

## PSYKE OG LOGOS – TO TILGANGE TIL ARISTOTELES' LÆRE OM SJÆLEN

Jonas Holst

*Den foreliggende artikel giver en nyudlægning af en af de mest berømte definitioner af mennesket i den vestlige idétradition: "Mennesket er det levævæsen, der har fornuft."*

*Citatet kan føres tilbage til Aristoteles, der i vid udstrækning baserer sin forståelse af sjælen på fornuftens herredømme over det mere uregerlige stræbende begær, og det er også denne forståelse, som den omfattende kommentarlitteratur til hans værk stort set altid har taget som sit faste udgangspunkt. Denne "første" tilgang til sjælen rummer imidlertid en række problemer, som vil blive fremstillet med henblik på at genudlægge en anden tilgang til sjælen inden for rammerne af Aristoteles' værk, hvor sjælen snarere end at være hierarkisk opbygget former et felt af sideordnede og vekselvirkende kræfter. Under inddragelse af Aristoteles' begreb om venskab, *philia*, skal det afslutningsvis vise sig, at denne anden tilgang til sjælen i højere grad end den første tilgang stemmer overens med hans egen opfattelse af mennesket som et fornuftigt, fællesskabsstiftende væsen.*

### 1. Indledende bemærkninger

"Mennesket er det levævæsen, der har fornuft", lyder en af de mest berømte definitioner af mennesket i den vestlige idétradition. Definitionen kan føres tilbage til et tekststed hos Aristoteles, hvis oprindelige ordlyd på oldgræsk er: *anthropos zoon logon echon*. Hvis vi fortsat i dag skal have en chance for at genvinde betydningen af det, som Aristoteles mener med disse ord, så er det afgørende at udlægge termerne inden for deres oprindelige kontekst. I en bestemt latinsk tradition bliver Aristoteles' definition af mennesket gengivet med *animal rationale*, hvilket imidlertid i to henseender viser sig at være

---

Jonas Holst, 2001 Guldmedaljeafhandling om Peter Seeberg, 2005 ph.d. på afhandlingen Venskabets etik og 2006-08 postdoc.-projekt om Humanismen (både ph.d. og postdoc.-projekt med tilknytning til Institut for Filosofi og Idehistorie, Aarhus Universitet). Seneste udgivelser: redaktør på og bidragyder til antologien At tænke eksistensen udkommet i 2009 på Aarhus Universitetsforlag og aktuel med publikationen "Fri for frelsen" i Kritik 196 juni 2010.

udtryk for en inadækvat forståelse<sup>1</sup>: For det første dækker *animal* ikke *zoon*, der er den omfattende bestemmelse, som Aristoteles vælger med henblik på at afgrænse mennesket fra alt andet levende. Der siges i definitionen ikke noget særskilt om menneskets forhold til dyrene, eller at mennesket selv skulle være et dyr. Den anden utilstrækkelighed i den latinske oversættelse er termen *rationale* for det græske *logos*, hvis vide betydningsfelt sætter fortolkeren på en ekstra hård prøve: *Logos* betyder både fornuft, forhold, tale, ord og udlægning. *Ratio* eller rationalitet dækker kun de to første betydninger, hvilket er grund nok til at vende tilbage til den oprindelige, oldgræske kontekst med henblik på at genudlægge forholdet mellem psyke og *logos* hos Aristoteles.

I den følgende genudlægning skal jeg forsøge at forberede en ny tilgang til Aristoteles' lære om sjælen, som den hidtidige forskning af det aristoteliske oeuvre, ikke har skænket tilstrækkelig opmærksomhed. *Logos* er af denne forskningstradition stort set altid blevet udlagt som det enerådende fornuftsprincips styring af de mere uregerlige drifter, hvilket skal vise sig kun at udgøre én af Aristoteles' tilgange til sjælen, vel nok den mest kendte og anvendte i den vestlige idétradition. Der findes imidlertid en anden tilgang til sjælen hos Aristoteles, der ikke indebærer en ensidig opvalorisering af fornuften som grundprincip med den derpå følgende hierarkisering af psyken i øvre og nedre lag, men som gør plads til en magtdeling i sjælen, hvis grundenergier i dette perspektiv snarere former et felt af sideordnede og vekselvirkende kræfter.

I det omfang denne tilgang lader sig underbygge tekstuel og argumentatorisk, står vi foran et forskningsmæssigt nybrud, som vil skulle ses i sammenhæng med de undersøgelser af psykens grundstrukturer, foretaget af filosoffer, psykologer og adfærdsforskere i både det 19. og 20. århundrede, der beskriver det menneskelige sjæle- og bevidsthedsliv som et komplekst konglomerat af dynamiske kræfter, der interagerer med hinanden. Den følgende læsning af Aristoteles er ikke blot tænkt som et klassisk, filosofihistorisk arbejde, men markerer et forsøg på at åbne en anden tilgang til psyken, der finder en vis støtte i moderne kilder. Selvom jeg i denne sammenhæng primært vil koncentrere mig om den antikke del uden at fordybe mig i dette moderne spor, anser jeg de her fremlagte indsigter for at være holdbare nok til også at kunne komme psykologiens fagfelt til gode og udfordre til videre forskning.

