

# Aktiviteter og liv i aristotelisk eudaimonia

Kommentar til Gösta Grönros, "Anmärkningar kring den omänskliga lyckan hos Aristoteles"

Hallvard J. Fossheim

Göstas tekst dreier seg om store tekster, og reiser store spørsmål—og mange. Jeg har valgt ut tre av dem. Jeg begynner med mindre ting og beveger meg mot forhåpentligvis større ting etter hvert.

## Problem I: En sammenheng mellom det praktiske og det teoretiske?

Blir det helt riktig å si at "distinktionen mellom praktisk visdom og teoretisk refleksjon [skär] genom en annen distinktion, nämligen den mellan etiska och intellektuella dygder"?<sup>1</sup> Praktisk visdom og teoretisk refleksjon er de to hovedklassene som intellektuell dyd straks faller i, og utgjør som sådan en videre spesifisering av intellektuell dyd, ikke en alternativ oppdeling.<sup>2</sup> Skillet praktisk visdom/teoretisk refleksjon skjærer i så fall ikke gjennom de etiske dydene—selv om det er blitt skrevet en del om det mulige forholdet mellom teoretisk refleksjon og besittelsen av de etiske dydene.<sup>3</sup>

Det er på den annen side ikke åpenbart for meg at Aristoteles mener det er åpenbart at man kan være teoretisk dydig uten å være etisk dydig—ikke hvis vi med dette mener at Aristoteles tar for gitt at man kan delta fullt ut i hans høyeste, teoretiske eudaimonia uten å ha utviklet etisk godhet. Jeg kan ikke se at noen tekststeder gjør denne tolkningen selvsagt.<sup>4</sup>

---

1. I avsnittet "Aristoteles distinktion".

2. Tilsvarende er det et spørsmål når det gjelder kommentarene til Platons *Staten* om det er riktig å identifisere rettferdighet med etisk dyd. Hvis vi med etisk dyd i Platon mener den etiske motivasjonssfæren som ikke er identisk med intellektuell dyd, er dette neppe helt riktig, i og med at rettferdighet ikke er en egenskap ved denne delen per se, men ved denne og de andre sjelsdelenes enhet. Vi får her kanskje et problem med overhodet å klassifisere rettferdighet, innen *Statens* rammer, som enten etisk eller intellektuell—men om man må velge, er det kanskje vel så riktig å si at rettferdighet i Platons fulle "egenskaps-forstand" må være en intellektuell dyd, om noe. I teksten som følger, har jeg imidlertid valgt å holde meg til Aristoteles-siden ved saken.

3. Således er det *sofia* som er dyden for *theōria* som aktivitet (*energeia*), cf. *EN X*, vii, 1177a23-25.

4. Det at dette skulle være grunnen til Aristoteles' separasjon av praktisk og teoretisk fornuft er en dristig og original tanke, men kunne man ikke like gjerne si at den nye konstallasjonen oppstår i og med frafallet av *Ideene*? Distinksjonen er for Aristoteles, som for Platon, primært en forskjell i objekter; i den grad er det også av denne forskjell i objekter at forskjellen i evner følger. At Aristoteles

La oss rent tentativt kombinere disse to spørsmålene—spørsmålet om forholdet mellom praktisk og teoretisk, etisk og intellektuelt, og spørsmålet om en mulig sammenheng mellom etisk og teoretisk dyd—i en spekulativ konkretisering: Kanskje er det ikke slik at Aristoteles ville se på Gödel som fullt ut intellektuelt dydig i sin forstand? Gödel-eksempelet skal minne oss om muligheten av beundringsverdig teoretisk refleksjon kombinert med alt annet enn lykke. (Slik jeg forstår dets rolle i argumentasjonen, innebærer dette eksemplet at teoretisk refleksjon ikke er *tilstrekkelig* for eudaimonia—slik de vises etiske fokus ser ut til å innebære at teoretisk refleksjon ikke er *nødvendig* for eudaimonia.) Jeg setter dette frem bare som et spørsmål: Er det ikke mulig at Aristoteles' *theōria* fordrer noe ganske annet enn å være flink i regning? Eller, mer rimelig sagt: (i) Aristoteles' *theōria* er ikke regning, i den helt avgjørende forstand at det ikke på noen måte består i å tenke seg frem til et resultat.<sup>5</sup> For det ville i så fall utgjort en prosess, med et mål utenfor seg selv. Aristoteles' *theōria* består i å beskue, nyte, være i den innsikt man tidligere har ervervet, ikke å produsere den.<sup>6</sup> (ii) Det man beskuer, er ikke hva som helst. Det må ha noe å gjøre med prinsipper, med helhet. Det mest gjennomgående helhetlige prinsippet i Aristoteles' tenkning er Det gode.<sup>7</sup> På begge disse helt sentrale punkter kommer Gödel-eksemplifiseringen til kort.

