

Fornuft og modfornuft: En kritisk undersøgelse af et modsætningspar i Aristoteles'

Den Nikomacheiske Etik

Jonas Holst

Indledende bemærkninger

Spørgsmålet om *logos'* betydning og rolle for Aristoteles' etik er blevet stillet mange gange gennem historien og er forholdsvis velbesvaret.¹ Dette bidrag vil genoptage spørgsmålet ved at stille skarpt på to modbegreber til *logos*, som Aristoteles introducerer i den første bog af *Den Nikomacheiske Etik*: τὸ ἄλογον og ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον. Aristoteles kontrasterer som oftest *logos*, fornuft og sprog, med τὸ ἄλογον, det ufornuftige og sprogløse, hvilket er en forståelse af sjælens todeling, som tillige lader sig fremlæse af enkelte Euripides-tragedier og platoniske dialoger.²

Denne forståelse af sjælen som todelt støder imidlertid ind i en række vanskeligt besvarlige aporier, hvoraf to særligt skal fremhæves. Med henblik på at imødekomme de to aporier og fremstille en anden model for sjælen end den skarpe modstilling af fornuft og ufornuft vil bidraget under inddragelse af *Om sjælen* udforske det andet modbegreb, ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον, som refererer til noget andet ved siden af fornuften i sjælen. Aristoteles introducerer selv forestillingen om noget i sjælen, der modløber og modsætter sig fornuften, men han gør ikke noget videre ud af denne forestilling,

-
1. Aspasius er en af de første til at kommentere og udlægge konstellationen *logos-alogos* i Aristoteles' etik. For en grundig diskussion af Aspasius' og Plutarchs udlægninger af dette modsætningsforhold, se Sedley 1999. Studier i tidlige latinske kommentarer og middelalderfilosoffer, eksempelvis Aquinas', Scotus' og Ockhams tolkninger af det samme modsætningsforhold, findes i Bejczy 2008 og Perler 2009. Moss 2014 og Aygün 2017 giver koncise og kritiske indføringer i den omfattende, moderne litteratur om *logos* hos Aristoteles.
 2. Fortenbaugh 2006: 48 hævder, at forståelsen af sjælens todeling findes implicit i Euripides' *Medea* og i Platons *Lovene*, se også Bejczy 2008: 20. Erfaringen af sindets splittelse eller tvedeling (ἀμφίλογα) er eksplicit at finde i Euripides' *Ifigenia i Tauris* 655. I Platons *Symposium* 202a er λόγον διδόναι modstillet ἄλογον, men ingen af de to begreber refererer i den sammenhæng til "dele" af sjælen.

hvilket er sigtet med den følgende fremstilling: at underkaste de to modbegreber til *logos* i *Den Nikomacheiske Etik* en kritisk undersøgelse og særligt kaste nyt lys over det andet begreb om modfornuft, som stort set er forblevet uudforsket i receptionen af Aristoteles' værk.

Fornuft og ufornuft

Aristoteles indleder det sidste afsnit af *Den Nikomacheiske Etiks* første bog med at opsummere de indsigter, som han indtil videre er nået frem til, og han forudskikker samtidig emnet for de følgende bøger: "Lykken er en sjælevirken i overensstemmelse med fuldendt dyd (κατ' ἀρετὴν τελείαν). (EN I, 13, 1102 a, 1-2)"³ Etikens hovedsigte er at vise vej ind i det gode liv, og eftersom dette mål er indlejret i politikens sfære, bør statsmanden fremme borgeres dyd. Det er værd at bemærke, hvor langt vi her befinder os fra vores egen tids statskundskab og politiske målsætninger, der kun sjældent tager højde for menneskets sjælelige dygtiggørelse. Det er imidlertid denne målsætning, som Aristoteles sætter øverst på den politiske dagsorden og tilføjer: "Vi taler om (λέγομεν) den menneskelige dyd i relation til sjælen, ikke til kroppen [...] statsmanden bør derfor have indsigt i sjælen. (EN I, 13, 1102 a, 16-23. Min oversættelse.)"