---

1. For en uddybning af denne kritik, se Heidegger (2004), s. 39-41, samt Arendt (2005), s. 53-54.

## 2. Sprog og fællesskab

Den indledningsvis angivne definition af mennesket optræder i det vigtigste, politiske skrift af Aristoteles<sup>2</sup>, og der findes en lignende væsensbestemmelse i hans etiske hovedværk, *Den Nikomacheiske Etik*.<sup>3</sup> Værkkonteksten giver et fingerpeg om, at det, der væsentligt karakteriserer mennesket, nemlig *logos*, ikke er dets egen, særskilte besiddelse, men dette væsenstræk har at gøre med at indgå i en social sammenhæng, eller som Aristoteles vælger at kalde det, en praksissammenhæng. I lyset heraf vil *logos* til en begyndelse kunne gengives med ord og tale, for så vidt sprog ikke er noget, som mennesket besidder i ensom majestæt eller har eneretten til, men det har kun sprog i fællesskab med andre.<sup>4</sup> Denne sammenhæng imellem sprog og fællesskab vil vi kunne genfinde i begge de omtalte hovedværker: Lige inden Aristoteles definerer mennesket som det væsen, der er i besiddelse af sprogberende fornuft, hvilket vil være en mere præcis bestemmelse af *logos*, fastslår han, at mennesket af natur er et politisk væsen.<sup>5</sup>

Endnu en definition og endnu en gang er der fare for at misforstå det sagte: ”politisk” skal forstås inden for horisonten af den græske antik, hvor *polis* er bystaten, som former den samlede sfære af fælles aktiviteter på torvene, i rådene og i forsamlingerne.<sup>6</sup> Mennesket fødes ind i og vokser op i denne ”politiske” fællesskabsstruktur, og det er i kraft af at være sprogbrugende væsner, at menneskene som de eneste levævæsner går sammen om et fælles gode inden for rammerne af *polis*. I sit politiske hovedværk giver Aristoteles et indblik i, hvorledes *logos* ytrer sig i praksis: ”Det er særegent for menneskene i forhold til andre levævæsner, at kun de har en sans for det gode og det slette, det retfærdige og det uretfærdige og andre ting af samme art, og fællesskabet om disse ting konstitueres af huset og bystaten.”<sup>7</sup>

Igennem sprogets fornuftspotentiale opretter menneskene et fællesskab, hvor de for hinanden udlægger og begrunder de mest fundamentale værdier, som deres sameksistens bygger på. I de mellem menneskelige anliggender angiver *logos* den gestus at give en fornuftig grund for sin gøren og laden

2. Pol. I, 2, 1253 a.

3. EN I, 6, 1098 a; se desuden EE VII, 10, 1242 a.

4. Hos Kienpointner (2004), s. 71-73, findes der en afklaring af forholdet mellem sprog og rationalitet samt en beskrivelse af overgangen fra udelukkende at fortolke *logos* som menneskefornuft til også at udlægge *logos* som sprog.

5. Pol. I, 2, 1253 a; EN I, 5, 1097 b; jf. Arendt (2005), se note 1, samt Schwan (1967) og Steinworth (2004).

6. Polis og det politiske henviser, ifølge Aristoteles, ikke til stat og regering som sådan, men til det fællesskab af borgere, der frit er gået sammen om at etablere en forfatningsmæssig orden og lever under den igennem aktiv deltagelse, jf. Ritter (1969), s. 71-72; Winterling (2003); Schmidinger (2006), s. 7-8, samt Brandts og Mulgans diskussion i Hermes 102 (1974).

7. Pol. I, 2, 1253 a.

over for andre, hvilket mere præcist betyder, at menneskene er i stand til at udlægge den idé eller det rationale – for eksempel det gode eller det retfærdige – der ligger til grund for deres handlinger, og som de forholder sig til i og med deres ageren. Dette til forskel fra andre levlevæsner, der ganske vist udstøder lyde, ifølge Aristoteles, og i en vis forstand også kommunikerer med hinanden, men uden at de går sammen om at udlægge deres tanker for hinanden med dét for øje at opbygge et fællesskab grundlagt på almene ideer.<sup>8</sup>

Dermed er horisonten for både den pågældende værk – og den videre livssammenhæng opridset, men et kritisk punkt forbliver i den forbindelse ubelyst: På hvilken måde har mennesket *logos*? Aristoteles har nok angivet de sociale betingelser, hvorunder den menneskelige fornuft udfolder sin evne til at begrunde handlinger, så disse ikke forbliver grundløse, hvilket ville underminere fundamentet for menneskelig sameksistens og måske for den menneskelige tilværelse som sådan; men det punkt, der skal opholde os i denne undersøgelse, angår ikke så meget menneskene i al deres pluralitet som mennesket selv. Denne pointering er af afgørende betydning, da det fundamentale problemfelt vedrørende menneskets væsen og måden, hvorpå mennesket har *logos*, dermed forskydes tilbage til selvforholdets dybere eksistensniveau, hvilket inden for en aristotelisk horisont ikke er politikens, men derimod etikens og særligt psykologiens område.

### 3. Fornuft og ufornuft – Aristoteles' første tilgang til sjælen

Mennesket er, ifølge Aristoteles, af natur et fællesskabsstiftende væsen, som ved hjælp af sproget bygger sin tilværelse op omkring sociale og med tiden også politiske livssammenhænge. Aristoteles er imidlertid udmærket klar over, at der er noget i menneskenaturen, nærmere bestemt dens psyke, som modarbejder det sigte, der har retning imod fællesskabets værdier. Der er med andre ord noget i menneskets sjæl, som yder *logos* modstand, hvilket Aristoteles ligesom sin læremester, Platon, har for vane at benævne *alogos*, dvs. det, der er uden sprog og fornuft. Den menneskelige sjæl består således, ifølge grækernes indflydelsesrige, filosofiske tradition, af to principper, hvis indbyrdes forhold former en slags væsenskerne i mennesket.

