

Klokskap og fellesskap (1)

TIDSSKRIFT: – De ulike aspektene ved *fronêsis* som dermed gir seg til kjenne, gir anledning til å spore en politisk dimensjon utover den eksplisitte anvendelsen av klokskap i politiske organer, skriver Pål Rykkja Gilbert i siste nummer av *Agora*.

Agora er ute med nytt nummer med «Antikkens politiske filosofi» som tema, og *Salongen* har gleden av å viderebringe Pål Rykkja Bilberts artikkel om det politiske hos Aristoteles.

De fleste som har et forhold til [Aristoteles](#), har et begrep om *fronêsis*, en av bærebjelkene i den aristoteliske etikken, på norsk best kjent som «klokskap», «praktisk klokskap» eller «dømmekraft». Verket vi kaller *Den nikomakiske etikk*, betegnes innledningsvis som «en form for politisk undersøkelse».¹ Når *fronêsis* tematiseres i sjette bok, føyer Aristoteles til den underfundige bemerkninga at «den politiske evne og klokskapen er samme tilstand (*hexis*), men deres væren (*to einaî*) er ikke den samme».² Siden den greske filosofen dessuten er kjent for å beskrive mennesket som et av natur politisk vesen,³ er det naturlig å spørre seg hvordan begrepet *fronêsis* plasserer seg i forhold til menneskets politiske eksistens. Spørsmålet er mer komplekst enn man kanskje skulle tro, ikke minst på grunn av at det ikke er gitt hva som ligger i «politisk», eller at Aristoteles' bruk av den greske termen er konsistent. Jeg vil i det følgende åpne med å se nærmere på bestemmelsen av mennesket som et politisk vesen, før jeg tematiserer klokskapsbegrepet. En hypotese om at Aristoteles tar utgangspunkt i et tradisjonelt begrep om *fronêsis*, åpner for å belyse så vel det aristoteliske klokskapsbegrepet som dets politiske kontekst med støtte i tidligere gresk litteratur. De ulike aspektene ved *fronêsis* som dermed gir seg til kjenne, gir anledning til å spore en politisk dimensjon utover den eksplisitte anvendelsen av klokskap i politiske organer. Avslutningsvis antyder jeg at den vesentligste forbindelsen mellom klokskap og det politiske hviler i et fenomen som kontinuerlig truer med å bryte ned skillet mellom klokskap og galskap: det grensesprengende begrepet om det skjønne.⁴

Det politiske vesen og forholdet til klokskap

Hvor politisk er mennesket, egentlig? Tilsynelatende ikke mer enn at Aristoteles i sin mest kjente formulering underbygger doktrinen med å slå fast: «Det er åpenbart at mennesket er et mer politisk dyr enn enhver bie og ethvert annet flokkdyr.»⁵ Om vi ikke er alene om det politiske, står vi likevel i en særstilling. Andre skapninger med en draging mot politikken – bier og maur er de mest påfallende kandidatene – deler en vesentlig egenskap: evnen til kommunikasjon. Deres kommunikasjonsevne hviler likevel fullt og helt på det Aristoteles kaller *fônê*, tradisjonelt oversatt som «stemme». Det er en term som utelukkende brukes om lyd – om det som er materielt til stede i det akustiske mediet – og den har en overveiende konnotasjon av noe meningsbærende, dvs. en potensiell meddelelse fra ett vesen til et annet, og Aristoteles bruker selv *fônê* kun om levende vesen.⁶ I *Politikken* skriver han at stemmen er et tegn på det smertefulle og det behagelige. Den menneskelige kommunikasjonsevnen innebærer et mer radikalt brudd med det øvrige dyreriket enn

hva den nonchalante innledninga legger opp til. Der andre dyr har stemmen, er vi alene om *logos*,⁷ som i denne konteksten er fullstendig uoversettelig, men «tale» gir bedre mening enn «fornuft», siden trykket ligger på det kommunikative aspektet:

Talens funksjon er å åpenbare det gagnlige (*symferon*) og det skadelige, og følgelig også det rettmessige og det urettmessige. Dette er særegent for mennesket sett i forhold til andre dyr. Mennesket er alene om å kunne oppfatte goder og onder, rettmessighet og urettmessighet. Felles deltagelse i disse fenomenene er det som skaper et hus og en by.⁸

Det er disse tre settene med normative begreper – gagnlig/skadelig, rettmessig/urettmessig og godt/ondt – som ligger til grunn for mennesket som et radikalt mer politisk vesen enn andre dyr. De har til felles at de forutsetter et perspektiv som ikke er en nødvendig betingelse for evnen til å kjenne smerte og behag. Ett aspekt ved dette perspektivet er tid,⁹ og et tidsperspektiv kan delvis forklare begrepet om det gagnlige, hvis det dreier seg om å måle nåtidige og framtidige kilder til smerte og behag opp mot hverandre.¹⁰ Denne minimale målestokken er likevel ikke den eneste som åpner seg gjennom begrepet om det gagnlige. Det blir også mulig å spørre «fordelaktig for hvem?» og «fordelaktig med henblikk på hva?» *Logos* skaper et rom for refleksjon, som i praktisk øyemed gestalter seg som overveielse. Det er ikke mulig å overveie alternativer uten å ha en standard eller et siktepunkt å orientere seg ut ifra,¹¹ men når rommet for overveielse ligger åpent og siktepunktet er tilgjengelig, blir mennesket i stand til å modifisere og kultivere en umiddelbart gitt appetitt på behag til et begjær som bærer i seg overveielsen, og som derfor er indirekte og reflektert.¹² «Gagnlig» og «skadelig» blir meningsfulle termer i en overveielsessituasjon hvor man sikter seg inn på et praktisk mål, men de vokser også ut av en form for selvbevissthet som ikke finnes hos andre dyr. Noe framtrer som gagnlig for «meg» eller «deg», og vi får et begrep om mine og dine «interesser». Idet det blir mulig å overveie ulike handlingsalternativer, trer også individet fram som et tyngdepunkt. Noe av det første man legger merke til i møte med Aristoteles' utredning av klokskap, er at det aristoteliske klokskapsbegrepet er orientert mot nettopp overveielse og spørsmålet om hva som gagnar en selv.¹³