Videre kan man så spørre om en begripelse av det gode som ordnende ikke kunne lede tankene hen til at der tross alt finnes i hvert fall en art sammenheng mellom Aristoteles' to dydstyper. Det vil si: Er det ikke mulig å tenke seg at Aristoteles tar for gitt at man har utviklet noen grad av praktisk godhet før *theōria*, på den eneste måten mennesker kan gjøre dette?

Her blir det dessverre relevant at Göstas analogi til Aristoteles' behandling av substans i *Metafysikken* på et sett er potensielt misvisende. For mens prioriteten til form i *Metafysikken* nettopp skal være den faktor som sikrer enhet og substans til substansen, og dermed en løsning, er prioriteten til teoretisk aktivitet i *Den nikomakiske etikk (EN)* tvert imot en faktor som ser ut til å sikre aporien. Hvis analogien holdt, kunne vi uproblematisk se an det praktiske feltet som stoff for refleksjonens aktivitet, og det ville gi

---

trenger en eudaimonia på formen av *theōria*, er uansett ikke bare en arv fra Platon, men inherent i forhold til hans egen tenkning.

5. Om nå dette resultatet tenkes være med (1177b1-6) eller uten nytte.
6. Jf. for eksempel *Den nikomakiske etikk* X, vii, 1177a26f og omkringliggende herligheter. ("Det er bare rimelig at de som vet tilbringer tiden mer nytelsesfullt enn de som søker".)
7. Jf. for eksempel *Metafysikkens* kommentarer om hvorvidt det gode betyr mest som leder eller som til stede i/for hver enkelt del (Lambda x).

en løsning i retning av den nettopp nevnte. Imidlertid er det beklageligvis neppe noe i *EN* som eksplisitt serverer en slik løsning. Tvert imot, om noe, så er det vel verd å merke seg at Aristoteles ikke på noe punkt i Bok X forsøker å gjøre det etisk-praktiske felt til en slik intern, ”stofflig” komponent i teoretisk eudaimonia. Hele hans argumentasjon er snarere generert ved en kontrastering med denne menneskelige sfæren.

## **Problem II: Aktiviteter og liv som vinklinger i Etikken**

Mye av hva Aristoteles skriver kan få en til å tenke at han alt i alt skulle gjort som Cicero, og gitt oss et sterkt og entydig forsvar for det praktiske fremfor det teoretiske. Som Cicero sier det i *Om pliktene*, “[l]a oss tenke oss at en vis mann kunne leve i største overflod på alt og i ro og mak kunne gruble over alt som det var verdt å vite, men samtidig måtte leve så isolert at han var uten forbindelse med andre mennesker—da ville han nok foretrekke å dø.”<sup>8</sup> Slående nok sier faktisk Aristoteles akkurat det samme, og Cicero er trolig bare et ekko av ham: Uten venner ville ingen ønske å leve.<sup>9</sup> Men som vi allerede har vært inne på, bruker Aristoteles nettopp den mulige ensomheten, da i form av “selvtilstrekkelighet”, som argument for det teoretiske i den berømmelige Bok X av *EN*. Hva sier dette oss om Aristoteles’ totale standpunkt? Innebærer det et alternativ til *theōria* som primær eudaimonia?

For å antisipere: Jeg tror egentlig ikke det. Men jeg tror det fins et skille mellom to forskjellige vinklinger i Aristoteles’ presentasjon, som kan være vesentlig for å stille en diagnose av det ”problemet” eller den spenningen i teksten som Gösta peker på.

