

Sammenligning af Platons og Aristoteles' syn på venskab

Erik Nis Ostenfeld, Århus
oldeo@hum.au.dk

Platon

Platon er optaget af ἔρως (en art φιλία), ikke nødvendigvis 'platonisk kærlighed', Aristoteles af φιλία.¹ Det må dog siges, at Platons *Lysis* omhandler φιλία, selvom den er foranlediget af Hippothales' ἔρως til Lysis, og selvom Sokrates fremstiller sig selv som ekspert i erotik. Det hænger sammen med at Sokrates' opfattelse af erotik er forskellig fra og reformerer det ordinære ἔρως begreb, der ser den som sanselig og seksuel. Sokrates kan derimod tilbyde at vinde en elsket gennem filosofisk samtale, der leder til indsigt. Reformen af ordinær ἔρως betyder både en umiddelbar udvidelse til φιλία og efterfølgende indsnævring til erkendelsesdrift.

Dette illustreres i den første samtale med Lysis. Med forældreomsorgen (φιλία) som eksempel argumenteres for, at den går ud på at gøre den unge lykkelig, dvs. fri, og at dette fordrer indsigt (210a). Så kærlighed har et opdragende element. Samtidig er indsigt ensbetydende med nytte, en forudsætning for venskab (endog forældreomsorg 210c7–8).² Man kan opfatte denne nytte udelukkende som forældrenes. Således mener Vlastos (8f), at den sokratiske elsker er positivt ude af stand til at elske andre for deres skyld. Men det vil dog være i åbenlys strid både med ønsket om lykke for børnene (207d7) og med forældre-kærlighed omtalt senere i *Lysis* (212e, 219d7f.). Men det er muligt, at omtalte nytte også gælder barnet. Det siges nemlig, at det får frihed i sager, det forstår og har nytte af, og ikke får frihed til at handle i sager, af hvilke det ikke kan

-
1. Φιλία er det bredere kærligheds- og venskabsbegreb, der omfatter alle positive familiære følelser og relationer til venner og kærester. For Aristoteles dækker det endog alle positive interpersonelle relationer. Se nærmere nedenfor.
 2. I *Symposion* er ἔρως rettet mod egen lykke. Men det er klart, at ens eget lykkebehov kan udvides til at omfatte andre. Målet nås via de andre. Det ses analogt i dyreverdenen.

have nytte pga manglende viden (210a9–c5). Dette sandsynliggør, at det følgende udsagn om, at indsigt gør ‘nyttig og god’ (210d2), kan, og for konsistensens skyld bør, tolkes som i hvert fald også vedrørende barnet selv.

I den egentlige analyse af begrebet venskab foreslås først, at venskab må være gensidigt. Det afvises i første omgang dialektisk pga muligheden for kærlighed til ting (inkl. filosofi!), og man kunne i den forbindelse nævne venskabet til det gode og smukke, det første venskabelige (*τὸ πρῶτον φίλον*), som bliver lanceret senere. Også det forekommer ensidigt. Netop fordi tanken om kærlighed til visdom (filosofi) er central for Platon, er den ensidige kærlighed en uomgængelig del af Platons kærlighedsbegreb.

Imidlertid antages gensidighed som givet i den umiddelbart følgende gendrivelse af ensidig kærlighed (paradokser) og også i de naturvidenskabelige forslag om lighed eller forskel mellem parterne. Bemærk endvidere, at Menexenos og Lysis gensidigt holder af hinanden, og at sidste definitionsforsøg *οἰκείον* forudsætter gensidighed, og at den ‘sande elsker’ genelskes. Også Aristoteles mener, at venskab/kærlighed må være gensidig: velvilje må gengældes og anerkendes for at blive til venskab (*EN* viii, 2). Han forkaster Platons umiddelbare argument mod gensidighed, idet han nægter at bruge ‘venskab’ om forhold til livløse ting, som netop ikke er gensidigt, og som man ikke kan ønske godt for deres skyld (*EN* 1155b27–31). Vi efterlades i hvert fald i en apori vedrørende Platons endelige mening om gensidighed/ensidighed i venskab.

Det afvises også i *Lysis*, at ligartethed og forskelligartethed er grund til venskab. Det betyder umiddelbart, at gode ikke kan være venner med gode, men i slutningen af dialogen antydes, at det måske alligevel er muligt. Den sene Platon (*Faidros* 255b, *Lovene* 837a–d) og Aristoteles (*EN* 1156b23f) er i hvert fald enige om, at gode er venner med gode.

I *Lysis* fastslås, som det kan ses, meget få ting, men det bliver ikke bestridt, at det neutrale må være ven med det gode og i sidste ende *det første gode*. Dette venskab må efter alt at dømme være *ensidigt*. Og det fastslås endvidere (tvivlsomt da behov udtrykker mangel), at selv uden det onde vil der være neutrale behov, og hvis der er behov eller *ἔρως*, så er der venskab (221b). Så behov (*ἐπιθυμία*) er årsagen til venskab. Analysen af behovsbegrebet viser imidlertid, at genstanden er en mangel, som forudsætter en fratagelse. Og det vil så sige, at det beslægtede (*οἰκείον*) er genstand for

venskab, ἔρως og behov. Men for så vidt det beslægtede kan forudsætte *gensidighed*, hvis der er tale om interpersonelle relationer (222a), er der en mulig inkonsistens eller i det mindste en dobbelthed i teorien om venskab. Den aktualiseres allerede i *Lysis*, som vi skal se.

