

4	GOD AS A NECESSARY COROLLARY OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS Øyvind J.V. Evenstad
12	THE PRIVATION THEORY OF THE VICES Sivert Thomas Ellingsen
20	ARISTOTLE'S RESPONSE TO THE ISSUE OF AKRASIA IN PLATO'S PROTAGORAS Sverre Hertzberg
30	HVA BESTÅR KLOKSKAPEN I? Willem Gram
40	INTERVJU MED KAREN MARGRETHE NIELSEN ARISTOTLE AND HIS ETHICS Sverre Hertzberg
48	BOKOMTALE AV ESSENCE IN THE AGE OF EVOLUTION: A NEW THEORY OF NATURAL KINDS AV CHRISTOPHER J. AUSTIN ARISTOTELIAN ESSENTIALISM REVISITED Øyvind J.V. Evenstad
56	I PRAKSIS POETIKK I PRAKSIS: OM DET TRAGISKE OG KOMISKE I MEDISINEN Jan Helge Solbakk
66	OVERSETTELSE VED HILDE VINJE OM UNIVERSET Pseudo-Aristoteles
70	UTRAG FRA <i>DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI</i> REN MATERIE
72	MESTERBREV ODA K.S. DAVANGER
74	MESTERBREV KEN RUNE MIKKELSEN
76	REISEBREV FRA TORONTO NORDAMERIKANSK INTENSITET Mariona Eiren Miyata-Sturm
80	QUIZ
81	NESTE NUMMER

FILOSOFISK SUPPLEMENT

15. ÅRGANG | #1/2019

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 500

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK

Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Sverre Hertzberg
Patrick J. Winther-Larsen

Layout: Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Tormod Fjeld Lie

Øvrige
medlemmer: Håkon Blystad
Ylva Bordsenius
Sindre Brennhagen
Oda K.S. Davanger
Dag August Schmedling Dramer
Øyvind J.V. Evenstad
Maren Kildahl Fjeld
Erik Kjos Fonn
Harald Langslet Kavli
Vemund Haugevik Jernsletten
Jenny Hjertaas Ljønes
Martin Nyberg
Julia Szensny
Åshild Fløgstad Svensson
Henrik Voldstad

Omslag: Lisa Mrakic

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

ARISTOTELES

Aristoteles (384-322 f.Kr.) ble født i Stageira i kongeriket Makedonia, og reiste som ungdom til antikkens kulturelle hovedstad Athen for å studere filosofi ved Platons akademi. Fra å være hans elev, har Aristoteles i dag blitt kjent som en av de mest innflytelsesrike filosofene i Vestens historie. Han skrev kanoniserte verker om alt fra metafysikk, teologi og kosmologi til etikk, politisk teori og estetikk. Disse verkene har formet vår tenkning gjennom hele antikken, under middelalderen og renessansen, og fortsetter å forme kontemporære debatter blant annet innenfor de overnevnte områdene, i tillegg til bevissthetsfilosofi og matematikkens filosofi.

Vi har derfor valgt å dedisere en hel utgave av *Filosofisk supplement* for å hedre Aristoteles og idéene han etterlot seg. Blant merverdige teorier som i dag anvendes mye i faglitteraturen, er dydsetikk, som ble gjenintrodusert av Elisabeth Anscombe i andre halvdel av 1900-tallet. I tillegg til henne, har vi store navn som Richard Kraut, Julia Annas, Gabriel Richardson Lear og Sarah Broadie, som alle har viet større deler av sine karrierer til å forske på Aristoteles' korpus. Et viktig aspekt ved denne forskningen er å forsøke å komme til bunns i hva Aristoteles faktisk mente, men også å gjøre en vurdering av hvorvidt det han skriver er sant.

Denne utgavens første artikkel tar for seg det Aristoteles sier om Gud eller «den første beveger» i sin *Metafysikk*, det som mange helst vil overse fordi de anser det for å være i utakt med resten av hans «naturalistiske» filosofi. Øyvind J.V. Evenstad argumenterer i «God as a Necessary Corollary of Aristotle's Metaphysics» derimot for at Guds eksistens er en nødvendig følge av prinsippene som ligger til grunn for Aristoteles' metafysiske system, slik at man ikke kan kutte ut teologien uten å miste hele ontologien i samme slengen.

Dyder og laster som faste karaktertrekk (såkalte *hexeis*) spiller en viktig rolle i aristotelisk dydsetikk, men det finnes en kritikk av dydsetikken som sier at slike karaktertrekk sjelden eller aldri blir instansiert i virkeligheten. I artikkelen «The Privation Theory of Vices» svarer Sivert Thomas Ellingsen på kritikken med teorien med samme navn, som sier at en last ikke utgjør et karaktertrekk i seg selv, men simpelthen er mangelen på en dyd. Resultatet blir en pessimistisk versjon av dydsetikken, som sier at de fleste av oss er lastefulle og mislykkes i å leve opp til det moralske idealet mesteparten av tiden.

I artikkelen «Aristotle's Response to the Issue of Akrasia in Plato's *Protagoras*» undersøker Sverre Hertzberg hvordan Aristoteles redegjør for viljesvakhet (*akrasia*). I bok VII 3 av *Den nikomakiske etikk* argumenterer Aristoteles for at det er mulig å bevisst handle i strid med det man ellers vet er rett, men ser også

ut til å beskrive slike handlinger som et produkt av en slags uvitenhet. Hertzberg presenterer en lesning av denne passagen der *akrasia* reduseres til mangel på kunnskap, slik at det man i litteraturen kaller «clear-eyed-akrasia» ikke er mulig hos Aristoteles.

Willem Gram gjør rede for to ulike lesninger av Aristoteles' *Den nikomakiske etikk* i artikkelen «Hva består klokskapen i?». Først presenterer han «Grand End-teorien» om hvordan vi skal velge og bedømme våre egne handlinger basert på om de strekker seg mot ett bestemt overordnet mål. Deretter presenterer han Sarah Broadies alternative tolkning som står i motsetning til Grand End-teorien. Til slutt utfører han en kritisk gjennomgang av de to ulike Aristoteles tolkningene.

Sverre Hertzberg har tatt turen til England for å gjennomføre et intervju ved Karen Margrethe Nielsen fra University of Oxford. Sammen har de diskutert Karen Margrethes forskning på Aristoteles, bruken av hans etiske verker i kontemporære debatter og forholdet mellom etikk og vitenskap.

Vi har også to spalteartikler, hvor den første av disse er Øyvind J.V. Evenstads omtale av Christopher J. Austins *Essence in the Age of Evolution* (Routledge, 2019). Evenstads dom er at boken er et kompakt, godt skrevet bidrag til dagens nyaristoteliske renessanse. Deretter har vi Jan Helge Solbakks (professor i medisinsk etikk ved UiO) bidrag til spalten «I praksis». I artikkelen drøfter Solbakk tanker Aristoteles lanserte i sin *Poetikken* ved å ta for seg flere *case studies* — hvor ett av dem føres tilbake til hans tid som medisinstudent.

Hilde Vinje (doktorgradstipendiat i filosofi ved UiO) har bidratt med en oversettelse av det omstridte verket *Om universet*, angivelig skrevet av Pseudo-Aristoteles på et ukjent tidspunkt, og som er adressert til kongen Alexander den store.

Deretter har vi mesterbrev fra de tidligere filosofistudentene Oda K.S. Davanger og Ken Rune Mikkelsen; et reisebrev fra University of Toronto skrevet av Mariona Eiren Miyata-Sturm; og et utdrag fra *Den leksikryptiske encyclopedi* om ren materie. Til sist finner vi en quiz med temarelevante spørsmål og utlysningen til neste nummer, «Marx», som i likhet med resten av årets utgaver er dedisert til en enkeltfilosof.

Sammen skal disse tekstene representere en liten del av den påvirkningen Aristoteles hadde på verden. Vi har dekket flere emner, deriblant hvordan dydsetikken lever videre etter hans bortgang. Forhåpentligvis kan våre lesere lære mye om hvordan Aristoteles erobret antikken gjennom tekstene i denne utgaven. Og resten er filosofihistorie.

God lesning!

Sverre Hertzberg &
Patrick J. Winther-Larsen
redaktører

GOD AS A NECESSARY COROLLARY OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS

Aristotle's discussion of the "Prime Mover" (*to prôton kinoun*) or "God" (*ho theos*) is one of the most controversial parts of his *Metaphysics*, with some commentators arguing that it is out of step with the rest of his otherwise thoroughly "naturalistic" thought. In this paper, I argue that positing the existence of God is necessary in order to complete the system of Aristotelian metaphysics, and that Aristotle himself saw it as a necessary corollary of his first philosophy. If Aristotle's argument in Book Lambda is sound, then anyone who accepts his general metaphysics (i.e., his *ontology*) must also be prepared to accept his special metaphysics (i.e., his *theology*). For Aristotle, the doctrine of God was not some kind of accidental add-on, but a necessary corollary flowing from his earlier conclusions about the principles of being.

By Øyvind J.V. Evenstad

Aristotle found it necessary to complete his metaphysics by the introduction of a Prime Mover—God... The Greek gods who surrounded Aristotle were subordinate metaphysical entities, well within nature. Accordingly on the subject of his Prime Mover, he would have no motive, except to follow his metaphysical train of thought whithersoever it led him.

Alfred North Whitehead (1932:215)

Aristotle's discussion of the "Prime Mover" (*to prôton kinoun*) or "God" (*ho theos*) is one of the most controversial parts of his *Metaphysics*, with some commentators arguing that it is out of step with the rest of his otherwise thoroughly "naturalistic" thought. In this paper, I argue that positing the existence of God is necessary in order to complete the system of Aristotelian metaphysics, and that Aristotle himself saw it as a necessary corollary of his first philosophy.

I. Two Notions of Metaphysics

Among the many points of interest in the *Metaphysics* is the distinction that Aristotle makes between what has been referred to as "general" and "special" metaphysics (Frede 1987:81). In fact, Aristotle does not refer to me-

taphysics as such but to "wisdom" (*sophia*) or "first philosophy" (*prôtê philosophia*). In Book Gamma (IV) and elsewhere, he describes it as "a science which investigates being *qua* being" as opposed to the "special sciences," like physics and mathematics, which "cut off a part of being and investigate the attributes of this part" (1003a). This is Aristotle's general notion of metaphysics as a science of the "universal," which we may also call his *ontology* (from the Greek word for being).

The special notion of metaphysics is most evident in Book Lambda (XII), which is known for Aristotle's controversial discussion of the "Prime Mover" (*to prôton kinoun*) or "God" (*ho theos*). It is named, however, as theology (from the Greek word for God) in Book Epsilon (VI). If there is a divine being that is eternal and immovable, Aristotle says, it must be studied by the science of "theology"—which is then itself identified as "first philosophy" (1026a). And as early as in Book Alpha (I), Aristotle describes "wisdom" as "the most divine science," both because it deals with God as "a first principle" and because it is the science that God himself has "above all others" (983a).

