

## Klokskap og fellesskap (2)

**TIDSSKRIFT:** Det er flere former for statsstyre, og derfor flere mulige varianter av den gode borger, mens det er bare én versjon av den gode mann, han som besitter fullkommen dyd. I det styret Aristoteles anser som det beste, deler borgere på å styres og å styre.

*Agora ga tidligere ut et nummer med «Antikkens politiske filosofi» som tema, og Salongen har gleden av å viderebringe andre del av Pål Rykkja Gilberts sin artikkel om det politiske hos Aristoteles.*

### Det kloke enkeltmenneskets åpning mot det politiske

Forbindelsen mellom klokskap og politikk foregripes språklig i det greske ordet for «overveielse», *bouleusis*. *Boulê* har så tidlig som hos Homer primærbetydning av en politisk rådsforsamling og var fremdeles på Aristoteles' tid tittelen på femhundremannsrådet i Athen. Vårt ord «rådslagning» er derfor i visse henseender mer passende som oversettelse enn «overveielse». Som politisk beslutningsmyndighet tar rådet (i Athen fullbyrda gjennom folkeforsamlinga) avgjørelser om blant annet krig og fred, avgjørelser med ofte uante konsekvenser, konsekvenser som i høyeste grad berører selve eksistensgrunnlaget for byen. Fatale beslutninger gjør anger fåfengt. Dette ligger til grunn for Aristoteles' påstand om at klokskap og politikk er samme tilstand med forskjellig væren. Forskjellen er det eksplisitte siktepunktet: Politikken dreier seg om staten, mens det Aristoteles later til å anerkjenne som klokskap i strengeste forstand, dreier seg om en selv som enkeltperson.<sup>1</sup>

Han minner om at de som er aktive i politikken, også er kjent som folk som stikker seg fram og blander seg i andres saker, mens *fronêsis* – og *sôfrosynê* i enda større grad – også er forbundet med å skjette sitt eget og ikke stikke hodet fram. Likevel, «kanskje er ikke ens eget gode adskilt fra hushold og stat [...]»<sup>2</sup> Denne lite stillingstagende observasjonen blir stående som en slags konklusjon i sjette bok av *Den nikomakiske etikk*. Femte bok, hvor den sosiale karakteregenskapen *rettferdighet* er tema, holder det åpent om dannelse med henblikk på enkeltpersonen, i likhet med dannelse med henblikk på fellesskapet (*pros to koinon*), er en politisk sak: «For det å være god er kanskje ikke det samme for en [enkelt] mann som for en hvilkensomhelst borger.»<sup>3</sup> Diskusjonen om dannelse blusser opp igjen i siste kapittel av tiende bok, men uten å trekke et eksplisitt skille mellom dannelse med henblikk på fellesskapet og i henhold til den enkelte. *Etikken* ender likevel med å skissere et behov for en undersøkelse av politiske regimer, for å komme til bunns i diskusjonen av det beste liv for mennesket.<sup>4</sup>

I *Politikken* dreier perspektivet fra enkeltmennesket til bystaten. I *Pol.* III.1 defineres borgeren (*politês*) som en som har del i en bystats rådgivende og besluttende myndighet,<sup>5</sup> hvilket på nytt framhever den deliberative forbindelsen mellom klokskap og politikk. Bystaten defineres på sin side tentativt som en mengde av borgere som er tilstrekkelig for å opprettholde livsmessig selvtilstrekkelighet,<sup>6</sup> men denne påstanden presiseres til stadighet:

«Bystaten [...] oppstår med henblikk på liv, og eksisterer med henblikk på det gode liv.»<sup>7</sup>

