

Søren Christensen

Midtens ekstremisme - om tænksomt begær og regelløs fornuft hos Aristoteles

Det virkeligt etiske spørgsmål dukker først op, når ingen regler er givet på forhånd, og man alligevel er nødt til at dømme.

J.-F. Lyotard

Dette århundredes moralfilosofi har været domineret af et i og for sig enkelt alternativ. Moralske domme er enten - ifølge en tradition der går tilbage til Kant - udtryk for nødvendige, universelle fornuftsindsigter, eller - ifølge en tradition der går tilbage til Hume - udtryk for subjektive følelser og som sådan blottet for kognitivt indhold. Dette valg var Kant selv den første til at konfrontere os med. I alternativet mellem en rationalistisk og en emotivistisk etik er det nemlig ikke vanskeligt at genkende den adskillelse mellem et empirisk og et transcendentalt niveau, som Kant gjorde til en af den moderne filosofis mest afgørende distinktioner. Siden da har de færreste vovet at benægte, at moralen henhører under enten følelsernes eller fornuftens, det empiriske eller det transcendentales domæne. Spørgsmålet er kun hvor.

Det er derfor ikke mærkeligt, at der længe har været stille om Aristoteles' etik. Og det er lige så lidt mærkeligt, at det er i forbindelse med en generel problematisering af det kantianske alternativ mellem en empirisk ansamling af følelser og et transcendentalt rige af principper, at Aristoteles igen dukker frem fra filosofihistorien. Det intrikate og interessante ved Aristoteles er nemlig, at han ikke blot er ukendt med dette alternativ, men at han ignorerer det aktivt - fokuserer etikken på en måde, der må underminere præcist dette valg. Han er derfor vanskelig at efterrationalisere ind i en af positionerne, hvilket paradoksalt nok kommer til udtryk, da Kant i *Grundlæggelse af moralens metafysik* gennemfører netop denne efterrationalisering - og dermed tager afsked med enhver moralfilosofi, der kan kaldes 'praktisk' i nogen aristotelisk forstand. Den distinktion mellem praktiske imperativer, som skal isolere moralens domæne, henviser nemlig den aristoteliske etik til en besynderlig mellemposition. Den ene ekstrem udgøres af det hypotetiske problematiske imperativ, der foreskriver midler i almindelighed - dvs. handlinger der tjener et formål, men hvor formålet er tilfældigt og

uden for bedømmelse. Disse 'dygtighedsregler' eller 'tekniske imperativer' er helt igennem empiriske. Den anden ekstrem udgøres af det kategoriske imperativ, der foreskriver handlinger, som er gode i sig selv og derfor ikke tjener noget yderligere formål. Disse 'moralbud' er blottet for empiri; handlingens nødvendighed følger ikke af et tilfældigt formål, men alene af viljens formelle princip, og den er derfor ikke middel til noget. Imellem den rene empiri og den rene universalitet står imidlertid det hypotetiske assertoriske imperativ, der foreskriver handlinger, som ikke er deres eget formål og derfor er midler. Som sådan er også disse handlinger empiriske. Men i modsætning til 'dygtighedsreglerne' foreskriver disse 'klogskabsråd' empiriske midler til et ikke-empirisk formål - et formål man tværtimod *a priori* kan forudsætte, ikke bare hos mennesket, men hos alle fornuftsvæsener, som ikke er fuldkomne, dvs. ikke er Gud: nemlig *lykken*. (1)

Det er dette hybride imperativ, Kant skal have forvist fra moralens domæne, for at slippe af med aristotelismen. For det første fremhæver han, at det består i at foreskrive midler til et ganske vist enestående mål. Dette er, som det vil fremgå, ikke ubetinget en aristotelisk tanke. For det andet fremhæver han, at lykken er subjektiv - dvs. alligevel empirisk - i det omfang, forskellige mennesker anser forskellige ting for lykkelige. (2) Dette er, som det vil fremgå, ubetinget ikke en aristotelisk tanke. Hemmeligheden ligger andetsteds. Kant vil ikke stille sig tilfreds med en moral, hvis princip kan anerkendes af alle fornuftsvæsener undtagen Gud. Han ønsker - i modsætning til de begrænsninger han pålægger erkendelsen - en moral, hvis princip kan anerkendes også af Gud. Og det er her, han kolliderer med Aristoteles. Den aristoteliske etik er nemlig - i sit tema, i sin metode og i sit mål - en refleksion ikke over 'det gode' men over 'det gode for mennesket'.

