i en af de vigtigste kilder til tolkningen, den sjette bog i den *Nikomakæiske Etik*, finder vi to yderligere vidensformer: “første-filosofien” (*nous*), der går forud for den demonstrerende naturvidenskab, og visdommen (*sophia*); begge er de vanskelige at passe ind i en tredeling. Hertil kommer, at det ikke er vanskeligt at finde eksempler, hvor Aristoteles selv direkte eller indirekte benytter andre opdelinger. Hvilket naturligvis hænger sammen med nogle brydninger og glidninger, som melder sig, når grundlaget for opdelingerne skal fremstilles. Jeg skal i det følgende først give nogle eksempler på, hvor lidt entydighed der er i Aristoteles’ egne opdelinger, for derefter mere principielt at diskutere hans opdelingsproblemer¹⁵.

¹⁵ De væsentligste steder, hvor Aristoteles direkte beskæftiger sig med opdelingen i forskellige former for viden(-skab), er *Nik.Et.*, bog VI, *Eud.Et.* bog I v., *Om dyrenes dele*, 639ff, *Fys.*, bog II, samt *Metafys.*, bog I i (A) og VI i (E). Hertil kommer så en række indirekte hints. Jf. hertil også Marjorie Grene: “About

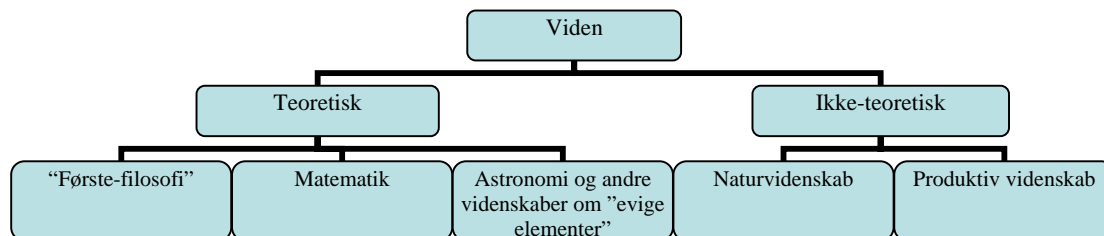
På de allerførste sider i afhandlingen *Om dyrenes dele*¹⁶ diskuterer Aristoteles bl.a. videnskabens forskellige brancher. Den gennemgående distinktion er her mellem teoretisk videnskab og naturvidenskab. Den teoretiske videnskab har at gøre med det, der ganske enkelt *er*, som ikke har oprindelse, og som ikke forgår. Det er karakteristisk for det, der *er*, at dets nødvendighed er “absolut”, den forandrer sig ikke over tid. Det, der blot *er*, har ingen forudgående årsag eller et afsluttende mål, der kan forklare, hvorfor det er sådan.

Anderledes med naturvidenskabens genstande; de skabes og forgår. Deres nødvendighed er “hypotetisk”, rummer et “for at”. Naturvidenskaben må derfor starte med det, der *vil blive*, genstanden *natur*, endemålet for genstandens forandring - f.eks. det fuldvoksne træ - for at kunne forstå, hvorfor forandringen sker. Det er interessant, at Aristoteles for at illustrere pointen med den hypotetiske nødvendighed bruger husbygning som eksempel. Brugen af dette eksempel stemmer godt ovenens med en berømt passage i *Fysikken*¹⁷, hvor det bl.a. hedder, at “*Hvis skibsbygnings-kunsten var i træet, ville den skabe de samme resultater naturligt*”. Både den ikke-menneskelige del af naturen og kunsten/håndværket rummer en ensartet “hypotetisk nødvendighed”, som adskiller dem fra det, der blot *er* i al evighed. Forskellen består i, at træet rummer en *intern* kilde til forandringen fra frø til fuldvoksen, mens skibsbyggeren er *ekstern* i forhold til sit materiale. Det er altså her karakteristisk, at den produktive viden og den naturvidenskabelige viden kontrasteres med den teoretiske, og vi får flg. opdeling:

the Division of the Sciences”, i: Allan Gotthelf *op.cit.*, samt M. Riedel: “Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles”, i: *Metaphysik und Metapolitik*, Ffm 1975.

¹⁶ *Om dyrenes dele* 639b-641.

¹⁷ *Fys.* II 8 199b; jf. også 199a, hvor parallellen gælder bygningskunsten.



Det er tydeligt, at denne distinktion mellem teoretisk og ikke-teoretisk viden stemmer dårligt overens med den ovennævnte tredeling. Naturvidenskaben er røget ud af det teoretiske departement. Eller rettere: en del af naturvidenskaben, for et par sider længere fremme i afhandlingen om dyrenes dele skelner Aristoteles mellem to forskellige typer af naturfænomener: de evige på den ene side, og de der skabes og forgår på den anden. Distinktionen angår bl.a. forskellen mellem det himmelske og det jordiske - en distinktion, som først forsvinder et par tusind år senere med rummets homogenisering i 1600-tallet. Men også: forskellen mellem foranderlige og evige elementer i den som helhed foranderlige natur. Det evige er her naturens byggesten, hvortil i det mindste de fire elementer (jord, luft, vand og ild) kan regnes, men muligvis også f.eks. biologiske væsners funktionsbestemte elementarformer (*moria*), de gennemgående enheder i den fænomenale mangfoldighed¹⁸. Jeg har derfor anført astronomien og videnskaberne om “de andre evige elementer” på venstre side i figuren.

Betegnelsen “de produktive videnskaber” (*poietikon epistemon*), som jeg har anvendt længst til højre i figuren ovenfor, bruges en række steder hos Aristoteles, bl.a. i den *Eudemiske etik*¹⁹, hvor den dækker såvel medicin som politisk videnskab - hvilket

¹⁸ Pierre Pellegrin har ganske overbevisende argumenteret for, at Aristoteles' biologiske studier (bl.a.) sigtede mod en art morfologisk eller “moriologisk” kortlægning af den levende naturs virkemidler, dens “alfabet”. Jf. hans *Aristotle's Classification of Animals*, , samt “Aristotle: A Zoology without Species”, i: Allan Gotthelf *op.cit.* I *Fys.* (II 2 194a) kaldes optik, harmoni og astronomi i øvrigt for “de mere naturlige dele af matematikken”.

¹⁹ *Eud.Et.* I 5 1216b. Jf. også *Metafys.* K VII, hvor det dels hedder, at bevægelsen i den produktive videnskab findes i producenten, dels at den teoretiske videnskab er den bedste blandt videnskaberne (hvilket naturligvis samtidig betyder, at der er andre former for videnskab).

heller ikke er så usædvanligt. Parallelliseringen mellem håndværkeren, lægen, etikeren og politikerer er, som vi senere skal se, en gennemgående figur. Hvad man skal hæfte sig ved er ikke kun, at *poiesis* og *praxis* bringes sammen, men også at betegnelsen *episteme* - som vi almindeligvis oversætter med 'videnskab' - ikke eksklusivt bruges til kontemplativ *theoria*.

I tråd hermed, men alligevel forskellig, er nedenstående opdeling, som baserer sig på nogle distinktioner ang. videnskabens genstande, som er hentet fra *Metafysikkens* bog VI (E)²⁰ (med paralleller flere andre steder).

	Det der kan eksistere selvstændigt	Det der ikke kan eksistere selvstændigt
Det uforanderlige	“Teologien”	Matematikken
Det foranderlige	Naturvidenskab og produktiv viden	Etik og politik

Her vil naturvidenskab og produktiv viden uden videre kunne komme i samme æske, og som viden om det foranderlige, det dennesidige, det der kan ændres på, tættere på etik og politik end på videnskaberne om det uforanderlige. Alene den øverste del af skemaet synes her at kunne rumme *genuin theoria*.

Aristoteles' problemer med at opdele videnskaberne - eller mere positivt formuleret: hans pragmatiske tilgang til opdeling - samt mere generelt: hans uklare bestemmelse af de forskellige videnstypers rolle og karakter, udspringer af forskellige forhold. Jeg skal i det følgende pege på tre elementer, som jeg finder centrale for at forstå glidningerne.

Det første af de tre centrale elementer er hans vekslende brug af 'natur'-kategorien (*physis*), der anvendes på mindst fire måder. Den første måde er at lade

²⁰ *Metafys.* VI 1 1026a.

‘naturen’ betegne det dennesidige - sat i modsætning til det hinsidige, det himmelske. I naturen fungerer en hypotetisk, en “for at”-nødvendighed, mens det himmelske enten - som himmellegemerne - fungerer efter en simpel eller absolut nødvendighed eller - som den ubevægede bevæger - er hinsides al nødvendighed. Adskillelsen mellem natur og kultur er her ikke væsentlig; menneskelige institutioner og produkter er hverken mere eller mindre naturlige end ting og forhold, mennesket ikke har haft fingre i, jf. bl.a. eksemplet med skibsbyggeriet eller den stadige pointering af *polis*’ens naturlighed i *Politikken*. Her vil natur- og kulturvidenskab altså være kontinuerte dele af én og samme videnskab.

Videnskaben om naturen kan som nævnt også være videnskaben om det, der kan erkendes empirisk - i modsætning til det der kun kan erkendes spekulativt: første filosofi, *metafysik*. Det er et skel, som i sig selv er overordentligt problematisk. Men under alle omstændigheder er skellet mellem natur og kultur også her åbenlyst uinteressant. (Det samme gælder, når ‘natur’ en sjælden gang af Aristoteles bruges som betegnelse for den formløse substans, der går forud for alle kvalitative bestemmelser²¹.)

Anderledes er det, når ‘natur’ iblandt - for det tredje - bliver sat eksplicit i modsætning til ‘kultur’. Naturen er da det, der har en immanent årsag eller form, en indre udviklingslogik - i modsætning til det kunstige eller menneskeskabte, det der har mennesket som ydre årsag. Dette skel optræder især i de første kapitler af *Fysikken*, og dukker også op rundt omkring i *Metafysikken*. Skellet bruges også, når der skal skelnes mellem det, som er oprindeligt, f.eks. det der er givet mennesker ved fødslen - det der er “af naturen” - og det som først skal etableres gennem kultur eller optrænes gennem opdragelse og vane.

Det er imidlertid bemærkelsesværdigt sjældent og upointeret, at natur-kategorien bruges til at udstille en modsætning mellem mennesket og den øvrige verden. Det er kontinuiteten snarere end diskontinuiteten mellem mennesket og resten af naturen, som

²¹ Denne måde at bruge naturbegrebet på synes kun at optræde i forbindelse med referat af andres tolkninger (jf. f.eks. *Metafys.* I iv).

fremhæves af Aristoteles. Vist er mennesket en særegen skabning uden lige; det er imidlertid dets særlige *natur* - og ikke dets mangel på natur eller dets ikke-natur - som gør det særegent.

Dermed har vi taget hul på en fjerde betydning. 'Naturen' eller 'det naturlige' kan nemlig også være betegnelsen for selve de immanente former, den indre logik, sagens natur. Lad mig nævne en række eksempler, der samtidig angiver, hvilke andre kategorier, 'natur' paralleliseres med. I *Fysikken* bestemmes 'natur' på flg. måde: "*Naturen er den form [morphé], som specificeres i definitionen af en ting (...) den er formen [morphé] eller idéen [eidos] i de ting, som i sig selv rummer et bevægelsesprincip (en form eller idé som kun sprogligt kan adskilles fra selve tingen)*"²². Og: "...*naturen er princippet [arche] og årsagen [aitia] til bevægelse og hvile i det, hvortil den hører, på grund af det selv og ikke tilfældigt*"²³. I *Metafysikken* angives flere muligheder, hvoraf den væsentligste er: "*enhver essens [ousia] kaldes en natur, fordi en tings natur er en form for essens (...) den primære og egentlige betydning af 'natur' er essensen [ousia] i ting, som i sig selv (og som sig selv) har et bevægelsesprincip (...) 'Natur' i denne sidste betydning er kilden til bevægelse i naturlige genstande, enten potentielt eller aktuelt til stede i dem*"²⁴. I *Politikken* hedder det: "...*det som er endemålet [telos] af enhver genstands udviklingsproces, er det vi kalder dens natur, det som mennesket, et hus, en husholdning eller hvad som helst andet stræber mod at være*"²⁵. Natur er her *naturer*. I en bred inklusiv forstand; også mennesket - og de menneskelige fællesskaber, *oikos*'en og *polis*'en - har en særlig natur. Selv de menneskeligt frembragte produkter kan siges at have hver deres særlige natur.

²² *Fys.* II 1 193a-b.

²³ *Fys.* II 1 192b.

²⁴ *Metafys.* I iv.

²⁵ *Pol.* I 2 1252b.

Dette natur-begreb – der er det primære hos Aristoteles²⁶ - kan både give anledning til opdeling og ikke-opdeling af videnskaben. Ikke-opdeling, fordi eksempelvis forskellen mellem natur- og menneskevidenskab slet ikke kan optræde; det hele er jo naturvidenskab. Og dog alligevel opdeling, fordi de mange forskellige naturer giver anledning til videnskab baseret på forskellige undersøgelsesmetoder og erkendelsesinteresser.

Hermed bevæger vi os over i det andet forhold, som forårsager problemer, når man med Aristoteles skal opdele de forskellige former for viden(skab). Næmlig hans skiftende bestemmelser af forholdet mellem teori og praksis. Jeg tror, at det er muligt hos Aristoteles at udskille tre lag af viden med varierende grader af reference til praksis. Øverst befinder sig den rene teori uden umiddelbar nytteværdi. Det er den klassiske *theoria* eller *episteme* (selv om det sidste begreb som nævnt anvendes lidt mere i flæng). I midten har vi en mere praktisk orienteret form for teori som eksempelvis kommer til udtryk i medicinske lærebøger eller Aristoteles' egne etiske og politiske skrifter. Heri finder vi de generelle principper, *archai*, som lader sig uddestillere fra det praktiske liv. Og endelig findes i bunden den ofte uformulerbare viden, der kommer til udtryk som håndværksmæssig kunnen, politisk tæft eller æstetisk fornemmelse.

Denne opdeling af vidensformerne - hvor især den øverste genuine *theoria* skiller sig ud fra de øvrige - synes at have sit ophav i, hvad man kan udkrystallisere til en dobbelt bestemmelse af menneskets egenart og *telos*. I det ene billede er mennesket frem for alt fornuft, *nous*. Hele menneskelivets mening og mål er her at udvikle denne højeste egenskab i mennesket: "... *det, der er passende til enhver ting, er af naturen bedst og mest behageligt for disse ting; for mennesket er et liv efter fornuften bedst og behageligt, for fornuften er mere end noget andet mennesket. Et sådant liv er derfor også det lykkeligste*"²⁷. Mennesket skal - i den udstrækning det lader sig gøre - stræbe

²⁶ Jf. hertil også Marjorie Grene: *A Portrait of Aristotle*, London 1963, kap.IV: "Second Philosophy", især s.128ff, samt Hans Meyer: *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn 1919.