Hvilken indsigt i sjælen er det, som statsmanden bør tilegne sig? For at besvare spørgsmålet henviser Aristoteles til nogle eksoteriske skrifter, som vi strengt taget ikke ved, hvis er, men som indeholder en fremstilling af sjælen som todelt i henholdsvis τὸ ἄλογον og τὸ λόγον. Denne fremstilling giver ikke en fuldkommen forståelse af sjælen, men den må være tilstrækkelig i denne sammenhæng, bemærker Aristoteles, for statsmanden behøver ikke at kende til enhver detalje (EN I, 13, 1102 a 23-28), og slet ikke med henblik på at opnå en højere filosofisk indsigt i sjælen og verdensordenen, sådan som Platon beskriver det ideelle politiske styre i *Staten*.⁴ Det synes derfor umiddelbart at være i overensstemmelse med Aristoteles' mere praktisk orienterede tilgang til politik at slå lidt af på forventningerne og ikke sigte mod en dybere, filosofisk afklaring

3. Til citater anvender jeg den danske oversættelse af *Den Nikomacheiske Etik*, udkommet på Det lille forlag 1995, og de steder, hvor jeg afviger fra den og anvender egen oversættelse, gør jeg opmærksom på det.

4. For en grundig sammenlignende behandling af Platons argumentation for sit politiske ideal i *Staten* og Aristoteles' mere praktisk orienterede opfattelse af statsmanden, for hvem en dybere indsigt i sjælen er "overflødig", se kap. 7 og 8 i Scott 2015.

af sjælens to "bestanddele": "Om disse virkelig kan skilles ad ligesom legemets dele og alt andet deleligt, eller om de kun er to for tanken ($\tau\hat{\omega}$ λόγῳ), mens de i naturen er uadskillelige ligesom det hvælvede og det hule i en periferi, er her ligegyldigt. (EN I, 13, 1102 a, 29-31)"

Spørgsmålet er imidlertid, om det ikke trods alt gør en forskel, og om Aristoteles stiller sig tilfreds med for lidt i dette afsnit, som er præget af en vis modvilje mod at gå i dybden med det komplekse problem om sjælens natur. I betragtning af at han skal til at give en omfattende indføring i etik, hvor sjælens virke i overensstemmelse med dyder, der er tilforordnet hver sin sjælsdel, spiller en hovedrolle, er det bemærkelsesværdigt, at han lader den ontologiske status af konstellationen *logos-alogos* forblive uafklaret.

For at opløse dilemmaet kan man som Ursula Wolf skære igennem og gøre gældende, at "sjælen er for grækerne ikke nogen ting med dele, men helheden af livsformåener, kroppens livsprincip. Delene lader sig kun adskille på begrebsplanet."⁵ Corcilus og Gregoric har argumenteret for, at det er den konklusion, som Aristoteles når frem til i *Om sjælen*,⁶ men det er ikke, hvad der står at læse i *Den Nikomacheiske Etik*, hvor spørgsmålet om sjælens natur holdes åbent. Desuden virker det ikke umiddelbart overbevisende at henvise til "grækerne" for at finde et svar på spørgsmålet i Aristoteles' etiske hovedværk. Wolf kan have ret i, at Aristoteles ikke opfatter sjælen som en ting bestående af dele, men det må komme an på en prøve i form af en kritisk udlægning af hans tekst, hvordan det nærmere forholder sig med de omtalte dele .

Aristoteles' bemærkning om, at dyd vedrører sjælen, ikke kroppen, kunne læses som en første antydning af, at sjælen ikke på samme måde som kroppen består af dele. For hvis den gjorde det, så ville det næppe være muligt at skelne skarpt mellem sjæl og krop og forbeholde dyd til sjælens domæne. Det er ikke sikkert, at Aristoteles gør ret i helt at udelukke kroppen fra at have del i dyden, men han lægger vægt på det, som vi siger, λέγομεν, hvilket minder om den accentuering af $\tau\hat{\omega}$ λόγῳ, som han benytter sig af i relation til sjælens natur, der på begrebsplanet kan forekomme at være todelt, men som måske i virkeligheden er af en mere enhedslig natur.