Det er denne begrænsning, der giver den aristoteliske etik dens særlige karakter. Med kvalifikationen 'for mennesket' lægger Aristoteles luft til den platoniske tanke om 'det godes idé' - om det gode som al værens og al erkendelses forening og kulmination. Den kritik, som fremføres i *Den Nikomachæiske Etik* (3) er kort og har nærmest affærdigelsens karakter. Med henvisning til sin kategori-lære kan Aristoteles hævde, at 'det gode' ikke kan være et entydigt begreb, eftersom "ting kaldes gode i lige så mange betydninger, som de siges at eksistere" (NE 1096 a 23f.). Nu er visse kategorier - især substanskategorien - for Aristoteles selv mere fundamentale end andre, så argumentet kan næppe betegnes som definitivt. Og i virkeligheden er Aristoteles heller ikke så meget interesseret i at afvise tanken om et højeste absolut gode; han vil blot benægte, at dette gode kan falde sammen med det menneskelige gode. Et højeste metafysisk gode kan muligvis eksistere; men det kan ikke være et anliggende for etikken, for som absolut gode kan det ikke omsættes i handling - og det er ikke det gode i sig selv, men det gode, der 'lader sig gøre' (*to prakton agathon*), som udgør etikkens domæne. Det

er her, etik og metafysik følger hver sin vej. De kan ikke hænge sammen i en altomfattende idélære, for de undersøger forskellige fænomener, og de gør det - i overensstemmelse med den aristoteliske påstand om isomorfi mellem fænomener og vidensformer - i diskurser, der er tilsvarende forskellige. Den centrale begrundelse for Aristoteles' kritik af 'det godes idé' er nemlig ikke i sig selv den logiske opsplitning af begrebet - det afgørende er, at verden - *ta phainomena* - selv er splittet på en måde, der betyder, at prædikatet 'godt' vil have forskellige betydninger.

Det er distinktionen mellem *det nødvendige* og *det kontingente*, der fjerner etikken fra metafysikken, og som betyder, at etik ikke kan være viden i streng forstand - dvs. *episteme*. En sådan viden kan nemlig kun have det nødvendige som genstand - for "vi går alle ud fra, at det, vi ved (*epistametha*), ikke kan være anderledes, end det er" (NE 1139 b 19f.). *Episteme* har således samme betydningsindhold som hos Platon: det er en viden om det evige, det nødvendige og det universelle. Men i modsætning til, hvad der var tilfældet hos Platon, er denne viden om det nødvendige og universelle for Aristoteles ikke den eneste sande viden. Der findes nemlig også en viden om det kontingente, dvs. "det der kan være anderledes". (NE 1139 a 6f.) Alt, hvad der ikke styres af universelle og undtagelsesløse love, tilhører således det kontingentes område. Og det er netop det, der udmærker de fænomener, som udgør etikens område - nemlig den menneskelige adfærd. "Eksempler på etisk smuk og retfærdig adfærd [...] udviser så megen forskellighed og mangfoldighed, at mange anser dem for at have disse kvaliteter pr. konvention og ikke af naturen." (NE 1094 b 14ff.) Nu er etik for Aristoteles netop ikke et spørgsmål om et valg mellem konvention og natur, mellem *nomos* og *physis*. Pointen er derimod, at den menneskelige adfærd ikke følger præcise regler og derfor heller ikke kan være genstand for en *episteme*, en demonstrativ viden, der bevæger sig deduktivt, med logisk entydighed fra første principper til enkelte tilfælde. På grund af den menneskelige adfærds uregelmæssighed må etikken - og det er netop en sådan beskedenhed, der udmærker det dannede intellekt (NE 1094 b 23f.) - begrænse sig til, når den argumenterer om "det, der for det meste er således, ud fra præmisser der for det meste er sande [...] at stille sig tilfreds med konklusioner, der er tilsvarende begrænsede." (NE 1094 b 19ff.) At den menneskelige adfærd er kontingent, betyder ikke, at den er arbitrær, men at den højst lader sig indfange i *generelle*, ikke i *universelle* termer.

Etisk god adfærd danner således ingen afrundet enhed, og derfor kan den aristoteliske etik ikke bestå i at foreskrive præcise regler for adfærden. Men selv denne beskedne etik behøver en standard, ved hjælp af hvilken god adfærd kan skelnes fra dårlig. Med Aristoteles' konsekvente anvendelse af udtrykket 'det gode for mennesket' (*to anthropon agathon*) kan det ikke undre, at en sådan standard ikke skal hentes i et metafysisk begreb om 'det gode', men i et psykologisk-biologisk begreb om 'mennesket'. Hvad der udgør det gode for mennesket kan