Det er relativt vanlig å fremholde at det fins en argumentativ brist i Aristoteles’ salutt til *theōria*, i og med at det er praktisk, ikke teoretisk rasjonalitet vi har for oss selv, og at det således er den som burde gå av med seieren. (Teoretisk fornuft deler vi jo med guden eller gudene, mens det ville være tåpelig å tillegge guden et behov for praktisk fornuft.<sup>10</sup>) Men dette klassifiseringsbehovet er kanskje atskillig sterkere hos oss enn hos Aristoteles. Hos ham synes tvert imot den teleologiske analysen av livsformer å veie tyngre enn etableringen av en settekasse der hver art har én unik egenskap.

Det er uansett ut fra teleologiske betraktninger at kampen mellom de to eudaimonia’er finner sted. Dette bringer oss til mulige problemer forbundet med å artikulere

---

8. Cicero, *Om pliktene*, I.43, s. 78 i Henning Mørlands oversettelse.

9. *EN* VIII, i, 1155a1.

10. Jf. *EN* X, viii.

spørsmålet om forholdet mellom praktisk og teoretisk eudaimonia som et spørsmål om “mer” eller “mindre”. Uttrykkene som blir brukt gjennomgående i Göstas innlegg, er “større” eller “mer” lykke. Trolig også ut fra *Staten*, men i hvert fall ut fra *EN*, er dette misvisende. Dette er ikke et spørsmål om én ting man får mer eller mindre av (en eller to liter vin), men først og fremst en irreduserbar og absolutt forskjell mellom typer (vin eller ambrosia). Det betyr også at målingen eudaimonia’er imellom må hvile på en orden, en kriteriekilde, som forblir noe annet enn et spørsmål om mengder. For Aristoteles’ argumentasjon ser ut til å bygge først og fremst på at dette overhodet ikke er snakk om et “mer” eller “mindre”, men om radikalt forskjellige former for eudaimonia.<sup>11</sup>

Det er noe svært uklart og problematisk ved forholdet mellom aktivitet og liv, *energeia* og *bios*, som både Aristoteles og Gösta tilsynelatende slutter uhindret mellom.<sup>12</sup> Jeg tror dette er langt mer vesentlig for Aristoteles enn det som regel er for våre tolkninger. På den ene side snakker Aristoteles riktignok i denne sammenhengen, i Bok X, om forskjellige *liv*—en vinkling han deler med debatten generelt og Platon spesielt. På den annen side er det om *aktiviteter* han konsentrerer sin argumentasjon i Bok X.<sup>13</sup> Aktivitetene forstås, og jeg tror dette må være relevant, som aktiviteter *som sådan*. Dette er en ganske annen vinkling enn spørsmålet om *liv*, som straks ser ut til å binde oss opp til spørsmålet om det artsspesifikt menneskelige, og ikke minst om organiseringen av artens og av individets tilværelse. Det synes for meg som om de to vinklingene et stykke

---

11. Med disse mulighetene i mente: Er så det paradokset at den mest menneskelige aktiviteten ikke er menneskelig, egentlig helt rettferdig? (“S3: Den aktivitet som är mest i enlighet med människans natur är gudomlig, inte mänsklig”, s. 8.) Også dette kan delvis komme til å avhenge av vår forståelse av “mer” og “mindre”, av “størst” og mindre stort. Aristoteles’ naturbegrep er, som man vil vite, skammelig teleologisk. Selv om der er flere potensielle vinklinger her, tror jeg det er korrekt å si at hans definisjon av noes natur er gitt, mer enn ved noe annet, ved en teleologisk analyse av hva som er for hva. Natur, *fysis*, i desidert primær forstand er *telos*. (Dette går også entydig frem av diskusjonen i *Fysikken* II.) Så selv om vi går med på at vår mest eudaimonistiske aktivitet er guddommelig, betyr ikke dette i seg selv nødvendigvis at Aristoteles har snublet i sin egen salat.