Det rettmessige er en enda mer kompleks kategori, som foruten å bygge på ideen om det gagnlige forutsetter et begrep om *fortjeneste*. Aristoteles skiller i *Den nikomakiske etikk* mellom ulike begreper om rettferdighet eller rettmessighet (*to dikaion*), men det er i denne overordnede konteksten naturlig å anta at han har det generelle begrepet om rettferdighet i tankene.¹⁴ Dette rommer dydene som helhet når disse kommer til uttrykk i forholdet til andre mennesker.¹⁵ Vi kan derfor tolke sitatet dithen at begrepet om det rettmessige både forutsetter, og er en logisk konsekvens av, begrepet om det gagnlige: I samme øyeblikk som det blir mulig å vurdere hva som er gagnlig for meg og for deg, oppstår også spørsmålet om hvorvidt jeg skal handle til fordel for deg eller meg.¹⁶ Hvis bystaten og det politiske opprinnelig springer ut av et felles forhold til hva som er gagnlig og rettmessig, har vi en rimelig forbindelse mellom politikk og overveielse, og dermed klokskap, men det synes fremdeles å være mulig å overveie noe utelukkende med henblikk på egne interesser, og det er mye som peker i retning av at Aristoteles' begrep om *fronêsis* føler seg mest hjemme i denne konteksten. For å forstå bedre hvilken rolle klokskap

spiller for mennesket som politisk vesen, hva som forener og hva som skiller klokskap og politikk, og i hvilken grad det å være en klok person er det samme som å være en klok borger, er første skritt å bli klok på Aristoteles' begrep om klokskap.

LES OGSÅ: [Den store flokkens politikk](#) • [Paideia og lek](#)

Aristoteles' eneste tematiske redegjørelse for klokskap er å finne i den sjette boka av *Den nikomakiske etikk*. I dette verket søker han å avdekke det høyeste menneskelige gode, og undersøkelsen beskrives som «en form for politisk undersøkelse».¹⁷ Det er opplagt fra første stund at man kan tilnærme seg spørsmålet om det menneskelige gode fra et *polis*- eller statsperspektiv og et enkeltmenneskeperspektiv. Aristoteles gir ikke noen eksplisitt begrunnelse for hvorfor han i resten av verket konsentrerer seg om enkeltmennesket, men vi får en pekepinn i verket som behandler bystaten og det forfatningsmessige, *Politikken*: I motsetning til hos [Platon](#), hvor [Sokrates](#) i *Staten* foreslår å finne rettferdighet (og dermed de øvrige dydene) i byen som helhet før de søker de samme strukturene i enkeltmennesket,¹⁸ er det vanskelig å se hvordan Aristoteles kunne redegjort for det gode i et statsperspektiv uten først å avklare det gode liv for enkeltmennesket: «Den som har satt seg fore å gjøre en egna undersøkelse av den beste forfatning, må nødvendigvis først definere hvilket liv som er det mest etterstrebellesverdige. Så lenge dette er ubestemt, må også den beste forfatninga forbli ubestemt.»¹⁹ Den beste bystaten styres av de beste borgerne, og den beste borgeren er her også det beste enkeltmennesket.²⁰ Siden undersøkelsen i *Den nikomakiske etikk* raskt begynner å dreie seg om de enkelte dydene, herunder karakterdyder som rettferdighet, er forholdet til andre mennesker hele tida til stede. Klokskap viser seg å forutsette karakterdydene som helhet,²¹ og står dermed også i en nødvendig forbindelse til det sosiale liv. Perspektivet er likevel orientert mot enkeltmennesket, og det er et viktig formelt skille mellom enkeltmennesket som sådan og borgeren: Enkeltmennesket er en borger (*politês*) bare i kraft av å være en del av en bystats rådgivende og besluttende myndighet.²² Borgerskapet er bare ett aspekt ved enkeltmennesket, et aspekt som ikke nødvendigvis gjør seg gjeldende. Dette skillet trer også i kraft på klokskapsfeltet: Enkeltmennesket kan praktisere klokskap som sådan eller som borger. På samme måte som en avklaring av det gode liv er en forutsetning for en undersøkelse av den gode forfatning, er en redegjørelse for klokskap hos enkeltmennesket en forutsetning for en tilnærming til klokskap hos borgeren.

Fronêsis og fronein i tidligere gresk litteratur

Aristoteles åpner sin redegjørelse på følgende måte: «Vi vil kunne få et begrep om klokskap (*fronêsis*) ved å undersøke hvilke egenskaper vi forbinder med dem vi kaller kloke.»²³ Dette «vi» er ikke selvforklarende. Det kunne tenkes å være en retorisk flertallshenvisning til forfatteren selv. I så fall er det bare en tilgjort måte å si «med klokskap mener jeg [...]» på. Det kan også være en referanse til skolemesteren og hans krets, til et bestemt sjikt av Athens befolkning, eller til greske språkbrukere generelt. At sannheten er å finne et sted mellom de to sistnevnte forslagene, virker sannsynlig. Et studium av hvordan ordet *fronêsis* og beslektede termer brukes i tidligere gresk litteratur, vil gjøre det tydelig at Aristoteles i høyeste grad utarbeider sitt endelige begrep om

klokskap med forankring i tradisjonen. Siden disse termene har blitt brukt med en rekke forskjellige konnotasjoner fra [Homer](#) og fram til litteraturen i Aristoteles' samtid, gir et studium av språkbruken en kontekst til mange av de ellers i overkant konsise formuleringene Aristoteles har om klokskap.