ikke bare udledes af, men er indeholdt i menneskets væren. Denne opfattelse kan tage sig ud som et paradeeksempel på det, G.E. Moore har kaldt 'den naturalistiske fejlslutning' - en illegitim slutning fra 'væren' til 'burden', fra ontologiens til etikens niveau. For Aristoteles eksisterer der imidlertid ikke to adskilte områder, imellem hvilke man kan drage illegitime slutninger. Hvad noget er, kan slet ikke specificeres uafhængigt af, hvordan det bør være, for som det i *Politikken* hedder om forholdet mellem individ, familie og polis: "Hvis de tidligere samfundsformer er naturlige, så gælder det også for polis, for den er deres mål, og en tings natur er dens mål. For det, som hver enkelt ting er, når den er fuldt udviklet, kalder vi dens natur, hvad enten vi taler om en mand, en hest eller en familie." (*Pol* 1252 b 31ff.) Det er denne *teleologiske* tanke, der gør det umuligt for Aristoteles at adskille et ontologisk og et etisk niveau, og som mere specifikt gør det umuligt for ham adskille spørgsmålet om, hvad mennesket er fra spørgsmålet om, hvad det bør gøre. Som alle andre væsener har mennesket en 'funktion' (*ergon*), og det egentligt menneskelige består i at udføre denne funktion bedst muligt.

Den fuldkomne udøvelse af en funktion er det, Aristoteles og hans landsmænd kaldte *arete* - et ord vi er vant til at oversætte med 'dyd', hvad der, som det skulle være fremgået, er alt for snævert. *Arete* rækker ud over etikens sfære og betegner generelt, hvad man med et sideblik til den traditionelle danske oversættelse kunne kalde 'dygtighed' eller med et sideblik til den latinske 'virtuositet'. Denne bredde gør Aristoteles selv udtrykkeligt opmærksom på: "Lad os så sige, at enhver form for dygtighed (*arete*) gør den, hvis dygtighed, den er, god, og får den til at udføre sin funktion godt [...]. En hests dygtighed gør den både til en god hest og god til at løbe og til at bære sin rytter og til at se fjenden i øjnene. Hvis denne regel gælder i alle tilfælde, så vil menneskelig dygtighed (*anthropon arete*) være den disposition (*hexis*), der gør én til en god mand og får én til at udføre sin funktion godt." (*NE* 1106 a 15ff.)

Hver enkelt menneskelig aktivitet har sin *arete*, og i den forstand er *arete* ikke et etisk begreb. Men, som det fremgår, har også menneskelig handlen - *praxis* - som sådan sin *arete* (eller rettere sine *aretai*), og det er den, som udgør etikens domæne, eftersom fuldkommen handlen - *eupraxia* - udgør det højeste menneskelige gode. Al menneskelig stræben retter sig mod denne *eupraxia*, hvis andet og mere berømte navn er 'lykken' (*eudaimonia*). Når lykken udgør det højeste menneskelige gode, er det, fordi den er det eneste gode, vi ikke ønsker for et andet godes, men alene for dets egen skyld. Det er en formulering, der bedrager, for den antyder, at de menneskelige handlinger skulder være rene midler til lykken forstået som særligt efterstræbelsesværdig tilstand. Men der er ikke tale om et rent instrumentelt forhold mellem de handlinger, der skal føre til lykken og lykken selv. Tværtimod flyder de gode handlinger, der gør én lykkelig, umiddelbart over i lykken selv. For lykke er ikke en psykisk tilstand, men netop *eupraxia* -

fuldkommen handlen og dermed en bestemt form for liv. Som sådan er lykken hverken et enkelt eller mange goder, men en bestemt helhed af goder, udøvelse af en bestemt række af dyder. Og det er dem, *Etikken* undersøger.

Aristoteles grupperer dyderne i to: 'karakterdyder' (*ethikai aretai*) og 'intellektuelle dyder' (*dianoetikai aretai*). De er hver især forbundet med den menneskelige sjæls opdeling i en irrationel (*alogon*) og en rationel del, mere præcist i begær (*orexis*) og fornuft (*logos*). (4) Karakterdyder - så som mod (*andreia*) og mådehold (*sophrosyne*) - er, hvad man kunne kalde 'kultiveret begær'. De erhverves gennem vane - man bliver dydig ved at udføre dydige handlinger. Det er, som Aristoteles siger, ved at afstå fra nydelser, vi bliver mådeholdne; og det er, når vi er blevet mådeholdne, at vi er bedst i stand til at afstå fra nydelser (NE 1104 a 33f.). Man bliver det, man gør, og derfor er det, som Aristoteles selv bemærker (NE 1103 a 16f.), heller ikke for ingenting, at ordet *ēthos* (karakter) er en let modifikation af ordet *ethos* (vane). Vanen spiller for etikken den rolle, som den induktive erfaring (*epagoge*) spiller for naturvidenskaberne: vanen er vejen til etikken *archai* - dens første principper (NE 1098 b 3f.). Derfor kan heller ikke enhver studere etik; den der ikke har fået de rette vaner - evt. den der ikke er disponeret for etiske kvaliteter (slaven), men først og fremmest den der ikke er blevet opdraget i en *polis* (barbaren) - har ikke mulighed for at gribe etikken første principper. I den forstand er vane skæbne.