En lengre diskusjon i *Pol.* III.4–5 konkluderer med følgende momenter: Det er flere former for statsstyre, og derfor flere mulige varianter av den gode borger, mens det er bare én versjon av den gode mann, han som besitter fullkommen dyd. I det styret Aristoteles anser som det beste, deler borgere på å styres og å styre. Mens alle borgere behøver karakterdyd (rettferdighet etc.), er det bare borgeren som deltar i styret av byen (*arkhôn*) som behøver klokskap. Den endelige konklusjonen er at under enkelte styresett er den samme personen en god mann og en god *styrende* borger. Selv om bystaten i sin fullkomne form har en forfatning som representerer en «orden i henhold til hvilken den enkelte vil kunne gjøre det best mulig og leve lykksalig»<sup>8</sup> er det klart at siktepunktet når man overveier en statshandling, er et annet enn når man overveier en privat handling. Bystaten har interesser som overskrider den enkelte innbyggers interesser. Når Aristoteles skiller «politikk» fra klokskap som sådan, er det fordi man som overveiende borger legger midlertidig til side sine egne private interesser og vurderer, i samråd med de øvrige borgerne, den beste handling av og for byen som helhet, «det gagnlige for fellesskapet»<sup>9</sup> Når mennesket betegnes som politisk i samme åndedrett som bier og maur, er dette primært basert på evnen til å samhandle om et felles prosjekt som gagnar fellesskapet.<sup>10</sup>

**LES OGSÅ:** [Fysikkens grunnlag](#) • [Hva skal vi med antikken?](#)

Men borgerens politiske rådslagning og handling uttømmer ikke under noen forfatninger enkeltmenneskets behov for klokskapsutøvelse. Foruten beslutninger om hvordan staten skal handle som helhet, vil enkeltmennesket handle både i møte med og sammen med andre enkeltmennesker og grupper som er mindre enn byen, men større enn den enkelte, i tillegg til å ta avgjørelser som utelukkende påvirker ham selv. Overveielse og klokskap har, som vi har sett, et tydelig fokus på egeninteresse. En annen tilnærming til de politiske dimensjonene ved klokskap er å sette spørsmålsteget ved klokskapens selvreferanse, nærmere bestemt hvilken rekkevidde dette «selvet» har, og samtidig hvilket perspektiv som tenkes anlagt. Vi har allerede sett at «venner» tas med i beregninga når man vurderer om en handling lar seg utføre av en selv. Aristoteles vurderer også i første bok i hvilken grad de som står en nær og deres skjebne påvirker individets lykke, uten at han ender med å trekke opp en helt klar grense.<sup>11</sup> Men det er også ting som peker i retning av et langt mer omfattende perspektiv, som når han skriver:

«Vi oppfatter Perikles og tilsvarende personligheter som kloke, siden de evner å avdekke hva som er godt for dem selv og for menneskene.»<sup>12</sup> «Den som er god til å overveie uten nærmere presisering, er den som er god til å treffe det handlingsalternativet som er best for et menneske, ved hjelp av resonnement.»<sup>13</sup>

Denne typen formuleringer kan tolkes dithen at klokskap primært forholder seg til det artsmessige, med et fokus på hva som er gagnlig for en selv som menneske, uten å bry seg videre med individets egenart. Det er likevel andre tolkninger som passer bedre med konteksten. Det siste av disse sitatene kommer som konklusjon på en ydmyk nedvurdering av det «rent menneskelige» saksområdet til klokskapen vis-à-vis det edlere studieobjektet for teoretisk visdom (*sofia*). Det første sitatet dukker opp idet Aristoteles avgrensner klokskap fra profesjonell kunst. Der kunsten har

et utenforliggende mål, f.eks. et produkt som sko eller helse, er klokskapens mål mennesket selv som handlende vesen. Han følger opp med en språklig observasjon:

Derfor benevner vi også måteholdet (*sôfrosynê*) med denne tittelen, i kraft av at det trygger klokskapen (*sô(i)zousan tên fronêsin*). For det trygger en forestilling av dette slaget, siden det behagelige og det smertefulle ikke ødelegger eller fordreier enhver forestilling, for eksempel at et triangel har vinkler som svarer til to rette, eller ikke, men de som dreier seg om mulig handling (*to prakton*). Utgangspunkt for mulige handlinger er deres hensikt, mens for den som er ødelagt av lyst og smerte, viser ikke utgangspunktet seg direkte, og heller ikke at man bør velge og gjøre alt i denne hensikten eller på grunn av dette.<sup>14</sup>