Det viser seg at både substantivet *fronêsis* og adjektivet *fronimos* dukker opp relativt seint i den greske litteraturen. Ingen av dem er i bruk hos Homer, hvor vi kun finner noen få tilfeller av en annen substantivdannelse, *fronis*. Med mindre vi regner med listene over ordspråk som tilskrives de «sju vise menn»²⁴, støter vi på *fronêsis* for første gang hos den førsokratiske filosofen [Heraklit](#): «Derfor bør man følge den delte [fornuften], dvs. den som er felles. For det som er felles, er delt. Men selv om fornuften (*logos*) er delt, lever de mange som om de hadde en privat forstand (*fronêsis*).»²⁵ Som så ofte ellers er det ikke åpenbart hva Heraklit forsøker å fortelle oss. Det er heller ikke klart hva *fronêsis* betyr i dette sitatet, selv om vi kan gå ut ifra at det favner videre enn den snevre praktisk-politiske overveielseskyndighet man forbinder med det aristoteliske begrepet. Kanskje er «forstand» en for snever oversettelse, hvis vi med det mener en forstandsevne eller en aktiv forståelse. Heraklit kan ha hatt et mer generelt begrep om tenkning, eller til og med ren bevisst *tilstedeværelse*, i tankene. At substantivet også ble brukt om noe som nærmer seg vår idé om «bevissthet», blir tydelig i en tale av Isokrates, talelæreren som etablerte en skole i Athen noen få år før Platon innstifta Akademi: «Vi burde også ta et visst hensyn til våre forfedre og heller ikke forsømme vår ærbødighet overfor dem. Og hvilken sinnstilstand skal vi anta at de ville rammes av, hvis det virkelig er sånn at de som er *der* (*sc.* i dødsriket), har noen bevissthet (*fronêsis*) om det som foregår *her*.»²⁶ Isokrates bruker en nesten identisk formulering i to andre taler, med påfallende unntak av at *fronêsis* er bytta ut med *aisthêsis* («sansning», «persepsjon», «oppfatning»²⁷). Dette er en tydelig indikasjon på at *fronêsis* her ikke uttrykker noen form for diskursivitet. En tilsvarende bruk av ordet, i en tilsvarende kontekst, finner vi i Platons *Faidon*, rett før samtalen om sjelens udødelighet tar av for alvor: «Men det kreves kanskje ikke så rent lite innsats for å overbevise dere om at det eksisterer en sjel²⁸ etter at mennesket har dødd, og at den besitter noen form for evne og bevissthet (*fronêsis*).»²⁹ Hvordan har det seg at substantivet er så fleksibelt? For å finne svaret må vi gå til substantivets kilde.

Fronêsis er et «verbalsubstantiv», et ord som gir substantivisk form til den aktivitet som utspiller seg i verbet *fronein*. Verbet er på sin side danna med utgangspunkt i substantivet *frên*, som opprinnelig later til å ha en fysiologisk betydning, en betegnelse på mellomgulvet, lungene eller noe deromkring. Dette ordet er massivt til stede allerede hos Homer – det er faktisk særlig utbredt hos Homer – hvor det langt oftere brukes om setet for nær sagt enhver tenkelig bevissthetsakt, med et spenn fra aktiv tanke, overveielse og intensjon til følelser og begjær av alle slag. Dette åpner for et tilsvarende spenn i det avledede verbet, som også er omfattende brukt allerede hos Homer. Vi skal merke oss at bruken av verbet avtar betraktelig hos Platon og Aristoteles. Der for eksempel det 5. århundres store tragedieforfattere knapt bruker substantivet *fronêsis* i det hele tatt, mens de er storforbrukere av verbet, er situasjonen snudd på hodet hos filosofene i det 4. århundre: Både Platon og Aristoteles bruker verbet langt mindre enn substantivet, og selv om verbet tross alt forekommer med en viss frekvens, dreier det seg nesten utelukkende om infinitivformen, og da stort sett brukt substantivisk, et hendig uttrykk for «det å tenke».

Hos Homer er verbet i full blomst og brukes aktivt i et mangfold av former. Det er mulig å skissere opp de mest framtrepende måtene på hvilke det brukes til å kjennetegne ulike aspekter ved menneskets bevissthetliv, med fokus på det som er relevant for vårt aristoteliske formål. For det første støter vi på en bruk som peker fram mot *fronêsis* som bevissthet eller tilstedeværelse. Når den gamle kong Priamos henvender seg til sønnen Hektor i *Iliadens* 22. sang, i et siste forsøk på overbevise ham om å skrote planen om å møte Akhillevs i kamp, spør han på med følgende bønn: «Ha medynk med meg, den ulykksalige, fremdeles ved liv og bevissthet (*eti froneonta*), tynga av skjebnen, som faderen sønn av Kronos på alderdommens terskel med dystert lodd vil knuse [...]»³⁰ Den frasen som interesserer oss, *eti froneonta*, kan tolkes på flere måter. Man kunne argumentere for at den er fremadskuende, at den peker mot det *framsyn* som antydes i talens siste del, hvor Priamos lister opp grusomhetene som med sannsynlighet vil inntreffe som følge av krigen. *Froneonta* kunne følgelig betegne den gamles *klarsyn* og evne til å fatte og veie konsekvenser, som en kontrast til Hektors forblindelse og dårskap, hvis han virkelig holder fast ved sin intensjon om å møte Akhillevs.³¹ Den vanligste måten å lese teksten på er likevel den som ligger til grunn for oversettelsen over, hvor frasen konstrueres som et *patetisk* motiv. Det tegnes et bilde av en gammel og skrøpelig mann som likevel fremdeles er inderlig bevisst sin egen situasjon og stadig mottakelig for alle de sorgene skjebnen belaster ham med. Interessant nok var antikke lesere oppmerksomme på begge tolkningsmulighetene, etter det vi kan lese av en skolie, en margkommentar som er overlevert med tidlige håndskrifter:

eti froneonta [...] som alternativ til «den som fremdeles resonnerer godt (*eu frounonta*) og gir gode råd» eller som alternativ til «i live». Han kaller nemlig livsprinsippet *frenes*, som i tilfellet med Patroklos: «men det var overhodet ikke *frenes* i ham», dvs. prinsippet som holder livet sammen.³²

Når vi beveger oss et stykke framover i litteraturhistorien, finner vi en tilstøtende konnotasjon i *Aias*, en av [Sofokles](#)' tragedier. Her er det heldigvis også mindre rom for fortolkning. *Aias* blir snytt for Akhillevs' våpen, og i et forsøk på hevsnakler han ned de andre hærførerne, som han holder ansvarlige. Hans bloddryppende triumf blir kortvarig: Athene drev i siste sekund vettet ut av ham, og heltene han felte, var okser og sau, samt en stakkars gjeter som befant seg på feil sted til feil tid. *Aias* henvender seg nå til sønnen:

Sønn, måtte du være heldigere enn din far,

men for øvrig hans like. Så ville du ikke være dårlig stilt.

Det skal sies at én ting misunner jeg deg i denne stund:

at du ikke oppfatter noen av disse ondene.