Man kunne have håbet, at flere tankegange kunne forenes i slutningen af dialogen, og at f. eks. det beslægtede uden videre kunne identificeres med 1) det ensartede (gensidige) og 2) det gode. Men det første afvises abrupt med henvisning til tidligere drøftelse, mens identifikationen med det gode afvises med, at så bliver kun den gode ven med den gode. Og det er allerede afvist som unyttigt (214dff). Men identifikationen af det gode med det beslægtede formuleres først (222c4), som 'det gode er beslægtet med enhver'. Denne formulering blev ikke afvist, og det er i tråd med den tidligere teori om, at ethvert menneske, der ikke er helt fordærvet, er ven med det (første) gode (216dff). Denne teori rejser så det spørgsmål, hvad der sker med gensidigheden her? Man må formode at det første gode ikke elsker én tilbage? Har Platon en konsistent teori? Man må her konstatere, at Platon også senere kombinerer gensidig personlig kærlighed med envejs drift efter indsigt i ideerne.

Man kan også, som vi har set, spørge, om *Lysis* kun er nyttemoral, eller om der er åbnet for altruisme? Forældreomsorgen beskrives i hvert fald både som ægte omsorg og som betinget af forældres egennytte.

Symposion uddyber og analyserer den trang eller det behov (ἐπιθυμία), der er involveret i ἔρως. Den betegner en mangel. Genstanden er det skønne og, viser det sig, *det gode og dets evige besiddelse* (206a11f, 207a; jf. *Lysis* 216cff): 'at avle i det skønne' er en udødelighedstrang. Ἐρως er den dybeste forklaring på menneskers mange gøremål. Vlastos (26) argumenterer, at Platons teori ikke er og ikke er ment som en teori om personlig kærlighed til personer. Det er kærlighed til, hvad der er 'nyttigt' og 'smukt', af det første har vi φιλία, af den sidste har vi ἔρως. Herimod hævder Kraut (2008) 261 korrekt, at personkærligheden, der udgør starten af opstigningen, ikke forlades helt men bibeholdes delvist selv under skuet af ideen. Det synspunkt gør noget for at afhjælpe den inkonsistens, vi tidligere så i *Lysis*. Og for det taler også den personlige kærlighed, der findes tydeligere i *Faidros*.

I *Faidros* beskrives ἔρως som *guddommeligt vanvid*, og i den filosofiske psykologi forklares, hvorledes den opstår og hvilke former den kan tage i sjælens dynamik. Målet er gensyn med ideerne, men vejen går over kærlighed til et andet menneske, der opdrages og med hvem indsigtens nås i fællesskab. Kærligheden til en anden er her personlig, ikke vulgært nyttepræget.

Det bør noteres, at Platon opererer med forskellige slags 'venskab': i *Symposion* kan ses trin i ἔρως fra fysisk ἔρως over ærekærlighed (208c–e) til filosofisk ἔρως. Lignende tre typer venskab kan også identificeres i *Faidros*, hvor der skelnes mellem filosofiske par og ærekære par (255e–256e) og ukontrollerede par (250e, 266a). Pæderasten findes her i tre versioner eller udviklingstrin. Endelig opregnes i *Lovene* (viii, 837a–d) tre forskellige venskaber: 1) mellem 'ensartede' gode og 'lige', 2) den *trængendes* venskab med den, der har (f. eks. fattiges venskab med den rige), og 3) *blandingsvenskab* af fysisk drift og filosofisk-moralsk drift med ønske om godt for venen. Det filosofiske venskab mellem gode er allerede annonceret i *Faidros* (255b1–2), blandingsvenskabet kunne referere til de ærekære par i *Symposion* og *Faidros*. Den trængendes tilstand er her efter konteksten fysisk eller fysisk motiveret. (1) og (2) og implicit (3) kaldes i deres stærke form ἔρως.

I *Lovene* er der også forbud mod fysisk homoseksuel samkvem begrundet i unaturlighed (636c), som kan true mænds naturlige hengivenhed for deres koner (839b). Platon er opmærksom på perverteret ἔρως. I *Staten* omtales tyrannen som besat af en sådan destruktiv ἔρως, lovløs sexualdrift (571a–572b), og i *Symposion* omtaler flere af talerne en slet ἔρως (180d–181d, 186a–c), og i *Faidros* hører vi om en 'venstre' (udannet, tåbelig) ἔρως (266a, jf 251a1 og de to første taler). Det er den sorte hest uden dressur (jf *Faidros* 253e). Man har set Alkibiades i *Symposion* som eksempel herpå (Kraut 2008, 303). Denne ἔρως må adskilles fra den laveste og mest almindelige ἔρως, der 'går til kvinderne', eller den afholdende pæderastiske ἔρως. Den sidste er ikke destruktiv, blot uinformert, uopdraget uvidende om, hvad det gode virkelig er!

For Platon er det ideale venskab filosofisk, mellem to gode. Slette kan ikke være venner (*Faidros* 255b), eller ihvertfald ikke længe (*Lysis* 214b8–c6, d6–7; jf. *Rep.* 351 de). Gode og slette kan heller ikke være venner, medmindre forskellen udjævnes ved tildeling af rettigheder efter værd (*Lovene* 757c). En tanke Aristoteles tager op.

Platon er generelt fokuseret på ἔρως, altså på den seksuelle drift som altforklarende handlingsmotivation. Selv forældrekærlighed skal forklares sådan. Den er i sin omsorg for børnene i virkeligheden et ønske om udødelighed og evig besiddelse af det gode (indsigt). Det seksuelle heri skal ses på to måder: dels er denne udødelighedstrang grundet i en dyrisk seksualtrang (207b), dels er den en sublimering heraf, gennem flere trin som beskrevet i *Symposion* (211c). Det åndelige par, der elsker hinanden, har meget tilfælles og derfor har fastere φιλία (209a–c). Målet med samværet er dog en forening med (ikke en opgåen i) det skønne selv, hvorved den sande moral skabes. Denne metafysiske analyse og udvidende og indsnævrende reform af begrebet ἔρως og opfattelse af venskabet basalt som erotisk-sanseligt og finalt som skuet af det skønne er både metodisk og reelt fundamentalt forskellig fra eleven Aristoteles' tilgang.