²⁷ *Nik.Et. X 7 1178a*.

efter dette den rene fornufts regulative grænseideal: et liv næsten som guder, der ikke behøver bekymre sig om hverdagens krav og konflikter, men alene kan hengive sig til åndelig aktivitet, til *theoria*. Teori uden tanke på praktisk anvendelighed er altså her løsenet. Alene en sådan teoretisk virksomhed er autonom, uden henblik på noget andet, et mål i sig selv.

Andre steder er Aristoteles sig imidlertid menneskelivets dennesidighed anderledes bevidst²⁸. Guddommelig teoretiseringen gør det ikke alene; en selvtilstrækkelig aktivitet er den kun blandt guder. Menneske- eller snarere: jordelivet besidder en endelighed og materialitet, der gør, at der her må anvendes andre kriterier på vellykkethed. Alt det, der for en første betragtning tager sig så banalt ud. Selv en Sokrates må trods alt tie, når maven knurrer. Kroppen skal have sit: næring og nydelse, føde og seksuel tilfredsstillelse. Venskab og kærlighed kan vi heller ikke være foruden. Og ligeså lidt en passende mængde held i spillet på livets lykkehjul. Hvortil naturligvis kommer ære og respekt i en (helst) fredelig og velordnet polis, hvor man har hjemme og hører til. Alt sammen i sit udgangspunkt banalt.

Det centrale begreb i denne ganske vist mere jordnære livsfilosofi: *eupraxia*, handling med kvalitet, hæver imidlertid menneskelivet ud af trivialitetens spændetrøje. Når tingene gøres på en ordentlig måde, kan selv den handling, som er rettet mod de allermest banale behov, blive del af sin egen hensigt og opnå en fylde, som næsten sprænger jordbundetheden. Så selvom den teori, som skal fungere i disse mere jordnære omgivelser, i en eller anden udstrækning må være mere pragmatisk, så behøver den dog ikke ligefrem hage sig fast i det alt-for-banale.

Hvis pointen i den første bestemmelse af mennesket er, at vi helt bogstaveligt er sat til at halse efter guderne, så er det klart, at en række forhold ikke kan gøres til genstand for en ægte *theoria*. Dels kan vi straks udskille al beskæftigelse med menneskelige organisationsformer - fremkommet som de er af menneskelivets kun alt for banale konflikter. For guderne er den slags ganske enkelt under lavmålet: “*Ville*

²⁸ Jf. bl.a. *Nik.Et.* X 8 1178b.

guderne ikke virke absurde”, spørger Aristoteles, “*hvis de lavede kontrakter, returnerede indskud etc.? (...) Og hvordan ville deres mådeholdne handlinger se ud? Er lovprisningen af mådehold ikke smagløs, når de ikke har nogen som helst dårlige tilbøjeligheder?*”²⁹. Etisk og politisk teori kan ikke være genuin teori; dertil udstiller den menneskets ufuldkommenhed for åbenlyst. Med den empirisk baserede naturvidenskab synes det imidlertid ikke meget bedre: guder dissekerer vel næppe frøer. Hertil kommer, at såvel menneskelige organisationer som biologiske organismer er udsat for en foranderlighed, som vil kunne diskvalificere undersøgelserne af dem fra at fortjene betegnelsen *theoria*. Måske skulle man - som Guthrie et sted har konkluderet³⁰ - slet og ret reservere begrebet *theoria* til at betegne Guds selvrefleksion. Tankens noget blod- og iltfattige bevægelse på sig selv.

Der er imidlertid mere i ideen om en ikke direkte nytteorienteret teoretisk beskæftigelse, om et *bios theoretikos*, end den selvtilstrækkelighed og halsen efter guderne, som ind imellem angives som grund. Ellers ville ideen næppe heller kunne finde klangbund så mange år efter. “*Alle mennesker ønsker af naturen at vide*”, indleder Aristoteles sin *Metafysik*³¹. Vi vil kende verden langt hinsides det, som den umiddelbare brug tilsiger. Det handler dels om en fuldstændig selvforbyggende nysgerrighed (der ikke må sammenblandes med hvileløs nys-gerrighed), men også om at skabe et verdensbillede med orienteringspunkter, hvorpå bl.a. identitet kan baseres. At producere forestillinger om de måder, verden fungerer på, og at skabe billeder af de helheder og historier, vi tager del i. Ofte hinsides godt og ondt, eller rettere: hvor godt og ondt får den plads og de proportioner, der hver især hører dem til.

Jeg bevæger mig muligvis her en smule væk fra, hvad en tekstnær Aristoteles-tolkning ville kunne bære, men jeg gør det for at få den pointe frem, at teori om menneskelige kulturer og organisationer - f.eks. af den type, som Aristoteles selv skal

²⁹ *Nik.Et. X 8 1178b.*

³⁰ W.K.C. Guthrie: *The Greeks and Their Gods*, London 1950

³¹ *Metafys. I 1 979b.*

have skabt med beskrivelser af hele 158 forskellige konstitutioner og deres historiske baggrund - uden videre kan forstås i forlængelse af en sådan verdensbilledskabende *theoria*. Selvom det umiddelbart kan forekomme et nummer for jordnært for guderne, så er menneskenes verden - som overhovedet den dennesidige naturs verden - dog en del af den store verden, som vi uden tanke på en umiddelbar nytte stræber efter at kende. Og som Aristoteles selv pointerer i *Om dyrenes dele*³²: den opmærksomme kan finde en særlig form for guddommelighed i enhver af naturens kroge, sågar på sit eget køkkenbord.

På akkurat samme måde som *eupraxia* kan hæve hverdagslivet ved at indgive det gnister af guddommelighed, kan teorien - som også latteren - hæve os ud af det i en forkrampet forstand egennyttige. *Theoria* er her at forstå som et nødvendigt korrektiv til det målrettede, til det der uden korrektiv bliver til snæversyn. På den baggrund giver det også mening, når Aristoteles i starten af den *Nikomakæiske Etik* skriver, at den politiske videnskab bruger alle andre videnskaber og i sidste instans udgør alle andre videnskabers mål³³.

Et tredje forhold, der giver vanskeligheder, når man med Aristoteles skal opdele de forskellige former for viden, er den uklare relation mellem de to handlingstyper *praxis* og *poiesis*, og dermed mellem vidensformerne *phronesis* og *techne*. Det er en distinktion, som har haft en overordentlig stor betydning, som vi skal se det i senere afsnit. Den tolkes almindeligvis på to måder. I den ene udformning karakteriseres *praxis*-handlinger som handlinger rettet mod andre mennesker, mens *poiesis*-handlinger i modsætning hertil er handlinger overfor et ikke-menneskeligt naturmateriale (samt handlinger overfor mennesker hvor det ikke tages tilstrækkeligt alvorligt, at det rent faktisk drejer sig om mennesker). I denne udformning er den - vistnok siden Hegels Jena-skrifter - bedst kendt som en modstilling mellem interaktion og arbejde.

³² *Om dyrenes dele* I 4 645a.

³³ *Nik.Et.* I 2 1094a.

Aristoteles taler selv om forskellen mellem at skabe og at handle³⁴.

I den anden udformning karakteriseres *praxis*-handlinger som mål i sig selv, mens omvendt *poiesis*-handlingernes mål befinder sig udenfor dem selv. *Praxis*-handlingers succes kan her - i modsætning til *poiesis*-handlinger - ikke uden videre måles på, i hvor høj grad de afslutningsvist fører til et resultat, der er adskilt fra handlingen selv. Denne distinktion er senere, bl.a. takket være (Kant og) Marx, blevet mest kendt under begreberne frihedens rige vs. nødvendighedens rige.

Modstillingen mellem *praxis* og *poiesis* er imidlertid langt fra konsekvent gennemført. Aristoteles bruger således begrebet *praxis* på en lang, og ganske heterogen række af aktiviteter fra konsumption over harpespil og lægelig virksomhed til politisk og militær aktivitet³⁵. Flere af disse beskrives andetsteds i *poiesis*-termer.

De to måder at foretage distinktionen er heller ikke uden videre sammenfaldende. Man kan således udmærket forestille sig en række former for produktivt arbejde, hvor resultatet ikke er synderligt afgørende. Eller omvendt: interaktion, der alene finder sted for at opnå et resultat. Mere fundamentalt gælder, at en og samme type handling - afhængig af i hvilke sammenhænge den indskrives - vil kunne placeres på alle de fire positioner, som kommer ud af de to udformninger af distinktionen.

Pointen lader sig let illustrere med et lidt banalt eksempel, som jeg til lejligheden har lånt hos Gyorgy Marcus³⁶. En aktivitet som kjolesyning kan, afhængigt af omstændighederne, kategoriseres som arbejde, som nødvendig virksomhed ("tjene til livets ophold"), som interaktion ("hjælpe en i nød" eller "skabe et udtryk"), eller som fri virksomhed ("lyst-arbejde"). Der er ingen af kategoriseringerne, der er mere passende end de andre til at beskrive aktiviteten. Det er klart, at det i visse situationer vil være mere passende at nøjes med en enkelt eller et par af kategorierne. Det meste af

³⁴ Således bl.a. *Nik.Et.* VI 4 1140a.

³⁵ I rækkefølge findes eksemplerne i *Pol.* I 4 1254a, *Magna Moralia* I 34 1197a, *Metafys.* IX 6 1048b, og *Nik.Et.* X 7 1177b. Eksemplerne er langt fra enestående.

³⁶ Gyorgy Marcus: "Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy", i: *Thesis Eleven no.15*, Melbourne 1986, s. 43.

den kjolesyning, som foregår på fabrik, er således slet og ret nødvendigt arbejde uden nogen formildende omstændigheder, der frister til at anvende de andre kategoriseringer. I andre tilfælde er fritidsinteressen kjolesyning måske gået hen og blevet kreativ heltidsbeskæftigelse. Og så kan vi pludselig bruge hele spektret.

Det vil være vanskeligt at forstå *praxis* alene som lukkede, selvtilstrækkelige handlinger uden andre tilsigtede virkninger end sig selv. Selv når den rette *praxis* både primært er et mål i sig selv og retter sig mod et mellemmenneskeligt felt, mod interaktionen - som det gælder for den kreative og udtryksfulde kjolesyning - så kan den udmærket samtidig være rettet mod mål udenfor sig selv og have konsekvenser ud over sig selv, ligeså vel som den kan gøre brug af ikke-menneskeligt naturmateriale ved hjælp af teknik. Ja, mere end det: den kan overhovedet ikke undgå det.

Og det ved Aristoteles egentlig godt; således pointerer han netop de menneskelige handlingers mål-middel struktur som værende et karakteristikum, der adskiller os fra guderne og den ubevægede bevæger selv: “På vor jord er det mennesket, der besidder den største forskellighed af handlinger - for der er mange goder, som mennesket kan sikre sig; derfor er dets handlinger forskelligartede og rettet mod mål udenfor sig selv - mens den perfekte ikke har behov for handling, da den selv er målet, og handlinger kræver altid to elementer, mål og midler”³⁷. Menneskenes liv fordrer i modsætning til gudernes, hvor der intet slip er mellem ønske og realitet, at man aktivt går efter endelige, dennesidige mål. For at opnå disse mål må man have udviklet evner til at overvinde forhindringerne, man må kunne teknikken.

Det gælder i kjolesyning, men sandelig også f.eks. i politik, der for Aristoteles udtrykkeligt er “etik med andre midler”. Dvs. et af *praxis*’ mest oplagte kerneområder. Men som han selv pointerer: praktisk visdom kan ganske enkelt ikke eksistere uden at rumme behændighed, *deinotes*, som moment³⁸. “Godhed er i sig selv ikke nok; man må

³⁷ *De Caelo*, II 12 292a.

³⁸ *Nik.Et.* VI 12 1144a.

også magte at oversætte den til handling”³⁹. Og dermed nærmer de praktiske handlinger sig - eller bliver (også) til: *poiesis*.

Bl.a. derfor understreger Aristoteles, at *praxis* ikke kan beskrives med *bios theoretikos*, det kontemplative liv, som mønster. *Praxis* er for ham udtrykkeligt andet og mere end det, som Austin har betegnet som ‘illokutive’ sprog handlinger, dvs. sprog handlinger uden anden hensigt end selve formidlingen af en meddelelse, hvad der vel ellers er det tætteste, almindelige dødelige kommer gudernes praksis. (Og som bekendt kommer end ikke sprog handlinger i stand uden teknik, hvad enhver, der har forsøgt sig udenfor modersmålet, vil være sig pinligt bevidst.) Aristoteles er bevidst om, at politikeren, der forstår at gebærde sig i et magtpolitisk inficeret rum, ja indimellem sågar krigeren, er nødvendige for at opnå de rette mål. Deres respektive beskæftigelser kan udmærket ligge i forlængelse af etikken - for at blive i Clausewitz-parafrazen: være “etik med helt andre midler” - men kan dog på den anden side hverken kaldes tekniskløse eller regnes blandt de virksomheder, der er ønskværdige i sig selv⁴⁰.

Ligesom *praxis* således ikke er tekniskløs selvtilstrækkelighed, så lader *poiesis* sig omvendt ikke reducere til handlinger udsprunget af en kynisk og snæversynet “instrumentel fornuft”. God *poiesis* er også *praxis*. I god *poiesis* kommer materialet til sin ret, ligesom opgave og produkt afpasses omstændigheder og betingelser. I *eupraxia* er teknisk kunnen, etisk og naturvidenskabelig viden samt æstetisk dømmekraft ikke adskilt, men optræder som en enhed, som det dårligt nok giver mening at adskille analytisk. *Praxis* og *poiesis* glider umærkeligt over i hinanden.

Vi må altså konkludere, at den departementalisering, som Aristoteles ind imellem lægger op til, selv på hans egne præmisser er mere flydende, end den ofte er blevet tolket. At det er sådan, skulle gerne blive endnu mere tydeligt i løbet af de følgende afsnit, hvor jeg første skal forsøge at fremstille Aristoteles’ overvejelser omkring det etiske, for siden at diskutere muligheden af at udmønte en aristotelisk naturetik.

³⁹ *Pol.* VII 3.