5. Wolf 2002: 45.

6. Corcilus, Gregoric 2010: 108.

Kort efter disse to bemærkninger kommer han med en observation, der lader sig læse som en endegyldig afvisning af, at sjælen skulle bestå af dele med det sprog-bærende fornuftsprincip på den ene side og en form for sprogløs irrationalitet på den anden side: “For kroppens vedkommende ser vi det, der fører bort og væk (*τὸ παραφερόμενον*), men i forhold til sjælen ser vi det ikke. (EN I, 13, 1102 b, 21-22)” I *Om sjælen* skelner Aristoteles mellem dele, der “alene lader sig adskille på begrebsplanet eller også stedsmæssigt (*χωριστόν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ*). (DA 413 b 14)” Som vi har set, inddrager Aristoteles den første skelnen i *Den Nikomacheiske Etik*, men ikke den anden distinktion: Den angår uafhængige dele, der findes på forskellige og klart adskilte steder, hvilket er anvendeligt på kroppen, hvis lemmers bevægelser og bortdrift kan iagttages. Det samme er ikke tilfældet for sjælen, hvilket er det, som Aristoteles gør opmærksom på i *Den Nikomacheiske Etik* og desuden redegør nøjere for i *Om sjælen*⁷: Vi ser netop ikke, hvad der fører bort i sjælen, fordi den ikke består af stedsmæssigt adskilte dele som kroppen, der eksempelvis kan vise tegn på vildrede, når en person trækkes i en retning af sine drifter og i en anden retning af fornuftens tale.

Eksemplet er Aristoteles’ eget og skal vise, at den, der drives i to modsatte retninger, ligner en svagelig sjæl, som i begyndelsen ikke kommer ud af stedet. Bliver udslaget af denne tvekamp i sjælen, at drifterne får overtaget over fornuften, har vi med en tøjlesløs person at gøre. Er det derimod den rationelle “sjælsdel”, som ender med at vise vej, besidder personen tilpas megen selvtugt til ikke at lade sig rive med af sine drifter. Der er ingen tvivl om, at den tøjlesløse, set fra Aristoteles’ etiske synpunkt, er dårligere stillet end den, der opnår en vis selvkontrol med fornuften i førersædet. Den sidste rangerer dog ikke højest i Aristoteles’ etik. For der foregår stadigvæk en kamp i vedkommendes sjæl, indtil fornuften begynder at retlede drifterne, som den synes at være adskilt fra. Den, i hvis sjæl fornuft og begær ikke længere strides, men stemmer overens med hinanden, har ikke alene opnået selvkontrol. Vedkommende viser sig at være tapper og besindig, og i dennes sjæl stemmer alt overens med fornuften (*πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ*) (EN I, 13, 1102 b, 14-28).

7. Jf. Corcilius og Gregoric 2010: “Sjælens evner lader sig således ikke adskille fra hinanden i forhold til en stedsmæssig inddeling. Hvis sjælen virkelig havde dele, der fandtes forskellige steder i kroppen, så ville det være muligt at adskille sjælens dele ved at dele kroppen. Sådan fungerer det imidlertid ikke. (97-98)”

Hverken den tøjlesløse eller den selvtugtende kan ifølge aristoteliske begreber siges at være fuldentd dydige, men deres "tvedelte" sjæle forekommer at bekræfte tesen om sjælens todeling. Aristoteles synes dog at være klar over, at en skarp opdeling af sjælen i rationalitet på den ene side og irrationalitet på den anden side ikke kan forklare, hvordan den, der opnår selvkontrol, formår at retlede sine drifter, og den kan slet ikke forklare, hvordan fornuft og begær i den sandt for dyden gode mands sjæl stemmer fuldstændig overens med hinanden. Analogien med kroppen var netop kun en analogi, som på en ufuldstændig måde illustrerer det, der egentlig ikke lader sig illustrere, eftersom det er usynligt. Aristoteles har dette problem in mente, når han forsigtigt gør opmærksom på, at "der også synes at være en anden naturside i sjælen, som vel er ufornuftig (ἄλογος), men som dog på en måde har del i fornuften (μετέχουσα μέντοι πηλόγου)". (EN I, 13, 1102 b, 13-14)" Denne observation udvider og komplicerer hans forståelse af den menneskelige sjæl. For hvis denne side af sjælen "på en måde" har del i fornuften, så er den ikke helt og aldeles ufornuftig, og den burde følgelig ikke indordnes, i det mindste ikke uden en tilføjende forklaring, under den ufornuftige del af sjælen.