For livet er deiligst når du intet forstår (*fronein*),

før du endelig lærer om smerte og lyst.³³

Her møter vi det barnlige sinn, uskyldsrent og uten bevissthet om goder og onder – og man kunne legge til: «gagnlig og skadelig, rettmessig og urettmessig» – men likevel klart med en viss form for bevissthet og sanseevne.³⁴ Det som mangler, er evnen til å oppfatte noe *som* et onde. Vi minnes sitatet fra *Politikken* og legger merke til hvordan verbet *fronein* klatrer på fornuftens stige. Det impliserer her det utvidede perspektivet som viste seg å være en forutsetning i begrepet om gagnlig, rettmessig, godt og deres motsetninger. Selv om det ble klart at *logos* og den prinsipielle muligheten for overveielse er forutsetninger for å kunne oppfatte gagnlig, rettmessig og godt, er det åpenbart ikke her snakk om resonnementer, overveielse eller noen form for diskursiv aktivitet. Vi er tettere på et begrep om anskuelse enn et begrep om tenkning. Sitatet springer dessuten ut av en sosial situasjon: Ondene som Aias, men ikke sønnen, så tydelig oppfatter og bekymrer seg for, handler om respekt, ære og skam. Rekka av hendelser som leder fram til den situasjonen Aias nå befinner seg i, kunne aldri funnet sted uten en etablert sosial kodeks, med behov for anerkjennelse, tydelige forventninger om hva som er rettmessig, og en klar idé om hvilke interesser som er i spill. Vi hører en gjenlyd i verbet *fronein* av den subtile, men substansielle sosiale klangbunnen som Aias er fullstendig innforstått med. Barnet ser, barnet hører, barnet føler kroppslig smerte og lyst like godt som den neste, men det er fullstendig ute av stand til å registrere den symbolske verdien av Akhillevs' våpen eller til å fatte den avgrunn av skam som faren stirrer ned i. Når Aias etter grundig betenkning, ukontrollerte utbrudd av sunn fornuft fra koret og en inderlig appell fra konkubina Tekmessa, likevel beslutter at selvmord er den eneste utvei, innser vi hvor radikalt annerledes menneskets politiske vesen ter seg enn det vi finner hos bier og maur. Et annet sitat fra samme tragedie gir oss nok en kontekst for bruken av verbet. Denne gangen er vi flue på veggen under en samtale mellom Athene og Odyssevs, i stykkets prolog:

Athene: Er ikke den deiligste latter å le av dine fiender?

Odyssevs: Jeg ville være tilfreds om han holder seg inne.

Athene: Du kvier deg for åpenlyst å skue en mann som er gal?

Odyssevs: Jeg ville jo ikke skydd ham om han hadde vettet i behold (*fronounta*).³⁵

Plutselig stilles verbet *fronein* opp mot galskapen, *mania*, det å være ute av seg, det å ikke vite hva man gjør, det å framtre som en man ikke vet hva vil finne på, som ikke følger vanlige spilleregler, som er ute av kontroll. *Fronein* må derfor angi det å være ved sine fulle fem, å opptre kontrollert og rasjonelt, å være seg selv.³⁶ Med dette nærmer vi oss den betydninga som Homer-kommentaren beskrev som første alternative leseart. For å understreke dette la kommentaren til måtesadverbet *eu*, «godt, på en god måte». Denne frasen, *eu fronein*, «å *fronein* godt», er også standard i klassisk gresk, men fikk etter hvert karakter av en pleonasm, ettersom *fronein* alene slo seg til ro med samme betydning. Bildet kompliseres av at *eu fronein* selv ble brukt i flere sammenhenger, men den viktigste for oss er kontrasten med galskap og vettløs handling.³⁷ Den fremste litterære utforskninga av fornuft og vansinn finner vi i et av Euripides' siste stykker, tragedien *Bakkantinnene*. Dramaet skildrer Dionysos' uransakelige inntog i byen Theben. Kong

Penthevs er det konservative, fornuftige statsoverhodet, som går til det lengste for å slå ned de bakkiske feiringene han anser som statsrystende, vanvittige og unaturlige orgier. Guddommen selv gjester byen forkledd som en mystisk utlending med et kor av bakkantinner. Etter først sindig å la seg fengsle, bryter han ut av fengselet på mirakuløst vis, før han gir seg i kast med å lokke Penthevs fra forstanden. Fra å representere den jordnære – om enn i overkant selvrettferdige – sunne fornuft, vekkes i Penthevs et ulmende begjær etter å bivåne orgien med egne øyne. Vi møter Dionysos i samtale med seg selv:

Dionysos, nå er oppdraget ditt, for du er ikke langt unna.

La oss straffe ham. Først skal du skille ham fra sitt vett (*frenôn*),

og fyll ham med lettsindig vansinn. For med vettet i behold (*eu fronôn*)