⁴⁰ *Nik.Et.* X 7 1177b.

III. Etik

For at forstå, hvori det særlige i Aristoteles' etik består, kan det være frugtbart at tage udgangspunkt i hans egen yndlingsanalogi for etikeren, nemlig lægen. 'Analogi' er egentlig en forkert betegnelse. Der er i realiteten tale om mere end en analogi: lægen er nemlig - eller bør bestræbe sig på at være - etiker *på sit felt*. Lægen er således på samme tid en eksemplifikation og en analogi.

Det er i øvrigt langt fra tilfældigt, at netop lægen bruges som analogi eller eksemplifikation. Dels er netop begrebet om sundhed centralt for Aristoteles langt ud over, hvad man almindeligvis forstår som det lægelige felt. Dels er en række af Aristoteles' centrale indsigter hentet fra de hippokratiske skrifter. Det er imidlertid en historie, der ikke skal fortælles her. I stedet skal jeg i det følgende pege på nogle af de for mig at se vigtigste pointer, som er at finde i Aristoteles' etiske overvejelser, og hvoraf en række bliver tydelige gennem parallelliseringen med lægen.

For det første gælder det for lægen, at det mere alment formulerede mål for hans virksomhed er givet uden videre. Han skal skabe sundhed, enten ved at forebygge eller ved at kurere. Det er noget, man ikke som læge giver sig til at problematisere; og lige så lidt vil andre begynde at problematisere, at lægen undlader at problematisere. Det er altså ikke om den generelle målsætning - eller på moderne: om værdierne, om normerne, om holdningerne - der vil opstå debat. Det er først når den konkrete strategi, de konkrete midler til at fremme sundheden skal afgøres, at uenigheder - og fejl - kan dukke op: "*Fejl opstår i valget af, hvad der er godt. Men ikke i selve målenes område; om disse kan alle enes. Ingen vil f.eks. være i tvivl om, at sundhed er et gode. Det er først, når vi skal vælge midlerne, at vi kan tage fejl; for eksempel når vi skal beslutte, om den eller den slags mad er godt for helbredet*"⁴¹.

⁴¹ *Magna Moralia*, I 18 1190a; jf. også bl.a. *Eud.Et.* II 10 1227a og II 11 1227b.

At sundheden uden videre må have en sådan central position, udspringer ikke af en eller anden mystisk ophøjethed, som klæber ved værdien "sundhed". Aristoteles vil tværtimod pointere, at det er fordi mennesket netop er af en sådan art (*ousia*), som det er, har den særlige natur (*physis*), som det har, at det også uden videre er selvfølgelig at varetagelsen af sundheden må være en central opgave. I en vis forstand har sundheden som mål altså en afledet status. Var menneskene gjort af andet stof, havde de en anden natur, så var der heller ingen grund til at beskæftige sig med deres sundhed. Ingen bekymrer sig om en marmorstatues sundhed, omend nok om dens bevarelse eller vedligeholdelse; den er af en art, hvor sundhed ikke kommer på tale. Det er altså givet af, hvad vi opfatter som den særlige natur af det, vi har med at gøre, hvilke overordnede mål, vi mener at skulle forfølge. Der behøves ingen selvstændig begrundelse af værdier eller normer, som er eksterne i forhold til genstanden selv. Hvad der er behov for, er alene en differentiering af genstande og forhold i verden, så man kan behandle dem i overensstemmelse med, hvad de er (af natur, og dermed også: hvad de stræber mod).

Analogien mellem lægen og etikeren generelt peger dermed for det andet på den centrale rolle, som viden har, når etisk set rimelige beslutninger skal tages. Jo mere vi ved om den ting, vi har med at gøre - om dens særlige natur - desto mere præcist kan vi på den ene side afdække de almene mål, som den særlige natur udstikker, og på den anden side kan vi med en sådan viden også bedre efterkomme målene. Den, der ved mest om tingene, som kender dem tættest på, er også almindeligvis den, der bedst er i stand til at dømme om dem⁴². Forudsat naturligvis at vedkommende er tilstrækkeligt erfaren, åben og opmærksom, at han holder af det, han har med at gøre - og i øvrigt lader sig belære af kritik.

Uenighed og konflikt i lægevidenskaben såvel som i etikken i øvrigt kan altså primært forventes at udspringe af manglende opmærksomhed, lydhørhed overfor det, man har med at gøre. Eller af på anden vis opståede forskelle i, hvad der regnes for (relevant) viden. Det er sjældent (Aristoteles ville måske sige aldrig), selv disse

⁴² *Nik.Et.* I 3, 1094b.

uenigheder udmunder i uenigheder om, hvilke generelle mål, den givne slags ting eller natur udstikker, for så vidt man i store træk er enige om, hvad man har med at gøre. Generelt kan vi alle uden videre fornemme forskelle som den mellem mennesker og marmorstatuer. På et mindre generelt niveau vil vidensforskelle derimod udmønte sig i meget forskellige former for handling. Forskelle i konklusionerne om, hvad man i en given situation *bør* gøre, udspringer således væsentligst af forskellige antagelser om, hvad det, man har med at gøre, *er* for noget. Og ikke, som Max Weber senere hævdede, i valg af guder og dæmoner.

For at kunne have udbytte af sin viden, er det for det tredje afgørende for lægen - som for etikeren generelt - at han kan anvende denne viden konkret i de mange altid særegne situationer⁴³. Det er her, hans viden og kunnen må stå sin prøve. Medicinsk og etisk teori må, for at have værdi overhovedet, knyttes sammen med konkret praktisk erfaring. Selvom lægegerningen primært er individ- og/eller situations-orienteret, er den medicinske teori med nødvendighed type- og populations-orienteret, og derfor ikke uden videre applicerbar i det konkrete tilfælde. På samme måde er etiske afgørelser i andre sammenhænge altid konkrete, mens de teorier - om hvad der er i verden, om hvordan det der er i verden fungerer, og om hvad der generelt er godt for mennesker - som etiske afgørelser bl.a. skal baseres på, med nødvendighed må være almene.

Aristoteles taler (noget firkantet, for at tilpasse sig et på forhånd givet skema om logiske ræsonnementers natur) om henholdsvis almene overpræmisses og partikulære underpræmisses, som først tilsammen giver en praktisk konklusion. Underpræmisserne vil imidlertid altid være de centrale, alene af den enkle grund, at det er herfra overpræmisserne er afledt. Lægen og etikeren må begge først og fremmest have optrænet en sans for det konkrete, som ganske vist er hjulpet af teorien - som et erfaringskoncentrat - men som dog må rumme en hel del mere blot for at gøre det muligt at vide, *hvornår* de enkelte dele af teorierne, af overpræmisserne, i et givet tilfælde er brugbare. Den uerfarne begynder kan lire sine lektier af, han bliver

⁴³ Dette forhold pointeres et væld af steder hos Aristoteles. I *Nik.Et.* eksempelvis: II 2 1103b-1104a, II 7 1107a, II 9 1109a-b.

hængende i den universelle overpræmis, tror det er her, visdommen gemmer sig⁴⁴. Og dummer sig, fordi han endnu ikke evner at gøre underpræmissen tilstrækkelig præcis.

Om lægen (og navigatøren) hedder det således i *Magna Moralia*: “Lægen ved, hvornår han skal bruge kniven, styrmanden ved, hvornår han skal sætte sejl. Indenfor ethvert sådant vidensområde ved mesteren kun om, hvad der er godt og de rette tider på de felter, som direkte angår ham. Lægen vil være uvidende om de rette tider i navigation, styrmanden lige så uvidende om de rette tider i medicinen”⁴⁵. Det er ikke muligt at forklare til bunds, hvorfor en afgørelse skal tages netop på et bestemt tidspunkt og ikke lidt før eller lidt efter; er fornemmelsen ikke raffineret eller differentieret gennem erfaring, er der ikke noget at stille op: “’Hvis du ikke kan fornemme dette selv’, vil han [lægen] svare [den ikke-fornemmende spørger], ‘så kan jeg ikke forklare det’”⁴⁶.

Helt parallelt hedder det mere generelt om etiske beslutninger: “...det er ikke let gennem ræsonnementer at afgøre [om en bestemt måde at handle på ligger indenfor det etisk acceptables spillerum], lige så lidt som andre ting, der opfattes af sanserne; sådanne ting afhænger af de specielle omstændigheder, og beslutningen hviler på fornemmelsen [aisthesis]”⁴⁷. Pileskytten bliver ikke mester ved blot ved at få udpeget skiven og få forklaret, hvordan en bue virker. Ingen bliver en dygtig praktiker endsige et godt menneske gennem teori alene. Både lægen og pileskytten må gennemgå en æstetisk-praktisk uddannelse. Begge må de gennem erfaring have udviklet sanseapparatet, evnen til at fornemme hvad der kræves i den konkrete situation, før de bliver i stand til at ramme plet. Ikke blot må de have udviklet de rette fornemmelser, de må tillige have dem “på rette tid, i relation til de rette genstande, og i forhold til de rette folk, med det rette motiv og på den rette måde”, som Aristoteles formulerer det et

⁴⁴ *Nik.Et.* II 1 1103b.

⁴⁵ *Magna Moralia* I 1 1183a.

⁴⁶ *Magna Moralia* II 10 1208a.

⁴⁷ *Nik.Et.* II 9 1109b.

sted⁴⁸.

Han skærper ind imellem (i en skjult polemik mod Platon/Sokrates) denne pointe på en sådan måde, at såvel den almene medicinske som den mere generelle etisk/politiske teori fremtræder som et næsten overflødig tilsæt, en ting af blot og bar akademisk interesse. Hvad han på den måde polemisk vil understrege, er at det etiskes centrum ligger i udviklingen af karakter og vaner gennem konkrete, gode og velanbragte handlinger baseret på et konkret kendskab; abstrakt viden, teori og principper (*archai*), er i forhold hertil af sekundær og afledet betydning. Derfor er det også ganske logisk, at begrebet etik (*ethike*) udspringer af *ethos*, der på en og samme gang kan betyde sædvane og karakter.

Såvel lægen som etikere på andre felter må igennem en art mesterlære, en tilegnelse af sædvanen og en udviklingen af karakteren, for at blive dygtige praktikere, der siden selv kan medvirke til at udvikle sædvanen. Det er derfor også karakteristisk, at Aristoteles i stedet for at opstille specifikke regler for, hvordan et godt liv skal leves, eller for hvordan en læge skal udøve sin gerning, henviser til henholdsvis den dygtige læge og den gode, dømmekraftige mand, *ho phronimos*. Det rette er ikke det, der sker i overensstemmelse med situationsuafhængige regler, men det der sker i overensstemmelse med det, den dømmekraftige ville have gjort⁴⁹. Medicinsk og etisk teori er ufuldstændige sproglige rekonstruktioner af, hvad den dygtige praktiker har erfaret gennem handling. Og er som sådanne at ligne med en samling nyttige tommelfinger-regler, en altid ufuldstændig opsummering af væsentlige differentieringer.

Man kan sige, at praktikerens - her: lægen - gennem sin virksomhed på samme tid *afdækker* og *producerer* sin genre. Idet han forsøger sig frem ved at lytte til erfaringen udvikler han nogle vaner, måder at gøre tingene på, som synes passende for den slags virksomhed. Han lader så at sige genren udvikle sig selv igennem sit eget virke. Man

⁴⁸ *Nik.Et.* II 6 1106b.

⁴⁹ *Nik.Et.* II 6 1105b

kan sige, at der også her er en slags *physis* eller *eidos*, der virker eller udfolder sig gennem den dygtige læge.

Forholdet kan sammenlignes med det, der sker, når en forfatter skriver på en historie: i en vis forstand er det lige så meget historien, der fortæller sig selv eller søger at finde sin natur, som det er forfatteren, der skriver historien. Selv når forfatteren forsøger på forhånd at planlægge plottet. Man kan ikke bare vælge, finde på, ud i det blå. Det skriger til himlen, eller i det mindste til læseren, hvis historiens personer gør ting, der bare ikke er rigtige. Der skal, som Aristoteles skriver i *Poetikken*, være rimelighed og nødvendighed i foretagendet⁵⁰. Den erfaring må forfatteren tage til efterretning, hvis ikke hans historie skal ende som hul konstruktion. Den gode forfatter og den gode læge er dem, der på hver sit felt opfanger skrigene. Dem der adlyder henholdsvis historien og genren, endnu mens de formuleres. Og, kunne man tilføje, som ikke helmer, før det ser let og selvfølgeligt ud, er blevet til anden natur (*physin kathistesin*), som det hedder et sted i *Magna Moralia*⁵¹.

Dette giver anledning til at pege på en fjerde parallellitet, der for Aristoteles består mellem lægens virke og andre former for etisk virksomhed. I og med at lægen gør gode gerninger, gør mennesker raske eller hindrer dem i at blive syge, træner han sig samtidig op til at blive en *god* læge. Dvs. han forandrer sig selv til det bedre i og med at han udfører de gode handlinger⁵².

Aristoteles gør opmærksom på, at der finder en forandring sted i en dobbelt forstand. Dels bliver praktikerens, lægen eksempelvis, bedre til at bedømme den konkrete situation, så han kan se, hvad der bør gøres. Han udvikler *skill* og *timing*. Han kan naturligvis tage fejl, men fejlen er da noget, som vil *vis* sig. Dels raffinerer han sine egne vaner og sit eget følelsesapparat, så han også rent faktisk gør, hvad der bør gøres. Han udvikler sin karakter sammen med vanerne. Hans viden om det gode former

⁵⁰ Jf. *Poetikken*, 1151a

⁵¹ *Magna Moralia* II 6 1203b.

⁵² Hertil bl.a. *Nik.Et.* II 1 1103a og II 4 1105 b.

hans tilbøjeligheder og motivationers retning, så han efterhånden ikke længere tilskyndes til at falde for en kortsigtet fristelse, han ikke bagefter ville kunne forsvare at være faldet for. Det bliver ikke længere af sur pligt eller som en autoritetstro efterligning af mesteren, han gør det, der bør gøres, men fordi han bliver i stand til at erkende og lade sig lede af sagen selv, og ikke længere kan leve med fusk og omgåelse. Fristelserne mister så at sige deres fristelses-karakter. *Skill* bliver til genuin dyd, til *arete*.