Forholdet imellem *logos* og *alogos* er dog en anelse mere kompliceret end eksempelvis den gængse modstilling af fornuft og begær, hvilket fremgår af en vigtig passage i slutningen af den første bog af *Den Nikomacheiske Etik*: ”Den vegetative sjælsdel har intet til fælles med fornuften, men det begærende og overhovedet det stræbende driftsprincip har på en måde del deri, for så vidt det lytter til og adlyder fornuften. Sådan som vi også siger,

---

8. Ibidem.

at der er ræson i at lyde sin fader og sine venner, men ikke ligesom indenfor de matematiske videnskaber.”<sup>9</sup> Den vegetative del af sjælen er ansvarlig for enhver levende organismes respiration og næring, hvilket for planter vedkommende er den eneste sjælsfunktion, som de har del i, mens dyrene også har adgang til det begærende og stræbende driftsprincip, der giver dem en orienteringssans og en bevægelsesretning i forhold til den omgivende verden.<sup>10</sup>

Hvad mennesket angår, og nu er vi ved det springende punkt, er det yderligere i besiddelse af *logos*, hvilket er det grundprincip, som både planter og dyr er afskåret fra at tage del i. I sit politiske skrift gør Aristoteles opmærksom på, som vi tidligere har set, at mennesket har en vis sans for ideale fornuftsbegreber, og i *Den Nichomacheiske Etik* bliver det konkretiseret, hvori denne sans består: Mennesket er lydher over for den henvendelse, der kommer fra oven i form af fornuftens tale, og denne sans sætter det i stand til at indgå i praksissammenhænge, hvor indenfor det deles med andre om sådanne fuldendte goder som det retfærdige og det gode.

I overensstemmelse med den aristoteliske fremstilling har vi foreløbig fundet én tilgang til at forstå den måde, hvorpå mennesket har *logos*. Menneskets fornuftsbesiddelse består i et bestemt deltagelsesforhold, i hvilket det begærende og stræbende driftsprincip udgør en art af melleminstans mellem fornuft og ufornuft og så at sige skærer begge, uden at det entydigt kan fastlægges.<sup>11</sup> I passagen, som der netop er blevet citeret fra, deler Aristoteles først den ufornuftige sjælsdel i to, med den vegetative sjælsdel nederst og den stræbende begærsdel øverst, hvorefter han foretager endnu en deling af dét at have fornuft med det stræbende begær nederst og den reflekterende fornuft øverst. Driftsprincippet fuldbyrder ved at adlyde fornuften den overgang, hvor igennem mennesket skiller sig ud fra alt andet levende, som aldrig hæver sig over ufornuftens terræn og får berøring med fornuftens domæne. Set ud fra det ”ufornuftige” driftsprincips perspektiv er mennesket menneske igennem et underdanigt tilhørsforhold til fornuften, som det adlyder, mens mennesket set fra fornuftens side er menneske i kraft af at være herre over sig selv, hvilke ikke længere vil sige at adlyde, men at beherske sig; at mennesket, ifølge Aristoteles, i princippet er sin egen herre, kommer til udtryk i den gennemgående metafor for den foretagede deling: Mennesket er i stand til at adlyde fornuften som sin egen fader, der hviler kongeligt i sig selv.<sup>12</sup>

Denne sjælelige økonomi er opbygget efter samme princip som den, der findes i hans politiske traktat: ”Det faderlige princip over børnene er kongeligt. For den mandlige forælder er regent i kraft af både venskab og alder,

9. EN I, 13, 1102 a-b.

10. De Anima II, 3, 414 b.

11. Jf. De Anima III, 8-9, 432 a-b.

12. EN I, 13, 1103 a.

hvilket er kongedømmets form (derfor omtaler Homer Zeus smukt, når han siger, at ”han er fader for mennesker og guder”, konge for dem alle).<sup>13</sup> Hvad Aristoteles tilføjer i parentes, er ikke uvæsentligt. Såvel inden for etikens som politikens sfære søger Aristoteles at oprette en sjælelig økonomi, hvor det væsentligste princip i mennesket, *logos*, hersker ligesom det højeste princip blandt guderne, Zeus, styrer i verden; eller rettere forholder det sig sådan, at det er i lyset af den kosmologiske verdensorden, at Aristoteles forstår sjælens virke inden for den etiske og politiske sfære. Det har den konsekvens, at politik inden for en aristotelisk horisont udelukkende er fædrenes og herremændenes gebet, ligesom det etiske dydsmønster er den gode mand, der handler med omtanke uden at gå til yderligheder. Denne idiosynkratiske forståelse af mennesket hidrører fra den teoretiske forudsætning, som Aristoteles i langt overvejende grad bygger sine etiske og politiske skrifter på, at herredømmet, og vel at mærke fornuftens herredømme, er det paradigme, hvorudfra sjælens dygtige virke skal forstås.

#### 4. Fornuft og modfornuft – forberedelsen af en anden tilgang til sjælen

Den fremstillede, teoretiske forudsætning for den aristoteliske lære om sjælen ønsker jeg her at give betegnelsen ”den første begyndelse”, hvorunder jeg forstår følgende: *Logos* som fornuftens herredømme er hos Aristoteles den primære kilde til forståelsen af menneskets væsen. Det er Aristoteles' foretrukne forklaringsmodel for sjælens dygtige virke og udgør det kosmologiske grundprincip, hvorudfra alt andet tager sin begyndelse, hvilket den omfattende kommentarlitteratur til Aristoteles også i det store og hele har taget som sit faste udgangspunkt.<sup>14</sup> Begrebet om ”den første begyndelse” lader sig således sammenfatte i følgende to punkter: (1) Den primære tilgang til den aristoteliske lære om sjælen tager sit udgangspunkt i fornuften som regeringsprincip, hvilket er den forudsætning, hvorudfra