vil han ikke gå med på å kle seg i kvinnelige gevanter,

men ridende ut av sitt gode sinn (*fronein*) vil han ta dem på.³⁸

Når (*eu*) *fronein* balanserer galskapen, er uttrykket nærmest synonymt med det beslektede verbet *sôfronein*, som man kjenner fra kardinaldyden *sôfrosynê*. På Aristoteles' tid hadde *sôfrosynê* stort sett betydninga «måtehold», som er velkjent fra norske oversettelser, det å ha de basale lyster under kontroll. Etymologien tilsier at det skal bety «å ha sinnet (*frenes*) i god behold», og i tidligere litteratur brukes det ofte om å være seg selv, ha vettet i behold, å handle klokt og i tråd med ens beste interesser, med andre ord helt tilsvarende hvordan både *eu fronein* og *fronein* tidvis opptrer. Dette underbygges også av at *fronêsis* og *sôfrosynê* deler et felles antonym, det å være *afrôn*, «sanseløs, dum».³⁹ Å ikke kunne kontrollere egne lyster er selvsagt en mangel på «trygt sinn», og kan derfor tolkes som en form for galskap. Et av de mest potente bildene på dette er den tyranniske sjelen i Platons *Staten*, hvor et altoverskyggende begjær (*erôs*) sprenger seg inn og tar fullstendig kontroll over sjelslivet, ansetter et kobbelt av andre fordervede lyster som «garde» og fordriver siste rest av *sôfrosynê*.⁴⁰ Men Platons forhold til *sôfrosynê* var komplisert. I dialogen *Faidros* holder Sokrates to forskjellige taler om *erôs*. Den første rakker ned på elskovsdriften og bestemmer den som en form for galskap, satt opp mot sindighet og *sôfrosynê* som idealer å trakte etter.⁴¹ Den andre holder fast ved bestemmelsen av *erôs* som galskap, men skiller mellom ulike former for *erôs* og ulike former for galskap. I sin høyeste form dreier det seg fremdeles om galskap i den forstand at man rykkes både ut av ens vanlige «selv» og ut av den alminnelige fornuft.⁴² Elskerens nærmeste irettesetter ham for brudd på akseptert oppførsel så vel som med det de anser å være i hans egen interesse, men Sokrates gjør det klart at det mentale bruddet har satt elskereren i kontakt med et høyere nivå av fornuft. Den normale sindigheten omtaler han nå med det lett nedsettende «menneskelig *sôfrosynê*».⁴³ Både *Faidros* og *Bakkantinnene* illustrerer en forbindelse mellom *fronein/sôfronein* og «normal» oppførsel. Normaliteten er et uttrykk for samsvar med egen karakter og etablerte verdensanskuelse og interesser, så vel som med samfunnets normer og forventninger. Begge verkene problematiserer samtidig dette fornuftsbegrepet ved å

vise hvordan det undertrykker revolusjonære muligheter. Den sunne fornuften lukker samfunnet for nødvendige omveltninger og individet for både nytenkning og dype bånd til andre mennesker som sprenger rammene for egeninteressen.

LES OGSÅ: [Kampen om Forum Romanum](#)

Det er kort vei fra det å ha vettet i behold til det å handle klokt og veloverveid. Klokskap er lite annet enn en fullbyrdelse av det å være sitt rette jeg, nemlig det å innse hva man *bør* være, og handle deretter. Det som er «nytt» ved det siste steget i bruken av *fronein*, er vekta på aktiv tankevirksomhet, overveielse og resonnement. Denne bruken av verbet er likevel ikke ny, historisk sett. Allerede hos Homer opptrer den hyppig. En god illustrasjon er en formulaisk frase som opptrer flere ganger i både *Iliaden* og *Odysseen*: «Og på følgende måte syntes det ham å være mer gunstig, når han overveide det (*froneonti*) [...]»⁴⁴ Tyngdepunktet ligger her i selve overveielseren. Det er ikke nødvendigvis *klokskap* involvert, men det er et trykk på det å tenke nøye over noe i ro og mak. Overveielserprosessen er enda tydeligere til stede i det siste historiske eksempelet, fra Sofokles' *Kong Ødipus*. Kreon og Ødipus har tatt skrittet fra sivilisert samtale til bitter krangel. Idet krangelen er i ferd med å nærme seg slutten, kommer koret med et velment råd, som faller tungt på steingrunn:

Koret: Han talte godt for en som tar seg i akt for å falle,

Herre. For de som er raske til å fatte avgjørelser (*fronein*), er ikke ufeilbarlige.

Ødipus: Når han som i skjul har onde hensikter (*epibouleuon*), raskt

rykker fram, må også jeg være rask i overveielseren (*bouleuein*).

Hvis jeg venter i ro og mak, vil hans planer

være satt i verk, mens mine vil ha grunnstøtt helt.⁴⁵

Vi ser nå tydelige konturer av det som er mest påfallende i Aristoteles' redegjørelse for klokskap, at det dreier seg om en evne til å overveie (*bouleuein*) med henblikk på det som er godt og gagnlig for en selv, det som er i ens egen interesse. La oss derfor oppsummere de relevante betydningene av *fronein*, før vi vender tilbake til Aristoteles. Det vil være hensiktsmessig å se for seg verbets spenn som strukket langs en akse, med de to alternativene fra Homer-skolien som ytterpunktene i hver ende. Nederst på skalaen finner vi (1) den rene bevisste tilstedeværelse, det å være i live og kunne forholde seg til omgivelsene. Neste punkt representerer en mer framskreden bevissthet, med (2) et forhold til og en evne til å skille mellom goder og onder, kontrastert med barnets verdensanskuelse, og deretter (3) en kontrollert og rasjonell tilstedeværelse, til forskjell fra galningens uforutsigbarhet og manglende fofeste. Begge de to siste punktene inngår i bildet av

den oppegående normaltilstanden hos et voksent menneske, når det ikke rammes av upassende lyster eller andre sykkelige fenomener som får selvet til å breste og forstyrrer blikkontakten med egne målsetninger. Endelig når vi (4) et fullkomment begrep om klokskap, hvor trykket flyttes fra ren forstand og reseptiv tilstedeværelse til kontrollert og rasjonell overveielse for og imot og endelig beslutning med den gagnlige handling som eksplisitt siktepunkt.

Verbet *fronein* er i begrensa bruk hos Platon og Aristoteles, mens forekomsten av substantivet *fronêsis* eksploderer. En parallell utvikling er at der tidligere litteratur stort sett bevarer substantivets karakter av å være et verbalsubstantiv, og derfor bruker det til nokså direkte og konkret å betegne de tilstander, prosesser eller handlinger som uttrykkes av verbets mangfoldige konnotasjoner,⁴⁶ er det en klar tendens hos både Platon og Aristoteles til å omtale *fronêsis* som en egenskap ved vår *psychê*, som regel oversatt «sjel». Det er med andre ord en utvikling fra å anse *fronêsis* som et uttrykk for en type handling – for eksempel tenkning, det å utvise forstand eller ulike former for bevissthet, det å overveie eller handle klokt – til å tale om et sjelens prinsipp eller tilstand. Derav de velkjente oversettelsene til andre språk: *prudentia*, *prudence*, *intelligence*, *practical wisdom*, *praktisches Wissen*, *Klugheit*, (praktisk) klokskap, dømmekraft. Denne tendensen ledsages av en hang til å bruke substantivet med bestemt artikkel, hvilket gir inntrykk av et velkjent fenomen som til stadighet figurerer i de daglige diskusjonene.⁴⁷ Dette er selvsagt en skjebne *fronêsis* deler med de øvrige «dydene», så vel som med det ordet vi normalt oversetter som «dyd», *aretê*. I lesninga av Platon og Aristoteles støter vi derfor stadig vekk på påstander om «dyden» og «klokskapen». Hos Aristoteles ønsker jeg å teste ut to hypoteser: Den første er at trass i den «tingliggjøringa» som er lett å kjenne på når *fronêsis* blir en sjelsegenskap i bestemt form, så handler det hos Aristoteles i siste instans fremdeles om noe som kommer til uttrykk i konkret handling.⁴⁸ Den andre hypotesen er at selv om det er den fjerde og siste betydninga av *fronein* som dominerer hos Aristoteles – dvs. det å utvise klokskap gjennom en evne til overveie – så er denne betydninga ikke strengt adskilt fra de øvrige. Hvis vi holder dette present, blir det muligens lettere å forstå enkelte av Aristoteles' påstander om *fronêsis*, klokskapen.