Udviklingen finder i flg. Aristoteles sted i tre stadier⁵³. På det første trin introduceres eleven til mesterens genre. Genren er endnu kun ydre: der stilles visse krav, som så vidt muligt opfyldes med henblik på at opnå de eksterne goder (belønning, ros, fravær af straf etc.), som opfyldelsen af kravene opfylder. Med tiden indser eleven, hvorfor de forskellige krav stilles (på det givne sted og den givne tid), og på det andet trin opfatter han, hvad der bør gøres i en bestemt situation, men kæmper en stadig indre kamp mod lysten til at handle mod sin viden. Det er fortsat mere frygt for repressalier eller pligt og disciplin, der driver værket. Først på tredje stadium har genrens fordringer indlejret sig i følelsesapparatet på så gennemgribende måde, at lysten til at handle mod sin viden er forsvundet. Tilfredsstillelsen ved de gode vaner har ryddet lysten til de dårlige væk.

Hvad han bl.a. får øje for er, at forsømmer han sin lægegering, forsømmer han samtidig sig selv: han bliver en dårlig læge. Og dermed i realiteten samtidig et ulykkeligt menneske: han taber sin selvrespekt. Denne sammenkobling kan tolkes på to måder: man kan enten blive ulykkelig over ikke at være særlig god i forhold til den bedste, eller man kan blive ulykkelig over ikke at leve op til *sit* bedste - på de betingelser, man nu engang er udsat for. Selvom Aristoteles er og bliver aristokrat, og derfor ikke interesserer sig synderligt for alt, hvad der ligger under *ho phronimos'* øjenhøjde, så tror jeg, at det vil være rimeligt at tolke ham på den sidste måde.

⁵³ Jf. hertil Nik.Et. VIII, og ikke mindst fremstillingerne i Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, s. 188ff, og *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 126ff.

Ikke alle har evnerne til eller mulighederne i øvrigt for at blive eksemplariske læger, selvom enhver netop i kraft af sin særlige individualitet synes at kunne lægge nye dimensioner ind i genren. Det behøver man ikke blive ulykkelig over. Men lever man end ikke (i en rimelig grad) op til sine egne muligheder, gør man ikke sit bedste for at erkende og leve op til, hvad der kræves i de funktioner, man udfører, i de situationer man tager del i, *når man netop er den, man er*, så bliver det også stadig sværere at holde af sig selv⁵⁴. Og dermed også at indgå i ordentlige venskabs- og kærlighedsforhold til andre mennesker.

Det er en væsentlig pointe for Aristoteles, at selvrespekt og selv-kærlighed (*philaytia*) anvender samme kriterier som anerkendelse og venskab (*philia*) til eller fra andre⁵⁵. Dvs. for at gøre sig fortjent til anerkendelse i egne øjne må man stræbe efter at leve op til det, man med rimelighed ville kunne forvente af et andet menneske med tilsvarende muligheder og betingelser. Selv-kærligheden er i den forstand et offentligt fænomen; det bygger på fællesskabets kriterier. End ikke den ondskabsfulde vil kunne vende ryggen hertil. Han vil derfor dårligt kunne holde ud at være i stue med sig selv - forudsat at han er i besiddelse af tilstrækkelig dømmekraft til at kunne se sin egen ondskab. Hans eventuelle selv-kærlighed vil blot være en illusorisk selv-overvurdering, opblæsthed, eller i højden en bleg afsmag af hvad det kunne være. Han har ikke fået raffineret sin forestillingskraft, sit *phantastikon*. Han kan tro sig lykkelig, men da kun fordi han aldrig har smagt ægte *eudaimonia*, og derfor ikke er i stand til at dømme om det⁵⁶.

Når lægen virker som læge, må han bestræbe sig for at gøre, hvad der rimeligvis kan fordres af en læge med netop den særlige ballast. Sådan er det generelt for etikeren (der jo som nævnt også godt kan være læge); han må stræbe efter at udfylde de pladser,

⁵⁴ Jf. afsnittene om selv-kærlighed, *Nik.Et.* IX 4 og 8.

⁵⁵ Kærlighed (*eros*) som den mellem to mennesker, det "overdrevne venskab", er vanskeligere at fange, kriterieløs som den kan være (*er?*). Måske netop derfor er den ofte blevet brugt som billede på kosmisk livskraft.

⁵⁶ *Nik.Et.* X 9 1179b.

som er blevet ham til del her i verden, efter at skabe *eupraxia*. Og vel at mærke ikke kun i de mere veldefinerede arbejdsfunktioner. Men så vidt det er muligt hele vejen rundt. Også når det er som (denne særlige) søn eller bror, ægtefælle eller elsker, teatergænger eller festarrangør, han virker, må han bestræbe sig på at gøre, hvad funktionen kræver - hvor funktionens krav ikke må forstås i en statisk forstand, men som det der viser sig, mens funktionen skabes. Man må ideelt set raffinere (men også prioritere) sin praksis i alle dimensioner; også der, hvor vi ikke (endnu) kan sætte et særligt navn eller en særlig titel på aktiviteten.

Det er ikke sådan, at man skal forsøge at leve op til en på forhånd klart defineret rolle, til nogle på forhånd endeligt fastlagte forventninger, stivnet i et sæt af regler eller normer - sådan som megen moderne sociologi ynder at se den sociale verden. Dels vil den ægte *ho phronimos* altid have sin egen individualitet med; ikke som noget han krampagtigt fastholder, men som noget der gror i takt med hengivelsen til sagen selv. Dels vil han også altid være nyskabende, innovativ - som den dygtige læge er det. Han er ikke traditionsløs, og skal ikke udvikle alting fra et nulpunkt. Han kender sin tradition til bunds; han lever i den, med den, af den. Men som et sprog *bemestrer* han den.

Når det så lykkes, når man på samme tid evner at leve op til sig selv, sine muligheder og til det, der fordres af sagen selv, så kommer også tilfredsstillelsen, den ægte, *eudaimonia*. At gøre godt, gør godt - det er en af de mest centrale, almene erfaringer, Aristoteles vil viderebringe med sin etik. Netop vendt sådan: at gøre godt for dets egen skyld, gør godt. At forsøge at gøre godt for selv at opnå *eudaimonia*, er at vende tingene på hovedet; det virker ikke, ægte *eudaimonia* kan ikke instrumentaliseres.

Det sidste er for mig at se en vigtig pointe, som undergraver den udbredte antagelse om, at den aristoteliske etik slet og ret er en selvisk etik i den forstand, at den blot handler om at gøre den enkeltes eget liv mere lykkeligt. Det kan bedst illustreres i

tilknytning til behandlingen af de forskellige former for venskab⁵⁷. Den centrale distinktion er her forskellen mellem det kalkulerende og det ægte venskab. Det kalkulerende venskab tager sigte på de eksterne goder, som venskabet kan medføre. Man bliver venner for at opnå fordele, og opgiver venskabet, når der ikke længere er fordel derved. Det ægte venskab er derimod sit eget formål. Det opgives derfor heller ikke, blot fordi der ikke længere er eksterne goder at opnå; det ægte venskab er ikke afhængigt af den eksterne nytte.

Hvor vennen i det ene tilfælde kun gøres til genstand for omsorg og opmærksomhed, så længe han kan bruges i en anden sags tjeneste, drages der i det andet tilfælde uegennyttigt omsorg for vennen. I det gode venskab optræder man desinteressert i den forstand, at man ikke har en forudgående interesse at gøre gældende. Paradoksalt nok opnås netop derved det, som man retteligt bør være mest interesseret i: *eudaimonia* og selvkærlighed. Den aristoteliske eudaimonisme må således ikke forveksles med en banal lyksalighedslære med pragmatiske råd. Venskabet er netop uegennyttigt: at holde af uden bagtanke er, som Aristoteles skriver, mere centralt for venskabet end ønsket om at blive holdt af eller om at opnå lykke og selvkærlighed.

Der er endnu et femte forhold, som analogiseringen af lægen og etikeren peger på (og som her kun kort skal nævnes, fordi jeg vender tilbage til det). Det drejer sig om naturvidenskabens etisk-praktiske relevans. Lægevidenskab har netop som naturvidenskab - forstået aristotelisk: som viden om den dennesidige, differentierede foranderlighed underkastet hypotetiske nødvendigheder - et direkte slægtskab med etikken. Lægen baserer sit virke på sin viden om naturen - først og fremmest mennesket, men i princippet kunne det ligeså godt være andre dyre- eller plantearter, som det er tilfældet for dyrlægen og naturplejeren, for kvægavleren og for forstkandidaten. Begreber som sygdom og sundhed, vellykkethed og mislykkethed udspringer af erfaringer med disse naturer; det er ikke en tilfældigt valgt vinkel eller

⁵⁷ Jf. hertil *Nik.Et.* kap. VIII.

synsmåde, som uden sans for naturernes særegenhed er tvunget ned over dem udefra. Tværtimod tilsiger en åben, lyttende erkendelse, at den slags begreber ikke er til komme udenom, når man skal beskrive mennesker, dyr eller planter på en rimeligt dækkende måde.

Selvom lægen således udgør en god eksemplifikation for Aristoteles' generelle pointer om etikens status og (mangel på) egenart, så kommer den dog også på visse punkter til kort. Lægen er som nævnt i sin praksis både situations- og individ-orienteret. I forhold til bredere etisk betragtning er det imidlertid især det sidste, som falder i øjnene. Hans primære opgave er at prøve at gøre det enkelte menneske sundt - enten ved at kurere eller ved at medvirke til at indrette betingelserne for dets liv, så sygdom i videst muligt omfang kan undgås. Der har med genrens udvikling udkrystalliseret sig en vinkel (individets) og nogle mål (individets sundhed), som er så klippegrundsfaste og uomstødelige, som noget i denne verden kan blive.

Krigeren - vagten og soldaten - har derimod ofte den stik modsatte opgave: at begrænse og indespærre, måske endog lemlæste, kvæste, destruere mennesker. Hverken Aristoteles eller vi andre (de fleste krigere inkluderet) bryder os om den slags virksomhed og ønsker at få den begrænset i videst muligt omfang. Og dog er det uomgængeligt, at krigeren kan have en berettiget mission, som en etisk betragtning må tage højde for. Krigen kan som nævnt være etik med helt andre midler.

Der vil altså være tilfælde, hvor den ikke lægeligt forpligtede etiker ikke uden videre kan overtage og identificere sig med det, der er blevet lægens overordnede, ufravigelige målsætning: at redde det enkelte menneskes liv og sundhed uden hensyn til dets kvaliteter. Lægens genre er med god grund for veldefineret til at kunne rumme alle mulige etiske aspekter. Indespærring og drab er muligheder, som ikke på forhånd kan udelukkes, men som lægen vanskeligt ville kunne ordinere.

Må vi dermed konkludere, at det er nødvendigt at operere med et særligt etisk standpunkt *hinsides* de mange særlige genrer? Et sted, hvor vi har en etiker på mere gyngende grund, end lægen er *som* læge (og end krigeren er *som* kriger). Skalpel eller bajonet? Det synes alene at være en sådan ikke-genrebundet etikers, aldrig lægens (eller

krigerens) dilemma, så længe de optræder professionelt og accepterer den særlige genres grænser. Lægen og krigeren behøver ikke være i tvivl; de vælger fra de respektive vinkler hver sit instrument, og venter kun på det rette tidspunkt til at sætte ind.

Etikeren synes på større arbejde, når han skal tage beslutning. Den i den givne situation rette vinkel, de i den givne situation rette mål, synes ikke umiddelbart at være så klare for ham. Dermed rejser det almene spørgsmål sig uundgåeligt: er der i det hele taget noget, der med rimelighed kan betegnes som "den rette etiske vinkel" på en given situation? Kan man sige noget generelt om, hvordan den i givet fald kan opsøges? Hvor skal vi stå, hvis vi skal have chance for at få øje på de rette proportioner?

Normalt vil vi som svar på sådanne spørgsmål (for så vidt den adspurgte overhovedet mener at have andet svar end "viljen" eller "følelserne") forvente en henvisning til den mest universelle vinkel, man kan anlægge på situationen. F.eks. almenhedens vinkel, den rene fornufts vinkel, Guds vinkel, *sub specie aeternitatis*. Det er imidlertid ikke uden videre Aristoteles' svar. Tværtimod påpeger han, at det i en vis forstand hverken er muligt eller - hvis det havde været muligt - etisk legitimt umiddelbart at anlægge en sådan vinkel. Og dog er der en klar dobbelthed i hans etik; den er på en og samme tid partikularistisk og universalistisk. Jeg skal i det følgende prøve at vise hvordan.

En central pointe for Aristoteles er, at vi altid med nødvendighed vil anlægge en synsvinkel, som er bestemt af den konkrete plads i verden, vi indtager. Det er ikke muligt (i modsætning til hvad især traditionen efter Descartes har troet) at abstrahere fra denne placering og fra de egenskaber og kvaliteter, som følger heraf. I første omgang gælder, at "*vi må beskæftige os med det gode; ikke med hvad der er absolut godt, men hvad der er godt for os mennesker. Vi skal ikke beskæftige os med, hvad der måtte være godt for guder...*"⁵⁸.

Vi er mennesker, hverken mere eller mindre. Det må vi derfor tage udgangspunkt

⁵⁸ *Magna Moralia* I 1 1182b.

i. Hvad der er godt for guder - eller andre væsner - kan vi kun beskæftige os med andenhånds. Det er ikke blot, fordi vi mangler den umiddelbare erfaring. Heri ser Aristoteles ikke nødvendigvis noget uoverstigeligt problem; vi kan eksempelvis udmærket sætte os ind i, hvorfor æsler sætter levninger højere end guld⁵⁹. Vigtigere er, at det under alle omstændigheder er som mennesker - ikke som guder, æsler eller muldvarpe - vi skal handle og leve. En etik skabt af og til mennesker skal munde ud i handlinger, foretaget af mennesker.

Vi er imidlertid heller ikke slet og ret mennesker, og vi behandler heller ikke andre mennesker kvalitetsløst som mennesker slet og ret. Mennesker er for det første meget uensartede, finder glæde i og har brug for de mest forskelligartede ting⁶⁰. Vi behandler ikke et barn, en gravid kvinde og en olding på samme måde, og selv de, der for en overfladisk betragtning er hinanden ganske lig, kan afsløre afgrundsdybe forskelligheder ved et nærmere bekendskab. Det må der også tages højde for, når man omgås dem, når man skal *yde dem retfærdighed*.

For det andet er relationerne til andre mennesker forskelligartede. Nogle mennesker er vi tæt på, andre befinder sig mere i periferien, de fleste er os helt ubekendte. Også denne slags forskellighed må afspejle sig i *praxis*: *"et menneske synes ikke at have de samme pligter til en ven, en fremmed, en kammerat og et skolebekendtskab"*⁶¹. Tværtimod må vi *"yde forskellige ting til forældre, brødre, kammerater og velgørere, vi bør yde hver gruppe det, som er passende og rimeligt. Og det synes også at være, hvad folk faktisk gør..."*⁶².