Vurderinger av rent menneskelige hensyn står i fare for å korrumpes av menneskelige følelser og begjær. Det er besynderlig at denne observasjonen skytes inn i kontekst av skillet mellom klokskap og kunst. Utsettes ikke fagmannen for fristelser som kan påvirke hans dømmekraft i en konkret situasjon? Er det egentlig rent teoretiske forestillinger som faller utenfor det som trygges av *sôfrosynê*, noe det geometriske eksempelet kunne tyde på? Det er likevel ikke til å komme bort fra at vi både før og etter sitatet beskjeftiges med avsondringen av klokskap fra kunst. Vi kan høste fruktene av den språkhistoriske undersøkelsen: Dette sitatet er interessant nettopp fordi vi her møter aristotelisk klokskap fra et perspektiv som ikke vektlegger det deliberative som sådan, men overveielsens utgangspunkt. Klokskap krever ikke bare en ferdighet i å veie for og imot, til å vurdere, resonnere og trekke konklusjoner, men en fri blikkbane mot formålet. Dette ligger nær den konnotasjonen av *fronein* som uttrykker en varhet om eller anskuelse av hva som er godt og ondt, evnen til å skille det gode fra det onde og det rettmessige fra det urettmessige.

Vi er likevel enda tettere på den relaterte betydninga av å ha vettet i behold og være i kontakt med eget jeg og egne interesser. Denne tradisjonelle forbindelsen forklarer hvorfor *sôfrosynê* plutselig havner i rampelyset, tatt i betraktning den puslete rollen det får når Aristoteles definerer dyden i bok 4: måtehold med henblikk på lyster relatert til berøringssansen. Følgende tolkning kan derfor være en løsning på problemet: Når en fagmann gjør en feil, hvis en kirurg blir litt for oppslukt av en yppig assistent og kommer i skade for å kappe en harmløs kroppsdel, skyldes dette ikke i Aristoteles' øyne en svakhet ved hans legekynndighet, men en i ordets rette forstand *menneskelig* svikt.

**LES OGSÅ:** [Sjakk matt](#) • [Agrarianisme og jordbrukets dyder](#)

For at fagmannen skal kunne utøve sin kunst, er det en *betingelse* at han er velfungerende som menneske, at han er ved sine fulle fem. Det går tydelig fram av *Metafysikken I* at en *tekhnê* skiller seg fra den «erfaring» (*empeiria*) som også ligger til grunn for klokskap, ved å basere seg på generelle prinsipper (*logos*) for hvordan ting fungerer, noe som også gjør at fagkunnskap kan læres bort, mens erfaring og klokskap ikke er mulige gjenstander for undervisning.<sup>15</sup> Selv om vi i dag er tilbøyelige til å kritisere kirurgen for å være en dårlig lege, men ikke nødvendigvis et dårlig menneske, siden vi anser evnen til å holde seg profesjonell som en del av selve faget, er det grunn til å tro at Aristoteles så annerledes på det.<sup>16</sup> Det holistiske aspektet ved klokskap hefter med andre ord ikke bare ved det eksplisitte målet for en bestemt type overveielse som tydelig berører

livet som helhet (yrkesvalg, partnervalg osv.), men betegner den grunnleggende måten på hvilken enkeltmennesket fungerer som menneske, som ligger til grunn som betingelse for all annen overveielse og handling i vid forstand:

«...og heller ikke at man bør *velge og gjøre alt* i denne hensikten eller på grunn av dette» [17](#)