Dette forhold mellem *ēthos* og *ethos* bevidner, at dyden udviser den samme ejendommelige cirkularitet som lykken. Lige som de handlinger, der gør et menneske lykkeligt, ikke adskiller sig fra de handlinger, den lykkelige udfører, adskiller de handlinger, man udfører af god vane, sig ikke fra de handlinger, man udfører af god karakter, dvs. af dyd. Men det betyder ikke, at *ēthos* kan identificeres med *ethos*, at karakter kan reduceres til vane. En handling kan for Aristoteles lige så lidt som for Kant i sig selv være etisk god. Det kan den kun, hvis den udføres, *fordi* den er god - dvs. hvis den udføres af dyd. For at en handling kan være etisk god, må den handlende vide, hvad han gør, og hvorfor han gør det. Overgangen fra vane til dyd er identisk med fremkomsten af et reflekterende subjekt. Og derfor kan man ikke besidde karakterdyd uden samtidig at besidde intellektuel dyd. Det er mere end noget andet den intellektuelle tilegnelse, som former den faste og samtidigt smidige holdning (*hexis*), der udgør forskellen på det, Aristoteles kalder 'naturlig dyd' (medfødte evner), og den egentlige etiske dyd. Lige så meget som karakterdyderne og de intellektuelle dyder kan anskues som to adskilte typer af dyder, kan de anskues som de samme dyder set fra henholdsvis begærets og fornuftens side.

Det er den intime forbindelse mellem begær og fornuft, mellem stræben og indsigt, der afgørende adskiller den aristoteliske etik fra den kantianske og efterkantianske moralfilosofi. Uden adskillelsen af rene fornuftsindsigter fra alle empiriske tilbøjeligheder kan der ikke være plads til noget kantsk begreb om

'pligt'. For Kant er den menneskelige vilje spændt ud mellem natur og fornuft. Det er principielt uden betydning, hvor vidt dens naturlige del - de empiriske motiver - er i konflikt med fornuften eller ej. Moral består under alle omstændigheder i at se bort fra dem. Ikke desto mindre forudsætter Kant en sådan konflikt mellem natur og fornuft; talen om 'pligt' giver kun mening, fordi mennesket, som Kant siger, er et væsen, der - af fornuften - skal *nødes* til at handle moralsk. For Aristoteles ville en sådan nøden imidlertid være etisk uværdig. Den gode mand kan ikke føle ulyst ved en god handling - *ethike arete*, etisk virtuositet kræver tværtimod, at man nyder at handle godt. Den der handler rigtigt, på trods af at hans begær trækker i den modsatte retning, er ikke, som Kant undertiden antyder det, en særligt moralsk agtelsesværdig person. Den kvalitet, han udviser ved at tøjle sit begær er en bestemt form for selvdisciplin - *enkrateia* - der i modsætning til det egentlige mådehold - *sophrosyne* - ikke befinder sig på den etiske dyds niveau. En handling, der står i modsætning til begæret kan ikke være etisk, for etisk dyd er ikke undertrykkelse, men reflekteret bearbejdelse af begæret. Dyd er ikke et spørgsmål om at se bort fra følelser (*pathēi*), men et spørgsmål om *at føle på den rigtige måde*. Det er ikke fornuftens evne til at tøjle følelser, men dens evne til at forme følelserne i overensstemmelse med 'den rette tænkning' (*orthon logon*), der skaber dyden. Og derfor ville det, som Aristoteles siger, være absurd at hævde, at én, "der ikke høster den største nydelse fra smukke handlinger, kan være en god mand" (NE 1099 a 16f.). Ikke alene er lykke afhængig af et vist mål af økonomisk og social succes - man kan ikke være lykkelig på pinebænken - men den etiske livsførsel er som sådan nødvendigvis lystig. Etik er således grundlæggende et spørgsmål, ikke om at unddrage sig begæret, men om - for at tale med Foucault - at gøre sig til subjekt for sit eget begær. Det betyder også, at etisk godhed - en tanke der er os kristne freudianere fremmed - ikke indebærer noget afkald, noget tab. Begæret udgør ingen andethed, ingen fremmed magt i vores væsen; den gode gør det tilgængeligt for fornuftens hensigter frem for at forjage det fra sit liv. Det, der udmærker det ædle menneske, er, som Nietzsche sagde i *Götzen-Dämmerung*, at det ikke *behøver* at give afkald. Det former sit begær frem for at afvise eller adlyde det. Det er det, der gør *sophrosyne* til en dyd, *enkrateia* til en sekundær kvalitet og *akrasia* til en beklagelsesværdig karakterbrist.