Vi står altid et bestemt sted i verden, befinder os i bestemte helheder, historier, traditioner, fællesskaber af forskellig betydning og karakter. Vi hører til, har en bestemt historie og en bestemt identitet. Alt det hverken kan eller bør vi sætte os ud over, når vi

⁵⁹ *Nik.Et. X 5 1176a.*

⁶⁰ Sammesteds.

⁶¹ *Nik.Et. VIII 13 1162a.*

⁶² *Nik.Et. IX 2 1165a, jf. også IV 6 1126b.*

skal finde ud af, på hvilken måde det i en given situation vil være passende at handle. Etikeren hos Aristoteles kan altså ikke være en etik *sans phrase*. Han er altid en konkret person, som ud fra en given horisont forsøger etisk at raffinere sine handlinger.

Der er således ikke én universelt rigtig vinkel, som er den, man skal vælge, når det er etik, det drejer sig om. Vinklen er altid på forhånd givet af, hvor vi befinder os, hvad vi befinder os i. Selv for den, der ikke lader sig opsluge af en særlig afgrænset genre. Det betyder ikke, at kun det nære er vigtigt. Selvom det nære har en art første prioritet, er også de videre følger vigtige. At vi har større (og anderledes) forpligtelser overfor familie og venner - og den største forpligtelse overfor sig selv som den nærmeste - betyder ikke, at alle andre kan behandles med ligestyldighed. Bl.a. derfor er forestillingskraften, *phantastikon*, en vigtig kategori⁶³.

Derved rejser sig imidlertid to yderligere problemer. For det første spørgsmålet om politik, lovgivning og administration som på samme tid over-individuelle og etiske instanser: har den partikularistiske etik her sine grænser? For det andet problemet med de mange historier, genrer, forpligtelser, vi som individer altid på samme tid befinder os i: hvilken skal vi vælge at tage udgangspunkt i, når etikken skal vinkles?

Politik er for Aristoteles kunsten at styre og regulere et fællesskab, dvs. en nation eller mere typisk: en *polis*, så det lykkes, så de der tager del opnår *eudaimonia*. Ikke i en nivellerende (vulgær-)utilitaristisk forstand, hvor alle behov sættes lige, og samfundets lykke kan aflæses i en vælger- eller markedsanalyse. Mere håndfaste goder skal der som sagt til, for at ikke livet skal blive for surt. Tager sammenskrabningen af den slags goder imidlertid overhånd, så den til sidst styrer livet, så er den gal, for individet som for *polis*'en. Det centrale for begge er og bliver *eupraxia*, handling med kvalitet.

Polis'ens mål bliver derfor i høj grad de samme som det enkelte individs. Fællesskabets og deltagerens muligheder for at få deres respektive liv og virksomheder

⁶³ Dette aspekt betones især af Troels Engberg-Pedersen: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Kbh. 1983, s.131ff.

til at lykkes er således helt intimt forbundne. Sand *eudaimonia* kan kun opnås af den, der lever i et velordnet og velfungerende fællesskab, hvor kvalitet sættes højest. Mens fællesskabet omvendt ikke har andre mål end netop at udvikle det bedste i deltagernes liv. At indgive livet et pust af guddommelighed - uden at miste jordforbindelsen. Etisk og politisk teori vil derfor ikke være til at skille ad.

Alligevel er der en åbenbar forskel mellem at handle godt som menigt medlem af fællesskabet og som politisk leder. Når vi bevæger os fra det nære rums etik op i politikens sfære, foretager vi et kvantespring. Også selvom modsætningen mellem den i en eksklusiv forstand egeninteresserede *bourgeois* og den alment interesserede *citoyen* ikke er så påtrængende for Aristoteles, som den fremtræder idag. *Polis*'en har altid første prioritet i forhold til enhver husholdnings eller ethvert individs særlige interesser: helheden går forud for, og er bestemmende for delen⁶⁴.

Selvom politikken altså i visse henseender blot er én genre blandt andre, så er den samtidig også en meta-genre, der tilkender de andre genrer deres retmæssige plads. Den er konge blandt kunsterne, som det hedder i et af de sidste afsnit af den *Eudemiske Etik*⁶⁵, og alle videnskaber træder i dens tjeneste⁶⁶. Det er i politikens sfære valget mellem skalpel og bajonet træffes - med reference til det fælles gode.

Det afgørende spørgsmål i vor sammenhæng lyder nu: har vi med springet fra *oikos* til *polis* forladt den partikularistiske etik; er vi med "det fælles gode" hoppet på universalismens eller "den guddommelige vinkels" vogn? Svaret er negativt, når vi aflæser springet med aristoteliske øjne. Det gælder således helt fundamentalt, at ethvert politisk fællesskab, enhver *polis*, altid vil være særegent og have særegne behov - der tilmed forandrer sig over tid. "*Forskellige grupper af mennesker søger deres lykke på forskellig vis og med forskellige midler; ikke sært at deres liv bliver forskelligartede,*

⁶⁴ *Pol.* I 2, også *Nik.Et.* I 10.

⁶⁵ *Eud.Et.* 1218b, jf. også *Nik.Et.* I 2 1094a.

⁶⁶ *Nik.Et.* I 3 1094a.

eller at de har forskellige politiske konstitutioner”⁶⁷. Et samfund befinder sig altid på et bestemt sted i tid og rum og udspiller for så vidt altid sin helt egen enestående historie.

Ligesom der for den enkelte ikke gives almene livsregler, som uden videre lader sig anvende uafhængigt af tid og sted, så er også politikken derfor en opgave, der hele tiden vil stille sig på ny og anderledes betingelser. Af samme grund nægter Aristoteles at begive sig af med utopiske udkast, der starter fra *scratch*. En given *praxis* kan og bør raffineres; universalutopier er derimod uden mening. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke findes erfaringer, som i en eller anden udstrækning lader sig anvende i enhver *polis*. De mange fejltagelser, som er gjort rundt omkring, behøver ikke uafbrudt at blive gjort påny. Dem fortæller Aristoteles derfor udførligt om i sine politiske skrifter. Men samtidig er han yderst tilbageholdende med at give generelle indholdsmæssige bud. På politikens område gælder i endnu højere grad end på medicinens, at anvendelse af generelle råd må suppleres med fornemmelse for det specifikke. Lægens *aisthesis* modsvares af politikerens *phronesis*, en differentieret fornemmelse for det særegne.

End ikke en bestemt styreform mener han at kunne udpege som den universelt set bedste. Såvel monarkier som aristokratier eller mere udbredte folkestyrer har på forskellige tidspunkter kunnet fungere på en rimelig måde. Nemlig når gode mænd, *hophronimoi* eller *politikoi*, blev sat i spidsen, når omstændighederne talte for det, når tiden var moden. Og omvendt har alle tre former vist sig sårbare, når dårlige ledere fik magt eller *timing*'en var dårlig. Man skal i den forbindelse være opmærksom på, at muligheden for krig hele tiden ligger som en væsentlig faktor bag tolkningen af politikens krav.

Mere generelt er læren i følge Aristoteles den, at styrets form er mindre væsentlig end ledernes kvalitet, deres evne til at få det bedste frem i den givne styreform. Som en tommelfinger-regel angiver han det gode styre som det, der bestræber sig på at være det modsatte af, hvad det i realiteten er. Et demokrati, der forstår at differentiere forskelligheder og at yde forskelligheden retfærdighed - som ikke slider sig op på

⁶⁷ *Pol.* VII 9.

ligemageri. Et aristokrati (eller meritokrati), der er yderst tilbageholdende med at yde privilegier. Og en monark, der kun synes at sætte prikken over i'et på de beslutninger, som allerede mere eller mindre er taget i en bredere oplyst offentlighed.

Selvom Aristoteles er kendt for sine aristokratiske - eller meritokratiske - tilbøjeligheder, er hans intention imidlertid i en fundamental forstand demokratisk: et af politikens mest centrale mål er at yde enhver retfærdighed. I forhold hertil er styreformens organisering sekundær. Eller rettere: fordelingen af de forskellige styreformers på forskellige kompetanceområder (besluttende, udøvende, dømmende) må afpasses målet⁶⁸. Demokratiske former er ikke lige velegnede på alle de tre områder til alle tider og under alle forudsætninger. Samtidig har han imidlertid nogle gode argumenter for, at den besluttende myndighed i en eller anden forstand må være demokratisk. Lad mig blot nævne et par af de vigtigste⁶⁹.

Det første argument angår menneskets skrøbelige natur. Den enkelte - eller de få - korrumperer let eller slipper dømmekraften, når stærke følelser er involveret. Alle taber derimod ikke dømmekraften på samme tid; når alle har magten, korrumperer den ikke på samme ødelæggende måde som blandt de få. Derfor kan de mange til sammen være bedre end de få, selv om de få hver for sig er bedre end hver af de mange.

Den samme konklusion kan drages på basis af det andet argument, der angår menneskets endelighed. Selv det bedste menneske kan ikke rumme det mangfold af viden og egenskaber, som de mange rummer til sammen. Hvert enkelt individ kan se og gøre opmærksom på sin lille del, og selv om det enkelte individ isoleret set ikke er bedre end eksperten eller den gode leder, så rummer de mange til sammen en indsigt, som vil være selv de bedste blandt de få overlegen. Styreformen må på en eller anden måde indrettes, så dette store potentiale kan bringes i spil.

Det tredje argument angår det gode liv. Selv det politiske liv, den aktive deltagelse i fællesskabets anliggender, er en væsentlig del af det gode liv. Det er en

⁶⁸ *Pol.* IV 14.

⁶⁹ Hertil især *Pol.* III 11 og 15, samt IV 14.

væsentlig del af det menneskelige *telos* at tage aktivt del i de fælles anliggender. Mennesket er ikke blot et fællesskabs-søgende dyr, men udtrykkeligt et politisk dyr. Og da politikens centrale mål er at skabe gode liv, må den også evne at inddrage alle i fællesskabets beslutninger. Demokratiet er på denne måde på samme tid middel til gode beslutninger og mål i sig selv.

Når Aristoteles på trods af disse argumenter hælder mod en aristokratisk forfatning, kan der anføres en række forskellige grunde. Man kunne eksempelvis nævne de rent praktiske vanskeligheder ved at træffe beslutninger i fællesskab i et samfund, hvor den offentlige diskussions medier og organisationer er stærkt begrænsede - og hvor krigen samtidig hele tiden er til stede som faktor. Man kunne også pege på hans begrænsede erkendelse af de følger, som tilstedeværelsen af en række forskellige, men hver for sig rimelige politiske opfattelser har. Tankegangen hos Aristoteles er i høj grad monologisk i den forstand, at det ofte fremstår, som om der til ethvert tidspunkt på et givet sted må antages blot at være ét rigtigt sæt af beslutninger. Man kan i den forbindelse spørge, om han ikke har et for forsimplet billede af det gode liv som en ubrudt enhed, der ikke levner plads til konflikt mellem goder og mellem identitetsskabende historier⁷⁰, hvad der givetvis har en hel del på sig. I den slags spørgsmål er han ikke mindst begrænset af sin statiske tilgang, som afspejler et - efter moderne målestok - trods alt statisk samfund.

Samtidig skal man imidlertid være opmærksom på, at Aristoteles indfører *ho phronimos* som en figur, der er i stand til - uden at nivellere og sætte på fælles formel - i en given situation at kunne finde vej mellem konfliktende goder, at kunne finde de bedste blandt de mange goder. *Ho phronimos'* styrke og kendetegn er netop at kunne tage beslutning uden brug af faste regler, at kunne fange sagens rette sammenhæng, dens sande natur, selv når mange historier tilsyneladende krydser klinger. Af de mange mulige historier, der på et givet tidspunkt vil være mulige at forfølge, vil netop han bedre end andre kunne identificere den historie, som er den bedste og sandeste - eller i

⁷⁰ Jf. Alasdair MacIntyre: *After Virtue, op.cit.* s.157 og 163f.

det mindste en af de bedste og mest sande under de givne omstændigheder

Var valgene altid enkle, bestod overvejelserne blot i at subsumere let identificerbare situationer under enkle undtagelsesløse regler - eller var det ligegyldigt, hvad der blev valgt, fordi alle valg var lige arationelle - så havde der ingen grund været til at henvise til *ho phronimos*, der magter at finde de rette stier i stadigt vekslende konflikters vildnis. I så fald kunne der blot henvises til faste regler, metoder eller procedurer, som kunne føre til gode resultater uden anvendelse af en mere kompleks og omfattende form for dømmekraft. Heri ligger for mig at se en af de centrale udfordringer i den aristoteliske etik, og jeg skal vende tilbage til den i de senere afsnit.

Lad os nu vende os mod det andet af de tidligere nævnte problemer, spørgsmålet om partikularismens eventuelle begrænsninger. Som tidligere nævnt er det en vigtig pointe for Aristoteles, at akkurat som den gode leder, der tilstræber at handle retfærdigt, ikke bør tage sit udgangspunkt i en universel utopi, så bør han heller ikke bestræbe sig på at være universalist i den forstand, at han behandler *polis*'ens medlemmer ensartet, forskelsløst. Eller at han vurderer de forskellige aktiviteter i *polis*'en på linie, som lige berettigede. Det højeste, Aristoteles kan svinge sig op til med hensyn til universalisering i den forbindelse, er at pointere at ensartede skal behandles ensartet (for så vidt betingelserne er ensartede), uensartede derimod uensartet.

Denne pointe er slet ikke så banal, som den ved første øjekast kan synes. Hvad der udelukkes, er nemlig fordelinger på basis af rent private, og dermed ikke-almene grunde (f.eks. nepotisme, korrupsion etc.). Fordelinger må således kunne forsvares offentligt med gode og alment anerkendelsesværdige grunde. Fordelingsprincipperne må alene rumme universelle kvantorer. Hvad der helt præcis gælder som gode grunde, kan der derudover ikke siges ret meget alment om, men må specifikt afgøres i det enkelte tilfælde. Det grundlæggende princip er dog, at reguleringen af *polis*'ens affærer må ske på en måde, så goder (og onder) allokeres efter kvalitative standarder, og dermed efter fortjeneste. På den måde vil de mest værdifulde aktiviteter kunne fremmes på de mindre værdifuldes bekostning. Kun hvor kvalitet og fortjenstfuldhed ikke kan gøres gældende, bør fordelingen ske efter rent aritmetiske principper.