---

13. Pol. I, 12, 1259b; for en uddybende læsning af dette tekststed, se Gigon (1974).

14. Aristoteles' etiske og politiske værker er nogle af de mest læste og kommenterede tekster i den vestlige idehistorie, hvorfor det næppe lader sig gøre at give et kort resumé af denne virkningshistorie. Der er dog en klar tendens til at udlægge Aristoteles' lære om sjælen i overensstemmelse med den teoretiske forudsætning, som jeg har kaldt den første begyndelse. Og dét med rette, for det er også den, som Aristoteles foretrækker, hvilket imidlertid ikke ændrer ved, at der også optræder en anden begyndelse i hans værker, som der imidlertid endnu ikke – så vidt jeg kan se – er nogen, der for alvor har taget op. Det skal jeg dog forsøge i det følgende. Af nyere kommentarlitteratur, der holder sig til den første begyndelse, kan nævnes Chamberlain (1984), som diskuterer og sammenfatter store dele af den nyere forskning i Aristoteles' lære om sjælen. Se dog også Gottlieb (1994) og Fortenbaugh (2006), hvor jeg finder ansatser til at gentænke den anden begyndelse.

Aristoteles stort set altid er blevet læst og forstået, og som han selv foretrækker at gå ud fra, (2) *Logos* er princip eller *arche*, der på oldgræsk både betyder begyndelse og regering forstået som det grundlag, der ikke behøver yderligere begrundelse, men som hviler i sig selv.

Hidtil har vi alene opholdt os ved den første tilgang for at nå til en forståelse af menneskets væsen i lyset af den aristoteliske lære om sjælen. Med betegnelsen ”den første begyndelse” lægger jeg imidlertid op til, at der findes en anden tilgang hos Aristoteles, hvor menneskets udfoldelse af sit eget væsen ikke bygger på en selvstrækkelig økonomi, men den er forbundet med ”en anden begyndelse”, ifølge hvilken den menneskelige sjæls virke ikke grundlægges på et suverænt herredømme. Det er denne anden begyndelse, som jeg med udgangspunkt i Aristoteles’ egne skrifter vil udlægge i det følgende for at nå frem til en anden og dybere forståelse af menneskets sjælelige væsen. Så vidt jeg kan se, er der endnu ikke nogen, der for alvor har forsøgt at gøre denne anden forståelse af forholdet mellem psyke og *logos* hos Aristoteles tilgængelig.

Ud over den netop nævnte kommentarlitteratur spiller begrebet om *logos* en afgørende rolle i en tysk, hermeneutisk tradition, hvor det udgør omdrejningspunktet for Hans-Georg Gadamers tænkning. Heroverfor har den franske dekonstruktions talsmand, Jacques Derrida, anført den hovedindvending, at både den oldgræske og den hermeneutiske tænkning sætter *logos* i centrum og gør andre sjælelige ytringer som drifter og emotioner til periferisk udenomsværk.<sup>15</sup> Alle forskelle til trods bliver Gadamers konstruktive og Derridas dekonstruktive tilgang til det oldgræske begreb om *logos* imidlertid inden for rammerne af ”den første begyndelse”, i det omfang ingen af dem opholder sig nærmere ved, at der i Aristoteles’ værk finder en anden begyndelse sted, hvor *logos* ikke udgør det eneherskende grundprincip i sjælen, men i stedet deler sit råderum med netop de drifter og emotioner, som var udelukket fra den første tilgang. Den følgende genudlægning af Aristoteles’ anden tilgang til sjælen indskriver sig imellem den hermeneutiske og dekonstruktive tænkning: Den vil fastholde, at *logos* står centralt hos Aristoteles, uden at det dog ender i logocentrisme, for så vidt mennesket også kan siges at være fornuftigt, idet det er modtageligt og har sans for at blive talt til fornuft af rørelser som drifter og emotioner, der hører til i sjælen ved siden af fornuften som en art af modfornuft. Dermed åbnes den omtalte, anden tilgang til sjælen hos Aristoteles, som skal tjene til at udvide forståelsen af psyken som sådan.

15. Gadamers skrifter om det antikke *logos*-begreb er samlet i hans *Gesammelte Werke* 6. Derrida foretager flere steder, hvad han kalder en dekonstruktion af logocentrismen, se særligt ”Violence et métaphysique”. I et af sine senere værker, *Politiques de l’amitié*, forsøger Derrida at give en nyudlægning af Aristoteles med udgangspunkt i venskabet, men jeg kan ikke se, at han der kommer ud over den tilgang til sjælen, som jeg har kaldt den første begyndelse.



For at få øje på det sted, hvor denne anden tilgang tager sin begyndelse, skal vi vende tilbage til Aristoteles' inddeling af sjælen og gøre et ophold ved det sjælelige driftsprincips ubestemmelighed. Vi så, at begæret, eller hvad Aristoteles også kalder det stræbende princip, hørte til på begge sider af den grænse, som adskiller mennesket fra alle andre levestæsner, hvilket gør det til en tvetydig kraft, der er både fornuftig og ufornuftig alt afhængig af dens relation til hovedinstansen i sjælen, fornuften. Så længe det stræbende driftsprincip adlyder fornuften, er det også selv fornuftigt, men i det øjeblik, hvor det begynder at gå sine egne veje, der samtidig går ud over fornuftens herredømme, slår det om i ufornuft. Aristoteles skænker ikke denne tvetydige overgangszone i menneskesjælen nogen særlig opmærksomhed i *Den Nikomacheiske Etik*, hvor han i vid udstrækning opretholder en klar adskillelse af fornuft og ufornuft, *logos* og *alogos*.