Tilbage står to kritiske problemer vedrørende venskabsfilosofien: (1) har vi egoisme eller altruisme? (2) drejer det sig om gensidighed og lige venner og/eller privat envejs *philosophia*? Svaret på (1) synes at være, at den filosofiske (sande) ἔρως kombinerer hensynet til partneren med opnåelse af egen indsigt. Cf. filosofiske par (*Symposion* 209b5–c7, *Faidros* 255b–256b, 253a–c). Svaret på (2) må være at elskerens εὐνοια (*Faidros* 255b) og den elskedes genkærlighed nok er forskellige, men de har fællesskab om åndelige børn (*Sym.* 209c). Venner er fælles om hvad de ejer (*Lysis* 207c, *Faidros* 279c, *Lovene* 739c), men skuet af ideerne er envejs og egocentreret.

Aristoteles

Aristoteles er i modsætning til Platon optaget af φιλία. Han går her typisk ud fra meninger (ἔνδοξα) og indleder igen typisk med at referere forgængeres meninger. Og derpå rejser han typisk en række aporier (problemer), som han så løser. Således også i tilfældet venskab. Og i modsætning til Platons dybdeanalyse finder vi en beskrivelse af venskab, som det faktisk findes og almindeligvis opfattes. Aristoteles behandler det i sin *Etik*,³ fordi *venskabet for ham er en slags dyd eller involverer dyd*. Det roses nemlig, og man anser gode mænd og venner for de samme. Men venskab er også nødvendig: det ses i forældre-børn forholdet, hvortil dyrene viser en parallel. Og på det politiske

3. Mest udførligt i den *Nikomakæiske Etik* (EN) viii–ix.

plan, hvor venskab holder sammen på stater og også flere stater i alliancer. Sidst men ikke mindst, fordi den lykkelige har brug for venner.

Ligesom Platon i *Lysis* gør Aristoteles kort proces med naturfilosofiens svar (lige børn leger bedst, modsætninger mødes) og vender sig til humanistisk fokus på karakter og følelser. De to problemer, han initialt opkaster, er, om alle slags personer kan være venner, også slette? Og om der er flere typer venskab? Han svarer sidenhen 'ja' til begge spørgsmål.

For Aristoteles er der tre grunde til venskab: det gode, det behagelige og det nyttige. I den fænomenale (dvs. oplevede) udgave. Og han afviser, som Platon i *Lysis*, at livløse genstande kan være grund til venskab, med delvis samme begrundelse, at venskab forudsætter *gengæld*, hvilket implicerer et krav om *erkendelse*. Venskab bestemmes herudover som *at ønske godt for den anden* (som velvilje). Intet af dette gælder livløse ting. 'Ønske godt for den anden' lyder som en smuk altruistisk tanke, som man har opfattet som speciel for Aristoteles, og det er da også programmatisk formuleret. Men Platons elsker ønsker også godt for den elskede i opdragelse (*Lysis*, *Symposion* og *Faidros*).

Velvilje (*εὐνοια*) kan være begyndelsen til venskab, men er ikke i sig selv venskab, fordi den opstår over for ukendte, og uden deres vidende. Grunden til velvilje er ikke nytte eller behag, men dyd og moral, og den ønsker det gode for modparten, men vil ikke hjælpe eller have besvær. Derfor savner den også det emotionelle ved venskab (*φίλησις*). I *Faidros* (255b) opfatter den elskede, at elskeren har *εὐνοια*. Men den er her en ingrediens i ægte venskab. Ikke al *εὐνοια* er venskab, men al venskab involverer *εὐνοια*.

For Aristoteles er der nu (kap. iii) tre typer venskab, svarende til de tre ovennævnte grunde: Nyttevenskaber har ikke deres grund i den andens person men hans nytte, og tilsvarende for behagsvenskaberne. Heroverfor står det såkaldte *perfekte venskab* mellem lige gode (karaktervenskab). De ønsker nemlig i lige grad det gode for hinanden *qua* gode, og de er gode i sig selv. De ønsker godt for vennerne for deres skyld. Det har derfor sin grund i vennens person. Herudover er de nyttige og behagelige for hinanden, bl.a. fordi vi bedre ser moral hos andre og behages herved. De andre venskaber ligner det perfekte, fordi også det giver nytte og behag, og fordi også de forfølger et vist gode.

I det perfekte venskab elskes vennen for, hvad han er, mens han i nytte- og behagsven-skaberne elskes for, hvad han kan give.

Der er forskel på varigheden af disse venskaber: mest varige er de, hvor hver får det samme fra samme kilde, modsat f. eks. elsker-elsket forholdet, som opfattes som et ulige nytteforhold (nydelse for uddannelse viii, 8).⁴ Her afsløres Aristoteles' generelt lave vurdering af ἔρως forholdet i forhold til Platon. Platons varierende opfattelse skyldes dog at han som sagt reformerer det gængse ἔρως begreb.

Man har debatteret om 'ønsket om godt for den anden' er et krav i *alle* tre typer venskab. Her er der af flere kommentatorer set en tekstmæssig konflikt: først siges det generelt (1155b32–1156a5), at man bør ønske hinanden godt *af én af de nævnte grunde*, men umiddelbart herefter i kap. iii hævder flere forskere, at dette kvalificeres til at man ønsker godt for hinanden *på den måde man elsker hinanden* (1156a9–10). Det er imidlertid ikke nødvendigt at se en kvalifikation her. Det er meget vel muligt, at det sidste sted blot gentager det første med lidt andet ordvalg.⁵ Det må bemærkes, at lige inden disse to passager bemærker Aristoteles, at 'folk' siger generelt, at venskab kræver, at man ønsker godt for vennen *for dennes skyld* (1155b31). Sådan formuleret opfyldes denne fordring dog strengt taget (hvis det græske læses nøje) kun i Aristoteles' fuldendte venskab. Her ønskes godt for venner for deres skyld (ἐκείνων ἕνεκα 1156b9–10).