Hermed er der stadig kun sagt meget lidt om, hvad det er for relevante egenskaber, i kraft af hvilke mennesker kan være henholdsvis ensartede og uensartede. Og lige så lidt om, hvilke egenskaber, der på et givet tidspunkt må regnes for fortjenstfulde, og hvilke aktiviteter, som må vægtes højest. Igen er Aristoteles tilbageholdende med at sige noget generelt. Forskellige egenskaber kan og bør på forskellige tidspunkter lægges til grund, forskellige handlinger og aktiviteter er under forskellige omstændigheder fortjenstfulde. Eller anderledes formuleret: der findes ikke nogen retfærdighed, som lader sig definere uafhængigt af det på det givne sted og den givne tid gode, således at den ville kunne udgøre grundlaget for en universalistisk utopi. Ingen aktiviteternes værdiskala, som kan lægges ned over en hvilken som helst bystat på et hvilket som helst tidspunkt.

Dog kan et par mere generelle krav formuleres. For det første bør de former for virksomhed, som kan fremme umådehold, holdes i ave. Det gælder frem for alt former for handel, hvor penge får fetich-karakter⁷¹. Handelen skal ikke forhindres, men omvendt må det for alt i verden undgås, at opmærksomheden forskydes fra virkelighedens differentierede mangfold af endelige goder til en éndimensional og ikke-endelig målestok. *Chrematistike*, kunsten at skabe økonomisk vækst, må ikke frigøres fra *oikonomike*, den mådeholdne husholdnings kunst.

Og for det andet må de genrer fremmes, som er mest passende for mennesker, og det vil frem for alt sige den slags virksomhed, som bedst får det guddommelige frem i mennesket. Teoretisk virksomhed er her naturligvis topkandidat for Aristoteles, men også blandt mere praktiske genrer synes det rimeligt at tale om en slags hierarki bl.a. opbygget efter genrernes respektive muligheder for at overskride det trivielt rutinemæssige.

Politikeren og lovgiveren må evne at hæve sig over sit i snæver forstand personlige relationshierarki. Kan han ikke det, bliver han en dårlig leder, uelsket og urespekteret af sine medborgere og af sig selv - og dermed også mindre lykkelig end

⁷¹ *Pol.* I 9.

han kunne blive, al magt til trods. Samtidig hverken kan eller bør den gode leder imidlertid sætte sig ud over den konkrete, partikulære *polis*' historie, betingelser og behov i bestræbelserne efter at realisere et universalistisk utopia, indrettet efter ahistoriske fornuftslove, hvor eksempelvis goder fordeles efter faste, uforanderlige regler med enkle kriterier. Med *ho phronimos* i *polis*'ens top gås ikke efter integration, sammenfatning i et enkelt skema, men efter differentiering, et mangfold af kriterier, hvis relative vægt løbende forandrer sig i takt med omstændighedernes og opgavernes forandring.

På trods af al denne partikularisme og pointering af det konkrete er der imidlertid nogle klart universalistiske træk hos Aristoteles. Jeg har allerede nævnt betoningen af universelle kvantorer ved fordelingen af goder. Hertil skal så lægges to andre træk. For det første er det oplagt, at en generel etisk teori som Aristoteles' egen ikke ville give megen mening, hvis han ikke mente, at der er nogle træk, som går igen hos om ikke alle så dog næsten alle mennesker⁷² på trods af de helt forskelligartede omstændigheder, hvorunder deres liv leves. På tværs af mangfoldigheden er der nogle alment formulerbare elementer, som det er væsentligt at give videre, fordi liv, der leves uden blik for disse elementer, vil være mindre vellykkede, end de ellers kunne være blevet.

Selvom Aristoteles som tidligere nævnt er relativt skeptisk med hensyn til, hvor meget folk når det kommer til stykket lærer af at få præsenteret disse erfaringer i den abstrakte form, som en etisk teori nødvendigvis må antage (og derfor hellere diskuterer med de erfarne, som godt ved det meste i forvejen) så er det dog oplagt, at etikens erfaringsopsamling (også) har et pædagogisk sigte, som ikke er snævert lokalt. Selvom det aldrig er erfaringer gjort af mennesker som sådan, han giver videre, så er de dog heller ikke eksempelvis specifikke athener- eller assosianer-erfaringer i den forstand, at de ikke lader sig opsamle i en form med andet end tidsligt og rumligt begrænset interesse og gyldighed.

⁷² Aristoteles var åbenlyst racist i den forstand, at han så den græske mand som den eneste, der af naturen var i stand til at finde mådeholdets gyldne middelvej mellem nordvestens kulde og sydøstens hede.

Mod, mådehold, tålmodighed osv. er generelle menneskelige - ikke blot atheniensiske eller assosianske - dyder, som vil være afgørende, når der skal udøves dømmekraft. De træder altid frem i konkret skikkelse, men kan sprogligt gives videre i almen form. Det sande venskab ligner sig selv, hvor det end dukker op. Ser *eupraxia* forskellig ud fra sted til sted, så gør pointeringen af det centrale i at gå efter den gode aktivitet frem for sammenskrabningen af materielle ting - at blive god til at spille på fløjte frem for blot at skrabe gode fløjter til sig⁷³ - fordring på gyldighed hinsides det i tid og rum begrænsede.

For det andet ligger der en art universalisme i pointeringen af *ho phronimos*, der under de mest forskelligartede forhold vil kunne ramme plet. Det i forhold til en universalisme-betragtning centrale heri er, at der for Aristoteles ikke synes at kunne opstå så voldsomme forståelsesvanskeligheder på tværs af fornuftsstyrede traditioner og situationer, at de principielt ikke vil kunne overvindes af den praktisk vise. Handlinger og beslutninger, der er foretaget af henholdsvis en despot og *ho phronimos*, vil af andre med en veludviklet praktisk sans kunne erkendes som henholdsvis tyranniske eller velvalgte ud fra de givne forudsætninger (herunder de videnskæssige) og på netop det sted og tidspunkt, hvor de foretages. *Forståelsen* og dermed anerkendelsen er - i det mindste i princippet - universel, på trods af at pointen eller konklusionen forbliver lokalt og dermed partikulært bundet. En afgørelse er universelt anerkendelsesværdig, når dømmekraftige mennesker uafhængigt af tid og sted både vil kunne forstå og anerkende motivationen til den under tilstrækkelig hensyntagen til de særlige omstændigheders karakter. Det universelle skal således ikke findes i specifikke almengyldige regler og principper, men i en anerkendelsesværdighed, som ikke er afhængig af sådanne regler og principper.

Konsekvensen heraf er på den ene side en udviklet tolerance og respekt for forskellighed. Aristoteles formulerer pointen med en anatomisk analogi: "*De folk, der tror, at deres opfattelse af godhed er den eneste rette ... evner ikke at se, at en næse,*

⁷³ *Pol.* VII 13.

som afviger fra det fuldendte ved at være enten kroget eller opadstræbende, stadig kan være en udmærket næse.” Han understreger imidlertid samtidig i fortsættelsen, at selvom en god del tålmodighed og opmærksomhed overfor det fremmede og dets særegne forudsætninger vil være påkrævet, så er hverken kritisk stillingtagen eller muligheden for at lære nyt med nogen form for nødvendighed begrænset af traditions- eller landegrænser: *“men hvis processen bringes til yderligheder, vil næsen først miste de proportioner, som passer til denne del af kroppen, for til slut at ophøre med at ligne en næse overhovedet”*⁷⁴.

IV. Natur

Under diskussionen af lægen som eksempel på en etiker, nævnte jeg kort, at lægevidenskaben netop som naturvidenskab har en normativ eller etisk dimension. Jeg skal i det følgende prøve at uddybe dette nærmere. Jeg skal kort fortalt argumentere for, at etikken hos Aristoteles umiddelbart er en naturetik, og i forlængelse heraf diskutere, hvordan den aristoteliske etik lader sig applicere på fænomener udenfor det menneskelige samfunds område. Teleologien, forestillingen om at naturen styres af målrettede kræfter, er en central del af den aristoteliske verdensopfattelse. Da det samtidig er den mest forkætrede del, skal jeg lægge ud med en diskussion af, om der i teleologien er nogle pointer, som stadig er relevante.

I første omgang er det uden videre oplagt, at Aristoteles tilkendte den ikke-menneskelige del af naturen formål. Den finale årsag er som bekendt den ene af de fire årsagstyper, der fungerer i (om ikke alle, så dog de væsentligste af) de dennesidige forandringer, og som han opregner i bl.a. *Metafysikken*⁷⁵. Givet er det også, at han ofte her går længere end de fleste selv velvilligt indstillede idag ønsker at følge ham. “Naturen gør intet uden grund” er en formulering, man kan støde på en lang række

⁷⁴ *Pol.* V 9.

⁷⁵ Bl.a. 1013a. Jf. også *Fys.* II 3.

steder. Ikke blot er ægget til for at blive til en høne, og agernets formål at blive et egetræ. Selv hver eneste lille stens bevægelser hævdes tilsyneladende ind imellem at kunne beskrives med henvisning til en formålsagtig styring af samme art.

Samtidig er det imidlertid karakteristisk, at der ikke er nogen, der har haft formålene. Der er ingen viljesakter bag naturens formål. Ingen *demiourgos*, der kommer udefra og indgiver verden en kosmisk orden og mening⁷⁶. Tingene genererer så at sige deres egne formål. Den eller de guder, Aristoteles ind imellem skriver om, er primært grænsebegreber eller - som vi skal se om lidt – en slags sorte huller, der trækker verden til sig.

Og for det andet er det vigtigt at huske på, at den finale årsag ikke skal forstås som en *causa efficiens*, lige så lidt som den er tiltænkt rollen som egentlig forklaringsinstans. Der er ikke tale om en henvisning til en specifikt virkende mekanisme, men om en art paraplybegreb, der dækker over en række forskelligartede bevægelses- og forandringsmåder, og som blot har til formål at minde om, at forandringerne hverken er tilfældige eller blindt nødvendige, sådan som de eksempelvis ansues fra en Demokrits atomistiske betragtningsmåde. Aristoteles' teleologi udspringer i realiteten af helt banale iagttagelser af forhold fra især dyre- og planteverdenen⁷⁷; forhold der - som han påpeger det - ikke på tilfredsstillende måde lader sig forklare med et kausalt orienteret atomistisk udgangspunkt.

Bl.a. derfor er det også relativt sjældent, at modellen med de fire årsager benyttes. Som oftest bruger Aristoteles kun to årsagstyper: den materielle og den formelle, hvoraf den sidste er den centrale. Han understreger tilmed, at forholdet mellem materiale (*hyle*, oprindeligt: tømmer) og form er relativt. Det, der i én forbindelse beskrives som form, kan i en anden forbindelse antage rollen som materiale⁷⁸. Materialet har altid form. Der

⁷⁶ Jf. hertil: Friedrich Solmsen: "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV no.4, New York 1963.

⁷⁷ Jf. Kurt von Fritz: "Teleologie bei Aristoteles", i: G.A. Seeck (ed.): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

⁷⁸ *Fys.* II 2 194b.

skal derfor være en bestemt slags - en bestemt form for - materiale til stede, for at ting kan blive til; rummer materialet ikke på forhånd mulighederne for at antage nye former, kan det formende princip eller den formende logik ikke få ting af en bestemt slags (*ousia*) til at opstå⁷⁹.

Endelig er det vigtigt at pointere, at Aristoteles på trods af fremdragelsen af den formelige styring ikke uden videre falder i adaptionismens klassiske fælde: det "Pangloss'ske paradigme"⁸⁰, hvor alting er bedst organiseret, blot fordi det er. Således pointerer han til stadighed en allestedsnærværende blind nødvendighed og/eller tilfældighed, der virker ind på de i øvrigt egensindige naturer, og eksempelvis skaber ikke-funktionelle elementer i planters og dyrs kroppe⁸¹.

Aristoteles' problem er det klassiske græske: verden er i konstant forandring, og dog synes vi at kunne have andet end momentan viden om den. Hans svar på problemet er, at der findes enheder, der netop er enheder derved, at de alle forandringer til trods bevarer en identitet enten i og gennem en selvbevægende forandring, *autopoiesis*, eller i kraft af en særegen struktur. Disse enheder er - skønt altid individuelle - samtidig tilstrækkelig ensartede til, at det giver mening at opdele dem i typer eller "slagser" (*ousiai*). Enhedernes kontinuitet, deres identitet gennem forandring, sikres således af en intern, formende logik, som nok altid er individuel og særegen, men som dog lader sig indpasse i en typologi. Hvad denne formende årsag eller logik så mere præcist er for en størrelse, hvordan den mere præcist er organiseret og virker i tingen, herom er det ikke muligt at finde et klart alment svar hos Aristoteles. Men man skal jo som bekendt heller ikke søge hverken mere almenhed eller præcision, end genstanden tillader.

Et ganske typisk eksempel på hans søgende stil omkring dette spørgsmål finder vi i de første kapitler i den anden bog af *De Anima*, hvor han søger at indkredse levende

⁷⁹ Om forholdet mellem materiale og form gives en udførlig gennemgang i Hans Meyer: *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn 1919.

⁸⁰ Jf. S.J. Gould & R.C. Lewontin: "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptionist Programme", *Proceedings of the Royal Society B* 205, London 1979.

⁸¹ Således bl.a. *Om dyrenes dele* 642a, og mere generelt *Fys.* II 5 og 6.

væsners formende årsag, deres *psyche*. Indenfor ganske få sider når han at bestemme *psyche* som form (*eidōs*), som årsag (*aitia*), som princip (*arche*), som "slags" (*ousia*), som aktualitet (*energeia*), som "det fuldstændiggjorte" (*entelecheia*), og som det der er i overensstemmelse med funktionen (*ergon*) eller logikken (*logos*). Hvis øksen var en naturlig skabning, skriver han et sted, så ville dens *psyche* være selve dette at være en økse. Og lidt længere fremme: hvis øjet var et dyr, så ville synet være dets *psyche*⁸².

Jeg tror det er muligt ud af mangfoldet at uddestillere to poler i tolkningen af det, der virker formende og skaber identitet i de selvbevægende enheder. Den ene pol repræsenterer det statiske og synkrone, den anden det dynamiske og diakrone. I det første tilfælde er formen fast og lader sig identificere på et bestemt tidspunkt som værende fuldbragt. F.eks. hønen der er blevet kønsmoden og endnu ikke har indledt sin fysiske *deroute*. Forud er gået en udvikling, som blot er trin på virkeliggørelsens vej. Den virkeliggjorte enheds (og dens tilblivelseshistorier) karakteristika kan så bestemmes ud fra formål og funktioner. Det er den mere firkantede *telos*- eller *entelecheia*-tolkning.