12. Som i Göstas liste over de tre mulige livene: praktisk; teoretisk; pose-og-sekk.

13. Det Aristoteles jakter på i denne delen av *EN*, er den *aretē* som er *kratistos*; denne *aretē* igjen skal tilhøre eller angå den *energeia* som er *aristos* (jf. for eksempel X, vii, 1177a12f). På 1177a16-18 slås det fast at det er denne *energeia* selv (ifølge sin egen beste tilstand, sin *aretē*) som skal identifiseres som *he teleia eudaimonia*—og at dette er *he energeia* [...] *theōrētikē*. (At det er *energeia* som i en slik sterk forstand er fokus her, bekreftes igjen bl.a. på a19f.) Dette er, sier Aristoteles, ikke minst fordi den tros styre og kjenne det edle og guddommelige (a15). *Kata fysin* her (a14) betyr: ifølge naturen til den aktuelle del, element, evne eller aktivitet selv som har/er denne *energeia*, ikke ifølge naturen til mennesket som måtte være bærer av den. *Nous* blir videre i argumentasjonen stående på et vis som plassholder for et tradisjonelt subjekt for den teoretiske *energeia* (for eksempel X, vii, 1177b19)—passende nok, i og med at *nous* her tenkes *som energeia*. Videre: I tråd med dette blir snakket om “ifølge (*kata*) sin egen *aretē*”, som noe som skal kvalifisere aktiviteten ved noe subjektet besitter, byttet ut med snakk om “ifølge denne *energeia*” (b23).

på vei innebærer *forskjellige* spørsmål med hensyn til forenlighet. Det mer individorienterte livs-spørsmålet (som kanskje får sterkere uttrykk i *Den eudemiske etikk*) aksentuerer det problemet som her er blitt vektlagt: Spørsmålet om forenlighet som prinsipp for et liv, eller om relativ plassering i forhold til tilværelsens mål og midler, eller om det substansielt formende prinsippet for en art værende. Men det er ikke denne, men vinklingen ut fra *aktiviteter* Aristoteles benytter når han formulerer brorparten av sine forvirrende argumenter i Bok X.<sup>14</sup>

Noe av det som får oss til å steile, er Aristoteles' formuleringer i disse linjene. For han legger all mulig vekt på at det er *som ikke-menneskelig* at *theōria* burde friste oss til den høyeste eudaimonia.<sup>15</sup> Jeg tror dette poenget bør ses i lys av et spenn i Aristoteles mellom de to nevnte vinklingene, et artsspesifikt og et absolutt. Begge forblir selvsagt teleologiske, i og med at det nettopp er den grunnleggende teleologiske basisen som åpner for disse sterke formuleringene. Nettopp det at det guddommelige i substansiell forstand er teleologisk høyere enn det jordiske er det som muliggjør disse vendingene.<sup>16</sup>

Disse forslagene løser ikke problemet rundt eudaimonia tenkt som organiseringen av et enkelt liv. Men de antyder at det er en annen vinkling som primært er i spill her. Og innenfor den vinklingen fins det så vidt jeg kan se intet paradoks. Hvis der er et problem, så er det ikke primært et problem innenfor rammene av en diskusjon av aktiviteter. Som antydnet til å begynne med, består vanskeligheten kanskje snarere i *å slutte fra aktivitet til liv*.<sup>17</sup>

---

14. Så sier da også Aristoteles at både den praktiske og den teoretiske må ha det de trenger til livet, men *utover dette* (dvs. gitt at de er forsynt med det de trenger), trenger den rettferdige, for eksempel, noen å være rettferdig overfor (*EN X*, vii, 1177a27-b1). Det er åpenbart at Aristoteles her har beveget seg fra et utgangspunkt i det individuelle liv til et utgangspunkt i aktiviteter (*theōria* osv.) som sådan: For han mener selvsagt ikke—når han sier at jo visere, dess mer selvstendig kan den vise tenke (*hosō(i) an sofōteros ē(i), mallon*, 1177a33f)—at jo visere man er, jo mindre trenger man menneskelig samliv! Det følger blant annet av det berømte diktumet om at uten venner ville ingen velge å leve (referert ovenfor), eller av bestemmelsen i *Politikken* av mennesket som det mest politiske dyret.

15. Bl.a. X, vii, 1177b26f.

16. Ville det være riktig å si at dette er "bare retorikk"? Det ville kanskje være en feig utvei. Men la oss i hvert fall prøve å tenke oss en setting for det Aristoteles sier. *EN* som sådan er notater fra et kurs Aristoteles holdt (trolig gang på gang) for dannede, lovende, bemidlede unge menn som skulle inn i politikken. Kanskje det da ikke er så fjernt å tenke seg at det var viktig for ham, som Sarah Broadie har foreslått, å feste i disse unge sinn et helhetsbilde der filosofisk virksomhet finner sin selvfølgelige opphøyede plass? (Kanskje til og med: som en fristelse for den som kunne tenke seg å studere videre i Lykeion?) Dette løser ikke i seg selv spørsmålet om de sterke konklusjonene i *EN X*, for det mest sentrale er og blir at Aristoteles faktisk mener det han sier. Men kanskje kan det bidra til å gjøre begripelig at dette videre blikket kommer når det gjør, samt at formuleringene er så voldsomme.