Man har diskuteret, hvordan den centrale (fokale) position af *gode* venners venskab (karaktervenskab) skal forklares: f. eks. ved at sige, at det *har alle typers definerende egenskaber*, mens de andre kun har én egenskab. Cooper mener dog, at karakterven-skabet rummer andet end heroer. Men Aristoteles er explicit, at der er få af de rigtige venner (1156b25). Alternativt kan man sige, at karaktervenskab *gælder vennen selv*, mens de andre gælder løse attributter.

I disse opfattelser ses forskellen fra Platon klart. 1) Først falder det i øjnene, at Aristoteles ikke begrænser grunden til venskab til nytte, men indfører behag og, vigtigst, godhed som grund til det egentlige venskab. Man kunne indvende, at Platon

4. Platon betragter også elsker-elsket forholdet som ulige bl.a., fordi den elskede kun opfatter sig som 'ven' og altså har mere afdæmpede følelser for sin elsker (*Faidros* 255e).

5. Ifølge Cooper 313 ønsker nytte- og behagsvennerne også godt for vennens skyld, men det gælder kun nytte og behag, ikke generelt som karaktervennen. Der er mere selvished i nytte- og behagsvennen end i karaktervennen.

også har godhed som grund og mål. Men for Platon er godhed og nytte tæt sammenknyttet, idet det gode opfattes funktionelt. Og den fundamentale nyttebetragtning hænger sammen med, at venskab for Platon er begrundet i behov, dvs. en mangel.⁶ 2) Endvidere anser Aristoteles godhed i personer som identisk med personen på en måde som andre kvaliteter, som f. eks. behag eller nytte ikke er. Personen bliver hermed næsten kantiansk et mål i sig selv. Her vil metafysikeren Platon se ud over personen som god og søge den generelle godhed i flere personer og videre op i den abstrakte værdiskala. Annas (1977, 549f) opponerer mod identifikationen af personen med hans godhed, idet man irrationelt kan elske en person, man misbilliger moralsk. Men denne passion kunne jo skyldes behag- eller nyttehensyn. Og Aristoteles' grund til denne identifikation er, at godhed er forstået som fuldkommengørelse, *in casu* af individet. Man kan med rimelighed hævde, at en persons identitet er knyttet til denne persons optimale funktion. Især hvis man som Aristoteles er teleolog.

Endvidere er selve tanken om flere typer af venskaber typisk for Aristoteles' empiriske tilgang (jf. f. eks. flere videnskaber). Platon anerkender forskellige slags venskaber men tilbagefører alle venskaber til een grundtrang. Platon opererer ikke med faste typer af venskab men graduerer venskaber, idet han (i *Symposion* 210e, 211bc, *Faidros* 256ab) naturligvis sætter de filosofisk orienterede venner højest.

Man bør også bemærke, at slette personer hos Aristoteles godt for en stund kan være venner. Modsat Platons *Lysis* (216e4, jf. *Faidros* 255b), selvom Platon dog også hævder, at de aldrig bliver *sande* venner (*Lysis* 214d6–7). Slette personer er for Aristoteles typisk nytte- og behagsvenner, mens de gode er venner for hinandens skyld. Rigtig mange forskellige typer personer kan være venner (1162a36ff, 1159b).

Hos Platon er der en ansats til at søge venskab mellem de lige gode i *Lysis* (222d5–6, jf. 214d5) og mere positivt i det højeste venskab beskrevet i *Faidros* (256ab, jf. 255b) og helt oplagt i *Lovene* (837a). Men det ligger også i behovstolkningen af (den ensidige) ἔργως, at den er mellem ulige parter (*Symposion*, *Faidros* og *Lovene*). For Aristoteles er der venskab, ovenikøbet det ideelle venskab, mellem gode mennesker.

6. Se *Lysis* 216c–218c, *Symp.* 203cd, 207a –208b og *Lovene* 837a. Men Platon opererer også med venskab mellem lige gode (*Lysis* 222d5–6?, *Faidros* 255b, *Lovene* 837a). Men selv her er der tale om en mangel (på indsigt, udødelighed).

Endelig er Aristoteles' undgåelse af metafysisk spekulation åbenbar i bestemmelsen af det egentlige venskab som værende mellem gode mennesker, specielt til det gode i et andet menneske, ikke til det godes ide. Helt uden metafysik er dette dog ikke, idet genstanden for dette perfekte venskab er det andet menneske *qua* godt, dvs. perfekt. Her anvendes, diskret, nogle metafysiske begreber fra Aristoteles' egen metafysik. Men vi bliver i den fysiske verden.

Aristoteles opfatter venskab (*φιλία*) dels som en holdning (*ἔξις*), dels som en aktivitet (*ἐνέργεια*), lige som *dyd*. Grunden er bl.a., at ønsket om godt for en ven for hans skyld kommer fra en holdning, og at gengældt venskab indebærer valg, som kommer fra en holdning. Venskab er jo en dyd eller involverer dyd. Her er det tydeligt at Aristoteles anvender sit filosofiske begrebsapparat. Men det er et apparatur, der baserer sig på empirien. Platon derimod fokuserer på intenst venskab, kærlighed (*ἔρως*), som han bestemmer som et *universelt, biologisk grundet behov* (*ἐπιθυμία*). Platon synes ikke at opfatte kærlighed som en dyd. Tværtimod udtrykker den en biologisk mangelsituation. Dette er en reel forskel i opfattelsen af venskab.