Aktørens lyster kan påvirke klokskap fordi aktørens egne motiver tegner horisonten for overveielser. Men fordervelsesvokabularet tydeliggjør at aktørens egne motiver som horisont for klokskap er normativt bestemt. Overveielse med henblikk på det gode liv sett som helhet er ikke det gode liv slik det tilfeldigvis måtte framtre, men slik det burde framtre. At det er en klar forankring i enkeltpersonen, understrekes av lystenes korrumpertingspotensial: En kjølig og kontemplativ vurdering av hva som måtte være det beste for mennesket som sådan, uten opplevelse av direkte relevans for en selv i en gitt situasjon, bør ikke påvirkes nevneverdig av basale begjær. Dette er naturligvis en sannhet med modifikasjoner. Det vil være vanskeligere å ekskludere behov for mat hvis man er skrubbsulten, og Aristoteles er rimeligvis oppmerksom på at det å ha opplevd å være et menneske er en hermeneutisk forutsetning for å gjøre en vurdering av hva som er godt for mennesket.

Mitt poeng er snarere at spørsmålet om hva som er best for mennesket, ikke egentlig lar seg besvare kjølig og kontemplativt, fordi det som sådan ikke kan løsrives fra mennesket som iboende praktisk, og derfor individuelt konkret, vesen. Perikles ble ikke lovprist som klok fordi han skrev en vitenskapelig avhandling om det gode for mennesket, men fordi han argumenterte godt for gode, konkrete politiske tiltak i Athens deliberative fora. Også politiske beslutninger sikter mot konkrete handlinger. [18](#) Den politiske beslutningsevnen kan derfor ikke idealiseres og opphøyes til kunst eller vitenskap og undervises «teoretisk». *INE* VI.7–8 skriver Aristoteles i en både tekstkritisk og fortolkningsmessig vanskelig passasje (1) at forståelse for det konkrete (*to kath' hekaston*) er viktigere for klokskap enn forståelse for det generelle (*to katholou*), og (2) at blant fornuftens ulike forhold til det politiske kalles den kompetanse som dreier seg om det konkrete, om overveielse og utøvelse, i særlig grad for «politikk» (*politikê*). [19](#) Også politiske beslutninger fattes av byen selv på egne vegne med henblikk på egen interesse.

Klokskapens tendens mot trygging av egeninteresse truer med å lukke enkeltmennesket fra genuint å bry seg med andre mennesker, og bystaten fra å bryte ut av et destruktivt mønster. Hos Aristoteles kan vi finne en løsning på dette potensielle problemet ved klokskapsbegrepet i den nødvendige forbindelsen mellom *fronêsis* og fullkommen karakterdyd. Karakterdydene opererer med henblikk på det *skjønne* eller *edle* (*to kalon*) og (der hvor dette er relevant) det rettmessige. I Platons *Faidros* er skjønnheten i den elskede det som rykker elskereren ut av seg selv og hverdagsligheten. [20](#) Aristoteles tillegger det skjønne en tilsvarende sprengkraft:

«Det er sant at den gode person vil gjøre mye både for sine venner og for fedrelandet, om nødvendig vil han til og med dø for deres sak. Han vil gi fra seg både eiendeler, embeter og generelt alle de godene folk kjemper om, mens han vokter det skjønne for seg selv.» [21](#)

Det å gi sitt eget liv er det ultimate og derfor paradigmatisk uttrykket for det skjønne i handling. Det skjønne er en handling som overskrider de gitte målestokkene og potensielt sprenger rammene for «normal» egeninteresse. Det ligger til grunn for Aias' selvmordshandling, som er like egoistisk som den er en negasjon av grunnlaget for egoisme. Kravet fra det skjønne gjør det rasjonelt og egennyttig å ofre seg for ens neste så vel som for byen som helhet. Helten går fullt og helt opp i denne offerhandlingen og blir ett med den: Egeninteressen er selvoppofrelsen. Men han ofrer seg bare fordi det er det rette å gjøre der og da. Det høyeste menneskelige gode er ikke mer å ofre seg i krig enn det er krigen selv. Man kriger for å trygge freden, og det er bare spartanerne som anser krigen og krigskunsten som det endelige målet.<sup>22</sup>