While some scholars argue that there is no real contradiction between Aristotle's two notions of metaphysics, others have reportedly found it difficult to square the introduction of a divine being — seemingly like a *deus ex machina* — into his otherwise thoroughly "naturalis-

tic” (whatever that means) thought (Kosman 2013:185).¹ There are undoubtedly those who admire Aristotle for his detailed investigation and classification of nature, or even for his explication of moral and intellectual virtues in the *Nicomachean Ethics*, but who are made uncomfortable by any mention of God or the divine in his work.²

This kind of reaction is perhaps understandable, as many scholars agree that there does seem to be something a bit “Platonic” about Aristotle’s doctrine of the Prime Mover (Menn 1992:543). One may ask whether it is reasonable to believe that Aristotle, who had criticized Plato’s theory of the eternal and immovable Forms on several occasions, would then turn around and posit his own theory of an equally eternal and immovable God. Because of this worry, some have wanted to explain away anything that smacks of theology in the *Metaphysics* — either as the work of a younger, not-yet-unplatonized Aristotle, or of some later platonizing interpolator (Kosman 2013:185).

I argue that this is a wrongheaded move, one that is seemingly based upon little more than a popular but misleading dichotomy between Aristotle’s “earthly” naturalism and Plato’s “airy” supernaturalism — as in the popular interpretation of *The School of Athens* by the Italian Renaissance painter Raphael, where Plato is pointing up to heaven and Aristotle is pointing down to earth. The only way to uphold this dichotomy is to arbitrarily overlook all the theological statements made by Aristotle, or to blame them on some later corruption of the text. This was the strategy adopted by the 19th-century German philosopher Paul Natorp, who followed an anti-theological trend that was fashionable in his day (Frede 1987:84).

To say that Aristotle’s theology can be excised from the rest of his work — as people like Natorp have done — is to imply that there is no necessary connection between his general and special notions of metaphysics. If there were such a connection, an essential part of Aristotle’s metaphysical system would be lost by cutting God out of it. Only if the connection were loose and separate enough would it make sense to cut out his theology while holding on to his ontology. In this paper, I hope to show that Aristotle’s theological doctrine of the Prime Mover is not just an “accidental” (i.e., non-essential) addition to the overall argument of his *Metaphysics*, but that it follows as a necessary corollary of his first philosophy.

Some scholars believe that the *Metaphysics* is really a collection of different treatises, written at different times, and that they were only brought together into a single work by an unknown editor after Aristotle’s death (Ackrill 1981:116). One could conclude from this that the work

is not at all a coherent whole, before going on to pick and choose only those parts of it which can be taken to support one’s own philosophical views. This is especially true in the case of the infamous Book Lambda, which has been seen as a self-contained treatise without any necessary connection to the other thirteen books.

Because of its perceived independence from the rest of the *Metaphysics*, and because this is where the special notion of metaphysics reaches its summit in Aristotle’s discussion of the Prime Mover, Book Lambda stands in danger of simply being ignored by the “naturalistic” interpreters of Aristotle. However, the first five chapters of that book can easily be seen as simply a short “summary” of books Zeta, Eta, and Theta (VII, VIII, and IX) — which have been identified as the “central books” of the *Metaphysics* — with the sixth chapter picking up where the rest of the main work left off (Politis 2004:260).

If Aristotle’s argument in Book Lambda does in fact run parallel to the argument of the *Metaphysics* as a whole, it is difficult to maintain that there should be no necessary connection between them. In fact, some have even gone so far as to say that Book Lambda constitutes the treatise that the three central books were “meant to be” (Frede 2000:3). If it can be shown that Aristotle posits the existence of God as a necessary corollary of the groundwork that he has already laid in books Zeta, Eta, and Theta, it will be impossible to drop Aristotle’s theology without simultaneously dropping his ontology. In other words, they will stand or fall together.

II. The Principles of Substance

At the beginning of Book Lambda, Aristotle declares that he is seeking “the principles and the causes” of substance (1069a). In Book Zeta, Aristotle identifies “substance” (*ousia*) as “that which is primarily and *is* simply” (1028a). “There are many senses in which a thing may be said to be,” Aristotle says in Book Gamma, “but they are related to one central point, one definite kind of thing” (1003a). Substance is discovered to be the primary sense of being, so that the question “What is being?” is equivalent to the question “What is substance?” (1028b).

Substance has been referred to as the “focal point” of being, since all the other senses of being are related to it as to one central point (*pros hen*) and can only be properly explained by reference to it as to a first principle (Frede 1987:87). In Book Lambda, Aristotle presents this doctrine by saying that substances are “beings in the unqualified sense,” while qualities and quantities are not (1069a). Substances can “exist apart,” but properties like being

white or snub-nosed have no independent existence and must therefore be predicated of some substance or other — Socrates, for example.

Importantly for the rest of the discussion, Aristotle distinguishes between three kinds of substance (1069a-b). First, sensible and perishable substances, such as plants and animals, which are susceptible to generation and destruction. Second, sensible and eternal substances, later revealed to be heavenly bodies like stars and planets (Politics 2004:258), which are *not* susceptible to generation and destruction. Third, substances that are eternal and not sensible (but intelligible), which some — like the Platonists — identify with the Forms, others with mathematical objects. “The former two kinds of substance are the subject of natural science,” Aristotle says, “but the third kind belongs to another science” (1069b). That is, to theology.

A similar enumeration of sciences corresponding to different kinds of substance can be found in Book Epsilon. Aristotle says that natural substances like plants and animals, which are neither eternal nor immovable, must be studied by “natural science” (i.e., physics). Certain objects, like numbers, are both eternal and immovable but are not “separable” (from matter). These must be studied by mathematics, the second of three sciences listed by Aristotle. “But if there is something which is eternal and immovable and separable,” Aristotle says, “clearly the knowledge of it belongs to ... theology” (1026a). This example shows that the *Metaphysics* is suffused with theological language, so that a consistent strategy of excising all “God talk” from it will only result in a mangled text.

In his discussion of sensible substances, Aristotle says that they are “changeable” (*kineton*) — either *substantially* (as in generation and destruction) or otherwise. For Aristotle, change involves a thing going from one state to a new and different or “contrary” state, like when a black thing becomes white. But “there must be something underlying which changes into the contrary state; for the contraries [themselves] do not change” (1069b). When a black thing undergoes change and becomes white, then, it is not one or other of the *contraries* that is changed, but some third thing which underlies them both.

There are, as it turns out, four kinds of change. First, generation and destruction (i.e., coming into being and ceasing to be), which involves a change of *substance*. Second, increase and diminution, which is a change of *quantity*. Third, alteration, which is a change of *quality*. And fourth, motion, which is a change of *place*. In each case, there is something that underlies the change and receives a new state, which Aristotle identifies as “matter”

(*hylê*)—implying that “all things that change have matter” (1069b). And, as we have seen, all changeable things are also sensible. This fits perfectly with Aristotle’s statement in Book Eta, where he says that “sensible substances all have matter” (1042a).

To explain how change is even possible, Aristotle says that “things are said to be in two ways” — referring to his well-known division of being into “actuality” (*energeia*) on the one hand and “potentiality” (*dunamis*) on the other. When something undergoes change of any kind, it “changes from that which is potentially to that which is actually, e.g., from the potentially white to the actually white” (1069b). This division offers a solution to the “puzzle” (*aporia*) of certain pre-Socratic philosophers, who held that change is impossible because it must involve something coming to be from that which is not. Aristotle shows that “all things come to be out of that which is, but is potentially, and is not actually” (1069b).

Another, perhaps even more well-known Aristotelian division, is that of substance into matter and “form” (*morphê* or *eidos*).³ In Book Eta, Aristotle discusses which of matter, form or the compound of matter and form is most properly said to be substance. Aristotle gives the standard answer of so-called *hylomorphism* (“matter-formism”) when he states that it is the compound of matter and form that “is, without qualification, capable of separate existence” (1042a). The hylomorphic division between matter and form is in reality just a specific case of the more general division between actuality and potentiality, as Aristotle makes it clear that matter is “that which exists potentially” (1042b) — and, in Book Theta, that “form is actuality” (1050b).

In order for something to change from potentiality to actuality, the potential in it must be actualized by a “moving” (or efficient) cause, as when the heat of fire causes water to boil. Aristotle says of efficient causes that they “exist as things preceding the effects,” for example as a man who is the cause of his own son. It is widely known, however, that Aristotle operated with four different kinds of causes. The *formal*, *final*, and *material* causes were parts of his account in addition to the efficient cause. Of formal causes or “formulae,” Aristotle says that they “are simultaneous with their effects,” as when “the shape [or form] of a bronze sphere exists at the same time as the bronze sphere” (1070a).⁴

Foreshadowing a central point of his theological doctrine, Aristotle asks “whether any form also survives afterwards,” i.e., after the destruction of a compound substance, when the form is separated from the matter it belonged



Fotografi av Martin Nyberg

to. Aristotle seems to think that the *soul* — “not all soul but the reason” — is the kind of form that could possibly remain even after the death of a human being (1070a). But if life after death is a possibility, then the rational part of the soul cannot be entirely dependent upon the body for its functioning. Reason or mind (*noûs*) is apparently something that can exist on its own, entirely separate from matter.⁴

Aristotle goes on to investigate whether the principles and causes of substance are the same as for all other kinds of being. If so, then discovering the principles and causes of substance would be the same as discovering those of being in general. “The causes and the principles of different things are in a sense different,” Aristotle begins. But “if one speaks universally and analogically, they are the same for all” (1070a). This, then, is the conclusion of Book Lambda so far: the first principles of substance, which are studied by metaphysics or first philosophy, are equivalent to the first principles of being in general. For everything that is not a substance, but “affections and movements,” are merely predicated of substances and “do not exist” without them (1071a).

After a process of dialectical reasoning over the course of five chapters, Aristotle has delivered what he promised his readers at the beginning of the book — namely, an account of the principles and causes of substances. A naturalistic reader of Aristotle might want the buck to stop here. No explicit mention of God has been made so far, which means that we are still in the realm of general metaphysics or ontology. If Book Lambda had ended at this point, the view that there is no necessary connection between ontology and theology in Aristotle’s metaphysical system might have been feasible. But from the sixth chapter and onward, Aristotle turns from substance in general to look for the primary kind of substance.

III. From Ontology to Theology

Aristotle has reached the conclusion that “substances are the first of existing things,” so that “if they are all destructible, all things are destructible.” But that is impossible, Aristotle says, for neither movement nor time can come into being or cease to be. Therefore, he concludes, “it is necessary that there should be an eternal unmovable substance” (1071b). If time came into being at some point in the past, there would have to be a time *before* time. And if time ceased to be at some point in the future, there would have to be a time *after* time. But that is quite absurd. Therefore, Aristotle believes that time must be eternal.