Det er derfor, Aristoteles kan beskrive dyden som en særlig 'disposition' (*hexis*) med hensyn til følelser (NE 1105 b 25f.). *Hexis* er ikke en naturlig disposition, men tværtimod den gennem vane og intellektuelle studier fuldt udviklede indstilling til følelser, der får os til at have disse følelser "på de rigtige tidspunkter af de rigtige grunde over for de rigtige mennesker ud fra det rigtige motiv og på den rigtige måde (...)." (NE 1106 b 20ff.) Disse mange kvalifikationer er det nærmeste, Aristoteles kommer en konkretisering af sin berømte teori om 'midten' - dvs. den opfattelse at den etiske dyd er en 'mitte' mellem ekstremerne 'for meget' og 'for lidt' - sådan som eksempelvis mådehold er midten mellem skørlevned

(*akolasia*) og insensibilitet (*anaesthesia*). Hvis denne række af kvalifikationer ikke kan konkretisere indholdet i begrebet om 'midten', så viser den til gengæld, at det er dette fravær af entydige regler for etisk handlen, begrebet henviser til. Begrebet om 'midten' henviser ikke til en særlig doktrin om 'den gyldne middelvej' - det henviser til den etiske videns generelle natur. 'At søge midten' er ikke en leveregel, men en fremhævelse af alle levereglers begrænsninger. Det er ikke at følge en entydig etisk regel; det er at handle etisk i fraværet af entydige etiske regler. Midten skal nemlig ikke forstås 'aritmetisk' - dvs. som gennemsnit. Den er ikke midte på samme måde, som seks er midten mellem to og ti (*NE* 1106 a 33ff.), for det, etikken søger, er ikke midten i forhold til tingen, men midten i forhold til *os*: og denne midte er ikke den samme for alle, den er afhængig af, hvilken slags menneske man er, og hvilken situation man befinder sig i. Det er ikke en banal relativisme, for etik drejer sig om at gøre det under de givne omstændigheder *helt* rigtige. Den etiske handlen må udvise den præcision, som den etiske diskurs selv på grund af sin generalitet er afskåret fra. Det er i den forstand, Aristoteles kan hævde, at dyden nok er en midte, men at denne midte med hensyn til, hvad der er rigtigt og bedst er en ekstrem (*NE* 1107 a 6ff.). Midten er ikke det gennemsnitligt rigtige, men det i hver enkelt situation helt rigtige.

Denne 'situationsfornemmelse' udmærker enhver dyd, eftersom dyd er en fast disposition til hver enkelt gang at handle rigtigt. Men den har sin egen dyd, som imidlertid ikke er en karakterdyd, men en intellektuel dyd, nemlig *phronesis* - et ord, som Kant (og traditionen før ham) udlægger som 'klogskab', men som man, for at markere, at det for Aristoteles ikke drejer sig om en sub-etisk kvalitet, kan oversætte med Kants højeste moralfilosofiske begreb 'praktisk fornuft'. Det betyder imidlertid ikke, at *phronesis* dækker samme område som Kants 'praktiske fornuft', for den er ganske blottet for den kantske fornufts renhed. I den aristoteliske etik indtager den en besynderlig mellemposition, fordi den på én gang er en dyd blandt andre dyder, og samtidig den etiske handlen - *eupraxia's* - almene struktur. Det første understreger Aristoteles ved at hævde, at *phronesis* forholder sig til karakterdyderne, som midlerne forholder sig til målet. Det er karakterdyderne, der fastlægger målet - som sørger for, at det er etisk fuldkomment - og det er *phronesis*, der udregner de relevante midler til dette mål (*NE* 1103 a 7ff.). Derfor kan Aristoteles da også betragte *phronesis* som en funktion af sjælens 'kalkulerende' (*logistikon*) del - den ene og inferiøre af den rationelle sjæls to dele. Nu er *phronesis* imidlertid defineret ved at være en viden, der ikke er fuldt formaliserbar, på den måde udtrykket 'kalkulation' antyder, og den må derfor snarere - som Aristoteles også gør det - karakteriseres som en form for 'overvejelse' (*bouleusis*). Også overvejelse hører til der, hvor vi ikke kan *vide* - der hvor vi ikke kontekstafhængigt kan deducere fra almene principper. *Bouleusis* omfatter lige så lidt som *phronesis* det evige og det nødvendige, men kun det kontingente - det der er 'i vores magt', som Aristoteles