**LES OGSÅ:** [Mellom det ideelle og det hverdagslige](#) • [Filosofi, frihet og lydighet](#)

*Fronêsis* er primært å handle i tråd med og å realisere egne interesser, å bevare i handling kontakten med person og karakter. Men både *Faidros* og *Bakkantinnene* illustrerer hvordan et for commonsensisk begrep om ivaretagelse av egne interesser er et steg i feil retning. Penthevs drives riktignok fra forstanden, men det var en forstand som var lite verdt. Elskeren latterliggjøres av fornuftige medmennesker, men har selv tilgang til et nytt bevissthetsplan og har sprengt grensene for sunn fornuft, og samtidig løfta fornuftsbegrepet selv til et høyere nivå. Både filosofen og elskeren hengir seg til noe eller noen utenfor seg selv, og statsmannen Penthevs lokkes likeledes til å ofre seg for guddommen. Ekte *fronêsis* er hverken å la fornuften slavisk realisere ens gitte lyster – ens «nedarvede» karakter – eller ukritisk å handle i tråd med folkemening og common sense. Det innebærer i det minste å åpne seg for å la både selvet og egeninteressene formes i møtet med en krevende og uoverskuelig situasjon – eller person. Bare på denne måten vil man genuint kunne sies å realisere ens politiske natur: Ikke ved å oppgi egennykten, men ved å hengi seg selv til den eller det andre. Dette skjer ikke utelukkende i krigshandling, gudshandling og elskovshandling, men vel så mye i de politiske fora og politiske verv, hvor de beste menn rådslår og fatter beslutninger på vegne av byen, og ikke på vegne av en snever egeninteresse.

## Noter:

<sup>1</sup> Ibid., VI.8.1141b24–30.

<sup>2</sup> Ibid., VI.8.1142a1–10.

<sup>3</sup> Ibid., V.2.1130b25–30.

<sup>4</sup> Det forblir et åpent spørsmål om verket *Politikken*, eller de enkelte deler av det, er skrevet før eller etter *Den nikomakiske etikk*, eller de enkelte deler av den, og manglende forskerkonsensus gjør det meningsløst å diskutere dette spørsmålet på et generelt plan.

<sup>5</sup> *Pol.* 1275b18–21, jf. 1275a22–3.

[6](#) *Ibid.*, 1275b20–1.

[7](#) *Ibid.*, I.2.1252b28–30.

[8](#) *Ibid.*, VII.2.1324a24–5.

[9](#) *Ibid.*, III.12.1282b17–18.

[10](#) Jf. Aristoteles, *Historia animalium*, I.1.488a7–10. (Takk til *Agoras* redaksjon for denne referansen.)

[11](#) *NE* I.7.1097b8–13, jf. I.10.1100a18–30, I.11.1101a21–b9.

[12](#) *Ibid.*, VI.5.1140b7–10.

[13](#) *Ibid.*, VI.7.1141b12–14.

[14](#) *Ibid.*, VI.5.1140b11–19.

[15](#) Aristoteles, *Metafysikken*, I.1.981a1–b10.

[16](#) Jf. også Aristoteles, *Retorikken*, I.1.1354a1–21, hvor han skiller mellom en vilkårlig (*eikê*), en fortrolig (*dia synêtheian apo hexeôs*) og en systematisk (*hodô*) omgang med talekunsten, og hvor han med uttalt kritikk av sine forgjengere legger til grunn et nokså strengt begrep om det «kunstferdige» (*êntekhnon*).

[17](#) At klokskap fungerer som en slags grunnleggende betingelse også for teoretisk visdom, uten å være en del av selve visdommen, antydes også i *NE* X.8.1178b3–7.

[18](#) *Pol.* III.15.1286a20–31.

[19](#) *NE* 1141b14–33.

[20](#) Platon, *Faidros*, 250a6ff., srl. 251a1–7.

[21](#) *NE* IX.8.1169a18–22.

[22](#) *Pol.* VII.14–15.1333a30–1334b4; *NE* X.7.1177b4–25.