But if time is eternal, movement must also be eter-

nal, for “time is either the same thing as movement or an attribute of movement” (perhaps Aristotle would agree that time is merely our way of *measuring* movement; see Ackrill 1981:130). Only “movement in place” can truly be eternal, Aristotle reasons, and “only that which is circular” (1071b). This makes sense, at least on a surface level, because the point at which a circle begins is also the point at which it ends. Continuous movement in a closed circle, for ever going around and around, is the only kind of which Aristotle can imagine that it could go on for all eternity.

On the assumption that movement is eternal, Aristotle concludes that there must be, of necessity, an eternal unmovable substance that has always been involved with moving things. “But,” he says, “if there is something which is capable of moving things or acting on them, but is not actually doing so, there will not be movement” (1071b). In other words, it is not sufficient merely to posit a realm of eternal substances, such as Plato did with his theory of the Forms, if these are not actually acting. The only way to explain how movement can be eternal is, for Aristotle, to posit that the eternal unmovable substance has always been fully actualized. For, he reasons, “that which is potentially may possibly not be” (1071b).

Aristotle concludes that there must be “a [first] principle whose very substance is actuality,” and that this principle must be without matter. For we have already seen that matter is potentiality, and hence it cannot be eternal. But the principle of which Aristotle speaks must be eternal, “at least if anything else is eternal.” We have already seen that, for Aristotle, both movement and time are eternal. The first principle must therefore be eternal and immaterial, hence not in any way potential, and thus it must be purely actual (1071b).

Aristotle makes the important point that no potential can change itself and become actual, unless some outside cause acts to “actualize” it: “For how will there be movement, if there is no cause? Matter will surely not move itself” (1071b). On the grounds that “there is a constant cycle” of movement, of things coming into being and ceasing to be, Aristotle says that “something must always remain” (1072a). That is, something must always be actual in the same way to keep the cycle of movement and change going. But none of the things which are themselves generated and destroyed can be the cause of the constant cycle, since none of these have existed for all eternity. Therefore, there must be something else that is the cause of eternal movement.

Everything in the world around us is moved by somet-

hing else that is itself “always moved with an unceasing motion, which is motion in a circle” (1072a). This thing (whatever it is) must be moved by what Aristotle calls “the first heaven” (*ho prôtos ouranos*). However, there is “also something which moves it [i.e., the first heaven].” For “that which is moved and moves is intermediate,” so there must be something else that “moves without being moved, being eternal, substance, and actuality.” If there were no such immovable mover, we would be faced with an infinite regress of “intermediate” things, forever moving and being moved.

Since it has been shown that the Prime Mover is unmoved, Aristotle says that it must cause movement in the same way that “the object of desire” and the “object of thought” do so — for “they move without being moved” (1072a). Efficient causes are assumed to be moved together with the movement they cause, but the primary object of both desire (or *appetite*) and thought (or *wish*) is a final cause: “For the apparent good is the object of appetite, and the real good is the primary object of wish.” Everything is *attracted* to the Prime Mover, either voluntarily or involuntarily, because it *appears* good or because it really is good.

The Prime Mover is immovable, as it “produces motion by being loved, and it moves the other moving things” (1072b). Therefore, it is not capable of change (it “can in no way be otherwise than as it is”). Since it produces circular (i.e., eternal) motion, the Prime Mover “of necessity exists; and in so far as it is necessary, it is good, and in this sense a first principle.” Aristotle explains that the Prime Mover is necessary in an *absolute* sense, which means that it “cannot be otherwise.” Not only is it necessary to posit the Prime Mover to explain the cycle of eternal movement and change, but the Prime Mover exists necessarily in the sense that its being is not contingent upon anything other than itself.

Having established that there must be a Prime Mover — a first principle upon which “the heavens and the world of nature” depend — which he famously calls “God” (*ho theos*), Aristotle goes on to say that the “life” of God is “such as the best which we enjoy” (1072b). Namely, the life of thought (*noêsis*). It is interesting that Aristotle refers to God as a living being; his stated reason for doing so is that “the actuality of thought is life, and God *is* that actuality.” We have already seen that Aristotle allows for the possibility of disembodied minds, and it does not seem unreasonable to conceive of God in this way.

God is said to be “always in that good state in which we sometimes are” (1072b), which means that he (if we

can allow ourselves the use of personal pronouns) is always actually thinking.⁵ But what is God thinking *about*? Aristotle identifies God with “thought in itself,” and his famous statement that “thought thinks itself” has led many to conclude that God is the object of his own thought. However, some — like Richard Norman — have contested this interpretation, arguing that it makes God out to be some sort of “divine narcissist” who is only ever thinking about himself (1973:93).

Gazing up into the starry sky above him, Aristotle observes that “there are other spatial movements — those of the planets — which are eternal” (1073a), presumably because of their circular motion around the earth. Since “eternal movement must be produced by something eternal and a single movement by a single thing,” Aristotle concludes that the movement of each heavenly body “must be caused by a substance unmoved in itself and eternal.” What should we make of this statement, which — contrary to what Aristotle has said up to this point — seems to imply the existence of a *plurality* of immovable movers?

Aristotle makes it quite clear that “the unmoved Prime Mover is *one* both in formula and in number” (1074a), and he has always been interpreted in this way. It seems reasonable to suppose that even though there is an eternal mover assigned to each planet, and that these may resemble the “gods” (lowercase “g”) of Greek mythology, there is only one God over all the other movers who, by being loved by them, produces their motion. Aristotle even speaks of them in this way: “Our forefathers in the most remote ages have handed down to us their posterity a tradition, in the form of a myth, that these [eternal] substances are gods” (1074b).

Aristotle describes God as the ultimate “cause” of everything on several occasions, but never as an *efficient* cause (because he thinks that would involve God himself being moved while moving). Instead, God is seen as the *final* cause and highest *good* of the whole universe. Aristotle asks if the good of the universe could really be “separate” from it in the way that God is, or whether it consists in the order of its parts. He suggests that both are probably the case, and that God is like the general of a well-ordered army. For “the good is found both in the order and in the leader,” but “more in the latter; for he does not depend on the order, but it depends on him” (1075a).

As early as in the second book of the *Metaphysics*, the so-called Little Alpha, Aristotle presents an argument for a first cause of everything. He argues that the series of causes cannot go back to infinity, but that there must be a first cause to get the whole series going to begin with — so that



Fotografi av Martin Nyberg

“if there is no first [cause], there is no cause at all” (994a). Aristotle applies this argument specifically to final causes. For if there is no ultimate end toward which reasonable men may act as toward a purpose, there is no reason in the world whatsoever. Therefore, Aristotle asserts that “those who maintain the infinite series [of final causes] destroy the good without knowing it” (994b).

Although Aristotle himself did not argue that God was necessary as an *efficient* cause, later commentators — like Thomas Aquinas — certainly have. This is not very surprising; what is surprising is the fact that Aristotle seemingly did *not* give an argument to this effect. For to be an efficient cause is to be the actualizer of some potential, and we read in Book Theta that “one actuality always precedes another in time right back to the actuality of the eternal Prime Mover” (1050b). One could argue, on this basis, that God is the “unactualized actualizer” or the efficient cause that set the planets of the first heaven in motion. What prevented Aristotle from presenting this as an argument for God’s existence was, presumably, his conviction that both movement and time are eternal in the past.

At the very end of Book Lambda, Aristotle takes a few paragraphs to “observe how many impossible or paradoxical results confront those who hold different views from our own” (1075a). Among these are the philosophers who deny that there is just *one* principle of cosmic order in the universe. Rather, they “give us many principles.” But Aristotle points out that “the world must not be governed badly.” Therefore, he provides the Homeric quotation that closes off the whole book: “The rule of many is not good; let there be one ruler” (1076a). Aristotle was convinced not only that there is a God, but that there is only *one* God. In other words, he was a staunch monotheist—quite contrary to the general tendency of his polytheistic age.

Conclusion

It seems clear to me that if Aristotle’s argument in Book Lambda is sound, then anyone who accepts his general metaphysics (i.e., his *ontology*) must also be prepared to accept his special metaphysics (i.e., his *theology*). For Aristotle, the doctrine of God was not some kind of accidental add-on, but a necessary corollary flowing from his earlier conclusions about the principles of being. Joseph Tighe has remarked that “Aristotle ... found it necessary to posit the existence of God in order for reality to exist as his system understands it” (Tighe 2008:220). The science of being *qua* being finally converges with the science of God, then, when the latter is discovered to be the true and first principle of being.

LITERATURE

- Ackrill, J. L. 1981, *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotle. 1984, “Metaphysics” in Barnes, J. (ed.), Ross, W.D. (trans.), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, 1552-1728, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Frede, M. 1987, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics.” in Frede, M (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, 81-95, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- . 2000, “Introduction” in Frede, M. & Charles, D. (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, 1-52, Clarendon Press, Oxford
- Kosman, A. 2013, *The Activity of Being: An Essay on Aristotle’s Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Menn, S. “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good” in *The Review of Metaphysics*, 45:3, 543-573.
- Norman, R. 1979, “Aristotle’s Philosopher-God” in Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 4: Psychology and Aesthetics, 93-102, Duckworth, London.
- Politis, V. 2004, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, Abingdon.
- Tighe, J. A. “The God Concept: Aristotle and the Philosophical Tradition” in *Foundations of Science*, 13:3, 217-228.
- Urmson, J. O. 1990, *The Greek Philosophical Vocabulary*, 1990, Duckworth, London.
- Whitehead, A. N. 1932 [1925], *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge.

NOTES

¹ The exact meaning of terms like “naturalism” and “naturalistic” is, of course, itself a subject of considerable controversy.

² For example, Aryeh Kosman states that Aristotle’s treatment of the Prime Mover “feels difficult” to some readers, “not least because it seems so at odds with the robust naturalism characteristic of Aristotle’s thought” (Kosman 2013:185). However, as Flannery O’Connor once said: “The truth does not change according to our ability to stomach it emotionally.”

³ J. O. Urmson explains that while *eidos* has a variety of meanings, the word is used by Aristotle to mean “form in a wider sense in contrast to *hylê* — matter” (Urmson 1990:48). Concerning *morphê*, Urmson says that “in philosophy it is commonly used ... as a synonym of *idea* and *eidos*” (Urmson 1990:111).

⁴ The possibility that the rational part of the soul is immortal and hence survives death is also discussed in Aristotle’s *On the Soul*, 403a.

⁵ In Book X of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle identifies the life of thought or contemplation as the very best. Therefore, it makes sense that he would ascribe this kind of life to God.