Kaster vi imidlertid et blik i hans indsigtfulde værk *De Anima* eller *Om sjælen*, tegner der sig et andet billede, ifølge hvilket dichotomien fornuft-ufornuft viser sig at være et for ensidigt udgangspunkt med henblik på at nå til en dybere forståelse af sjælen, hvis grundkræfter indgår i en mere uigennemsigtig og flertydig relation, som synes at være delelig i det uendelige.<sup>16</sup> Af flere passager i *Om sjælen* fremgår det, at Aristoteles faktisk arbejder med op til flere sjælsdele, hvoraf den vegetative åndingsproces og den teoretiske fornuft forekommer at være klarest adskilt; men så snart talen falder på de mere dynamiske og ”oprørske” kræfter i sjælen – sansningen, det stræbende begær og emotionerne – så henviser Aristoteles til de mange aporier, der ligger gemt i dette mellemfelt, og han tøver med at foretage en bestemt inddeling af sjælen.<sup>17</sup> Aristoteles går ikke i detaljer med disse mange aporier, og vi har heller ikke på dette sted mulighed for at opholde os ved dem, men den ene apori, der angår mellemværendet mellem fornuft og ufornuft, skal udgøre en slags ledetråd i udlægningen af den anden tilgang til den aristoteliske lære om sjælen.

Det problem, der opstår i kølvandet på den skarpe adskillelse af fornuft og ufornuft, kommer til syne i det stræbende begærs tvetydige status: I

---

16. Jf. Note 10.

17. Fortenbaugh (2006) kan have ret i, at man i læsningen af Aristoteles burde skelne imellem sansning, begær og emotion, og i øvrigt være varsom med at slutte fra tredelingen af sjælen i *Om sjælen* til todelingen af sjælen i *Den Nichomacheiske Etik*. Problemet er imidlertid, at Aristoteles ikke altid selv skelner skarpt mellem for eksempel begær og sansning, hvorefter begge alligevel kommer til at høre ind under den upræcise samlebetegnelse, *alogos*. Hvad angår emotionerne, hører de både til det rationelles sfære og uden for den, hvilket er en tvetydighed, som Aristoteles og Fortenbaugh stort set ikke opholder sig ved. Fortenbaugh når dog til den samme konklusion, som vi skal nå frem til i det følgende, at der også tilkommer emotioner en form for rationalitet.



det omfang begæret rent faktisk adlyder fornuften, udtrykker det ikke den rene ufornuft, men der er åbenbart spor af rationalitet tilbage i begæret, som ellers ikke ville adskille sig fra plantelivets ”ufornuft”. Aristoteles gør opmærksom på dette forhold med den forsigtige bemærkning, at begæret ”på en måde” har del i fornuften, samtidig med at han fastholder, at det i princippet ikke hører ind under fornuftens begreb.<sup>18</sup> For at begrunde, at det stræbende begær bliver ved med delvist at høre ind under *alogos*, giver Aristoteles samme sted et eksempel med den paralyserede, der ikke kan styre sig selv ved at tæmme sine instinkter, og som i det øjeblik, hvor han vil til højre, driver til venstre uden at følge det, som fornuften fordrer; men selvom eksemplet viser, at fornuft og begær skiller sig ud fra hinanden, så lader det sig ikke derudfra deducere, at den, der følger noget andet end det, som hans egen fornuft, fordrer, udtrykker sig helt og aldeles ufornuftigt endsige helt uden for fornuftens kategorier som sådan.

Det kunne meget vel være, at han enten fulgte en anden slags fornuft eller en andens fornuft, hvilket Aristoteles også anerkender i det, der følger: Der bemærker han, at eksemplet med den paralyserede, som ikke kan beherske sig selv og går i den modsatte retning af fornuften, kun er en lignelse på sjælens rørelser, der ikke lader sig iagttage ligesom legemets motoriske bevægelser, for såvel drifter som emotioner manifesterer sig på et mere subtilt niveau. Snarere end at være klart adskilt i dele kunne sjælens konstitution sammenlignes med ”det krumme og det hule i en periferi”, hvilket ikke længere lader sig beskrive ud fra det hierarkisk opbyggede modsætningsforhold *logos* og *alogos*, men den sjælelige ethos’ grundprincipper støder op til hinanden inden for en komplementær struktur, om hvilken Aristoteles har en anden og mere dybsindig formulering: Måske er der fra naturens hånd ved siden af fornuften noget andet i sjælen, der modsætter sig og går imod fornuften.<sup>19</sup> Denne ”andethed” blev i den første tilgang betegnet *alogos*, men i denne anden tilgang til sjælen undlader Aristoteles at kategorisere det andet, der går imod fornuften, som ufornuftigt for i stedet at give det en plads ved siden af fornuften som en art af modfornuft.<sup>20</sup>

I dette andet perspektiv befinder sjælens kræfter sig i et gensidigt udvekslingsforhold, hvilket er den indsigt, som billedet på periferiens krumme og hule aspekt skal forberede. En periferi rummer på en og samme tid begge aspekter, uden at det ene er væsentligere end det andet. Forsvinder det ene af dem, forsvinder det andet også under opløsning af hele den periferiske struktur. Overført på sjælens struktur betyder det, at modellen med *logos* som det væsentligste, enerådende regeringsprincip

18. EN I, 13, 1102 a-b.

19. Ibidem.; se også EE 1219 b 34-35.

20. Den oldgræske term er *para logos*, som både kan oversættes med ved siden af fornuften og modfornuft.

i menneskesjælen ikke vil kunne opretholdes som psykens mest basale struktur, der også altid rummer et modspil mellem to eller flere kræfter, som står i et indbyrdes supplerende forhold til hinanden; at vi både siger om den, der fuldstændig har mistet styringen og ikke er herre over sig selv, at vedkommende er gået fra forstanden og fra sans og samling, gengiver meget godt det sjælelige selvforholds dobbeltbundethed. I forlængelse heraf kunne det gøres gældende over for det aristoteliske eksempel med den, der ikke kommer ud af stedet, fordi fornuften ikke er styrende, at for megen fornuft og forstandighed ligeledes kan handlingslamme mennesket. Mister den rationelle tanke forbindelsen til det sanselige begær, eller har den ikke sin grund i en emotionel base, står den selv i fare for at stagnere i sine egne rigide principper, utilbøjelig til at gå ind på de andre grunde, som vi tidligere var vidne til også er med til at forme fornuftens fællesskabsstiftende kraft.