Vi skal se, at denne komplikation af inddelingen af sjælen i *logos-alogos* indvarsler den ene af de to annoncerede aporier, der vil føre os frem til en anden forståelse af sjælen; men inden vi kommer så vidt, er det afgørende at nå til en dybere indsigt i selve det logiske problem, som Aristoteles i det ovenfor anførte citat forsøger at løse ved at indføre en mellemposition: noget ufornuftigt, som tager del i fornuften. Til den ene side for denne midte findes der en form for ufornuft, som intet har til fælles med fornuften, og som andre levvæsner, eksempelvis planter, også besidder. Denne del af sjælen er styrende for næring, vækst og søvn, og den har, ifølge Aristoteles, ingen indflydelse på menneskelig dyd og kun en yderst perifær betydning for etikkenes udformning. Til den anden side findes fornuften, men eftersom Aristoteles har inddelt den ufornuftige sjælsdel i to med en del tilhørende fornuften, så må han følgelig også inddele fornuften i to: Den ene del har berøring med den ufornuftige sjælsdel, som hører ind under den, mens den anden er "hævet" derover og kun beskæftiger sig med det uforanderlige i kosmos.

Hvis vi følger Aristoteles i at dele sjælen i to, hvordan får den ufornuftige sjælsdel part i den fornuftige del? Ved at lytte, svarer Aristoteles og anvender to gange afledte ord af ἀκούειν og πείθειν for at fremskrive det deltagelsesforhold, som oprettes i den

menneskelige sjæl, når fornuften kalder (*παρακαλεῖ*) og begæret adlyder (*κατήκοόν*) (EN I, 13, 1102 b, 16-31). Hvis den ufornuftige del af sjælen, som Aristoteles samme sted identificerer med “den driftige og overhovedet stræbende del (*τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν*)”, kan lyde og høre efter fornuften, så må det imidlertid betyde, at den selv ikke er helt ufornuftig, men har noget til fælles med fornuftsdelene, hvilket er det, som Aristoteles også betegner som et deltagelsesforhold.⁸

Drifter og begær hører i en vis forstand både til indenfor og udenfor fornuften: I det omfang de hører efter fornuften, hører de til indenfor. Grunden til, at Aristoteles alligevel fastholder drifter og begær som hørende til på den ufornuftiges side, er tilsyneladende, at de ikke besidder fornuft som sådan og derfor heller ikke er talende, men de er netop lyttende. Desuden hører de som bekendt ikke altid efter fornuften, hvilket placerer dem delvist udenfor fornuftens domæne. Rent logisk behøver det imidlertid ikke at betyde, at de er blottet for fornuft: Dét at lytte til fornuftig tale forudsætter også en form for fornuft, og dét ikke at høre efter fornuften, men at modsætte sig den, kan foregå inden for fornuftens domæne, omend det tillige kan gå ud over den.

Hvis vi vender tilbage til den selvtugtige, så er han et eksempel på én, der lytter til fornuften, mens den tøjlesløse er et eksempel på én, der ikke hører efter. Hvordan ser det ud i den fuldkomne dydige sjæl, hvor alt stemmer overens med fornuften? I den lytter begæret muligvis endnu bedre efter (*ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν*), siger Aristoteles og indskyder forbeholdent et “muligvis” (EN I, 13, 1102 b, 27), hvilket kunne tyde på, at han i dette tilfælde er lige så lidt sikker på sjælens nøjagtige udformning, som han var tidligere, da han lod det stå åbent, om sjælen er delt i to, eller snarere fremviser en ejendommelig dobbeltstruktur sammenlignelig med det hvælvede og det hule i en periferi.

8. I sin polemik mod Cooper, som hævder, at den ufornuftige sjælsdel kan nå til en forståelse af den fornuftige sjælsdels argumentation, kan Grönroos (2007) have ret i, at så meget er der ikke belæg for at sige i udlægningen af *Den Nikomacheiske Etik*. Grönroos insisterer på, at Aristoteles gør ret i at dele sjælen i to dele, og at der ikke tilkommer den ufornuftige sjælsdel anden “fornuft” end at følge og adlyde den fornuftige sjælsdel uden at forstå hvorfor. Det kan ikke afvises, at megen opdragelse foregår på den måde, men det forudsætter dog stadigvæk tilstedeværelsen af fornuft i det endnu “umodne” og kun potentielt fornuftige menneske. Dertil kommer, at Aristoteles tydeligvis ikke kun tænker på et autoritativt opdragelsesforhold mellem barn og voksen med henblik på at illustre relationen *alogos-logos*, siden han også nævner vennerne (Jf. Irwin 2017: 40). Se Holst 2010: 373-374 for en udlægning af dét at have fornuft som dét at lytte til sine venner.