THE PRIVATION THEORY OF THE VICES

Virtues and vices are very widely and naturally regarded as what Aristotle called *hexeis* – i.e., roughly, as *character traits*. However, recent empirical findings seem to show that agents rarely or never have or act on *hexeis*, creating a problem for standard forms of virtue ethics. After surveying the traditional account of *hexeis* and this recent challenge to it, I sketch out and defend what I call *the privation theory of the vices*. The privation theory, I argue, allows the virtue ethicist to accept the non-widespreadness of *hexeis* at a relatively low theoretical cost. More specifically, on the privation theory, the claim that agents rarely instantiate *hexeis* turns out to be equivalent to a moderate form of pessimism about our current moral situation.

Av Sivert Thomas Ellingsen¹

According to a strain of thought influential in both ancient and contemporary virtue ethics, the virtues are *hexeis* (singular *hexis*), a Greek word often translated as “character traits.” Most of this influence is due to Aristotle, who argues for this claim in the fifth chapter of the second book of the *Nicomachean Ethics*. It has also carried over into the contemporary revival of virtue ethics. Rosalind Hursthouse, for instance, gives “moral character” and “character traits” a central place in her version of virtue ethics (Hursthouse 1999:1 *et passim*).

On the traditional account, *hexeis* have four features that are especially worth noting here. Firstly, a *hexis* is a certain kind of relation that a subject bears to his emotions. More specifically, it is, roughly, the relation a subject bears to an emotion when he feels it “too much,” “too little,” or in just the right “amount.” As Aristotle puts it, *hexeis* are “the things in virtue of which we stand well or badly with reference to the passions” (Aristotle 1908:1105b). As the scarce quotes indicate, we shouldn’t take this quantitative language (“too much,” etc.) too literally. If we do take it too literally, we may get the impression that, e.g., standing well in relation to anger involves constantly feeling a certain “right amount” of anger which it is appropriate to feel all the time, regardless of one’s present circumstances. But this is clearly false. Clearly, e.g., the amount of anger that is called for when I see a gross injustice is not the same amount that is called for when I see a beautiful painting.

So, feeling the “right amount” of anger, in the sense that interests us here, also involves feeling the right quantity of anger on the right occasions or in response to the right things. (It may also involve feeling the right *quality* of anger on the right occasions, on the not-implausible claim that anger comes in qualitatively different kinds.)

Thus, a *hexis* is individuated by the emotion to which the subject is related and the nature of that relation: Two *hexeis* are one and the same just in case both the emotion and the nature of the relation are the same. Cowardice and bravery, for example, are distinct. The emotion — fear — is the same, but the relation is different: Cowardice involves feeling too much of it, while bravery involves feeling the right amount of it. On the traditional account, a virtue just is a *hexis* that involves feeling the right amount of a certain emotion, while a vice just is a *hexis* that involves feeling it in some other amount (i.e., feeling it either too much or too little).

Secondly, *hexeis* typically issue in certain kinds of conduct. Bravery, for example, is the (virtuous) *hexis* that involves feeling the right amount of fear, and there is a characteristically brave way to behave on, say, a sinking ship, typically involving things like helping to rescue other passengers, not pushing people overboard to get to the lifeboats more quickly, and so forth. I say that *hexeis* typically issue in certain kinds of conduct because external circumstances can sometimes prevent a virtuous (or vicious!) agent

from behaving in a characteristically virtuous (or vicious) way: If Bob is trapped in his cabin on the sinking ship, he isn't rescuing anyone, no matter how brave he is. In such a case, we might say that Bob's brave *hexeis* has been *blocked* by external circumstances.

Thirdly, *hexeis* and the conduct in which they issue are (at least when speaking of the sorts of *hexeis* we are interested in here) global and context-independent in a certain sense. Given that Alice is brave, we can predict how she will behave across a wide variety of "bravery-relevant" situations. To wit, she can typically be relied on to act bravely in any situation that calls for it. Alice will not only be brave on a sinking ship, but equally so in a foxhole, at a business meeting where an unpleasant topic must be broached, or what have you. When I say that *hexeis* are context-independent, I do not mean that the virtuous and practically wise person isn't sensitive to the particularities of the situations he finds himself in. On the contrary, the fact that he is sensitive in this way is a big part of what makes him a virtuous and practically wise person at all. Rather, it simply means that a *hexeis* will tend to issue in its typical conduct in all situations where that conduct is called for, and not merely some: Being brave only under certain circumstances is not the same thing as being brave, full stop.

Finally, *hexeis* are stable and deep-seated. They are usually acquired through long habituation, and are hard to change or get rid of once entrenched in a person: A coward doesn't usually become brave overnight, nor *vice versa*.

Traditional, "hexistic" virtue ethics has recently come under attack in a series of papers advocating *situationism*, notably (Harman 2000) and (Doris 1998). A series of psychological experiments, they argue, show that people usually do not have the sorts of global, consistent patterns of behavior we would expect from agents with *hexeis*. Doris describes a representative example:

Imagine a person making a call in a suburban shopping plaza. As the caller leaves the phone booth, along comes Alice, who drops a folder full of papers that scatter in the caller's path. Will the caller stop and help before the only copy of Alice's magnum opus is trampled by the bargain-hungry throngs? Perhaps it depends on the person: Jeff, an entrepreneur incessantly scheming about fattening his real estate holdings, probably won't, while Nina, a political activist who takes in stray cats, probably will. Nina is the compassionate type; Jeff isn't. In these circumstances we expect their true colors to

show. But this may be a mistake, as an experiment conducted by Isen and Levin (1972) shows. There, the paper-dropper was an experimental confederate. For one group of callers, a dime was planted in the phone's coin return slot; for the other, the slot was empty. Here are the results (after Isen and Levin 1972:387):

	Helped	Did not help
Dime	14	2
No dime	1	24

If greedy Jeff finds the dime, he'll likely help; if caring Nina doesn't, she very likely won't (Doris 1998:504).

As Doris goes on to note, this experiment is only one of many which suggest that human behavior is often determined by external and sometimes seemingly trivial factors. (Another, more infamous example is the Milgram experiment, in which experimental subjects were convinced to administer what they believed to be lethal shocks to what they believed to be other experimental subjects.²) As he also notes, the outcomes of these experiments have widely been taken to show that we should be skeptical about whether character traits (read: *hexeis*) are instantiated anywhere near as widely as we tend to think, or at least about whether they are as useful for explaining human action as we also tend to think. After all, the context-independence criterion given above seems to entail that conduct that proceeds from *hexeis* will not be dependent on such external factors: If Bob finds himself on a sinking ship and seems to act bravely, but would not have acted bravely if the chief mate's shirt was of a darker color, then Bob is not brave.

I have been deliberately vague about exactly what sorts of theoretical conclusions are licensed by these findings. I will, if only for the sake of argument, take it for granted that they do commit us to some sort of skepticism about *hexeis*, but skepticism about *hexeis* can take at least four forms. They are, in increasing order of severity:

- *Hexeis*, though they may be widespread, are all ways or usually blocked (in the technical sense introduced above).
- *Hexeis* are quite rare.
- *Hexeis* are uninstantiated.
- *Hexeis* are *necessarily* uninstantiated, i.e. impossible to attain.

For the moment, I will not adjudicate between which of these claims is best supported by the situationist experiments.³ Rather, I will simply take the situationists' first claim to be the disjunction of these four, and call that claim **No Hexeis**.

From **No Hexeis** plus the doctrine that virtues and vices (if such there be) are hexeis, the situationists infer their second, big claim, which I call **No Virtues or Vices**. Like **No Hexeis**, I will treat **No Virtues or Vices** as a four-part disjunction, stating that virtues and vices are either blocked, rare, uninstantiated, or impossible.

It may be worth noting that Doris does not explicitly go in for **No Virtues or Vices** (or any particular disjunct of it). Rather, he focuses almost entirely on how **No Hexeis** entails skepticism about the virtues. (By my count, "vice" and related words appear only four times in his (1998), while "bad person" or "bad character" appear three times.) But given the traditional account, what he says seems to go for the vices as well. My guess is that Doris focuses on the virtues on the assumption that a "No Virtues" claim is just as devastating for virtue ethics as is **No Virtues or Vices**. As I shall soon argue, this is a mistake. And Harman, on his part, *does* explicitly go in for **No Virtues or Vices**:

It seems that ordinary attributions of character traits to people are often deeply misguided, and it may even be the case that there is no such thing as character, no ordinary character traits of the sort people think there are, none of the usual moral virtues and *vices*. (Harman 2000:165, emphasis mine.)

Now, none of the disjuncts of **No Virtues or Vices** seem to be strictly incompatible with virtue ethics; accepting both does not seem to lead to any direct contradictions. Still, it certainly does not sit well with virtue ethics: If virtues and vices are impossible, rare, uninstantiated, or blocked, then it seems that virtue ethics can at best be trivially true.

Here, I want to outline and defend one way of blocking the inference from **No Hexeis** to **No Virtues or Vices**. I will do this with the help of what I call the privation theory of the vices, to which we now turn.

1. The privation theory of the vices

Why regard the vices as *hexeis* if we regard the virtues as such? Presumably on the intuition that virtues and vices are similar sorts of things. But while virtues and vices are similar sorts of things in one sense, there is another sense in which they are opposites. Further, there is more than

one way for two things to be similar. By way of analogy, heat and cold are similar sorts of things (in one sense—but also opposites in another), but this does not mean that if heat is molecular vibration, then cold must be molecular vibration too. Rather, cold is the *absence* of molecular vibration.

What I want to suggest is that a very similar thing is true of the vices: Having a certain vice is not (necessarily) to have a certain bad *hexis*, but simply to lack a good one, i.e. to lack a certain virtue. For example, since bravery is a virtue, non-bravery is a vice. In order to count as vicious with respect to one's fear, it is enough to lack bravery; there's no need for a bad *hexis* with respect to fear, such as cowardice or rashness, on top of the lack of a good one.

On the privation theory, the virtues are taken as basic, while the vices are defined and individuated in terms of them. So again, the corresponding vice of the virtue of bravery is non-bravery. This doesn't mean that rashness and cowardice, traditionally held to be the contraries of bravery, aren't vices after all; it just means that they are distinct species of the genus non-bravery, insofar as they are both particular ways in which one can fail to be brave. On the privation theory, we get our inventory of cardinal or generic vices by taking the inventory of cardinal or generic virtues and negating it: Justice becomes non-justice, generosity becomes non-generosity, and so on. (This raises the question of what makes a virtue cardinal or generic. I won't try too hard to answer this question here, both because it is a difficult question and because nothing I say here seems to me to turn on exactly how we answer it.) And again, the traditional vices (i.e., the bad *hexeis*) are species of these generic vices. To determine which generic vice a specific vice belongs under, we find out which generic vice whose possession it entails (i.e., which generic virtue whose non-possession it entails). For example, "Bob is a coward" entails "Bob is not brave," so cowardice is a species of non-bravery. (It is also worth noting the possibility that some vices may be "polymorphously perverse"—that is, they may entail the lack of more than one virtue.)