I hver type venskab kan parterne være *lige eller ulige* (1162a34–b4). De første bidrager med lige meget venskab, mens de sidste bidrager forholdsmæssigt (f.eks. med mere venskab istedet for mindre godhed, behag eller nytte). Ulige venskaber er far-søn, mand-hustru, overordnet-underordnet. Eller elsker-elsket, som ofte er modsætninger i et nyttevenskab. De har forskellige grunde til venskab, fordi de har forskellige funktioner og fortrin. Og deres kærlighed (*φίλησις*) eller venskab er forskellig. Kærligheden bør her være proportional (efter værd) for at skabe lighed (1158b23–28). Lighed og overensstemmelse udgør nemlig venskab (*φιλότης*) (1159b2–4, jf. 1157b36. Jf. Platon *Lovene* 757a).

For Aristoteles er det vigtigere at holde af end at blive holdt af (jf. mødre), og det roses (viii,8). Det hænger sammen med, at venskab er en dyd (eller involverer dyd), og at aktivitet er højere prioriteret end passivitet. Platon deler opfattelsen for så vidt, at den modne, aktive elsker prioriteres højere end den unge elskede.

Venskabet er relateret til det politiske (viii,9). Venskab og retfærdighed findes i samme omgivelser og mellem samme personer, for i ethvert fællesskab er der noget retfærd og venskab. Men lighed er forskellig i retfærd og venskab: i retfærd er den især kvalitativ, i venskab især kvantitativ (*EN* 1158b29–33).

Retfærd og venskab er begge forskellige alt efter arten af fællesskab (brødre, forældre, medborgere). I hver forfatning er der en slags venskab og retfærdighed mellem regent og regerede. Kongen er velgører og retfærdigheden er forskellig for parterne. Forholdsmæssig, som venskabet. De tre forfatninger monarki (tyranni), aristokrati (timokrati) og timokrati (demokrati) har *analogier* i far-søn (monarki), mand-kone (aristokrati), broderskab (timokrati).

I ægteskabet, som ligner aristokratiet, regerer manden 'efter værd' i de henseender, som er hans. Men han overlader konen det, der er hendes. Ellers bliver det oligarki, der ikke respekterer værd og er baseret på rigdom og magt. Manden får det større gode (mere kærlighed) og hver får det passende. Tilsvarende med retfærdighed og pligter. Venskabet mellem mand og kone er naturligt. Mennesket er mere pardannende end politisk, da familien er ældre og nødvendigere end staten, og børneavl snarere end samfundsdannelse er prioriteret som hos dyrene. Mand og kone deles om opgaven, og ægteskabet har således både nytte og fornøjelse. Men det er også baseret på fortrin (hver har sin force), og dette er en kilde til behag. Børn er et naturligt bånd (jf. *Symposium* 209c). Samlivet reguleres i det hele taget af, hvad det er retfærdigt for dem at gøre. Men da ægtefolkene er ulige i karakterstatus, er ægteskabet ikke et 'perfekt' venskab for Aristoteles,⁷ selvom ægtefolkene kan være gode og perfekte begge to i hver sin funktion og derfor kan kvalificere til karaktervenskab (*EN* viii,10–12).

For Platon rangerer mand-hustru forholdet lavt og udelukkende som forplantningsinstitution. Når ses bort fra filosofklassen i *Staten*.

Sammenkædningen af venskab med retfærdighed er påfaldende og karakteristisk for Aristoteles. De følges ad i de forskellige forfatninger og personlige relationer (1161a10–11 og viii,11). Den er en afsløring af bredden i venskabsbegrebet og er en konsekvens af, at lighed er kernen i venskabet. Samtidig skal det erindres, at retfærdighed mellem mennesker ikke i sig selv skaber venskab, mens det omvendte er tilfældet⁸. Men det er ikke, som ofte hævdet, sådan, at venskab *går ud over* retfærdighed. For retfærdigheden øges med venskabets tæthed (1160a7–8). Annas (552) indvender, at retfærdighed bliver for personlig og venskab for upersonlig. Men det er en følge af, at lighed og ensartethed er basis for venskab (1159b2–4).

7. Jf. *EN* 1156b7–14, især 7–8. Og Cooper 307–8.

8. Jf. venner behøver ikke retfærdighed, men retfærdige behøver venskab (viii,1).

Vlastos gør i 'Love in Plato' (i sektion iii) opmærksom på, at Platon opererer med brødrekærlighed ideelt set mellem alle borgerne i *Staten* (i Metalallegorien) og også fremhæver dette i *Lovene* (743c, 759b). Dette vil også for Platon gøre venskab og retfærdighed sammenfaldende.

Speciel for Aristoteles er diskussionen af selvkærlighed (ix, 4). Venskaber '*kommer fra' forholdet til en selv*. For en ven er en, der vil og gør det gode for en andens skyld, eller en, der vil, at vennen er og lever for sin egen skyld, eller en der lever sammen med og vælger det samme som en anden, eller en der smertes og glædes sammen med en anden (jf. mødre!).

Netop dette kan siges om det *gode* menneskes forhold til sig selv. Han vil og gør det gode for sig selv, ønsker at hans selv⁹ lever, ønsker at tilbringe tiden med sig selv og føler med sig selv. Derfor og fordi forholdet til vennen lig med forholdet til selvet (vennen er et andet selv: ἄλλος αὐτός), så opfattes venskab som et af de nævnte forhold. Fordi venskab opfattes ligesom den godes forhold til selvet, så er en ven som et andet selv, og venskab '*kommer fra' forholdet til selvet*. Selvkærlighed minder om intenst venskab (1166b1–2).