siger, og det vil sige den del af verden, hvor tilfældet (*tyche*) hersker, og som derfor åbner sig for menneskenes aktive påvirkning og ikke, som det eviges og nødvendiges rige, for deres beundrende kontemplation (*theoria*). Overvejelsens felt er "det der sker for det meste, hvor resultatet er uklart, og den rette vej ikke er klart defineret" (NE 1112 b 8f.). Denne overvejelse foregår som *phronesis* på de områder, der ikke selv har klare regler. Men det betyder ikke, at enhver overvejelse er udtryk for *phronesis*, for overvejelse foregår alle steder, hvor mennesker udtænker midler til mål. *Bouleusis* er således ikke et specifikt etisk begreb - og heller ikke et specifikt praktisk. Overvejelse finder nemlig også sted inden for de menneskelige færdigheder (*technai*), men disse er ikke praktiske, for mens *techne* sigter på et mål uden for sig selv - den er en frembringelse (*poiesis*) af noget andet - så har *praxis* sit mål i sig selv, i den vellykkede handlen, *eupraxia*.

Phronesis er således overvejelse angående *praxis*. Men ikke enhver form for *praxis*; kun den *praxis*, der er rettet mod etisk gode mål. Dette understreger Aristoteles ved at adskille *phronesis* fra *deinotes*, som er en generel evne til at realisere praktiske mål uden hensyn til målenes karakter (NE 1144 a 23ff.), hvorfor Kant da også meget passende oversætter denne term som 'dygtighed'. Karakteristisk nok afviser Aristoteles imidlertid ikke enhver forbindelse mellem *phronesis* og *deinotes*; de falder ikke sammen, men *phronesis* implicerer *deinotes* (NE 1144 a 29f.). Denne forbindelse understreger, at etik ikke er et spørgsmål om rene hensigter. Skønt man godt kan bruge betegnelsen 'sindelagsetik', som man normalt anvender om Kant, om den aristoteliske etik, så vil den betegnelse skulle forstås på en helt anden måde. For Kant er det ikke blot ligegyldigt, men også højst tvivlsomt, om moralen nogensinde vil kunne virkeliggøres. Denne den gode viljes ubehjælpomhed ligger langt fra Aristoteles' tankegang. Etisk godhed kan ikke adskilles fra succes, men den er en succes i at være menneske, der godt kan forliges med en begrænset ydre succes, omend ikke med total fiasko. Man kan ikke være god uden at være i stand til at realisere sine mål, men denne dygtighed er kun *phronesis*, hvis målene er gode, dvs. hvis man samtidig besidder karakterdyderne. Denne forbindelsesmåde mellem karakterdyd og praktisk fornuft er imidlertid endnu mere intim end dette. Når Aristoteles hævder, at karakterdyder forholder sig til *phronesis* som mål til midler, er denne formulering - som det var tilfældet i forholdet mellem de handlinger, der fører til lykken, og lykken selv - langt fra så entydig som den tager sig ud. Hvor langt den ligger fra vores opfattelse af forholdet mellem mål og midler viser sig ved, at det moderne spørgsmål om, hvorvidt målet helliger midlet aldrig falder Aristoteles ind. At midlerne skulle udgøre et særligt problem, der skulle kunne stilles uafhængigt af det mål, de tjener, er utænkeligt. Midlerne kan være uhensigtsmæssige i forhold til målet, og målet kan være dårligt. Men midlerne har ingen særskilt etisk status og heder derfor slet og ret *ta pros to telos*. De er det, der fører til et bestemt mål. For

den gode handlen er mål og midler integreret i en samlet teleologisk proces, hvis natur udelukker en konflikt imellem dem.