Hence, the privation theory is quite compatible with the existence of vicious *hexeis* and the doctrine of the golden mean (DGM). On the privation theory, there are the "traditional" vices, which involve having a *hexis* that fails to hit the virtuous mean, and then there are the vices that involve having no *hexis* whatsoever. I will call this last category "mere non-virtue." So, for bravery, we have its traditional corresponding vices, cowardice and rashness, and then we have "mere non-bravery." Whereas rashness and cowardice consist in having the wrong *hexis* in rela-

tion to fear, mere non-bravery consists in having no *hexis* whatsoever in relation to it. Almost by definition, mere non-bravery will be a much more behaviorally heterogeneous category than rashness or cowardice: People who just lack a consistent and deep-seated way of handling their fear will almost invariably handle their fear in a wider variety of ways than people who do have such a way of handling their fear, be it vicious or virtuous, much as a randomly generated series of letters will almost invariably lack the sorts of patterns we find in a syntactically correct English sentence. (Almost invariably, but not always. Just as a sufficiently large number of randomly generated letters is very likely to contain the complete text of *War and Peace*, so a sufficiently large group of *hexis*-less agents is likely to contain some agents who act exactly as if they had a certain *hexis*.)

While the privation theory is compatible with the DGM, it does strongly suggest a revision to another aspect of traditional Aristotelian virtue ethics. Aristotle distinguishes vice from two other kinds of morally undesirable character states, incontinence and brutishness (Aristotle 1908:1145a). On the privation theory, however, incontinence and brutishness turn out to be vices (more specifically mere non-virtues), since they both entail a lack of virtue. But this, I think, is plausibly a benefit rather than a cost, at least if virtue ethics' concept of vice is supposed to track our intuitive everyday understanding of that concept: My (anecdotal) impression is that in everyday usage, "vice" is usually used as an umbrella term for all morally bad character states, not as a term for a particular variety of such states.

Now, this might also be thought to have another, more troubling corollary: If incontinence is a vice, then it seems that mere continence (*enkrasia*) must be a virtue. But on closer inspection, I don't think this follows: Even if lacking a certain property is a vice, I see no reason to automatically think that that property is a virtue. After all, the privation theory states that lacking a certain virtue entails having the corresponding vice, not that lacking a certain vice entails having the corresponding virtue. To make the latter claim is to accept a privation theory of the *virtues* rather than a privation theory of the *vices* — i.e., the theory that having a certain (cardinal or generic) virtue fundamentally just is to lack a certain (cardinal or generic) vice. But the privation theory of the virtues is not only not entailed by the privation theory of the vices—the two also seem to be logically incompatible. After all, to accept both theories would be to define the vices in terms of the virtues and the virtues in terms of the vices, which seems to land us with a

kind of vicious circularity.

Having introduced the privation theory of the vices, I shall now try to answer some possible objections to it.

If the privation theory is true, then it would seem that the distinction between virtue and vice is exhaustive, at least with respect to agents. In other words, since, by the Law of Excluded Middle, everything is either virtuous or non-virtuous, the privation theory seems to entail that every act, habit, character trait, and so on is either virtuous or vicious. But that doesn't seem right, as there can apparently be morally neutral acts, character traits, and habits. Suppose, e.g., that Alice prefers blue M&Ms to red ones. Is Alice's preference virtuous or vicious, all things considered? To even ask this question, it seems, is to show how absurd it is: Alice's preference in M&Ms just doesn't look like the sort of thing that can be evaluated morally.

But this objection arguably rests on a caricature. The privation theory need not say that any old non-virtuous thing is bound to be vicious. The computer on which I'm writing this certainly isn't virtuous, but it isn't vicious either.⁴ Some things, such as agents, can sensibly be evaluated for virtue or vice, while others, such as computers, cannot, and it is only for the first group that non-virtue entails vice. But perhaps it isn't only computers that belong in the second group—perhaps some acts, habits, or character traits, such as a certain preference in M&Ms, belong there too. If so, the non-virtuousness of Alice's preference in M&Ms will not entail that Alice's preference in M&Ms is a vice. To be sure, and as already stated, subjects can be evaluated for virtue and vice. But this doesn't entail that every aspect of a subject's personality can therefore also be evaluated for virtue or vice; to make that inference is to commit the fallacy of composition—to invalidly infer "every proper part of X is F" from "x is F." By analogy, the Chartres Cathedral's being a church does not entail that each of the bricks it is made of is also a church. Similarly, then, the fact that we can evaluate an agent's personality for virtue or vice does not entail that we can evaluate every part or aspect of that agent's personality for virtue or vice.⁵

A related objection is this. Suppose Bob the brave finds himself in a situation that does not call for bravery. Being practically wise, Bob realizes that the situation is non-bravery-relevant, and therefore does not exercise his bravery. So, given the privation theory, Bob's behavior has been non-brave, and therefore apparently vicious. But that seems absurd.

I think this objection can be answered in much the

same way as the previous one. There simply is no such thing as being brave in a non-bravery-relevant situation, so it makes no sense to evaluate an agent's behavior in such a situation for bravery. Thus, Bob's behavior is non-brave all right, but it is not non-bravery of the vicious variety, much as Alice's preference in M&Ms is non-virtuous without being vicious. Bob's non-bravery in a non-bravery-relevant situation does not entail that Bob is not brave, for as mentioned earlier, an action or character trait has to entail the *lack* of a certain virtue in order to count as vicious—it is not enough that it merely fails to entail its possession.

Finally, it might be protested that the distinction between the privation theory and the traditional, hexistic account of the vices is a distinction without a difference, since mere non-virtue—whose status as a form of vice is the fundamental point of disagreement between the two theories—is never instantiated anyway. After all, isn't it incoherent to say that an agent can lack any *hexis* whatsoever in relation to a certain emotion of his? If Alice feels fear at all, how can she avoid feeling it in some "quantity" or other?

Well, she probably can't, but note that simply feeling fear in some "quantity" or other is not sufficient for having a *hexis* in relation to one's fear. A *hexis* is not just a way of relating to one's emotions, but an appropriately *deep-seated, consistent, and context-independent* way of doing so. And while it might well be incoherent to say that I could ever fail to relate in any quantitative, *hexis*-like way whatsoever to a certain emotion of mine, I see no reason to think that I could not sometimes fail to thus relate to it in a stable, deep-seated, and context-independent way. In other words, the merely non-virtuous might well have traits that are like *hexeis*, though less consistent or deep-seated, but it does not follow from this that they have *hexeis*.

I have now dealt with some objections to the privation theory. But do we have any positive reasons to believe it? I think we have at least three, the first two boiling down to the fact that the privation theory as such has theoretical advantages over the view that both the virtues and the vices are *hexeis*, which is its most plausible and widespread competitor.

The first of these advantages is that the privation theory tracks our moral intuitions about concrete cases better than does the hexistic view, which seems overly permissive in certain such cases. As mentioned, the basic point of disagreement between the privation view and the hexistic view is that the privation view regards mere non-virtue as a form of vice, while the hexistic view does not. But the former is surely more intuitive than the latter. If I fail to act

bravely in a situation that calls for bravery and am accused of vice, it is surely no excuse to say that I wasn't acting from a *hexis* at all, and therefore couldn't have been acting viciously. To show this, we can modify a thought experiment from earlier. Suppose Bob finds himself on a sinking ship and behaves in a seemingly very cowardly way. But suppose, too, that if only the chief mate's shirt had been a brighter color, Bob would have conducted himself in a seemingly very brave way. Now, once again, cowardice is a *hexis*, and therefore context-independent, so it follows that Bob's behavior was not truly cowardly: A true coward would have acted like a coward regardless of the color of the chief mate's shirt. But what surely does *not* follow is that Bob's behavior was not vicious, at least in my broad sense of the term: His failure to act out bravery is enough to convict him, even if he also failed to act out any other *hexis*.

The second advantage is that the privation theory is more parsimonious than the hexistic view. Unlike a virtue ethicist who believes that both virtues and vices are *hexeis*, a privationist virtue ethicist doesn't need vice in his fundamental ontology or his toolbox of primitive concepts, since he can define vice in terms of (a lack of) virtue.

With the third reason, we finally return to situationism. If we accept the privation theory, the situationist challenge becomes different. Again, the situationists' first big claim is that the situationist experiments give us excellent reason to believe (one disjunct of) **No *Hexeis***. The additional claim that these experiments should make us skeptical of ascriptions of virtue or vice follows via the claim that both the virtues and the vices are *hexeis*. But if only the virtues are *hexeis*, then **No *Hexeis*** does not entail **No Virtues or Vices**. Rather, it entails a skepticism towards ascriptions of virtue and traditional, hexistic vice. And for the privation theorist, this is equivalent to the claim that most of us are merely non-virtuous — i.e., vicious in a particular way — most of the time.

On the privation theory, the situationist challenge therefore boils down the claim that virtue ethics is a pessimistic moral theory. A *pessimistic* moral theory I here define as a moral theory which entails (possibly in conjunction with the right empirical facts) that most of us fail to do the right thing most of the time. From this point of view, then, the situationist challenge becomes something like the demandingness challenges sometimes levelled at, e.g., utilitarianism and Kantian deontology.⁶ However, it only becomes something *like* it; for while all demanding moral theories are arguably pessimistic, not all pessimistic moral theories are demanding. As a toy example, consider the theory that



Fotografi av Martin Nyberg

an action is morally permissible if and only if it is done while wearing a red hat. Such a theory would certainly be pessimistic, since most of us fail to wear red hats most of the time—but it would not be demanding in any normal sense of the word, since it offers a very simple and easy remedy for our moral torpor, namely donning a red hat.

2. Situationism and pessimistic virtue ethics

Suppose that what I just said is true — that if the privation theory is true, then the situationist challenge boils down to the claim that virtue ethics is a pessimistic theory. How much of a theoretical liability is this?

The answer seems to turn on which of the four disjuncts of **No *Hexeis*** we accept. If *hexeis*, including the virtues, are totally uninstantiated, and perhaps impossible for us to attain — that is, if one of the strongest two disjuncts of **No *Hexeis*** is true — then it is apparently impossible for anyone even to approach the virtue ethicist's ideal. If so, virtue ethics is still in very serious trouble.

However, I see no good reason to draw such a strong conclusion from the situationist experiments. A characteristic of many of these experiments is that a minority of their subjects fail to behave in the expected way. For example, while a majority of subjects in the Milgram experiment did administer what they believed to be lethal shocks, many did not (Blass 1999)⁷. Similarly, in Doris's phone booth experiment, a single subject (from a relatively small pool of subjects) helped with the dropped papers even though he had not found a penny in the coin slot.

It seems natural to regard those who “go against the flow” in this way, doing the right thing even when circumstances prompt most of their fellow subjects not to, as a sort of moral elite. Conversely, those who do the wrong thing even when circumstances prompt them not to, may be people who are vicious in the traditional, *hexistic* way, rather than being merely non-virtuous; they constitute a sort of “immoral elite” (or at least an “immoral minority,” since it is not clear that being traditionally, *hexistically* vicious is necessarily worse than being merely non-virtuous).