Man er besindig eller det modsatte alt efter, om man lader forstanden råde, som var man lig forstanden. Vi identificerer os mest med vore forstandige handlinger. Mennesket er lig sin fornemmeste del, og den egenkærlige er den, der elsker den og tjener den. Forstanden vælger nemlig det bedste for sig selv og den gode adlyder den. Han bør være selvkærlig, da det gavner ham og han hjælper andre. Også fædrelandet, som han evt. dør for. For han giver sig selv det ædle i stort mål, og sådan bør man være egenkærlig.

Når Aristoteles her vælger at bruge den gode som model, skyldes det, at han, som Platon, mener, at den gode er i harmoni med sig selv, modsat den slette person. I moderne psykologi er det tilsvarende en almindelig opfattelse, at du kun får god kontakt til andre, hvis du er i balance selv. Bostock (173) gør dog opmærksom på, at Aristoteles ellers mener, at også den slette (modsat den svagvillende) har balance og konsistens i sin slethed.

9. Dvs. forstanden: διανοητικόν, νοῦν, ᾧ φρονεῖ.

Man kan indvende, at selvkærlighed er kritisabel (ix, 8). Men det er slettes selvkærlighed, som går ud på at rage til sig af penge, ære og materielle nydelser. Hvis nogen altid prøver at handle retfærdigt og skaffe sig det ædle (*καλόν*) og tjener den fornemste del (*κυριώτατον*) af sig selv og adlyder den, så kalder ingen ham egenkærlig, selvom han er det. Selvkærlighed er i orden, ja anbefalelsesværdig, hvis det er kærlighed til etisk godhed. Hermed placeres venskab (selvkærlighed) centralt i etikken.¹⁰

Bostock spørger, hvad argumentet for de gode gerningers *værdi* for den gode egentlig er for Aristoteles (178f)? Eller hvordan de *bidrager til hans lykke*? Svaret har han allerede selv givet (Aristoteles'svar), at de gavner andre og den gode aktør selv. Dvs. at altruistiske handlinger også gavner ophavsmanden. Når det stadig kan kaldes en altruistisk handling, skyldes det, at kendetegnet for en ven netop er at gøre godt mod en anden for dennes skyld. Men den gode samler på gode gerninger, da de kommer fra selvkærlighed. Forstanden vælger det bedste for sig selv, og det er netop gode gerninger. Lykken består nemlig for Aristoteles (som for Platon) i at udøve etisk dygtighed eller godhed (*ἀρετή*). Og den gode adlyder og tjener sit selv i selvkærlighed. Men selvkærlighed betyder for så vidt ikke *kun* egoisme. Som Platon siger, en god mand gør gode gerninger, lige som hede varmer og det tørre tørrer (*Rep.* 335d). Aristoteles er enig i, at god mand altid gør godt (*EN* 1101a1ff). Eller han ville sige, en mands optimale funktion er at gøre godt. Og venskabet består mere i at give end modtage (1159a27). Men på den anden side: når den gode giver venen sine penge, får venen kun penge, mens han *selv får det større gode*, at have udført en ædel handling (noget holdbart 1168a16). Det er også behageligt. Det lyder egoistisk, men da det er rosværdigt og ikke kritiseres, er det i hvert fald en acceptabel og mild form. Det synes, som om skellet mellem altruisme og egoisme er ophævet eller irrelevant. Han er klar over, at vulgær selvkærlighed i form af skraben til sig af 'jordiske glæder og gods' ikke roses, og anbefaler i stedet at maximere sine gode gerninger. Dette er den gode selvkærlighed, der ikke sker på andres bekostning. Tværtimod beriger, glæder og gavner den den anden og samfundet generelt. Hvis altruisme derfor kan forstås som handlinger, der gør venen godt for hans skyld og samtidig gør ophavsmanden godt, så er der altruisme i *Etikken*.

10. Platons *ἔρως* er også rettet mod etisk godhed, men mere som et ideal.

Platon er baggrund for meget af dette. Også han mener, at fornuften er det egentlige selv, som bør styre individet, og selvom han ikke taler om selvkærlighed, så drejer det sig om harmoni i den besindige eller retfærdige sjæl og splid i den ubesindige eller uretfærdige sjæl. Den kriminelle elsker ikke sig selv, for der er ikke noget at elske.¹¹ Som nævnt vil han også mene, at gode gerninger kommer fra en god sjæl. Kun talen om retfærdighed i sjælen er speciel for Platon.¹²

Med hensyn til behovet for venner (relation til lykke) (ix, 9): har den lykkelige *brug* for venner? Han har jo det gode i al sin selvtilstrækkelighed (hvad skal vi med altruisme?). Men venner er det største ydre gode (1169b10), og kort sagt hjælper de en med at leve et tilfredsstillende og lykkeligt liv. Aristoteles anfører flere grunde til at skaffe sig venner:

1. Da velgerninger er det gode menneskes mærke, har det *brug for nogle at gøre godt imod*.

2. Lykke er at være aktiv (behageligt), og man kan ikke være *konstant aktiv* alene. Og man skal ikke være eneboer, da mennesket er et *politisk dyr og skabt til samliv* (1169b17–19).

3. Vi kan bedre *observere* andre og deres handlinger end os selv og vore handlinger. Derfor behøves gode venner, hvis man ønsker at observere moralske handlinger for selv at blive god (1170a11–12), og så er det også behageligt.

4. *Livet (dvs. sansning og tænkning) er naturligt gode* og behageligt for gode mennesker. Det at sanse, at man lever, er behageligt. Så livet er værd at vælge især for de gode. Og lige som den gode forholder sig til sig selv, således forholder han sig også til en ven, et andet selv. Som egen eksistens er værd at vælge, således eller 'næsten' således også vennens (det andet selv).