Den apori, som Aristoteles står med, så længe han fastholder en opdeling af sjælen i en fornuftig og en ufornuftig del, er, hvordan der i sjælen bygges bro mellem de to. Aristoteles' yderligere inddeling af sjælen med indføringen af noget, der i princippet er ufornuftigt, men som på en måde hører til eller tager del i fornuften, løser ikke aporien. Den opløser snarere selve konstellationen *logos-alogos* og viser hen til en anden grundstruktur i sjælen: I det omfang det stræbende begær kan lytte og høre efter fornuften, kan sjælen ikke være grundlagt på en skarp adskillelse af fornuft og ufornuft. Der må være en forbindelse mellem og noget fælles for de to, hvilket igen betyder, at hverken begær eller stræben kategorisk og entydigt kan indplaceres inden for det ufornuftiges domæne, som må tænkes på en anden måde. Kunne den anden model, dobbeltstrukturen med det hvælvede og det hule, hjælpe med at afklare sjælens grundstruktur, som måske slet ikke består af klart adskilte dele?

Paula Gottlieb har i sin genfortolkning af dette tekststed fundet denne model "tankevækkende" og anser den for at passe godt på den dydige sjæl, hvori fornuft og begær er integreret: "Man kan ikke egentlig have nogle af de to sider uden den anden ligesom man heller ikke kan have det konvekse uden det konkave."⁹ Aristoteles indfører imidlertid ikke denne model med henblik på kun at lade den gælde for den dydige sjæl, men han antyder, at den kunne være en dækkende beskrivelse for selve sjælens natur. Den ville således også kunne finde anvendelse på den, der ikke er fuldendt dydig, i det omfang fornuft og begær involverer hinanden i dennes sjæl.

Der er tale om en model eller et billede, som samtidig angiver en grænse for τῷ λόγῳ. Aristoteles' hypotese lød: Sjælen kan fremstå som todelt for fornuften, men fra naturens hånd, og det vil sige på grænsen for, hvordan den fremtræder for fornuften, kan den være udelt og fremvise en figurlighed med det konvekse og det konkave, der ikke lader sig skille ad uden at opløse begge. Som vi har set, forstår Aristoteles stort set igennem hele det udlagte tekstafsnit sjælens opbygning ud fra *logos*, hvilket indebærer en opdeling af sjælen anskuet ud fra et logisk og analytisk perspektiv; men hvad hvis sjælens virkelighed ikke passer med en inddeling, der alene er foretaget ud fra *logos*? Antyder Aristoteles ikke selv under inddragelse af figuren med det hvælvede og det hule, at der kunne findes en anden tilgang til sjælens virkelighed end en rent logisk-analytisk? Disse spørgsmål indkredser den anden apori, som skal fremhæves i forhold

9. Gottlieb 2009: 105.

til at opdele sjælen i *logos-alogos*: Denne opdeling er defineret ud fra *logos*, hvilket kan være den mest meningsfulde tilgang til sjælen, som vi mennesker har; men hvis det, der i udgangspunktet ikke hører til inden for *logos*, heller ikke lader sig indfange fuldstændig af *logos*, opfordres vi ikke dermed til at lede efter en anden tilgang til sjælen, der ikke definerer det, der er andet end *logos*, ud fra *logos* selv?

Fornuft og modfornuft

Sålænge det, der er andet og står over for *logos* i sjælen, anskues og defineres ud fra *logos*, vil det fremstå som dets negative modsætning: ufornuftigt og sprogløst. Findes der imidlertid et alternativ til dette umiddelbart diametrale modsætningsforhold? Aristoteles antyder som nævnt, at sjælens natur kunne være en anden end den, som opfattes τῷ λόγῳ, hvilket næppe kan siges at være helt ligegyldigt. I den passage, hvor Aristoteles fremsætter sin hypotese, at sjælen også synes at have en anden natur, som er ufornuftig, men som på en måde tager del i fornuften, introducerer han et andet udtryk end *alogos* for denne side ved sjælen: ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον (EN I, 13, 1102 b, 17-24). Aristoteles lægger vægt på, at der i den tøjlesløses og den selvtugtendes sjæle forekommer at være noget andet ved siden af fornuften, som kæmper med og modsætter sig τῷ λόγῳ.