Klokskap som sådan i *Den nikomakiske etikk*

Det er formelt sett bare *NE* VI.5 som er en direkte undersøkelse av klokskap, men det er nokså tydelig at samtlige kapitler VI.5–13 har klokskap som utgangspunkt, med unntak av VI.6 om forstand (*nous*) og første del av VI.7 om visdom (*sofia*). Det er imidlertid ikke alltid åpenbart i kapitlene som følger VI.5, nøyaktig hvilke av de omtalte fenomener som er aspekter ved klokskap, og hvilke som er mer løselig forbundet. Jeg vil i det følgende se nærmere på de mest framtrædende sidene ved klokskapsbegrepet slik det kommer til uttrykk i *NE* VI, før jeg retter blikket mot *Politikken*. Den første er at klokskap er en form for *euboulia*, «god overveielse», eller en evne til god overveielse:

Det synes å være et tydelig trekk ved den kloke person at han evner å overveie godt⁴⁹ vedrørende det som er godt og gagnlig for ham selv, ikke fra et del-perspektiv, f.eks. hvilke ting som er gode og gagnlige med henblikk på helse eller styrke, men hvilke ting som er gode og gagnlige med henblikk på det gode liv sett som helhet.⁵⁰

Både overveiellesaspektet og egeninteressen, det gagnlige, er nå gjenkjennelig fra Ødipus' indignerte utbrudd. Fra dette følger flere konklusjoner om klokskap. Den kommer til uttrykk i en form for tankevirksomhet, nærmere bestemt overveielse, som er en form for «søk». Klokskapens objekt eller domene er derfor det som er et mulig objekt for overveielse: det som (1) ikke eksisterer uniformt ved nødvendighet, men som kan være annerledes, mer presist (2) noe som kan utrettes i handling (3) av overveieren selv. Sistnevnte inkluderer «venner» eller de som står den overveiende nær (*filoi*).⁵¹ (4) Overveielse er videre kun aktuelt ved vanskelige tilfeller. Det kan dreie seg om situasjoner hvor man kan bedrive sannsynlighetsanslag, men hvor det likevel er en usikkerhet rundt hvilket utfall ulike handlinger vil få, eller i dunkle situasjoner hvor utfallet er fullstendig ubestemt i den ene eller den andre retninga.⁵²

Både det greske *bouleusis* og vårt «overveielse» forutsetter en form for hensikt, noe med henblikk på hvilket man overveier. I situasjoner hvor man teller på knappene («skal ... skal ikke ...»), skyldes dette enten at fordelene med det ene eller det andre er helt uavklart på grunn av uoversiktlige konsekvenser, eller at man ikke er helt sikker på hva man i siste instans egentlig vil. Det kan være at to eller flere ønsker står i konflikt, men situasjonen kan da bare løses fornuftig hvis man gjenfinner en tydelig retning. Det må være en klar forbindelse mellom formål og avgjørelse, hvis en avgjørelse skal telle som resultatet av en overveiellesprosess og ikke som et vilkårlig valg. Derfor insisterer Aristoteles på at man ikke overveier formålet (*telos*), men hva som bidrar til formålet (*ta pros to telos*). Legen overveier ikke om han skal helbrede, *qua* lege, og skomakeren overveier ikke om han skal lage og fikse sko, *qua* skomaker.

LES OGSÅ: [Å tenke dikterisk](#) • [Det filosofiske Babel](#)

Det særegne med klokskap er siktepunktet – det å leve godt – og helhetsperspektivet – det å leve godt helhetlig sett. Dette begrenser klokskap vis-à-vis god overveielse som sådan, som diskuteres i VI.9, og det legger også føringer på det relevante begrepet om overveielse, jf. det generelle studiet av overveielse (*boulê*, *bouleusis*) i III.3. Klokskap kommer til uttrykk i overveielse som ikke bare vurderer hvilken handling som kan *utføres* av overveieren selv, men hvilken handling som kommer ham til gode, hvilken handling som er *gagnlig*. Merk at det er fullt mulig å anlegge et «teknisk» perspektiv på hva som er gagnlig for en selv, men da gjelder det aspekter ved egen eksistens som man kan bedømme profesjonelt, f.eks. helse og kroppspleie. Klokskap skiller seg fra profesjonell kunst (*tekhnê*) gjennom å forholde seg utelukkende til utøverens egen eksistens, og dette på et fullt ut holistisk vis. Kunstutøvelsen slår seg til ro med og betinges av et fastsatt formål. Legen, *qua* lege, skal helbrede, men som person kan han vurdere om yrkesutøvelsen skal trumfe alle andre hensyn i en bestemt situasjon. Der yrkesutøveren alltid kan – og *må* – støtte seg på normaltstanden, det man med sannsynlighet må anta at vil skje, har klokskapsutøveren ikke denne luksusen. Når en pasient dør, kan legen med rette si: «Alt tilsa at tilstanden var sånn fatt, og alle kunstens regler foreskrev dette inngrepet. Dessverre oppsto uforutsette konsekvenser, men dette kan hverken jeg eller legekunsten klandres for.» Den kloke må stå til rette for alle tilfeldigheter, siden alt står på spill, det er alltid nå eller aldri. Det man overveier med henblikk på, er ikke ett tilfelle av sitt slag, én pasient i rekka, men et formål som uttømmes i den forespeilede