17. Hvilket også går frem av at Aristoteles sier at det ikke er som menneske man vil leve slik, men som

### Problem III: Teoretisk refleksjon og eudaimonia

Hittil har jeg stort sett beveget meg rundt det første av Göstas oppsummerende spørsmål, om betydningen av en *menneskelig* eudaimonia. Til sist, til det andre og siste hovedspørsmålet Gösta stiller: Hvordan innebærer teoretisk refleksjon eudaimonia?

Vestentlig her synes å være at Aristoteles' begrep om eudaimonia—hvor åpen hans analyse enn virker fra Bok I av *EN* av, der han etablerer spørsmålet om hva eudaimonia består i—er begrenset til aktiviteter fra og med vårt nivå. Ikke bare inanimerte objekter, men også dyr<sup>18</sup> og barn er utelukket fra eudaimonia. Den eneste sjelsaktiviteten som kommer alvorlig i spill overhodet i hans betraktninger, er det som har å gjøre med *logos*. Også analysen av sjelsevner og -typer i *De anima* føyer seg her inn i en kosmisk visjon av ordnet hierarki, hvor det høyeste og mest ordnende på sett og vis er ren fornuft. Hva kommer så først, høna eller egget? Som gode aristotelikere må vi si at høna (eller snarere hanen) selvsagt kommer først. Man har diskutert, og fortsetter å diskutere, i hvilken grad Aristoteles' etikk er uavhengig av hans metafysikk. Selv er jeg ikke helt sikker, selv om jeg har et sterkt inntrykk av at metafysikken i hvert fall hjelper oss å begripe deler av etikken. Men jeg tror uansett ikke dette større bildet bør anses som irrelevant i forhold til dette spesifikke aspektet ved Aristoteles' argumentasjon. At teoretisk aktivitet er høyere enn praktisk aktivitet kommer av at det her er snakk om ikke

---

havende noe guddommelig i seg (X, vii, 1177b27f). Selve slutningen finner sted mellom linje 29 og 30 i 1177b (tilsvarende avgjørende kontrasteringer finnes også i 1178a27f; 1178b5-7; 1178b20-28): fra denne aktivitetens guddommelighet og eudaimonia, til dette livets (*bios*) guddommelighet (og dermed eudaimonia) (dvs. i forhold til det menneskelige *bios*, b31). (*Bios*-konklusjonen gjentas i avslutningen av kap. vii.) Her kommer så protesten mot det råd at fordi man er *menneske*, skal man tenke *menneskelig*. (I forlengelsen av dette oppfordrer Aristoteles oss til å bevege oss så langt henimot dette som vi kan, og å gjøre alt henimot et liv (merk: *zēn*, 1177b34) ifølge det høyeste eller beste i oss. Hvis det stemmer at *zēn* angir (for eksempel biologisk) aktivitet i større grad (for *energeia* som en logisk følge av *zēn*: jf. viii, 1178b18-21), mens *bios* går mer i retning av for eksempel måter å leve sitt liv på, som i Bok I, er dette siste poenget lettere å svelge enn det første. Kanskje spiller også uttrykket "liten i masse" (*tō(i) ogkō(i) mikron esti*, 1178a1) på en anerkjennelse av at *nous* i denne forstand ikke overveiende dominerer de fleste tilhørernes måte å leve på, eller tilsynelatende har noen påvirkning på de andre sidene av tilværelsen, selv om dette er mer usikkert; et sterkere indisium finner vi i kapittel viii (1178a10-22), i kontrasteringen av på den ene side praktisk dyd som forenet med våre ytterligere bestemmelser, via karakter og helt ned til entydig kroppslige følelser, og på den annen side *nous* som "atskilt" (*kechōrismenē*, 1178a22) fra alt dette nettopp ved sin rene aktivitet. – Tilsvarende åpner kapittel viii med en retur til menneskelige måter å leve på kun ved å gå argumentativt via menneskelige *energeiai* (1178a9f) som fokus.