## 5. Det angeliske og dæmoniske dilemma

På baggrund af dette problemkompleks, som den amerikanske forsker Ronald de Sousa har udarbejdet under betegnelsen emotionens rationalitet, er det muligt at demonstrere, hvorledes den modstand, som fornuften møder fra det tilstødende felt af begær og emotioner, faktisk kan være en ledsagelse af fornuften: ”Særligt vil emotioner hjælpe med at løse det angeliske dilemma. Konfronteret med to konkurrerende argumenter, imellem hvilke hverken fornuft eller determinisme kan træffe en afgørelse, vil emotionen kunne give et sæt af ledsagende overvejelser fortrin frem for andet. Vi behøver emotion, skal jeg argumentere for, med henblik på at bryde et dødvande (*tie*), når fornuften er låst fast [...] Den svage vilje har forekommet at være et paradoks for mange filosoffer siden Sokrates. En handling udført af svaghed gøres af en grund: derfor er den rationel. Men den er også irrationel, for den viger uden om den bedste eller ”stærkeste” grund. Men hvordan kan man følge fornuften uden at følge den bedste grund (*reason*)? Svaret hører sammen med løsningen på angeliske problemer: Emotioner har indflydelse på de to argumenters relative væsentlighed, og på denne måde afbrydes forbindelsen imellem det ”stærkere” argument og handlingsforløbet. En udformning af den tvetydige forbindelse imellem emotioner og rationalitet kunne opsummeres på følgende måde: Magten til at bryde fornuftens bånd (*the ties of reason*) kan ligesom andre former for magt misbruges.”<sup>21</sup>

Indsigten i fornuftens forviklethed med det menneskelige følelsesliv stemmer overens med det, som både adfærdsforskere og filosoffer nåede

---

21. de Sousa (1987), s. 16.

frem til i det 19. og det tidlige 20. århundrede, at det snarere er hos andre levestyrer end mennesket, at der kun er én kaptajn på kommandobroen.<sup>22</sup> Det menneskelige sjæle- og bevidsthedsliv er ikke styret af et enerådende princip, men udgør et komplekst konglomerat af dynamiske kræfter, der interagerer med hinanden. Aristoteles er ikke ubekendt med dette interaktionsmønster, men der sker det, at hver gang han forsøger at nærme sig det ubestemte forhold, at begæret og emotionerne på en måde har del i fornuften, tager han tilflugt til modellen med faderen som det styrende princip, hvilket gør, at sjælen alligevel kommer til at bestå af to dele, der står i et ulige og asymmetrisk forhold til hinanden. Idet faderen tilkendes eneretten til sjælens tronstol, gør Aristoteles udelukkende den hierarkiske forståelse af sjælen gældende: at dens øverste princip hviler kongeligt i sig selv ligesom Zeus' styre, mens de "nedre" sjælsfunktioner holdes i kort snor uden at have andet at tilbyde end deres underdanighed.

Med denne tilgang til sjælen får Aristoteles imidlertid det problem, som de Sousa kalder det angeliske dilemma, der henter sit navn fra det syn på mennesket, at det som bærer af guddommelig fornuft har en vis lighed med en engel. I sin beskrivelse af det antikke dydsmønster og forbillede på mennesket, den gode mand, efterlader Aristoteles os delvist med et sådant indtryk af et guddommeligt væsen, hvis fornuftsborne selvtilstrækkelighed ikke har de ledsagende overvejelser nødige, som de Sousa argumenterer for også er en væsentlig del af dét at have rationalitet. Selvom de Sousas løsning på det såkaldte angeliske dilemma kan siges at udgøre et originalt bidrag til at gentænke det komplekse forhold imellem fornuft og emotioner, får han imidlertid et andet problematisk dilemma, som vi kunne kalde dæmonisk: I det øjeblik, hvor han åbner for at lade fornuften blive ledsaget og vejledt af menneskelige emotioner, udsætter han samtidig sjælen for at komme i fremmede kræfters vold, hvilket han nok er opmærksom på kan

---

22. Konrad Lorenz henviser i *Det såkaldt onde*, s. 73, til Julian Huxley som den, der skulle have observeret, hvorledes der hos mennesket er mange kaptajner på kommandobroen ad gangen, mens der kun er én hos dyrene. En lignende betragtning findes hos Friedrich Nietzsche i det første kapitel af *Hinsides godt og ondt*. Inden for den moderne neurologiske videnskab findes der en række forskere, som har kunnet bekræfte emotionernes rationalitet, mest berømt er nok Antonio Damasio, som i sit værk, *Looking for Spinoza*, argumenterer for, at det snarere end fornuften er en anden og mere positiv emotion, der skal imødegå de former for emotioner, der har en tendens til at destruere den menneskelige psyke. En mere populær fremstilling af den moderne neurovidenskabs indsigter i fornuftens og emotionernes sammenvævedhed findes hos Daniel Goleman i *The Social Intelligence*, som i lighed med Aristoteles taler om henholdsvis "the high road", der står for den bevidste, fornuftige kontrol, og "the low road", som svarer til emotionernes spontane og automatiske mekanismer. Også Goleman må dog erkende, at i virkeligheden er der ikke tale om to adskilte veje, eftersom de altid fungerer sammen.

lede til magtmisbrug, men han giver ikke nogen løsning på dette problem. Jeg skal her til sidst forsøge at fremsætte en mulig løsning på det dæmoniske dilemma inden for rammerne af Aristoteles' etik.