Igennem hele denne passage begynder ord med præpositionen eller præfixet *παρα* at hobe sig op. Allerede inden Aristoteles introducerer udtrykket ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον, har han, som vi har set, anvendt *παρακαλεῖ* om den måde, hvorpå fornuften i den selvtugtendes sjæl på rette vis kalder begæret hen til sig. Efterfølgende sammenligner han den tøjlesløses splittede sjæl, hvis "dele" driver (*παραφέρεται*) i hver sin retning, med én, der af svaghed ikke kan kontrollere sine lemmer (*παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια*). For både den tøjlesløses og den selvtugtendes vedkommende befinder det, der modsætter sig eller modløber fornuften, sig i begyndelsen ved siden af fornuften og ender enten med at høre ind under den eller at være på kant med den. Aristoteles undlader i denne sammenhæng helt at bruge terminologien fra de såkaldte eksoteriske skrifter, hvilket skyldes, at han ikke adækvat kan beskrive deltagelsesforholdet mellem fornuften og dens "modsætning" ved hjælp af konstellationen *logos-alogos*. For drifter og begær dukker op på begge sider af dette modsætningspar og er henholdsvis fornuftige og ufornuftige alt efter omstændighederne. Det kunne tyde på,

at deres natur er af en dynamisk karakter, som ikke kan indfanges fuldstændigt ved hjælp af skarpe opdelinger eller modsætningsforhold.

Ligesom Aristoteles tidligere undslod sig for at tage hul på en nøjere undersøgelse af sjælens natur, undlader han også i denne passage at komme nærmere ind på, hvordan det andet ved siden af fornuften er andet: πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει (EN I, 13, 1102 b, 25; jf. I, 13, 1102 a, 31). Igen skal det vise sig, at spørgsmålet om dets andethed såvel som om sjælens udformning ikke er underordnet. For hvis der er andet end fornuft til i den menneskelige sjæl, og dette andet i flere tilfælde, som skal vise sig at være afgørende for etikens udformning, ikke kan adskilles skarpt fra fornuften selv, så må det være væsentligt at få afklaret, hvordan eksempelvis drifter og begær henholdsvis skiller sig ud fra og går i spænd med fornuften.

Det understreger Aristoteles også i sit værk *Om sjælen* og fremhæver, at problemstillingen vedrørende sjælens dele er vanskelig at behandle og indeholder mange aporier (DA 402 b, 413 b, 432 b). Således er det uklart, om sjælen overhovedet består af dele, og om disse dele kun lader sig adskille begrebsligt eller også rumsligt. Aristoteles slår dog fast, at nogle af disse "dele", som sjælen begrebsligt set lader sig inddele i, er klarere adskilt end andre, eksempelvis lader tænkning sig klart skelne fra den del, der tager sig af næring og vækst. Andre kropsligt forankrede funktioner såsom sansning og stræben, hører til gengæld så tæt sammen, at de er vanskelige at skelne fra hinanden. Om den sansende sjælsdel hævder Aristoteles, at det hverken er let at bestemme den som *logos* eller *alogos* (DA 432 a-432 b).

William Fortenbaugh har advaret imod at drage paralleller mellem Aristoteles' etiske og psykologiske værk og sætte den del, der er *alogos*, og som har del i *logos*, lig med den sansende sjælsdel. Det er rigtigt, at Aristoteles i *Den Nikomacheiske Etik* ikke eksplicit siger, sådan som han gør i *Om sjælen*, at den begærende og stræbende del af sjælen hører sammen med den sansende (DA 414 b 1-3); men i den første bog af *Den Nikomacheiske Etik* indplacerer han faktisk det sanselige liv (*αισθητική*), som vi mennesker har til fælles med alle dyr, mellem plante- og tankelivet, hvilket svarer til den midterplacering, som han forbeholder den driftige og stræbende sjælsdel (EN I, 7, 1098 a 1).¹⁰

10. Jf. EE 1219 b, hvor Aristoteles ikke skelner skarpt mellem den stræbende og sansende sjælsdel, som snarere forekommer at henvise til den samme del af sjælen.