18. For eksempel *EN* X, viii, 1178b24f.

en hvilken som helst form for ikke-praktisk tenkning, men om teoretisk aktivitet som bestemmer verdens høyeste og forenende prinsipp. Skulle vi avslutningsvis forsøke å si noe om hvorfor dette innebærer eudaimonia, kunne man prøve å kaste frem følgende fire betraktninger.

- (i) Også hos Aristoteles er eudaimonia også noe “subjektivt” (om enn ikke nødvendigvis “indre”), i den bestemte forstand at det krever at den som er *eudaimōn* er til stede i forhold til eudaimonia. En form for opplevelse eller erkjennelse ser ut til å være definatorisk for eudaimonia, som for en av *våre* hovedbetydninger av lykke—selv om man i dag fort går enda lenger og sier at det er den enkeltes dom over opplevelsen som *avgjør* hvorvidt han eller hun er lykkelig. Vi kan kalle denne betingelsen, som oppfylles av *theōria*, “persepsjon” eller “bevissthet”.<sup>19</sup>
- (ii) For stadig å holde det kosmiske perspektivet på plass, er det sentralt i Aristoteles at visse ting kan tillegges det guddommelige, mens andre ting ikke kan det. Eudaimonia må ses som et mål i seg selv. (Jeg minner om at refleksjonen det her er snakk om, ikke er noen *kinēsis*, uansett om den *kinēsis* man måtte ha i tankene er av Gödel-karakter eller ikke, men ren *energeia*.) *Theōria* løser ingen problemer, men har sin opphøyethet nettopp ved sin ubrukelighet; tilsvarende er den ikke på vei mot svarene, men er allerede den fullkomne innsikten. Det gode ligger mer i målet enn i veien, og *theōria* i denne forstand er rent mål; det er en deling av gudens aktivitet.
- (iii) Dernest, denne rene aktiviteten er for Aristoteles entydig ikke bare en nytelse, men den høyeste og fineste nytelse, av en helt egen art.<sup>20</sup> Igjen, som *aktivitet* er dette selvsagt eudaimonia.
- (iv) Og til sist: Denne deling av gudens aktivitet går kanskje ikke bare på type aktivitet ifølge Aristoteles—“guden tenker, og jeg tenker også”. Kanskje kan vi gå så langt som til å si at påstanden om at man blir “guddommelig” er ment så alvorlig som at, gitt fraværet av materialitet, så fins det faktisk ikke i disse øyeblikkene

---

19. Versus Endymion i *EN X*, viii.

20. Dette sies eksplisitt bl.a. i *X*, vii, 1177b20f.

noe som skiller en fra guden? I så fall er man faktisk guddommelig qua *theōria*-utøver. Den bevisste mål-i-seg-selv-aktiviteten vi deler med guden, er *theōria* fordi guden er *theōria*-aktivitet.<sup>21</sup> Det er kanskje ikke overraskende at en filosof kommer frem til at gud er filosof. Som Xenofanes så vist sier det, “hvis kyr og hester og løver hadde hender, eller var i stand til å tegne med dem og gjøre det som menneskene kan, så ville hester tegne gudenes form som hester, kyrne som kyr, og de ville gjøre kroppene deres slik de selv så ut.”<sup>22</sup> Igjen får vi et spørsmål om høna og egget. Men Aristoteles er uansett ikke den første til å ha tenkt seg frem til denne konklusjonen. Som Gösta nevner ser Anaxagoras ut til å ville fortelle oss at gud, som kosmisk prinsipp, er tanke eller sinn. Og også Xenofanes, til tross for egne advarsler, ender opp med en beskrivelse av gud som tanke, som ren intellektuell eksistens—“Hele ham ser, hele tenker, hele hører”.<sup>23</sup>

- 
21. Jf. her Aristoteles’ relativt tålmodige gjennomgang av menneskelige dyder, med det formål å påvise at gudenes (det vil si den høyeste og beste) *energeia* ikke kan tenkes å utgjøres av noen av våre menneskelige, praktiske handlingssfærer eller -former (X, viii, 1178b8ff).
  22. Fragment 169 i G.S. Kirk, J.E. Raven og M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, s. 169.
  23. Fragment 172 i G.S. Kirk, J.E. Raven og M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, s. 170. På dette punktet i Aristoteles’ tekster møtes på et vis den historiske (kanskje til og med retoriske) settingen, med Aristoteles og hans studenter, og den kosmiske settingen eller rammen, fra den ubevegelige beveger til elementene.