En anden og mere dynamisk måde at se tingene på får man ved at se hele livscyklen som på en eller anden måde formsligt styret, således at de forskellige faser er ligestillede momenter i en processuel helhed. Denne sidste tolkning har den fordel, at det ikke bliver nødvendigt at finde et præcist skæringstidspunkt, hvor værket er fuldbragt⁸³. Det betyder samtidig, at det ikke bliver nødvendigt at operere med noget positivt defineret fremtidigt (aktualiteten) til at forklare noget nutidigt (aktualiseringen). Den formende logik er hele tiden indeholdt i det, som forandrer sig på ikke-tilfældig vis.

Man kunne sammenligne denne sidste ide om en formende logik med ideen om DNAet som styrende program, og finde mange lighedspunkter. En central forskel er det

⁸² Begge eksempler fra: *De Anima* II 1 412b.

⁸³ At man allerede i samtiden var opmærksomme på dette problem kan bl.a. aflæses i Theophrastos' *Metafysik* bl.a. IX 10a-b.

imidlertid, at forestillingen om en formende logik både er mere generel og uspecifik, fordi den hverken forudsætter et endegyldigt (f.eks. miljøafhængigt) fastlagt *blueprint* på forhånd, eller nogle præcise antagelser om, ved hjælp af hvilke mekanismer logikken kommer i stand. Det betyder også, at den ikke rummer nogen udtrykkelig dobbelthed som den mellem genotype og fænotype; hverken som *eidōs* eller som *logos* kan den formende årsag identificeres som noget med en specifik eksistens, på samme måde som generne eller kromosomerne kan det.

Hertil kommer, at den aristoteliske ide om en formende logik - i modsætning til f.eks. de mere stivbenede neo-darwinistiske tolkninger af DNAets rolle - stærkt pointerer de organiske formers integritet. Logikken er i en eller anden forstand relativt åben og selvjusterende - i modsætning til genotypen. Enheden kan derfor (naturligvis indenfor bestemte grænser) undervejs tilpasse sin egen logik efter omstændighedernes forandring, efter hvilke forløb eller historier, den kommer til at tage del i.

Igen er det relativt enkle iagttagelser, som ligger bag. F.eks. bliver den eg, som vokser op i en skov, helt forskellig fra den eg, som vokser op på åben mark - selv hvis vi hypotetisk (og dermed noget uaristotelisk) antager, at det er et og samme agern, som danner udgangspunkt for de to træer. Og dog er der en harmoni og fuldendthed hos begge, som antyder, at den ene ikke nødvendigvis skal ses som en afvigelse fra den anden. Samtidig er der imidlertid grænser for livsenhedens - som her: egens - fleksibilitet og tilpasningsmuligheder, ligesom der som oftest vil kunne identificeres nogle optimale vilkår for dens liv, den gyldne middelvej mellem over- og underdrivelse. Man kunne måske sige, at egens logik er stochastisk - forstået på den måde, at man kan forestille sig den fremstillet som en flerdimensionel graf med et eller flere toppunkter eller topplateau'er, nemlig der hvor egen fungerer bedst.

Jeg skal ikke her gå ind i en længere diskussion af forholdet mellem de to tilgange, men blot pointere, at de i en eller anden forstand må opfattes som komplementære. Den mere statiske tolkning, der vel idag må betegnes som den mest kontroversielle, er det rent ud umulig at komme uden om i biologisk forskning (selvom man - som det siden Kant er blevet almindeligt - kan vælge at tolke den som blot

heuristisk⁸⁴). Det gælder i onto- eller epigenetiske forhold: Hvordan skal man forklare den lille udposning på fostret, hvis man ikke må sige, at det er begyndelsen til en arm? Og det gælder i forbindelse med adaptation: Hvordan skulle man forklare et fænomen som mimicry uden at henvise til det formål, det har: at narre fjender?

Jeg har i det foregående bevidst primært brugt udtrykket 'logik', der modsvares af det græske *logos*⁸⁵. Dette begreb er nemlig i eminent forstand brobyggende mellem subjektivt og objektivt, samtidig med at det både rummer videnskabelige og etiske konnotationer. Når etikeren hos Aristoteles får besked om at handle i overensstemmelse med *orthos logos*, den rette logik, så er det på samme tid en fordring om at handle fornuftigt (jf. den typiske engelske oversættelse: "right reason"), men også - og netop derfor - at finde den rette logik *i* det, man har med at gøre.

Det lettest gennemskuelige eksempel herpå er naturligvis den, der arbejder med levende naturer. Med reference til den tidligere nævnte stochastiske logik i de levende naturer, kan vi med Aristoteles sige, at gartneren eller forstmanden for at være god til sit håndværk må være *stochastikos*, en der er god til at ramme toppunkterne i planternes logik. Akkurat som lægen tilstræber de at skabe sundhed og optimale livsvilkår for de former for liv, som netop deres felt er koncentreret omkring.

Aristoteles vil imidlertid udstrække pointen til alle former for *techne*: "*enhver kunst gør sit arbejde bedst ved at se efter det, der ligger i midten, og ved at dømme efter denne standard, således at vi ofte siger om gode kunstværker, at det ikke er muligt hverken at tage noget væk eller at tilføje noget - underforstået at overdrivelse og mangel begge ødelægger kunstværkets kvalitet, mens det, der ligger imellem, sikrer den; det er, hvad vi siger, gode kunstnere stræber efter i deres arbejde*"⁸⁶. Ikke kun levende væsner har en egensindighed, som kunstneren eller håndværkeren må lære at

⁸⁴ Jf. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), anden del: "Kritik der teleologischen Urteilskraft".

⁸⁵ En udførlig gennemgang af *logos*-begrebets skæbne i den græske tradition findes i Raoul Mortley: *From Word to Silence vol.1-2*, Bonn 1986; især bind 1 med undertitlen "The Rise and Fall of Logos" er interessant i forhold til nærværende essay.

⁸⁶ *Nik.Et.* II 6 1106b; udtrykket *stochastikos* anvendes også *Nik.Et.* VI 7 1141b13.

kende og adlyde. Selv arbejde med tilsyneladende dødt materiale som lyd, metal, læderbolde eller tømmer fordrer fornemmelse for *orthos logos*, hvis resultatet skal blive ordentligt. Man må dels have raffineret sit gehør for at kunne få det bedste frem i og af sit materiale. Dels kunne skabe nye former, nye naturer, på en måde, som yder materialet retfærdighed.

Frihed bliver således i radikal forstand indsigt i nødvendigheden. Ikke i den typiske post-Baconske forstand (der naturligvis også har sine repræsentanter i antikken), hvor målsætningen, friheden, tolkes som udtrykkeligt ekstern i forhold til naturmaterialets blinde nødvendighed. Men tværtimod forstået som en form for *mimesis*, som en raffinering af indsigten i en intern "for at"-nødvendighed, genrens nødvendighed, der igen udvikler sig i tilknytning til "for at"-nødvendighederne i de ting, som den givne genre har med at gøre. Uden denne raffinerede sans, vil resultatet - målsætning såvel som produkt - aldrig blive godt.

Lidt radikalt formuleret kan vi sige, at den, der søger at handle fornuftigt - og som forud har fået optrænet sit sanseapparat - først oplever et skel mellem sig selv, sin egen tankevirksomhed, og sagen selv, når fornuften lækker eller ikke rækker. Så længe det går godt, lader man sig i en eller anden forstand føre med af sagens logik (hvortil man som deltager naturligvis selv yder sit). Stritter man imod, eller mangler man erfaringen, så man ikke opfatter sagens særegenheder, ikke evner at differentiere, så kommer modsætningen.

Derfor kan Aristoteles også sige, at "*Kunst (techne) overvejer ikke*"⁸⁷. Den gode kunstner eller håndværker er den, der har udviklet vaner, der følger tingenes egenlogik. Den der lader naturerne komme til deres ret. Igen ikke i en statisk, lukket forstand, hvor alt er lagt fast på forhånd. Men heller ikke på den måde, at han skaber nyt ud af intet og uden holdepunkter. Den dygtige håndværker er kreativ, nyskabende, men vel at mærke på den måde, at han evner at sanse den logik, som giver sig af tingens natur. Han på

⁸⁷ Fys. II 8 199b.

samme tid imiterer og fuldender naturen⁸⁸, eller man kunne sige, at han netop imiterer ved at fuldende. Dvs. han fremstiller produkter, *som om* de var udsprunget af en selvbevægende egennatur. *Techne*, virkelig *techne*, god *techne*, kan således beskrives som en gennem erfaring udviklet evne (en enhed af viden og raffineret vane) til i produktiv virksomhed at overvinde kløften mellem subjekt og objekt, der derved i en eller anden forstand ophører med at kunne kategoriseres *som* henholdsvis subjekt og objekt.

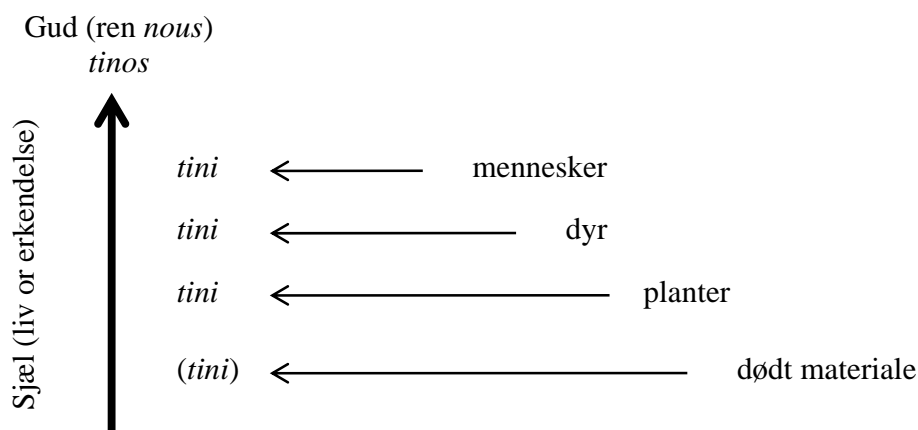
Som det var tilfældet i forholdet mellem lægen og krigeren, så kommer man imidlertid ikke uden om at skulle foretage afvejninger. Vi stilles uvægerligt overfor spørgsmålet: hvilke ting fortjener hvor meget og hvilken type hensyntagen? Vi får som bekendt ingen borde, stole, huse eller Morris bindingsværk uden at fælde træer. Ingen veje uden at komme markens blomster på tværs. Ingen mad uden at dræbe dyr og planter. Selv om vi kan siges at være gode til at skaffe fine vækstbetingelser for stafylokokker og HIV-vira, så gør vi det dog næppe for deres blå øjnes skyld. Vi kan ikke lade alle de særegne naturer komme til fuld udfoldelse, sådan som de hver for sig ville kunne komme det under de mest ideelle omstændigheder. Med hvilken ret griber vi da ind? Er vi stadig i stand til at yde tingene retfærdighed, når vi på denne måde kapper livstråde over?

Når vi skal besvare spørgsmålet, synes vi med Aristoteles i hånden at kunne gå to veje. Enten kan vi gå frem nedefra og op: starte med eksempler, vi finder forsvarlige, tage udgangspunkt i *ho phronimos'* måder at bruge sin omverden - og på basis heraf forsøge at rekonstruere, hvad der er på spil, i abstrakte og derfor ufuldstændige principper. Eller vi kan opsøge Guds vinkel, den kosmiske orden, for siden ovenfra og ned at aflede principper (som dog aldrig bliver helt erfaringstætte p.gr.a. enkeltsituationernes kompleksitet). Som tidligere nævnt er det den første vej - nedefra og op - som er typisk, når Aristoteles skriver om etik. I de tilfælde, hvor det drejer sig om forholdet til den ikke-menneskelige del af naturen, springes mellemregningerne

⁸⁸ Fys. II 8 199a.

imidlertid ofte over, og vi får de meget abstrakte og kosmisk klingende ovenfra-og-ned formuleringer. Jeg skal i det følgende først prøve, hvad der kommer ud af at gå ovenfra og ned, derefter prøve den modsatte vej, for til slut at diskutere, om der kan være nogen form for forbindelse.

Hvis vi på denne måde først starter ovenfra, får vi tydeligt øje på en gennemgående dobbelthed i det aristoteliske verdensbillede. En dobbelthed, som også lægger op til en forskellighed i tolkningen af, hvad Aristoteles måtte kræve af hensyntagen til ikke-menneskelige naturer. Fem forskellige steder taler Aristoteles om, at det “for at” (*ou eneka*), som han bruger i forbindelse med begrebet “for at”-nødvendighed, har to betydninger⁸⁹. Der er *ou eneka (tinós)* og *ou eneka (tini)*. Konrad Gaiser anvender nedenstående figur til at illustrere forskellen:



Hele *kosmos* (Aristoteles bruger ikke selv det ord) er gennemsyret af en *ou eneka (tinós)*, en guddommelig kraft, der som et sort hul med en styrke som kærligheden i Platons *Symposion* trækker alting til sig⁹⁰. Det er en slags absolut

⁸⁹ Stederne er *Metafys.* L 7 1072b, *Eud.Et.* Viii 3 1249b, to steder i *De Anima* II 4 415b, samt *Fys.* II 2 194a. Jeg støtter mig i tolkningen på K. Gaiser: “Das zweifache Telos bei Aristoteles”, i: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, ed. I. Düring, Heidelberg 1969, samt W. Kullmann: “Different Concepts of the Final Cause in Aristotle” i: A. Gotthelf *op.cit.*

⁹⁰ Jf. *Metafys.* L 7 1072b.

fuldkommengørelseskraft, der får alting til at stræbe mod selv at opnå en absolut fuldkommenhed - eller i det mindste at underkaste sig denne absolutte fuldkommenheds orden. *Ou eneka (tini)* angiver derimod hver enkelttings bestræbelse på at blive - og reproducere sig som⁹¹ - netop det, den er, for her igennem at opnå en art relativ fuldkommenhed. Det er hver enkelt individuelle tings stræben efter at blive god til det, den har mulighed for at blive.