Fortenbaugh gør ydermere gældende, at delingen af sjælen i *logos* og *alogos* i *Den Nikomacheiske Etik* foretages inden for *logos*' domæne, og at "den alogiske sjæl primært er evnen til følelsesmæssig respons, mens den logiske sjæl primært er evnen til fornuftig overvejelse."¹¹ Ingen af disse to antagelser, særligt ikke den første, stemmer overens med den tekstpassage i *Den Nikomacheiske Etik*, som vi har nærlæst: *Alogos* kan ikke reduceres til følelsesmæssig respons, men rummer blandt andet også begær og stræben, der hverken i udgangspunktet er identiske med følelser eller hører ind under *logos*. Fortenbaugh overser den apori, som ligger gemt i selve modsætningsforholdet mellem *logos* og *alogos*, der på forunderlig vis dukker op både i den alogiske og den logiske sjælsdel, hvorfor Aristoteles også i *Om sjælen* stiller sig kritisk over for brugbarheden af en så skarp opdeling og antager, at de to på et bestemt punkt er forviklede med hinanden.

I *Om sjælen* kommer Aristoteles ind på dette punkt, hvor tænkning og stræben er forbundne, nemlig i den praktiske form for fornuft, der er styrende for beslutningstagen, hvis dobbelte natur bestemmes som stræbende fornuft og fornuftig stræben i *Den Nikomacheiske Etik*; et dobbeltsidigt forhold, der aflægger vidnesbyrd om en sjælelig grundstruktur, som udgøres af fornuft og en art modfornuft (EN VI, 2, 1139 b,, 4). I *Om sjælen* ender Aristoteles med at anvende den samme figur som i *Den Nikomacheiske Etik*, nemlig det dobbeltsidige forhold mellem det kurvede og det hvælvede, som skal anskueliggøre, hvorledes krop og sjæl, det stræbende begær og den reflekterende omtanke i den praktiske fornuft hører sammen som to sider af samme sag. Fornuften kan intet udføre i verden uden den stræbende sjælsdel, som igen behøver fornuften for at blive ledt på etisk rette vej (DA 433 a-b).

Afsluttende bemærkninger

Vender vi tilbage til afslutningen på *Den Nikomacheiske Etiks* første bog, er det med de foregående kritiske refleksioner in mente ikke indlysende, at de etiske dyder primært hører til *alogos*-delen i sjælen og de intellektuelle dyder til *logos*-delen. Som Hardie har gjort opmærksom på, passer de etiske dyder ikke uden videre ind i dikotomien med

11. Fortenbaugh 2006: 53.

den fornuftige sjælsdel på den ene side og den ufornuftige sjælsdel på den anden side.¹² De intellektuelle dyder, hvortil blandt andet hører den praktiske fornufts dyd, *φρόνησις*, er sat til at styre og befale over de første, som blandt andet tæller besindighed, *σωφροσύνη*. Aristoteles undlader imidlertid ikke at komme ind på, at det tilkommer *σωφροσύνη* at bevare *φρόνησις*, hvilket er et eksempel på, at “*logos*-delen” ikke altid er styrende, men har brug for “*alogos*-delen” for at forblive fornuftig. Aristoteles spiller tydeligvis på ordene og forstår *σωφροσύνη* som *σώζουσιν τὴν φρόνησις* (EN VI, 5, 1140 b, 11-12), men det er en antydning om, at i den dydiges sjæl er der ikke nogen skarp adskillelse mellem *alogos* og *logos*, der snarere hører og spiller gensidigt sammen.

Det viser sig endnu tydeligere, når Aristoteles i *Den Nikomacheiske Etik* bestemmer den praktiske fornuft som en form for *αἴσθησις* (EN VI, 8, 1142 a, 27), hvis tilsvarende “sjælsdel”, som det fremgår af *Om sjælen*, ikke entydigt kan kategoriseres under *logos* eller *alogos*. Dette modsætningsforhold viser sig at være utilstrækkeligt til at give en adækvat fremstilling af den dydige sjæls fornuftige stræben, der trækker på de af sjælens kræfter, som udgør en form for modfornuft, hvilket både skal forstås i den ligefremme forstand, at de kan gå imod fornuften, og i den anden forstand, som har betydning for etikken, at de kan komplementere fornuften, der behøver at blive hørt og opfattet for at konsolidere sig som fornuft.