Now, the situationist could always explain these outliers away. Perhaps they were not prompted to go against the flow by any *hexis*, but simply by another, special set of external circumstances that the experiments failed to pick up on.

Well, perhaps, but it's hard to see how the situationist could argue non-circularly that this hypothesis is preferable to the previous one. If we did have good reasons to prefer the situationist's hypothesis, then it would surely be because we already have good reasons to believe that *hexeis*

play no role whatsoever in explaining behavior, which is part of what is now at issue.

It is also worth noting that the situationists themselves seem to reject this strong thesis. Doris, for example, shies away from endorsing the utter non-existence or uninstantiatedness of *hexeis*, preferring more cautious language like the following: “To put things crudely, people *typically* lack character ... [B]ehavior is *very often* surprisingly unreliable” (Doris 1998:506 & 507, emphasis mine).

Nor, however, do I think the situationist experiments could plausibly be argued to demonstrate nothing more than the *weakest* disjunct of **No *Hexeis*** — i.e. that *hexeis* may well be very widespread, but that we are usually blocked from exercising them. Such a hypothesis seems desperately *ad hoc* unless we have independent reasons to believe in *hexeis*. But in this context, it seems just as circular to presume that we have such reasons as it is to presume that we have good reasons to believe that *hexeis* play no role whatsoever in explaining behavior. In short, hypothesizing that *hexeis* are widespread but blocked seems like theoretical freeloading. On such a hypothesis, the widespreadness of *hexeis* is an extra posit that does no theoretical work, and therefore has a strong presumption against it.

This leaves us with the moderate second disjunct — that the virtues (and the vices, other than mere non-virtue) are uncommon, but not unheard-of. There is a moral elite and an immoral minority, with the majority somewhere in the merely non-virtuous middle. This does not seem to rule out the possibility that the merely non-virtuous majority can learn to be virtuous, and even learn it relatively easily. In other words, the situationist experiments may show that virtue ethics is *pessimistic*, but they do not necessarily show that it is (unreasonably) *demanding*. Perhaps once we learn how, becoming virtuous can be as easy as donning a red hat!

But what if virtue ethics has special features that makes the charge of pessimism more damaging for it than it is for other theories? Doris seems to think that it does. He considers the possibility that “the situationist research may show that the ordinary person's character is not as sturdy as we might hope, but it cannot rule out the possibility that there is some small percentage of people who are truly virtuous,” which sounds a lot like the above counter to situationism. However, he objects that “such ... accounts may deprive Aristotelianism of a substantial measure of its traditional appeal. Aristotelians have typically emphasized moral development and education; the ideal of virtue, it is tempting to think, is a sort of model for the condition actual persons (with the right sort of nurturing) might

achieve, or at least closely approximate” (Doris 1998:511 & 512).

This objection, though, might not, after all, be directed at quite the view endorsed in this paper: It seems to be directed more against virtue ethics as a *demanding* theory than virtue ethics as a *pessimistic* t

heory. For given the pessimism-demandingness distinction that was outlined above, pessimistic theories do not necessarily put forward a conception of the moral good that is impossible for “actual persons ... [to] achieve, or at least closely approximate.” Rather, this is, at most, only a necessary feature of those pessimistic theories that are also *demanding*. Further, the objection loses much of its force if we reformulate it as an objection against pessimistic virtue ethics. For while virtue ethicists have certainly emphasized moral education and development, they have also often been thoroughly pessimistic. Christian thinkers like Augustine or Thomas Aquinas — as well as Aristotle himself, to some extent — were virtue ethicists despite a pretty bleak view of human moral psychology.

Conclusion

If what I have just said is true, the situationist challenge seems to boil down to the charge that virtue ethics is pessimistic. But even if virtue ethics can plausibly be accused of pessimism, this only makes it, at most, “partners in crime” with many other moral theories, such as act-utilitarianism. Now, that does not let virtue ethics off the hook: The fact that a theory is no worse than its competitors does not necessarily mean that it is a good theory, absolutely speaking. It should, however, give pause to those who think the situationist challenge renders virtue ethics less attractive than those competing theories. As mentioned, pessimism is also quite in line with parts of the virtue ethics tradition. These might deserve further attention if pessimistic virtue ethics is indeed the way to go.

LITERATURE

- Aristotle. 1908, *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Available: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>> [accessed 12.18.18].
- Blass, T. 1999, “The Milgram paradigm after 35 years: Some things we now know about obedience to authority” in *Journal of Applied Social Psychology*, 29:5, 955–978.
- Doris, J. M. 1998, “Persons, Situations, and Virtue Ethics” in *Noûs*, 32:4, 504–530.
- Harman, G. 2000, “Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error” in Harman, G. (ed.), *Explaining Value: and Other Essays in Moral Philosophy*, 165–180, Oxford University Press, Oxford.
- Hursthouse, R. 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Isen, A. M. & Levin, P. F. 1972, “Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness” in *Journal of Personality and Social Psychology*, 21:3, 384–388.
- Kagan, S. 1993, “Does Consequentialism Demand Too Much? Recent work on the Limits of Obligation” in Pettit, P. (ed.), *Consequentialism*, 391–406, Aldershot, Dartmouth.

NOTES

¹ I presented an earlier draft of this paper at a student conference at the University of Oslo in November 2016. Thanks to Frans Svensson for helpful comments on that presentation, and to Franco Trivigno for excellent and thorough feedback on both the same presentation and on a later draft of this paper. Thanks also to two anonymous referees from *Filosofisk supplement* for insightful feedback on an even later draft.

² For more on the Milgram experiment, see e.g. Blass 1999.

³ I’m also not sure which of them Doris or Harman would endorse—or if they would in fact endorse a particular one of them.

⁴ Or rather, it is neither *morally* virtuous nor *morally* vicious. Aristotle does sometimes speak of inanimate objects like knives and axes as having *arete*, a term sometimes translated as “virtue,” but context and common sense make it clear these attributions are not meant as moral judgments. Rather, such attributions of *arete* are simply meant to say that the object is a well-functioning exemplar of the kind of thing it is. It is no wonder that Aristotle (or at least some of his translators) blurs the line between *arete* and moral virtue in this way, for of course, Aristotle regards moral virtue as a special case of *arete*: To be morally virtuous, for him, just is to be a well-functioning exemplar of the kind *rational and political animal*.

⁵ I owe this line of argument to I owe this line of argument to Franco Trivigno, who suggested it in a comment on an earlier draft of this paper.

⁶ See e.g. Kagan 1993.

⁷ Also, in many later replications of the Milgram experiment, subjects have been much less disposed to administer shocks than they were in the original experiment (Blass 1999).

ARISTOTLE'S RESPONSE TO THE ISSUE OF AKRASIA IN PLATO'S PROTAGORAS

This paper explores Aristotle's conception of *akrasia*, i.e. acting contrary to what you know is right thing to do in a given situation. In Plato's *Protagoras*, Socrates famously argues that this is impossible. If you know what the right thing to do is, you do it. Aristotle, on the other hand, wants to construct an account of how *akrasia* is possible. In section 1 of the paper, I go through Socrates' argument against the possibility of *akrasia*. In section 2, I consider Aristotle's response to these arguments, and attempt to reconstruct his conception of *akrasia* in the *Nicomachean Ethics* Book VII 3. Section 3 asks the question of whether this account reduces *akrasia* to ignorance, considering the distinction between "drunk-*akrasia*" and "clear-eyed *akrasia*". I argue that Aristotle's notion of *akrasia* in VII 3 is not compatible with clear-eyed *akrasia*. Section 4 explores Devin Henry's (2002) attempt to find room for clear-eyed *akrasia* in the *Nicomachean Ethics*, before arguing that this account is problematic. I conclude that Aristotle is bound to the Socratic thesis that no person with clear and unqualified knowledge of what is good will ever act against this knowledge.

By Sverre Hertzberg

In Plato's *Protagoras*, Socrates famously denies that someone with knowledge of what is good will ever act against this knowledge, claiming that "if someone were to know what is good and bad, then he would not be forced by anything to act otherwise than knowledge dictates" (352c).¹ He is thus denying the possibility of the phenomenon the ancient Greeks called *akrasia*² (in Greek: ἀκρασία), i.e. a person acting against his knowledge of what he should do in a given situation, due to being "overcome by pleasure [*to hedon hetto*]" (354e). He concludes that what people call "being overcome by pleasure" is actually "ignorance in the highest degree" (357e). Aristotle, on the other hand, wants to save this phenomenon. In Book VII 3 of the *Nicomachean Ethics* (NE), he attempts to create an account of how *akrasia* is possible, responding directly to Socrates. In the preceding book, he has already demonstrated how the intellectual virtue of practical intelligence (*phronēsis*) is linked with the virtues of character such as courage and temperance. *Phronēsis* involves, among other things, knowledge of what is truly

valuable in life as a whole. Does it follow from this unity that all cases of wrongdoing are ultimately a product of ignorance in Aristotle as well?³ Aristotle is himself aware of this problem, and formulates a direct response to Socrates' puzzle. By distinguishing on the one hand between having knowledge without using it and actively using it, and on the other, between perceptual knowledge of particulars and knowledge of universals, he seems to make room for *akrasia*. However, in the conclusion of his answer, he seems to admit that Socrates was right all along, at least to some extent, claiming that "the result Socrates was looking for would seem to come about" (1147b). This has given rise to an interesting scholarly debate, where some hold that Aristotle's account of *akrasia* reduces it to ignorance, while others argue that his account is sound. This has led scholars to distinguish between genuine, or clear-eyed, *akrasia*, i.e. when someone has unclouded and unqualified knowledge of what is right, yet still intentionally acts against it, and what Devin Henry (2002) calls "drunk-*akrasia*," i.e. when someone usually knows what is right, but only has qualified knowledge in the moment of action.



Illustrasjon av Jenny Hjertaas Ljønes

In this paper I want to consider how Aristotle answers the Socratic problem of *akrasia*, and to what extent he believes *akrasia* is possible. In the first part of the paper, I will give a summary of the arguments in the *Protagoras*, reconstructing Socrates' main claims. Then, I will consider Aristotle's response and alternative account. I will argue, drawing on Amelie Rorty (1980) and W.D. Ross (1962), that the account given in Book VII 3 seems to reduce *akrasia* to ignorance, making it unable to account for genuine *akrasia*. I will move on to another possible solution, suggested by Devin Henry (2002), namely that we must look to Book X in order to find room for *akrasia*. However, I will argue that this account is unsatisfactory, and that there is no room for genuine *akrasia* in Aristotle's ethical works. In the end, I will attempt to demonstrate how Aristotle's unity of *phronesis* and the virtues of character leads to the impossibility of genuine *akrasia*, as no *phronimos* will ever possess this character trait.