Forholdet mellem de to “for at”-begreber kan tolkes på flere måder. En måde er at se det aristoteliske *kosmos* som et absolut, éndimensionalt verdenshierarki, der higer mod at skabe større og mere raffineret orden enten ved at alting stræber mod at komme højere op (hvad der kunne ligge en i øvrigt helt uaristotelisk evolutionsteori gemt i), eller hvor det lavere i hierarkiet kun er til for det højere og mere raffineredes skyld, for det der har et eller flere ekstra trin på *psyche*'n. At stræbe efter at blive af sin slags betyder her (som konsekvens, ikke som noget af en *demiourgos* tilsigtet) at blive et velegnet instrument eller et godt materiale for det, der er højere i hierarkiet.

Det er en forestilling, Aristoteles giver udtryk for bl.a. i *Politikken*⁹², hvor det hedder, at den ikke-menneskelige del af naturen er til for menneskets skyld, og - kunne vi tilføje med reference til de umiddelbart foregående afsnit i samme værk: ikke-grækere er til for grækere, græske kvinder til for græske mænd, og græske mænd i sidste instans for teoretikeren. Hvor hierarkiet så forresten stopper, da den ubevægede bevæger jo selv er uden behov. Det er naturligvis her vi finder en væsentlig del af inspirationen til den middelalderlige forestilling om en *scala naturae*, i følge hvilken alt i verden kan passes ind på en rangstige fra ren *hyle* (eller ren potentialitet, *dynamis*) til ren *nous* (eller ren aktualitet, *energeia*).

En anden måde at aflæse forholdet mellem de to “for at”-begreber er derimod at se hver tings bestræbelse på fuldkommengørelse som det at “finde og udfylde sin plads” i verdensordenen. Hvor “verdensordenen” hverken skal forstås som noget

⁹¹ *De Anima* II 4 415a.

⁹² *Pol.* I 8 1256b.

éndimensionalt hierarkisk eller som noget forud tilsigtet. Men derimod som en flerdimensional og stærkt differentieret orden. En orden, der samtidig i en eller anden udstrækning er foranderlig, om ikke af andre grunde så fordi den så stærkt vil være påvirket af menneskets fortsatte forsøg på at finde *sin* plads i ordenen. På samtidig at skabe og afdække en placering, som er passende - bl.a. derved at den yder menneskets særegenhed retfærdighed.

Ou eneka (tini) kan her aflæses som et udtryk for hver tings beskedne bidrag til det større “for at”, *ou eneka (tinós)*, eller som forskellige udtryk for en fælles “for at”-bevægelse, en art tredje termodynamisk lov, der trækker orden ud af kaos. Derfor vil det som nævnt også være muligt at finde guddommelighed i enhver af naturens kroge, ja selv på sit eget køkkenbord⁹³. For alle andre slags ting og arter end mennesket sker “for at”-bevægelsen, afpasningen til (eller medproduktionen af) naturens overordnede *telos*, i kraft af en naturligt indbygget *logos* med begrænsede udsvingsmuligheder.

Mennesket baserer sig også på en art *logos*, men vel at mærke en, der tillader det at stræbe mere differentieret, mere fantasifuldt og nyskabende end noget andet væsen. En form for *logos*, der samtidig gør, at mennesket i langt højere grad end alle andre væsner kan gå fejl i byen og sigte mod mål, som ikke er det værdigt: “*Ligesom mennesket er det bedste af alle dyr, når det har udviklet sig fuldt ud, så er det værst af alle, når det skilles fra lov og moral*”⁹⁴. Det er prisen for det ekstra trin på *psyche*’n, som er blevet mennesket til del, og som gør, at “*mennesket kan handle modsat vane og natur*”⁹⁵.

Tilstedeværelsen af disse to sideløbende og ganske forskelligartede ovenfra-og-ned tolkninger kan bl.a. aflæses i den dobbelthed i det aristoteliske menneskebillede, som er skitseret ovenfor. På den ene side bestemmelsen af menneskets højeste *telos* som en stræben efter at udvikle den tilsyneladende mest guddommelige side af mennesket,

⁹³ *Om dyrenes dele* I 3 645a.

⁹⁴ *Pol.* I 2.

⁹⁵ *Pol.* 1332b.

fornuften (*nous*), gennem teoretisk virksomhed. På den anden side fuldkommengørelsen som menneske - eller rettere: som et bestemt menneske på dets særlige tid og sted - i alle dimensioner gennem *eupraxia*.

Helt parallelt lægger de to tolkninger op til en dobbelthed i tolkningen af omgangen med den ikke-menneskelige del af naturen. Den første, stærkt hierarkiske tolkning med dens næsten verdensfornægtende konnotationer synes således at give langt friere slag overfor f.eks. planter og dyr end den sidste. Selvom de enkelte dyr og planter måtte have en særegen *logos*, så er det i den første tolkning alene de snævert menneskelige interesser - bestemt uafhængigt af disse *logoi* - der afgør, om en hensyntagen er påkrævet eller ej. *Eupraxia* i den sidste betydning kan ikke leve med en lemfældig behandling af andre medskabninger, der i denne tolkning ikke på samme bastante måde har en lavere status, men snarere simpelthen må tilkendes en anden plads, funktion eller stræbelsesform og hertil hørende passende eksistensform eller levevis end mennesket. Den, der har øje for guddommeligheden på køkkenbordet, har dermed samtidig forpligtet sig over for den.

Det kan ikke undgås, at en ovenfra-og-ned konstruktion som ovenstående fremtræder spekulativ og med dårlig objektivistisk ånde, når den formuleres uafhængigt af de konkrete erfaringer, den trods alt er baseret på. Erfaringer, der - som Aristoteles understreger gang på gang - er langt mere fyldige og komplekse end den efterfølgende konstruktion med dertil hørende *archai*. Jeg skal i det følgende i stedet forsøge at starte nedefra med udgangspunkt i nogle af de pointer, som blev fremdraget i etik-afsnittet ovenfor.

Som vi så, er det et centralt træk ved den aristoteliske etik, at den lægger op til en partikularisme i den forstand, at det pointeres, at det altid udtrykkeligt er med udgangspunkt i en tidsligt og rumligt særegen situation med en særegen aktør, i forhold til aktøren særegne medspillere osv., at den rette handlingsmåde skal uddestilleres. Denne partikularisme har - som vi så det ovenfor - to konsekvenser.

Den betyder for det første, at det kan være svært at typologisere handlinger med etiske dimensioner på en meningsfuld måde, f.eks. så det bliver muligt at opstille

generelle leveregler. Og for det andet, at det ikke blot er svært, men ganske enkelt umuligt at typologisere de "enheder" i aktørens omgivelser, som kan tænkes at blive påvirket af hans handlinger, på en måde så det bliver klart, hvilke typer af "enheder" der skal tages hvor meget hensyn til - uafhængigt af deres særegne relation til aktøren og til den særlige situation, hvori han handler. Selv når vi begrænser os til at se på forpligtelserne overfor andre mennesker, gælder det som nævnt, at det, der er passende og rimeligt at yde hver enkelt gruppe eller person, afhænger ikke blot af deres hver for sig særlige karakteristika, men også af placeringen i forhold til aktøren (ven, mor, bror, arbejdskammerat etc.) og det særegne historiske forløb som aktøren indgår i.

Man kan på baggrund heraf forvente en lignende partikularisme med hensyn til forpligtelser overfor andre identificerbare "enheder" end mennesker. Erfaringen synes at bekræfte dette. Skal vi opstille et par almene principper eller *archai*, gælder det således, at forpligtelsen vokser kvantitativt proportionalt med beslægtetheden, med kendskabet, med den geografiske nærhed, med den relative betydning, som "enheden" har i de helheder, aktøren tager del i, med "enhedens" afhængighed af aktørens handlinger etc. Mens det kvalitative udtryk, forpligtetheden munder ud i, vil være afhængigt af "enhedens" særegenheder, funktion, væremåde, de heraf følgende livsfordringer, muligheder for smerte og nydelse osv.⁹⁶ - og så selvfølgelig af selve forpligtelsens omfang.

Spørgsmålet er, om ovenfra-og-ned tilgangen er mulig at forene med nedefra-og-op tilgangen. Om hierarkitanken, idéen om en objektiv, etisk *scala naturae*, står til at redde, kan i en vis forstand siges at afhænge af, om vi kunne tænkes at blive enige med fisk, hunde og skildpadder om, hvilke egenskaber der burde sættes højest i hierarkiet. Det problem skal jeg lade ligge her. Jeg skal i stedet knytte an til den anden ovenfra-og-ned tolkning, hvor der ikke på forhånd er opstillet en statisk orden. Pointen er her, at der til stadighed *produceres* en orden, som jeg efter et øjeblikks tøven vil vove at kalde økologisk. Denne orden kan således tolkes som et supplement til de partikularistiske

⁹⁶ Jf. *Nik.Et. X 5 1176a*.

archai - eller mere præcist: som en dimension, der ikke må overses i forbindelse med indvindelsen af de erfaringer, der leder til de forskellige *archai*.

Partikularisme synes at være et universelt etisk princip. Det degenererer imidlertid til egoisme og snæversyn - og i sidste instans til selvdestruktion - hvis det ikke suppleres med, eller forstås indenfor en bredere horisont. Partikularistisk handlen kan aldrig blive *eupraxia*, hvis den farer frem uden hensyntagen til medskabninger og naturlige omgivelser. Ingen ægte selvkærlighed er mulig uden sans og respekt for det anderledes.

Således forstået - og jeg er klar over, at jeg dermed trækker tolkningen ud på relativt tynd is i forhold til kilderne - kan den aristoteliske naturetik opfattes som en form for økologisk naturetik, hvor økologien markerer det forhold, at mennesket medvirker i helheder, hvori også andre livsenheder har deres legitime plads og et krav på retfærdighed forstået som en respekt af deres særegne natur. Ligesom det enkelte individ i *polis*'en primært interesserer sig for livslykken hos sig selv og sine nærmeste, men ikke kan finde den uden at være hjemme i en velfungerende helhed, hvor også de øvrige indbygges livsbehov tilgodeses, så vil også menneskets livslykke i en sådan tolkning være afhængig af medvirken i velfungerende økologiske helheder, selvom det primært har egne behov for øje.

Mere historisk korrekt ville det dog være at parallellisere relationen til andre medskabninger med den relation, Aristoteles beskriver som den bedste, når det drejer sig om forholdet mellem herrer og slaver. Slaverne har således en status i det aristoteliske verdensbillede, der lader sig sammenligne med husdyr⁹⁷. Og i forholdet til slaverne pointerer han nødvendigheden af at give så gode betingelser som muligt. Slaverne er nok materiale eller værktøj i herrens hænder. For at få det bedste ud af materialet, er det imidlertid nødvendigt at kende og respektere dets særegenheder.

Jeg har i det foregående forsøgt at rekonstruere en naturetik hos Aristoteles således, at han har fået maximal *goodwill*. Jeg har bevæget mig udenom de historisk

⁹⁷ *Pol.* I 5 samt *Økon.* I 5.

betingede tåbeligheder (f.eks. racismen og overvejelserne omkring kvinders og slavers status) og kortslutninger, som også er lette at finde. Mit sigte har mere været at fremstille de pointer, som er af aktuel relevans, end at give et dækkende billede af det aristoteliske verdensbillede som historisk fænomen.

Det er imidlertid nødvendigt - for ikke at forvrænge billedet unødigt - til slut at nævne en central mangel i det aristoteliske verdensbillede, som er vigtigt at medtænke i dag. Jeg tænker her på det relative fravær af en fallibilistisk bevidsthed. Herved forstår jeg den erkendelse, som især efter Darwin er blevet fælles eje, at både naturen i almindelighed og menneskene i særdeleshed bevæger sig frem gennem stadige *trial-and-error* procedurer, at vi lærer gennem vore fejltagelser.

Selvom Aristoteles' teleologi som beskrevet er ganske åben - ikke mindst, hvor bevægelsens *logos* prioriteres frem for endemålets *entelecheia* - så er hans verdensbillede dog i det store og hele statisk på en måde, som i dag må opfattes som forældet. Tanken om biologisk evolution er ham således fremmed. Det betyder, at forestillingen om et relativt ordnet univers, hvori mennesket kan finde på plads, bliver lettere at gå til, end når den forudsætning inddrages, at universet er i stadig bevægelse.

Tilsvarende nedtoner han det forhold, at vejen til *ho phronimos'* indsigt i den rette, velafvejede form for handling nødvendigvis må være brolagt med fejl og overdrivelser i den ene og anden retning - på trods af at han omvendt diskuterer forgængernes fejl, og ser dem som væsentlige led i sin egen erkendelse. Også her bliver forestillingen om handlingens *orthos logos* derfor mere forenklet, end det er rimeligt. Og etikken får dermed let et konservativt gammelmandspræg, bliver *entelecheia* snarere end *logos*, produkt frem for proces.

Hvis fejltagelsen i stedet erkendes som et nødvendigt led i erkendelsesprocessen, så bliver også skellet mellem det forbilledlige og det fejlslagne mindre graverende. Den "forbilledlige fejltagelse" kan således i visse forhold - og især når man selv har begået den - vise sig at være en vigtigere og mere lærerig handlingsinitiator end den perfektion, som vil være svær for andre at efterleve.

Omvendt finder jeg det imidlertid vigtigt at understrege, at Aristoteles' betoning af den foranderlighed, som omstændighederne ved handlingsvalg er underkastet, gør hans etik mere dynamisk og åben end former for etik, der er orienteret efter stivbenede kriterier i form af principper eller lignende. Inddragelsen af evolutionære og fallibilistiske synspunkter fører for mig at se ikke til en afvæbning af de pointer, jeg har skitseret ovenfor. For selvom universet er i stadig bevægelse, og den enkelte handling derfor *sub specie aeternitatis* måske synes ubetydelig, så kan den dog aflæst fra vor egen provins af universet være af central betydning. Selvom mennesket som art næppe holder længere end andre arter - måske tværtimod - så lægger vi dog stor energi i at opfostre vore egne børn. Og tilsvarende gælder, at selvom vi ved, at fejl kan være erkendelsesbefordrende, så bestræber vi os immervæk på at undgå dem.

Direkte dynamisk er endelig idéen om udviklingen af genrens *logoi* gennem forbilledlige handlemåder. Og idet mennesker på denne vis er kreativt nyskabende, vil også det univers, menneskene udgår af og indgår i, være i bestandig fornyelse. Når Aristoteles taler om naturefterligning, om *mimesis*, drejer det sig derfor heller ikke om et "akkurat ligesom", men om et "som om": hus- eller skibsbygnings-kunsten er god, når resultatet fremstår, som var det produceret af sin egen selvskabende natur på samme måde som de biologiske skabninger. Kun en gennem erfaring optrænet dømmekraft kan gøre resultatet natur ligt i denne forstand.