handlinga. Hvis du trår feil, er akkurat denne muligheten tapt for alltid, og formålet er uopprettelig ødelagt. Siden klokskap bare gjør seg gjeldende i vanskelige situasjoner, er dette ikke så absurd som det høres ut. Her er det meningsfullt å holde fast ved at klokskap i strengeste forstand er noe som kommer til uttrykk i handling: Man kaller ikke en person klok eller *fronimos* når han rekker bussen, når han husker å gå på do før flyreisen eller når han velger å stå over en siste øl. Dette er ikke handlinger med dunkle konsekvenser som krever overveielse.⁵³ Man kaller ham klok når han på elegant vis vrir seg ut av en real knipe, eller når han ofrer seg for å redde sine venner. Derfor legger Aristoteles til: «Et tegn på dette er at vi også omtaler folk som kloke vedrørende en mer begrensa sak, når de gjør en god vurdering med henblikk på et enkeltformål som er aktverdig (*telos ti spoudaion*), som ikke dekkes av en profesjonell kunst (*tekhnê*).»⁵⁴ Ordet jeg har oversatt som «aktverdig», er i etikken direkte forbundet med den «gode person», dvs. den som besitter karakterdydene. Denne observasjonen indikerer derfor at et «delmål» som f.eks. rettferdighet er vesensforskjellig fra det nevnte «helse», at rettferdighet er like risikoutsatt og innstilt på like «uerstattelige» handlinger som det klokskap er.

Noter:

¹ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*, I.3.1094b11. Heretter vil alle henvisninger til dette verket markeres med forkortelsen «NE». Det samme gjelder for Aristoteles, *Politikken*, med forkortelsen «Pol.». Alle oversettelser er mine egne. Hvis ikke annet er oppgitt, baserer jeg meg for antikke forfattere på den greske teksten i de nyeste utgavene fra Oxford Classical Texts, med følgende unntak: For *Den nikomakiske etikk* benyttes Franz Susemihl (red.), *Aristotelis Ethica nicomachea*, rev. Otto Apelt. 4. utg., Leipzig: Teubner 1912. For Platon benyttes John Burnet (red.), *Platonis opera*, 5 bind. Oxford: Clarendon Press 1900–7. For førsokratikerne benyttes Hermann Diels og Walther Kranz (red.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 bind. 6. utg., Berlin: Weidmann 1952.

² NE VI.8.1141b23–4.

³ F.eks. NE IX.9.1169b18–19. Se også sitatet fra *Politikken* nedenfor.

⁴ Leseren bør være klar over at en fullstendig redegjørelse for relasjonen mellom klokskap og skjønnhet vil kreve en langt grundigere undersøkelse, både av Aristoteles' begrep om det skjønne (*to kalon*) og av klokskapens forhold til andre aspekter ved det aristoteliske mennesket, enn hva det er rom for i denne artikkelen. Jeg håper å publisere min forskning på betydninga av og funksjonen til *to kalon* i Aristoteles' etikk i nær framtid. Mine påstander om skjønnhetsbegrepet i denne artikkelen springer ut av et mer omfattende studium.

⁵ Pol. I.2.1253a7–9.

⁶ Aristoteles, *Om sjelen*, II.8.420b5.

⁷ Jf. også Pol. VII.13.1332b3–8.

⁸ Ibid., I.2.1253a14–18.

⁹ Jf. Aristoteles, *Om sjelen*, III.10.433b5–10: «Siden det forekommer begjær som strider imot hverandre, og dette skjer når fornuften (*logos*) og lystene (*epithumiai*) er motstridende og finner sted i de vesener som har en oppfatning av tid (for forstanden (*nous*) gir ordre om å trekke i én retning på grunn av det framtidige, mens lysten gir ordre om å trekke i en annen retning på grunn av det nåtidige; det nåtidige behagelige framstår nemlig som både behagelig som sådan og godt som sådan på grunn av at man ikke ser det framtidige) [...]»

¹⁰ Jf. Platon, *Protagoras*, 351b–357e.

¹¹ *NE* III.3.1112b11–20, VI.7.1141b10–12.

¹² Ibid., VI.2.1139b4–5.

¹³ Ibid., VI.5.1140a25–7, 1141b3–14, VI.9.1142b31–3.

¹⁴ Ibid., V.1–2.1129a1–1130b6.

¹⁵ Ibid., V.1.1129b25–7.

¹⁶ Endelig nevnes også det gode, som hos Aristoteles iblant – som her – synes å overlapse med det gagnlige, mens det generelt framstår som et mer overordna begrep, som når det betegner noe etterstrebbelsesverdig som sådan (ibid., I.1.1094a1–3), enten i seg selv eller som middel til noe annet (*Retorikken*, I.6.1362a21–3), og når det markeres som en egenskap ved både det gagnlige (ibid., I.6.1362a20), det behagelige og det skjønne (ibid., I.6.1362b8–9; *Den eudemiske etikk*, VII.15.1248b17–20).

¹⁷ *NE* I.3.1094b11.

¹⁸ Platon, *Staten*, II.368c4–369b4.

¹⁹ *Pol.* VII.1.1323a14–17.

²⁰ Ibid., IV.7.1293b3–7.

²¹ *NE* VI.13.1144b32–1145a2.

²² *Pol.* III.1.1275b18–21, jf. 1275a22–3.

²³ *NE* VI.5.1140a24–5.

²⁴

Foruten at det er lite å få ut av de få forekomstene av *fronêsis* disse maksimene rommer, siden konteksten naturlig nok er mager, er deres ekthet ytterst tvilsom, hvilket gjør dem ubrukelige i et studium av språklig utvikling.

²⁵ Heraklit, fragment 2 (Diels–Krantz).

²⁶ Isokrates, *Plataikos* (= 14. tale), 60–1.

²⁷ Isokrates, *Evagoras* (= 9. tale), 2; *Aiginetikos* (= 19. tale), 42.

²⁸ Det er påfallende at Kebes her ikke bruker bestemt artikkel med substantivet *psykhê*. Det er fristende å oversette «... at det eksisterer sjel ...» og ikke «en sjel», siden det helt ubestemte substantivet åpner for et ikke-individualisert begrep om «sjelen».