Det intime forhold mellem mål og midler forhindrer også, at det generelle og det partikulære kan være uafhængige af hinanden. Dette er en konsekvens af etikkens begrænsninger og specifikt af den aristoteliske kritik af Platons utopisme. Etikken beskæftiger sig ikke med rene mål, men med mål, der skal realiseres, og realiseres ikke i almindelighed men i specifikke situationer, der hver har deres specifikke begrænsninger. Under den praktiske verdens foranderlige vilkår kan målet ikke specificeres uafhængigt af, hvordan det kan realiseres. Og derfor kan det generelle - normen - ikke fastlægges uafhængigt af det partikulære - situationen. Det er dette gensidige afhængighedsforhold, der giver *phronesis* - den praktiske fornuft - dens særegne struktur, og som adskiller den fra Kants begreb om 'dømmekraft', som den i øvrigt ligner langt mere, end den ligner hans begreb om 'praktisk fornuft'. For Kant er dømmekraften 'evnen til at tænke det særskilte som indeholdt under det almene'. Men den har to former. Hvis reglen - dvs. det almene - er givet, og dømmekraften subsumerer det særskilte under denne regel, er dømmekraften *bestemmende*. Hvis derimod kun det særskilte er givet, og dømmekraften efterfølgende skal finde det almene, er dømmekraften *reflekterende*. (5) Når der kun findes én *phronesis*, er det, fordi *phronesis* på samme tid er bestemmende og reflekterende, og først og fremmest fordi denne distinktion overhovedet ikke ville give mening i Aristoteles' etiske univers. Kants distinktion forudsætter nemlig begrebet om en *regel*, der enten er givet forud for det konkrete tilfælde - den bestemmende dømmekraft - eller som frit, ved spekulativ anstrengelse, kan opfindes ud fra det konkrete tilfælde - den reflekterende dømmekraft. Begge tanker er Aristoteles lige fremmede. Det almene er aldrig givet i færdig form, men det er altid givet i ufærdig form. Den, der har en *polis*, vil aldrig mangle orientering; han vil aldrig være nødt til at opfinde etikkens første principper på ny. Men han vil være nødt til igen og igen at formulere dem på ny. For de har kun virkelig eksistens i lyset af de krav, hver enkelt situation stiller. Derfor står også - inden for den juridiske sfære - 'billighed' (*epieikeia*) over loven. For loven er formuleret én gang for alle, som en generalisering, der dækker de fleste tilfælde, men ikke dem alle. Derfor er der brug for den 'billighed', hvis sensitivitet over for særlige omstændigheder korrigerer lovens mangelighed. I den forstand er *epieikeia phronesis*, og i den forstand er *phronesis* indbegrebet af al dyds ekstremisme. Den stiller sig ikke tilfreds med gennemsnittet. Den går efter midten.

*

Det mest påfaldende ved Aristoteles' etik er, at den ikke kender noget begrundelsesproblem. Det spørgsmål om moralens *gyldighed*, som ligger i rygmarven på

moderne moralfilosoffer, rejser sig aldrig for ham. Et partikulært samfunds vaner kan uproblematisk flyde over i etikens første principper. Der er, som vi moderne ville sige, ingen klar distinktion mellem sædelighed og moralitet. Aristoteles kan endda gå så vidt som til at sige, at etikens første princip er fakticiteten: 'at' (*arche gar to oti*, NE 1095 b 6). Det betyder, at etikens opgave hverken kan være at kritisere eller at begrunde sædeligheden. For der er ikke noget synspunkt uden for den. Etikens opgave består i at afklare sædeligheden, at styrke den ved at opløse dens interne konflikter til fordel for en kohærent etisk orden. Det er, fordi Aristoteles tilskriver etikken denne opgave, at han - som Karsten Friis Johansen har gjort opmærksom på (6) - ikke lader sig indpasse i den moderne distinktion mellem en 'normativ etik', der foreskriver gode handlinger, og en 'metaetik', der analyserer moralsk sprogbrug. Aristoteles foreskriver, hvilke typer af handlinger, vi skal udføre, men disse forskrifter når han frem til ved at undersøge den athenske *polis*' moralske vokabular.

Det er denne - for moderne aristotelikere - ubekvem intime forbindelse mellem den athenske sædelighed og det gode for mennesket, der har fået dem til at påkalde sig Aristoteles' begreb om 'naturet' som bevis for, at han var klar over problemet. Men Aristoteles' distinktion mellem konventionel lov og naturet er netop ikke en distinktion mellem det partikulære athenienske og det universelle; det er en distinktion mellem det, der er arbitrært (så som højrekørsel eller møntfod), og det der er essentielt for menneskets lykke. Og hvad der er essentielt for menneskets lykke, kan man kun afklare ved at undersøge den atheniensiske form for sædelighed. I den forstand forbliver det vanskeligt at bestride, at Aristoteles, som Alasdair MacIntyre udtrykker det i sit bidrag her, "artikulerer standpunktet for en idealiseret version af den antikke græske *polis* (s.19).

Det problem, MacIntyre selv ser i Aristoteles' filosofiske binding til den græske *polis*, er, at hans etik og politik dermed også kommer til at binde sig til de udelukkelser, der var karakteristiske for dette samfund: udelukkelsen af kvinder, slaver og barbarer (s. 20). Aristotelismen kan således kun være en mulig filosofisk position i dag, hvis det lader sig påvise, at disse udelukkelser ikke er essentielle for den aristoteliske etik - at de kan fjernes uden tab for den aristoteliske etik som helhed. Det er det, MacIntyre sætter sig for at gøre, og han gør det ved at tilslutte sig en thomistisk version af aristotelismen, som gør næstekærligheden til grundlaget for alle andre dyder, hvorfor ingen kan være udelukket fra vores etiske omsorg. Vi kan ikke udøve dyderne lige permanent og intenst i forhold til alle; men der er ingen, vi ikke er forpligtet til at opføre os dydigt over for (s. 26).