## 6. Venskabets etik

Vi erindrer, at Aristoteles både nævner faderen og vennerne på det sted i sin etik, hvor han forsøger at uddybe den måde, hvorpå mennesket har *logos*. Selvom Aristoteles ikke umiddelbart synes at opfatte det som to adskilte spor i sin tænkning, gælder det om at få øje på to forskellige tilgange til sjælen i den passage, som vi har gennemlæst to gange: Den første tilgangs nøgleperson er faderen eller kongen, mens den anden tilgang har venskabet som hovedrolleindehaver. Problemet med at foretage en skarp, hierarkisk inddeling af sjælen med fornuften øverst som et suverænt selvberørende princip og den underdanige, mere uregerlige ufornuft nederst er som nævnt, at fornuften for at bevare sit eget væsen har ”ufornuften” nødig, der følgelig ikke er helt ufornuftig. Det kunne give os anledning til at læse passagen fra vennernes side, hvorefter der til dét at have fornuft hører en lydørhed over for de andre, der – som Aristoteles siger – sætter hvert menneske i stand til at handle og tænke bedre, end det er i stand til på egen hånd.<sup>23</sup>

I det omfang menneskets sjæl ikke længere udlægges med baggrund i et angelisk førsteprincip, som gud står bag, er det dog i fare for at blive offer for sit eget indre anarki, hvilket i den oldgræske tradition også går under betegnelsen dæmoni.<sup>24</sup> Det dæmoniske dilemma, som er allestedsnærværende i de græske tragedier, består i, at det, som mennesket væsentligt set er, tilhører det selv, og dog hører det samtidig til udenfor det selv. Goethe skal engang have sagt, at de tragiske helte både er skyldige og uskyldige i deres egen ulykke, hvilket kommer af, at de selv står bag deres handlinger, og dog gør de det ikke i den suveræne forstand, at de hver især er fuldstændig herre over sig selv og ved, hvad de gør i de handlingssammenhænge, som de indgår i. Deres gøren og laden er under dæmoniske kræfters indflydelse, der hører til dem selv som en del af deres egen fortid, hvilket skaber det tve-tydige krydsfelt af interagerende, sjælelige kræfter, der på en gang hører til mennesket selv, men som samtidig kommer et andet sted fra, ofte fra en nær slægtning i fortiden. I virkeligheden er det denne sjælelige dobbeltstruktur,

23. EN VIII, 1, 1155 a.

24. Vernant, Vidal-Naquet (1973), s. 29-30. Det er i øvrigt bemærkelsesværdigt, at forskere inden for en bestemt gren af den moderne bevidsthedsteori, som går ud fra tilstedeværelsen af en pluralitet eller ”et samfund” af specialiserede og koordinerede agenter i det menneskelige sind, også kalder sådanne ubekendte komponenter i bevidstheden for ”dæmoner”, se Minsky (1985) og Dennett (1991), der betegner sindet (*the mind*) ”pandemonium”.

som Aristoteles er opmærksom på, når han siger, at der muligvis findes andet og mere i sjælen ved siden af menneskets fornuftsvæsen. Denne modfornuft skal, som vi har set, ikke længere udlægges som ufornuft, men som selve det dobbeltbundne forhold, at mennesket så at sige er to i én, som den tysk-jødiske tænker Hannah Arendt har formuleret det<sup>25</sup>, og om hvilket det gælder, at der skal finde en balance af de psykiske kræfter sted for at kunne handle og tænke som én person, og ikke som flere uden integritet.

I slutningen af *Den Nikomacheiske Etik* indfører Aristoteles venskabet, *philia* – hvis brede betydning på oldgræsk dækker over forhold imellem personer, der står hinanden nær og har hinanden kær – som den gode form for dæmoni, der skal bidrage til at bevare den sjælelige balance. Det er ikke udelukkende inde fra fornuftens dydige herredømme, at mennesket kommer til at handle og tænke godt, men det er tillige igennem et andet selv, som den store etikerkalder venen, at menneskene bliver i stand til at tænke og handle endnu bedre. Ifølge både Platon og Aristoteles består det højeste gode, *eudaimonia* – der ofte oversættes med lykke, men som i virkeligheden betyder den gode dæmoni – i at opnå selverkendelse, hvilket de gode dæmoner, som vennerne kaldes inden for en oldgræsk tradition, ledsager hinanden på vejen hen imod. Dermed er det dæmoniske dilemma ikke blevet opløst, eftersom vennerne i forholdet til hinanden fortsat har noget af deres eget væsen uden for sig selv hos den anden, som de dog hver især vil kunne genfinde i samværet med hinanden. Venskab er en art af dæmonisk relation, som imidlertid er blevet forvandlet til en god en af slagsen, så længe venskab ikke leder menneskene bort fra sig selv, men hen imod sig selv.

Denne løsning på det dæmoniske dilemma søger ikke tilflugt i et metafysisk førsteprincip, men undslipper det angeliske dilemma ved at relatere menneskets sjælelige selvforhold til den mellem menneskelige sfære, hvor vi lagde ud med at genfortolke den aristoteliske definition af mennesket. I den forstand opfylder Aristoteles' venskabsetik, som danner den anden begyndelse på hans etik, i langt højere grad hans egne forudsætninger om, at mennesket er et fællesskabsstiftende væsen<sup>26</sup> end hans ofte foretrukne model med faderens herredømme, som i egenskab af at være en suveræn, første begyndelse snarere har en indbygget tendens til at isolere og privilegere manden, der er herre over sig selv.