Hvis den sansende og stræbende sjælsdel hører så tæt sammen, som Aristoteles hævder, så kan det være med til at forklare, hvorfor han anvender lyttesansen til at anskueliggøre den måde, hvorpå den stræbende del er forbundet til og følger fornuftens tale.¹³ *Logos* er indbegrebet af fornuftig tale, hvis komplementære del i menneskets sjæl udgøres af en sans, der er forbundet med fornuften uden selv at være identisk med den. I og med den stræbende sjælsdel kan lytte til fornuften, kan den ikke selv være blottet for fornuft, men den udgør en form for modfornuft, hvilket blotlægger den mere grundlæggende struktur i sjælen, som også udgør fundamentet i den fuldendt dydiges sjæl, hvor den stræbende del lytter endnu bedre efter fornuften sammenlignet med den tøjlesløse og den selvtugtende.

12. Hardie 1981: 101.

13. Jf. De Sensu 437 a 12, hvor Aristoteles kort kommer ind på, at dét at lytte som ledsagefænomen yder det største bidrag til *φρόνησις*.

For så vidt sjælen bygger på dette tilhørsforhold mellem stræben og fornuft, har den fulden dt dydige givetvis været igennem selv tugsstadiet for at skærpe sin sans for det fornuftige i livet. Det kan imidlertid kun lade sig gøre, hvis denne sans i sig selv rummer et element af fornuft. Ellers ville den ikke kunne få forbindelse til fornuften, som igen ikke ville have sans for andet uden for sig selv. For Aristoteles er det afgørende, at fornuften i sin praktiske udøvelse selv forvandler sig til en form for sans, der står i kontakt med og kan begribe unikke situationer og fænomener, hvilket kun giver mening, hvis fornuft og sansning er forviklede med hinanden på et dybere niveau og kan stemme overens med hinanden.

Dermed skulle det være klart, at dikotomien mellem fornuft og ufornuft er en ufuldstændig model for sjælen, mens forholdet mellem fornuft og modfornuft i højere grad aflægger vidnesbyrd om den menneskelige sjæls komplekse dobbeltnatur. Aristoteles gør både i *Den Nikomacheiske Etik* og *Om sjælen* brug af modellen med det hvælvede og det hule for at gengive den gensidigt inkluderende dobbeltrelation, som forbinder krop og sjæl, stræben og fornuft med hinanden. Såfremt statsmanden ønsker at fremme menneskelig dyd, kunne han eller hun med fordel tage ved lære af denne anden model for sjælen, som ikke modstiller fornuft og ufornuft, men inkluderer det andet ved siden af fornuften i et samspil med fornuften selv.

Bibliografi

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (ed. L. Bywater). Oxford (first published 1894), 1963.
- Aristoteles, *Den Nikomacheiske Etik*. København, 1995.
- Aristoteles, *De Anima/Über die Seele*. Hamburg, 1995.
- Aristotle, *The Eudemian Ethics*. Cambridge, 1961.
- David Sedley, "Aspasius on *eudaimonia*", i: *Aspasius. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics: 162-175*. Berlin/New York, 1999.
- Dominic Scott, *Levels of Argument. A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, 2015.

- Dominik Perler (red.), *Transformations of the soul: Aristotelian Psychology 1250-1650*. Leiden/Boston, 2008.
- Euripides, *Iphigenia Taurica*. Fabulae Tom. II. London, 1950.
- Gösta Grönroos, "Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology", i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32: 251-271, 2007.
- István Pieter Bejczy (red.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*. Leiden/Boston, 2008.
- Jessica Moss, "Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of logos", i: *Phronesis* 59(3): 181-230, 2014.
- Jonas Holst, "Psyke og Logos – to tilgange til Aristoteles' lære om sjælen", i: *Psyke & Logos* nr. 1, årg. 31: 362-376, 2010.
- Klaus Corcilius & Pavel Gregoric, "Separability vs difference: Parts and capacities of the soul in Aristotle", i: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. XXXIX (ed. B. Inwood): 81-119, 2010.
- Ömer Aygün, *The Middle Included: Logos in Aristotle*. Illinois, 2017.
- Paula Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*. Cambridge, 2009.
- Platon, *Symposium*. Samlede værker i ny oversættelse. Bind II. København, 2010.
- T. H. Irwin, "The Subject of the Virtues", i: *Thinking about the Emotions. A Philosophical History* (eds. A. Cohen & R. Stern). Oxford, 2017.
- Ursula Wolf, *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*. Darmstadt, 2002.
- W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1981.
- William W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden/Boston, 2006.