11. *Staten* 352a, jf. Arist. *EN* 1166b25ff.

12. Aristoteles vil kun tale herom 'metaforisk' (1138b5ff).

Og egen eksistens er værd at vælge, fordi man sanser sig selv 'som god' (dvs. 'som havende et liv, der er godt'), og det er behageligt. Man bør derfor også sanse vennens eksistens. Og denne *sansning virkeliggøres i samlivet*, hvor man kan konversere og udveksle ideer. Derfor søges samlivet med vennerne.

I dette afsnit (ix,9) bringer Aristoteles sin venskabsfilosofi i eksplicit kontakt med sin generelle lykkeetik, der er individorienteret og selvcentreret selvudfoldelse. Kontakten består i at opfatte *vennen som et andet selv*. Man kan have sine tvivl om, hvorvidt dette kunstgreb gør det muligt at forene venskabsfilosofiens altruisme eller blot relation med andre med egoismen (egocentriciteten), som ellers er udtalt i *Etikken*. Er de fine ord om at ønske vennen godt for hans/hendes skyld varm luft, når det kommer til stykket? Det er påfaldende, at kapitlet indledes med at spørge, om den lykkelige (moralske) person *behøver* venner? Argumenterne går alle uden undtagelse på, hvad den lykkelige har *brug* for for at udfolde sig selv: velgerninger, konstant aktivitet i selverkendelse og politisk liv kræver alle en modpart. Man har også glæde af at se andres gode gerninger. Livet er behageligt, og vennens liv er *næsten* lige så behageligt for en selv. Det er påfaldende, at venner behøves, fordi de på forskellig måde er behagelige og nyttige. Aristoteles kan måske her selv få øje på den rene altruismes umulighed. Vi kan i hvert fald ikke gøre godt kun for den andens skyld. Man kan dog sige, at egoismen mildnes eller neutraliseres af, at gode venner har noget *fælles*. Venskabet er et fællesskab, hvor man bl.a. kan udveksle ideer. Her ses en svag reminiscens af Platons filosofiske fællesskab.

For Platon er *ἔρως* bl.a. at forstå som et ønske om lykke for den elskede. Her har vi omsorgselementet i *ἔρως*. Målet er indsigt og frihed for f. eks. ens børn (*Lysis*) eller for ens partner. Heri ligger den opdragende effekt. Der er imidlertid også et ønske om nytte, dvs. f. eks. indsigt, for en selv og dermed frihed og lykke for en selv. Har man så hos Platon brug for venner? Svaret er ja, netop for så vidt, at den filosofiske samtale er nødvendig for erkendelse og besiddelse af det gode. Argumentet for vennens nødvendighed er mere fokuseret på fælles erkendelse end hos Aristoteles, som trods ønske om

godt for vennen konsekvent argumenterer egocentrisk, utilitaristisk og hedonistisk for nødvendigheden af venner for at fremme selvudvikling moralsk set.¹³

Man kan naturligvis kritisere Aristoteles: *φιλία* er et vidt begreb, men alligevel viser kendetegnene på venskab koncentration om personligt venskab (1166a2–10). I virkeligheden er venskabsbegrebet både meget omfattende og også meget snævert. Det dækker alle mellem menneskelige forhold, hvor der er noget fælles (viii, 9 og 12). Aristoteles understreger den gamle pythagoræske ide om, at venskab er lighed og ensartethed.¹⁴ Det sjældne ideelle venskab findes mellem lige gode (viii,3).

Og Aristoteles understreger ønsket om godt for den anden for hans/hendes skyld. Og det gælder den andens person og ikke en tilfældig egenskab. Ønsket om godt for den anden står umiddelbart i modsætning til selvudfoldelse (resten af *Etikken*). Men i virkeligheden er for Aristoteles det gode liv *både* ædelt og moralsk og selvudfoldelse og derfor personligt tilfredsstillende.

Generelt mener Annas (551), at Aristoteles fejlagtigt ser venskab som en *relation til visse kvaliteter* i et individ snarere end som individer, der holder af hinanden. Men det er ikke 'visse kvaliteter' men godhed (*ἀρετή*), som vækker beundring. Hvis man holder af et menneske, fordi det har en beundringsværdig karakter, er man tættere på personen og identiteten end, hvis det var en egenskab som flot hår eller forretnings-sans, man faldt for. Så vidt har Aristoteles ret. Når Annas indvender, at man kan holde af en person, der ikke har denne beundringsværdige karakter, så må det være pga. nogle andre mere 'flygtige' egenskaber. Det vil dog formentlig altid dreje sig om *egenskaber*, da det er vanskeligt at anskue personen an Sich, uden egenskaber. Men i tilfældet godhed drejer det sig om en væsentlig egenskab.

Venskabet hævdes ikke integreret i etikken, hvor den slette adskilles fra den konfliktramte svagvilledede (Annas 553). I venskabsfilosofien skelnes ikke og den slette fremstilles her som konfliktramt (1166b, og man kunne nævne 1168b34–1169a16). Men det ændrer ikke, at venskabet er en slags dyd (holdning og aktivitet) eller involverer dyd. Det sidstnævnte kan ske på flere måder: dels viser venskab sig i de andre dyders udførelse, dels erhverves dyder også i venskabet. Og venskabet har politiske konsekvenser.