1. The Problem of *Akrasia* in the *Protagoras*

As mentioned in the introduction, Socrates explicitly denies the possibility of *akrasia* in the *Protagoras*. Plato actually never uses the word *akrasia*, but speaks rather of "being overcome by pleasure [*to hedonon hetto*]" (354e). In several dialogues, Socrates argues that virtue is knowledge, and the *Protagoras* is no exception. In it, Socrates and Protagoras agree that pleasure is a good, and Socrates manages to convince Protagoras that if this is the case, then our salvation in life depends on being able to know what course of action will give us the most pleasure. It is thus knowledge, or what he calls the "art of measurement", that is the highest good.⁴ However, he claims that most people do not think that knowledge is as powerful as he does, so that "while knowledge is often present in a man, what rules him is not knowledge but rather anything else – sometimes anger, sometimes pleasure, sometimes pain, at other times love, often fear; they think of his knowledge as being utterly dragged around by all these other things like a slave." (352b-c). Socrates believes the opposite case to be true, claiming that "knowledge is a fine thing capable of ruling a person, and if someone were to know what is good and bad, then he would not be forced by anything to act otherwise than knowledge dictates" (352c). In fact, earlier in the dialogue, he says with confidence that "I am pretty sure that none of the wise men thinks that any human being willingly makes a mistake or willingly does anything wrong or bad" (345e).

He concludes that being overcome by pleasure is "ignorance in the highest degree" (357e). Thus, the person

who truly knows that drinking five beers is harmful, will not drink the fifth beer, no matter how much he is tempted by pleasure. And if he ends up drinking it, it will only reflect his ignorance, and not be a case of pleasure's triumph over reason. According to Socrates, knowledge is too powerful to be the slave of pleasure. As I will attempt to show in next section, Aristotle will end up denying this, arguing that pleasure can, in some cases, cause people to act against their knowledge. Let us now consider his account of *akrasia* and how he responds to Socrates.

2. Aristotle on *Akrasia* and his Response to Socrates

2.1 *Akrasia and the Socratic Problem*

According to Aristotle, *akrasia* is one of the three things having to do with character that we must avoid, the two others being vice and self-control (*enkrateia*). *Akrasia* is thus not something that occurs in a person sporadically, but rather a stable character trait. The worst of the three is of course vice, understood as an excess or deficiency of character. The vicious person does the wrong thing knowingly and with pleasure. After vice comes *akrasia*, which Aristotle understands as a disposition towards acting against reason due to some emotion or feeling (*pathos*): "A person who lacks self-control, knowing that the actions he is doing are base, does them because of feeling" (1145b).⁵ This part is more or less inherited from Socrates, as we recognize the idea from the previous section. The opposite of *akrasia* and the least blameworthy of the traits we should avoid is *enkrateia*, often translated as self-control. The encratic person does the right thing, but undergoes a conflict of desires in the process. His desires are base, but he is capable of acting against them "because of his reason" (1145b). As the encratic person does the right thing, he is not as bad as the akratic person: "both self-control and resilience seem to be excellent things and praiseworthy ones whereas lack of self-control and softness seem to be base as well as blameworthy" (1145b). *Enkrateia* is also linked with people who stand by their rational calculation, but it is to be avoided still, as the best man has a harmony between reason and emotion.

Early in Book VII, Aristotle lists a number of puzzles concerning *akrasia*, setting out to solve the most difficult ones. Among these is the Socratic idea that no one act against what they know is best for them. Aristotle wishes to solve the puzzles raised by Socrates about *akrasia*, which he summarizes in the following passage:

Some people would certainly deny that he can

have scientific knowledge [*epistēmē*], for it would be terrible, as Socrates used to think, for scientific knowledge to be in someone but controlled by something else and dragged around like a slave. For Socrates used wholly to combat this account, on the supposition that there is no such thing as lack of self-control [*akrasia*]. For no one, while supposing that he is doing so, acts contrary to what is best but acts that way only because of ignorance. (1145b)

We recognize these formulations from the *Protagoras*, so we can with confidence say that he is attributing this position to Socrates as he is represented in this dialogue. Aristotle thinks this argument “certainly contradicts what plainly appears to be the case” (1145b), and wants to find a way to present a better theory of how *akrasia* is possible. He states, about the *akratic* person, that “before he is affected, at any rate, it is evident that an agent who lacks self-control does not think that he should do the action” (1145b). Thus, it must be a way that the agent is affected that leads to his ignorance. Aristotle wants to argue that it is possible to have knowledge of what is good *and* act contrary to that knowledge, because of some emotional reaction. Let us now consider his own account of how *akrasia* occurs.

2.2 Aristotle's Response to Socrates

Aristotle's solution to this problem consists of making a number of distinctions that allow him to make conceptual room for *akrasia*. By introducing these epistemological categories and distinctions, he creates a theory of knowledge that is less absolute than what we find in Socrates, where knowing seems to be completely unqualified. According to Socrates, you either know or you don't, whereas in Aristotle's theory, knowledge comes in degrees. First, he introduces two different ways of knowing:

But since we speak of knowing scientifically in two ways (since both the person who has but is not using his scientific knowledge and the one who is using it are said to know scientifically), there will be a difference between having knowledge of and not actively contemplating and having knowledge of and actively contemplating the actions we should not do (for this is what seems bizarre, although not if we are not actively contemplating them). (1147a)

Aristotle is here distinguishing between having knowledge and actively using it. For example, world chess champion Magnus Carlsen knows how to play chess brilliantly, both when he is playing, and when he is resting or engaged in another activity. This distinction relates to Aristotle's theory of actuality (*energeia*) and potentiality (*dunamis*), presented in the *Metaphysics* Θ.⁶ Acquiring moral knowledge and the capacity to exercise it properly, means that you have knowledge as a first-actuality (*entelekheia hē prôtē*). In other words, you have the *potential* to engage with the world morally. On the other hand, there is the agent who has this potential and is currently exercising it, with complete access to the relevant moral knowledge. This seems to be an acceptable distinction. Aristotle is only claiming that there is a difference between knowing something and being actively engaged in something you know.

Furthermore, he claims that it is possible for a man to act against his knowledge, as long as “he makes use of the universal one but not of the particular one, since here the particulars are what is doable in action” (1147a). He is here referring to two ways of presenting premises, universal and particular. There is thus a second distinction introduced, between knowledge of particulars and knowledge of universals. Regarding knowledge of universals, we can distinguish further between knowledge directed at the agent and knowledge directed at the thing itself: “for example, that dry foods are advantageous for all human beings and that he himself is a human being or that this sort of food is dry” (1147a). He goes on to claim that what is lacking in *akratic* behavior is knowledge directed at the thing itself (this food is dry), so that “this is what the agent either does not have or is not activating” (1147a). The *akratic* agent does not lose access to the fact that he is a human being, nor that dry foods are advantageous to all human beings. But rather, he loses access to his knowledge of the particular object of pleasure. Aristotle is here referring to his idea of practical syllogism, found primarily in *De motu animalum*. A practical syllogism is an argument where “the conclusion drawn from the two premises become the action” (701a9). He demonstrates how this works through some examples:

For example, when you conceive that every man ought to walk and you yourself are a man, you immediately walk; or if you conceive that on a particular occasion no man ought to walk, and you yourself are a man, you immediately remain at rest. In both instances action follows unless there is some hindrance or compulsion ... The action

results from the beginning of the train of thought. (701a9)

On this description, practical syllogisms consist of a major premise of something universal, a minor premise of something particular, followed by an immediate action. Aristotle uses this division to make a case for *akrasia*, as it is possible for someone to have knowledge of a universal premise (all poisonous plants are harmful to men), but not being able to make the practical inference to the particular premises (this plant is poisonous). By this distinction, *akrasia* seems to be a failure to complete a practical syllogism. To illustrate this, Aristotle provides us with an example:

For example, if everything sweet should be tasted and this (as one of the particulars) is sweet, it is necessary for someone who is able and not prevented to do this at once. So when one universal premise is in the agent preventing taste, as well as another (that everything sweet is pleasant) and this is sweet (and this one is active) and there happens to be an appetite in him, the one premise says, "Avoid this!" but the appetite leads him on (since each of the parts can move), the result is that from reason, in a way, and from belief he acts without self-control. (1147a28-b3)

This passage is quite confusing. Aristotle seems to be presenting two syllogisms that have conflicting conclusions. The first one being that (i) everything sweet should be tasted, followed by (ii) this is sweet, leading to (iii) the act of tasting. On the other hand, you have the syllogism where there is a universal premise in the agent preventing taste, which is not spelled out for us. But let us suppose that it goes like this; (i) sweet things are bad for humans' health, (ii) this is sweet, which of course leads to the conclusion (iii) "avoid this". This conflicted person ends up tasting the sweet thing, because of his appetite. However, it is not irrational as such, as it follows logically from the inference, but it is a form of *akrasia*.

The next step in his argument is to further distinguish between two ways of knowing potentially: "For among those who have but are not using it we see a difference in the having of the state, so that someone both has it in a way and does not have it – for example, if he is sleeping, mad or tipsy" (1147a). These are all ways people can have knowledge, without actively using it. I still know, potentially, that Oslo is the capital of Norway, even when I sleep, go mad or drink alcohol. This is, as we shall see,

comparable to people who lack self-control: "But surely this is the way people who are indeed in the grip of their feelings are disposed. For spirited feelings, sexual appetites, and some things of this sort clearly alter the condition of the body as well and some people even produce states of madness. Clearly, then, we should say that people who lack self-control have scientific knowledge [*epistēmē*] in a way similar to these people" (1147a). Here, Aristotle is introducing us to the idea that feelings can lead people to lose access to what they usually know. We thus have an explanation for why *akratic* people fail to complete practical syllogisms. To illustrate this point, let us return to the example of Magnus Carlsen. If he is playing a game of chess, his emotions might interact with his knowledge of which move is the best. He might be affected by feelings such as anger, jealousy, lust etc. Similarly, people lacking self-control do not really have access to the knowledge that "indulging in this pleasure is bad" at the time of acting, even if they generally know this to be true.

We have seen that potential knowledge can occur in two different ways. First of all, it can occur in people who are not engaged actively in the knowledge domain at a specific time, e.g. a mathematician being consumed by another activity, so that he does not use the knowledge in that exact moment, but would be able to do so if the situation required it. This is what was introduced by the first distinction. On the other hand we have someone who is affected by something which leads to a temporary loss of access to their knowledge, e.g. a drunken mathematician unable to count the money to pay for his drink, due to being affected by alcohol. The latter is the type we find in the second distinction, and is what Aristotle uses to explain the *akrates*. In other words, the *akratic* person has the knowledge potentially, but lacks access to it due to being overcome by pleasure. His emotions have the same effect on his ability to act correctly, just as the alcohol prevents the mathematician to properly count.