*Logos* har mennesket således også, idet det lytter til sine venner, for så vidt parterne ser hen til hinanden, som de er i sig selv, hvilket Aristoteles ikke bliver træt af at gentage. Begynder vennerne at se hen til hinanden som "objekter" for æstetisk nydelse eller pragmatiske nytteformål, eller endnu værre at blive misundelige eller ondsindede på hinanden, udsættes menne-

25. Arendt (1981), s. 179-93.

26. Aristoteles understreger således, at det er venskab, der holder fællesskaber og bystater sammen, se EN VIII, 1, 1155 a.

sket for den allerstørste fare, at blive offer for den ondartede dæmoni, som Aristoteles kun kendte alt for godt fra de græske tragedier. At være et andet selv rummer denne dobbelthed, der berører den menneskelige psyke dybt, for så vidt det forhold, som mennesket har til sig selv, ikke er uafhængig af de forhold, som det indgår i til andre.

Venskabet kunne imidlertid ansues som et tilflugtssted og en fælles vej for menneskene til at nå til en erkendelse af sig selv og hinanden uden at gøre skade på sjælen. Snarere end at være grundlagt på et hierarkisk herredømmeforhold bygger den anden tilgang til Aristoteles' lære om sjælen på en "sjælelig ligevægt" – som Carl Gustav Jung et sted kalder dét at nå til selverkendelse eller individuation<sup>27</sup> – mellem den menneskelige psykes to sider, hvilket er reflekteret i og selv er en refleks af forholdet til andre. Det er af den grund, at Aristoteles betegner den højeste sjælelige balance som dét at være ven med sig selv, hvilket også altid indebærer at være ven med et andet selv. Dermed er sammenhængen imellem psyke og praksis, selv og socialitet – som vi til en begyndelse skelnede fra hinanden – blevet genetableret under inddragelse af det aristoteliske begreb om *philia*. I lyset af denne anden tilgang til sjælen hos Aristoteles – hvor den mellem-menneskelige relation, eksemplificeret ved venskabet, er rykket ind i hjertet af den menneskelige sjæl – udgør etik, praksisfilosofi og socialpsykologi ikke blot perifere retninger inden for psykologien, men de hører til dens centrale undersøgelsesfelt.

## LITTERATUR

- ARENDDT, HANNAH (2005): *Det menneskelige vilkår*. Gyldendal, Kbh.
- ARENDDT, HANNAH (1981): *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., San Diego.
- ARISTOTELES (1995): *De Anima – Über die Seele* (Gr./D.). Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Ethica Nichomachea (1894) (EN). Oxford Classical Texts, first published.
- The Eudemian Ethics (1961) (EE). The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- ARISTOTELES (1932): *Politics* (Pol.) The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- BRANDT REINHARDT (1974): "Unter suchungen zur politischen philosophie des Aristoteles". In: *Hermes 102* (2).
- CHAMBERLAIN, CHARLES (1984): "Why Aristotle called Ethics Ethics", in: *Hermes 112* (2).
- DAMASIO, ANTONIO (2003): *Looking for Spinoza*. Houghton Mifflin Harcourt.
- DE SOUSA, RONALD (1987): *The Rationality of Emotion*. MIT Press, Cambridge Mass.
- DENNETT, DANIEL C. (1991): *Consciousness Explained*. Brown and Company, Boston.

---

27. Jung (2005), s. 20.

- DERRIDA, JACQUES (1967): "Violence et métaphysique", in: *L'écriture et la différence*. Editions de Seuil.
- DERRIDA, JACQUES (1994): *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris.
- FORTENBAUGH, WILLIAM W. (2006): *Aristotle's Practical Side*. Brill, Leiden Boston.
- GADAMER, HANS-GEORG (1999): *Gesammelte Werke 6*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- GIGON, OLOF (1974): "Die Theologie der aristotelischen Ethik und Politik", in: *HelLENISCHE POLEIS III*, Akademische Verlag, Berlin.
- GOLEMAN, DANIEL (2006): *The Social Intelligence*. Bantam, New York.
- GOTTLIEB, PAULA (1994): "Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues", in: *Phronesis 39 (3)*.
- HEIDEGGER, MARTIN (2004): *Et brev om humanismen*. Informations Forlag, Kbh.
- JUNG, C. G. (2005): *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. DTV München, 9. Aufl.
- KIENPOINTNER, MANFRED (2004): "Sprache und Rationalität", in: *Der Mensch – ein "animal rationale"?*, WBG, Darmstadt.
- LORENZ, KONRAD (1970): *Det såkaldt onde*. Schultz, Kbh.
- MINSKY, MARVIN L. (1985): *The Society of Mind*. Simon & Schuster, New York.
- MULGAN, R. G. (1974): Aristotelés Doctrine that man is a Political Animal. In: *Hermes 102 (3)*.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2005): *Hinsides godt og ondt*. Det lille Forlag, Frederiksberg.
- RITTER, JOACHIM (1969): *Metaphysik und Politik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- SCHMIDINGER, HEINRICH (2006): *Der Mensch – ein zoon politikon*, WBG, Darmstadt.
- SCHWAN, ALEXANDER (1967): "Politik als Werk der Wahrheit", in: *Sein und Ethos* (hrsg. P. Engelhardt), Matthias Grünewaldt-Verlag, Mainz.
- STEINVORTH, ULRICH (2004): "animal rationale", in: *Der Mensch – "ein animal rationale"?*, WBG, Darmstadt.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, VIDAL-NAQUET, PIERRE (1973): *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. Francois Maspero, Paris.
- WINTERLING, ALOYS (2003): "Aristoteles' Theorie der politischen Gesellschaft", in: *Philosophie und Lebenswelt in der Antike* (Hrsg. Karen Piepenbrink), WBG, Darmstadt.