13. Modsat Vlastos 10, n.24, og Annas 544.

14. EN 1158b28.

Konklusion

Hvad har Platon og Aristoteles så hver især og samlet givet eftertiden af væsentlige tanker om venskab? Platons hovedbidrag må siges at være hans ἔρως begreb. En filosofisk analyse og fremdragelse af en universel biologisk drift (mangel) i dyr og mennesker efter evig besiddelse af det gode, udødelighed. Hos mennesker er dette en drift efter lykke, dvs. indsigt og besiddelse af det gode (ἀρετή). Elsker/elsket forholdet er asymmetrisk, præget af ulighed. Idealtilstanden, som formodes udviklet heraf, er dog et åndeligt filosofisk og moralsk 'lige' venskab. Venskabet indtager en central plads for så vidt, som det er scenariet for den filosofiske samtale, der alene kan lede til erkendelse og moral. Venskabet er således nyttigt. Det vil dog være forsimplet at stemple Platon som udelukkende nyttevenskabsteoretiker. Platon er også optaget af personlige venskaber.

Heroverfor står Aristoteles med en registrering og systematisering af, 'hvad man siger' om venskab (φιλία). Karakteristisk for Aristoteles er således den store bredde i venskabsbegrebet, der indbefatter alle mennesker, der indgår i et fællesskab, bl.a. kundeforhold, klubber, partier og borgerskab. Der er her en karakteristisk kobling med lighed og retfærd, og venskab er 'en slags dyd'.

Herunder defineres personligt venskab som *ønske om godt for vennen for dennes skyld*, hvor dette erkendes og gengældes. Venskab bygger på lighed og ensartethed i dyd. Også opstillingen af tre typer venskaber: karaktervenskab, behag- og nyttevenskab er vigtig. Men idealvenskabet er karaktervenskab mellem lige gode. Vennen opfattes som et andet selv og forholdet til vennen 'kommer fra' selvkærlighed. Dette betyder dog ikke rå egoisme men understøtter snarere hensynet til vennen, idet selvkærligheden indebærer, at man støtter selvet i gode gerninger. Men venskab er også nødvendigt for den enkeltes lykke og moralske selverkendelse. Så igen er der både altruisme og egoisme paa spil.

Sammenfattende må det siges: For Platon ligger hovedvægten på en **naturbetinget ἔρως til indsigten i og besiddelsen af det ideale gode**, og samværet og det ulige venskab har ideelt set dette til formål, mens Aristoteles fokuserer på de mange **tillærte lige/symmetriske mellemmenneskelige φιλία relationer**. Aristoteles gør pr. definition vennen til mål i sig selv, selvom vennen opfattes som et andet selv. Men han forbinder venskabet med dyd på en mere direkte måde end Platon, idet venskab faktisk er at gøre

gode gerninger, og det er andet og mere end nyttevenskab. Han glemmer naturligvis ikke tankens betragtede aktivitet, som er vores højeste aktivitet og derfor lig med lykke (1177a19–20), men den synes ikke i sig selv at have voldsomt behov for venner (1177a27–b1).¹⁵

Når det er sagt, så må én af flere væsentlige ligheder også nævnes. Selv hvis vi med Vlastos skelner mellem sokratiske og platoniske venskaber og fokuserer på sokratiske venskaber, har Vlastos kun delvist ret i, at den sokratiske elsker er positivt ude af stand til at elske andre for deres skyld, og at ἔρως er upersonlig (jf. *Lysis* diskuteret ovenfor). Og *Symposion* 209bc, *Faidros* 252c–253c og *Lovene* 837a–d vidner i hvert fald om et platonisk venskab, der tager omfattende hensyn til partneren. Vennerne er sammen om det gode liv. Platon er også optaget af 'lige gode' venner. Omvendt kan man om Aristoteles sige, at selv hans opreklamerede hensyn til vennen for dennes skyld ved nærmere eftersyn viser sig også at være et hensyn til eget gode. For begge filosoffer er hensynet til 'den anden' nødvendig for selvudvikling.¹⁶

Det følger heraf, at den omdiskuterede egoisme-altruisme problematik ikke relevant for disse filosoffer. De kombinerer disse to holdninger, omend på forskellige måder. Aristoteles er den, der er mest bevidst om konflikten.

Bibliografi

- Annas, J. (1977), 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism', *Mind* New Series. Vol. 86, No. 344 (Oct. 1977), 532–554.
- (1988), 'Self-Love in Plato and Aristotle', *Southern Journal of Philosophy*, 27, Suppl. 1, 1–18.
- (1993), *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press).
- Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, (Oxford: Oxford University Press).
- Cooper, J.M. (2000), 'Aristotle on Friendship', i: A. Rorty (ed.).
- Dover, K. J. (1980), *Plato's Symposium* (Cambridge: Cambridge University Press).

15. 'Måske' kan medarbejdere være nyttige (1177a34).

16. Jeg sympatiserer med den nuancerede fremstilling i Price 11 og 124.

- Ferrari, G. R. F. (1992), 'Platonic Love', i: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut.
- Hunter, R. (2004), *Plato's Symposium* (Oxford: Oxford University Press).
- Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Press).
- Kraut, R. (1989), *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton University Press).
- (ed.) (1992), *Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (2008), 'Plato on Love', i: *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed), 286–310 (New York: Oxford University Press).
- Madigan, A. (1991), 'EN IX.8: Beyond Egoism and Altruism?', i: J. P. Anton and A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy, iv: Aristotle's Ethics* (Albany: State University of New York Press)
- Nussbaum, M. (1986), *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Penner, T. and Rowe, C. (2005), *Plato's Lysis* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Price, A.W. (1997²), *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Oxford University Press).
- Reeve, C.D.C. (ed. with intr.)(2006), *Plato on Love* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Rorty, A O (ed) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Smith Pangle, L. (2003), *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stern-Gillet, S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship* (Albany, NY: SUNY Press).
- Vlastos, G. (1973), 'The Individual as Object of Love in Plato', i: *Platonic Studies* (Princeton 1973).