Det er et overbevisende argument. Men måske ligger problemet ikke der, hvor MacIntyre ser det. Måske er det ikke udelukkelsen af fremmede *mennesker*, men udelukkelsen af fremmede *goder*, der er problemet. Aristotelismens begrænsninger kunne ligge ikke så meget i dens tilknytning til det *græske* samfund med dets

specifikke eksklusioner, som de ligger i dens tilknytning til selve *polis*-formen med dens generelle eksklusivitet. Af dette problem finder man imidlertid ingen spor hos MacIntyre. For MacIntyres egen aristotelisme bygger på denne tilknytning til *polis*-formen; ikke i dens specifikke græske form, men generelt - forstået som et fællesskab defineret af en kohærent, hierarkisk ordnet helhed af fælles goder. Et sådant fællesskab udgør moderne massesamfund under ingen omstændigheder, og det er baggrunden for den radikale form for kulturkritik, MacIntyre især i *AfterVirtue* har praktiseret. Deres mangel på et fælles kohærent moralsk vokabular stigmatiserer MacIntyre her som 'emotivisme'. En dårlig moralfilosofi er blevet til virkelighed. Efter dyden er moralske domme ikke andet end subjektive følelsesudråb.

MacIntyre har - som alle andre apokalyptikere - lidt ret; men formodentlig også kun lidt. De moderne samfunds moralske inkohærens er knap så total, som han forestiller sig; og først og fremmest kan den ikke reduceres til en forarmet subjektivisme. Det er karakteristisk, at MacIntyre altid betragter termen 'pluralisme' slet og ret som en eufemisme, den liberale holdningsløshed ynder at besmykke sig med. Det er ganske vist ofte tilfældet; men pluralismen udgør en udfordring til aristotelismen, i det omfang den henviser, ikke til subjektive forskelle men til godernes inkommensurabilitet. Modernitetens erfaringer viser, at det kun er ved at udelukke, man kan fastholde en enhedslig konception af goderne. Man kan ikke lukke nye mennesker ind uden at lukke nye goder ind; og dermed svækkes sammenhængen mellem *polis* og *philia*, mellem den sociale helhed og de fælles goder. Problemet er således ikke, at alt er blevet subjektivt; problemet er, at de mulige goder ikke danner nogen enhed. Med denne kroniske moralske inkohærens kan det imidlertid ikke undre, at MacIntyre i *After Virtue* ikke kan forestille sig en moralsk acceptabel tilstand, som ikke indebærer et fuldkomment brud med moderniteten. Men man burde måske ikke betragte dette valg som tvingende. Godernes inkommensurabilitet er måske ikke så meget en negation af aristotelismen, som den er en udfordring til aristotelismen - en invitation til en form for hyperbolisk aristotelisme. Heller ikke vi skal opfinde goderne forfra; også vi har en slags *polis*, men dens goder udviser ingen harmonisk orden. Derfor er vi som etiske og politiske subjekter stillet over for en opgave, der er mere radikal end den opgave, deltageren i et aristotelisk fællesskab ser sig konfronteret med. Vi har ikke blot brug for en *phronesis* - en refleksion over, hvordan vi skal udøve vores dyder; vi har også brug for en *meta-phronesis* - en refleksion over, hvilke dyder vi skal udøve.

Noter

1. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, bd. IV, s. 45.
2. *Ibid.*, s. 46.
3. *Den Nikomachæiske Etik* er traditionelt den 'kanoniske' blandt de tre etikker, der tilskrives Aristoteles, og hvoraf de to andre er *Den Eudemiske Etik* og *Magna Moralia*. Den er nemlig den eneste, hvis autenticitet traditionen altid har anset for sikker. Moderne forskning har rehabiliteret *Den Eudemiske Etik* - se K. Friis-Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Antikken*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København 1991, s. 461. Her vil teksten, dels af praktiske, dels af virkningshistoriske grunde være *Den Nikomachæiske Etik*.
4. Den irrationelle del af sjælen omfatter foruden begæret et 'vegetativt' element, som har at gøre med 'næring og vækst'; men dette er fælles for alle levende væsener, utilgængeligt for fornuften og som sådan etisk irrelevant.
5. Kant, *Kritik der Urteilkraft, Werke*, bd. V, s. 251.
6. K. Friis Johansen, *op. cit.*, s. 459.