²⁹ Platon, *Faidon*, 70b1–4. Denne formuleringa er nødt til å være et vink til Akhillevs' utbrudd i Homer, *Iliaden*, XXIII.103–4: «Du store, sannelig er det noe også i Hades' hus / et gjenferd (*psykhê*), en lignelse (*eidôlon*), men det er overhodet ingen sinnskraft (*frenes*) i det.» Bruken av ordene i parentes har vært diskusjonstema siden antikken: deres betydning hos Homer generelt, og i denne passasjen spesielt. Konteksten gir et visst belegg for å lese «*frenes*» her som et uttrykk for det kjødelige aspektet ved det levende mennesket, siden Akhillevs nettopp har hatt en samtale med en fullt oppegående, men substansløs utgave av den avdøde Patroklos (jf. Nicholas Richardson, *The Iliad. A Commentary*, 6. bind (bok 21–24). Cambridge: Cambridge University Press 1993, 178; Michael Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press 1999, 74 ff., 206 ff.). Det er uansett nokså klart at *frenes* er noe som skiller det levende mennesket fra skikkelsen i dødsriket. Se også min diskusjon av skoliet til *Iliaden* XXII.59 lenger ned.

³⁰ Homer, *Iliaden*, XXII.59–61.

³¹ Denne tolkninga lar for øvrig frasen støtte opp under talerens *troverdighet*, og passer Aristoteles' begrep om *êthos* som retorisk bevismiddel som hånd i hanske, ikke minst siden *fronêsis* regnes som et vesentlig aspekt ved den karakteren som talen bør tegne et bilde av.

³² bT-skolie til Homer, *Iliaden*, XXII.59, utgitt i Hartmut Erbse, *Scholia graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, 5. bind. Berlin: De Gruyter 1977, 277.

³³ Sofokles, *Aias*, 550–5.

³⁴ Det er ikke tydelige indikasjoner på barnets alder. Han later til å kunne gå, hvis vi følger Jebb i å anse imperativen *aire* i l. 545 som en indikasjon på at barnet ledes inn på scenen og derfor befinner seg på bakken, underforstått at Aias ber om at han «løftes opp» og ikke simpelthen «bringes bort» til ham (Richard C. Jebb, *Sophocles: the plays and fragments*, 7. bind: *The Ajax*).

Cambridge: Cambridge University Press 1907, 88). Barnet selv har ingen replikker, men det betyr selvsagt ikke at han ikke kan snakke.

³⁵ Sofokles, *Aias*, 79–82.

³⁶ Når vi først er blitt klar over dette, åpner muligheten seg for at det tidligere sitatet også spiller på denne betydninga av *fronein*: Aias fryda seg mens han i sitt vanvidd fremdeles trodde at han hadde tatt livet av Atreidene, og at bukken han hadde bundet klar til pisking, var Odyssevs.

³⁷ *Eu fronein* ble også brukt med en betydning som ikke framstår som direkte relevant for oss, «å være vennlig innstilt (overfor noen)».

³⁸ Euripides, *Bakkantinnene*, 849–53.

³⁹ Jf. *Pol.* VII.1.1323a32–4: «... å være like forstandsløs (*afrôn*) og forblinda i tanken som et barn eller en som er gal.»

⁴⁰ Platon, *Staten*, IX.572d8–573c10.

⁴¹ Platon, *Faidros*, 237b7–241d1.

⁴² *Ibid.*, 249c8–d3, 250a6–b1.

⁴³ *Ibid.*, 256b6.

⁴⁴ Homer, *Iliaden*, XIII.458 etc.

⁴⁵ Sofokles, *Kong Ødipus*, 616–21.

⁴⁶ Jf. eksemplene fra Isokrates og Platons *Faidon* over.

⁴⁷ Et søk i databasen *Thesaurus Linguae Graecae* gir et svært begrensa antall forekomster av bestemt form av *frônêsis* før Platon. Nominativen brukes bare to ganger, én gang hos Euripides og én gang hos Sofokles, begge ganger med en mer konkret referent enn hva vi er vant med fra filosofene. Akkusativ og genitiv forekommer flere ganger hos Isokrates, Platons samtidige, men ellers ikke tidligere. Det samme gjelder dativsformen, med ett unntak: tragediedikteren Agathons fragment 20. Dativen forekommer interessant nok ikke i det hele tatt hos Platon heller, hvilket kan være en indikasjon på at trenden er blitt enda tydeligere hos Aristoteles.

⁴⁸ Jeg tenderer mot å lese Platon i samme retning. I de sokratiske dialogene ser vi stadige eksempler på at Sokrates eksplisitt kritiserer samtalepartnere for å utlegge f.eks. mot som en form for handling eller et handlingstrekk, men motivet er å finne et generelt prinsipp for mot, ikke å

tingliggjøre en sjelsegenskap, trass i en del språklige formuleringer som kan tolkes i en annen retning.

[49](#) Aoristformen av infinitiven gjør det fristende å oversette «fatte gode avgjørelser», men både presensformen *bouleuesthai* (NE VI.7.1141b10) og perfektumformen *bebouleusthai* (NE VI.9.1142b29) brukes i tilsvarende kontekst seinere i boka, så det virker som om man kan nærme seg overveiellesprosessen fra flere sider hva *fronêsis* angår. Det verbale perspektivskiftet har en viss interesse med henblikk på *fronêsis* som henholdsvis evne, prinsipp, egenskap, tilstand, handling.

[50](#) Ibid., VI.5.1140a25–29.

[51](#) Ibid., III.3.1112b27–8.

[52](#) Ibid., III.3.1112b8–9. Jeg foreslår å supplere «[...] *en hois adioriston*» i det omdiskuterte tekststedet NE III.3.1112b8–9, siden dette vil la denne leddsetningen kontrastere tilstrekkelig med «*hôs epi to poly*» i første ledd.

[53](#) Den siste ølen er naturligvis ofte et vanskelig tilfelle, hvor morgendagens helse og årvåkenhet bryner seg mot den i øyeblikket usedvanlig interessante samtalen over en øl. Jeg stiller meg likevel tvilende til at Aristoteles ville brukt meg som eksempel på en *fronimos* i en sånn situasjon, enten jeg for én gangs skyld fulgte den sunne fornuft og gikk tidlig hjem, eller som vanlig fatta den eksepsjonelle avgjørelse å ta én øl til.

[54](#) Ibid., VI.5.1140a28–30.