At this point, Aristotle thinks we have done enough groundwork to allow for the possibility of *akrasia*. First of all, it is possible to have knowledge without actually using it, at a certain moment. This can happen in two ways: either by not exercising the knowledge or by being affected by something external to the extent that you lose access to what you know (this could be alcohol, jealousy, etc.). The latter, of course, is the kind we find in *akratic* behavior. Secondly, he claims that we can have knowledge of particulars and universals. It is possible for an agent to know something universal, but still act against it due to a failure of completing a practical syllogism. What fails,

according to Aristotle, is his particular knowledge of the object of pleasure. This person will not be able to act on his knowledge, but knows nonetheless.

There is an issue of how one should understand the relation between these distinctions; do they describe two different forms of *akrasia*? Or do they, together, form one notion of how *akratic* behavior occurs? Scholars seem to disagree here. Some take the distinction between actual and potential knowledge to be the most important, while others take the distinction between particular and universal knowledge to be the key passage.⁷ My reading is that they can be understood as two steps in a single process. *Akrasia* starts with a person who generally knows what is good for him, universally, *and* who has the ability to apply this knowledge in particular instances through practical syllogisms. However, due to some emotional deficiency in his character, this person becomes affected in a way that makes him lose his access to the knowledge of what is good for him, temporarily. This, in turn, leads to a failure to complete a practical syllogism, thus causing him to act contrary to what he usually knows is good. Let's illustrate this with an example: A married man with the knowledge that adultery is wrong meets someone that drives his desires to a point where he goes mad. His emotional state causes him to lose access to his knowledge that "sleeping with this woman means committing adultery". He is thus not able to apply the knowledge to this particular situation. Consequently, he knows that adultery is wrong, but commits it nonetheless. However, although this is one way of reading VII 3, Aristotle later on distinguishes between two types of *akrasia*:

One type of lack of self-control is impetuosity, another is weakness. For some people, though they have deliberated, do not stand by the results of their deliberations because of what they are feeling, whereas others, because they have not deliberated, are led on by what they are feeling. (1150b)

It is difficult to understand if the account in VII 3 is an instance of impetuosity or weakness, or both. As deliberation is a central part of this account, it seems plausible to claim that this account corresponds more to weakness. But I also believe that Aristotle has done enough conceptual work to allow for impetuosity as well. We only need to appeal to the distinction between active and potential knowledge in order to see how this form of *akrasia* can occur. People might be so "led on by what they are feeling", that they don't even deliberate and just do the

wrong thing, contrary to what they usually know to be the best course of action. Now, from the account of *akrasia* in VII 3, Aristotle claims it follows that it is possible to both know and not know at the same time. And this is how he solves the Socratic paradox. In conclusion, he writes that:

Since the final premise both is a belief about something perceptible, however, and controls the action, either an agent who lacks self-control does not have this or he has it in such a way as not to have scientific knowledge of it but, rather, to talk the talk, like a tipsy person with the verse of Empedocles. And because the last term is not universal and does not seem to be scientifically knowable in the way the universal is, even the result Socrates was looking for would seem to come about. For neither is it full scientific knowledge that seems to be actively present when this way of being affected comes about, nor is it what is dragged around because of feeling but, rather, the perceptual sort. (1147b)

This passage needs to be explained further. The first point, I take it, is that the final premise of a practical syllogism is a particular premise about something perceptible. This is what the *akratic* agent lacks when deciding a course of action, either completely, or in the way drunken people temporarily lose access to what they usually know. This should all be familiar by now. The second point, however, is new to us. The claim is that particulars are not knowable in the same way as universals, and Aristotle draws a distinction between these two modes of knowing, and the objects of knowledge with which they are concerned. While universal truths are grasped by the intellectual faculty Aristotle calls *epistēmē*, perceptual knowledge of particulars is grasped by practical intelligence. Thus, as *akrasia* occurs due to a failure of grasping the particular in a situation, it is not *epistēmē* that is being dragged around like a slave. This marks a distinction between Aristotle and Socrates, as Socrates speaks of *epistēmē* when discussing *akrasia*.

Let us stop for a second here. Aristotle clearly stated that Socrates' view was contrary to appearances, and expressed a wish to create an alternative account where *akrasia* was an actually occurring phenomenon. However, in this passage he seems to admit that Socrates was right, at least to some extent. It seems, on Aristotle's account, that it is not possible for someone who is actively engaged in knowledge of something universal, who applies it in a particular instance through a practical syllogism, to ever act

against this knowledge. This has led some scholars to argue that Aristotle is not able to create an account of genuine akrasia, as he seems to reduce it to some form of ignorance.

3. Akrasia or Ignorance?

On Aristotle's account, it seems like akrasia will never appear in a person with full knowledge. However, there are some important differences between Socrates' and Aristotle's account of akrasia, which are important to note. In the paper "Weakness of Will", David Wiggins sums it up in the following way:

Aristotle does not think that akrasia is an unusable term. He merely redescribes the phenomenon. Socrates would appear to have thought the term itself was unusable and irremediably confused. Both think the phenomenon that goes under this name has to do with culpable ignorance: but the nature of the ignorance is different. For Socrates the ignorance is typically general in character; whereas for Aristotle the ignorance is of something particular, something here and now. Both believe in the interpenetration of knowledge with virtue, and in some form of the thesis of the unity of virtue. But what Aristotle believes is weaker, and permits him far greater theoretical freedom in the separate but interdependent characterizations of the individual virtues. (Wiggins 1980:264)

As we can see, Aristotle's account of akrasia is not the same as the one given by Socrates. They do, however, share some features. The reason why Aristotle seems to agree with Socrates, I would argue, is that on his account no one with active knowledge of both the universal and the particular will ever be able to act against this knowledge, as the result of a practical syllogism *is* an action. Moreover, their accounts differ, as Socrates uses the term *epistēmē* when speaking of knowledge and akrasia, whereas Aristotle thinks that it is a failure of perceptual knowledge of particulars that leads to akrasia. What Aristotle does, and successfully so, is to create a more nuanced theory of knowledge. As opposed to Socrates, who seems to hold that knowledge is something you either have or don't, Aristotle is open to the possibility of knowledge being qualified. You can have partial knowledge, inactive knowledge, universal knowledge etc. These distinctions allow him to be open to the apparent contradiction that a person can both know and not know at the same time.

At this point, we should ask ourselves if Aristotle's ac-

count describes the same phenomenon as that of Socrates, or if it is something different. According to Amélie Oksenberg Rorty (1980), Aristotle "stands the description on its head: the akrates is not ignorant because he is misled by pleasure; rather, his being misled by pleasure is an instance of, or sometimes the consequences of, a culpable ignorance" (Rorty 1980:268). This idea, namely that Aristotle seems to reduce akrasia to ignorance, has been quite influential in the literature. If akrasia is reduced to some form of ignorance, then it seems like the akratic agent does not act against his knowledge, but rather, becomes ignorant due to an emotional response. W. D Ross (1962) sees this as a problem for Aristotle:

It says nothing of a moral struggle; the minor premise of the moral syllogism (and with it the conclusion "I ought to do this") has never been present or it has already been suppressed by appetite. But Aristotle elsewhere shows himself alive to the existence of a moral struggle, a conflict between rational wish and appetite, in which the agent has actual knowledge of the wrongness of the particular act he does ... What is missing in his formal theory [as presented in the text we have been considering] is the recognition that incontinence is due not to failure of knowledge, but to weakness of will. (Ross 1962: 217-18)

I agree with both Rorty and Ross that Aristotle's account of akrasia is somewhat unfulfilling, at least the account given in Book XII 3. This does not mean, however, that it is wrong. Scholars often refer to the sort of akrasia that cannot be reduced to ignorance as "clear-eyed akrasia," understood by Gavin Lawrence (1988) as the following question: "[C]an an agent uncloudedly accept that it is best for him to do *a* and believe himself able (and free) to do so but nevertheless intentionally do some other action *b*?" (Lawrence 1988:1). This form of akrasia does not seem to be compatible with the account we found in VII 3, at least not on my reading. The narrative I constructed in this paper is that of a person who generally knows what is good and bad in life being misled into ignorance because of some emotional response. Thus, they do lack access to the knowledge they usually have, in the moment of action. This claim is also supported by Rorty, who says that: "The akrates, however, does have the right ends: he really has a general knowledge of what is good and does not merely know the formulae that express such knowledge. Indeed, he may have the same general opinions as the phronimos"

(Rorty 1980:271). If this is the case, then it seems like clear-eyed akrasia is not possible for Aristotle, in the strict sense. However, this paper has so far focused explicitly on VII 3, and this is only a fraction of what Aristotle has to say about akrasia, pleasure, action, etc. Some scholars look elsewhere in order to find room for clear-eyed akrasia in Aristotle. I will now consider one particularly interesting attempt at doing this.

4. Devin Henry on Genuine Akrasia in Aristotle

In the paper “Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia”, David Henry argues that the solution offered in Book VII 3 is incomplete, as it is only able to account for instances of what he refers to as “drunk-akrasia,” i.e. lacking access to the knowledge at the time of the action. According to Henry, this does not amount to genuine akrasia (understood as clear-eyed akrasia), which explains why Aristotle claims that Socrates is, to some extent, right after all. The reason why is that it can be reduced to a form of ignorance, and thus it is not clear eyed. The akratic person is suffering from some form of epistemic deficiency, as he is not able to make the correct practical inference needed to act in the right way in a particular circumstance. However, he still believes that Aristotle provides an account of genuine akrasia. To find support for this interpretation, Henry looks to passages outside of VII 3, mainly in Book X of *EN*, and in the *Eudemian Ethics* (*EE*). First of all, Henry argues that Aristotle *does* distinguish between drunk-akrasia and clear-eyed akrasia. Although Aristotle never refers to this distinction explicitly, Henry claims he mentions it implicitly several times. A good example, he claims, is the following passage from *EE*: “The akratic man is pleased at securing through his akratic behavior the object of his desire, but he has the pain of expectation, *thinking that what he is doing is wrong*” (1224b16-17, emphasis added). This passage seems to conflict with the model of akrasia we saw in VII 3, where clear-eyed akrasia seemed impossible. But it does indicate that Aristotle believes this form of akrasia occurs.

Now that he has some evidence for claiming that Aristotle believes in the possibility of clear-eyed akrasia, Henry wants to discover an argument for clear-eyed akrasia within Aristotle. He argues that in order to understand it, we must first look closer at Aristotle’s account of the enkrates. According to Aristotle, the source of strength from which the enkratic person is able to restrain himself from doing the wrong thing, is her experience with the proper pleasure of temperance (*EE*:1224b15-16). If this is true, Henry believes that the opposite needs to be true

of the akratic person: “the source of the genuinely akratic man’s *inability* to restrain his appetite should be the *lack* of an opposing desire for those same pleasures” (Henry 2002:265). This, in turn, explains how genuine akrasia is possible:

The genuinely akratic man knows that temperance is the best course of action in the present case, he just hasn’t learned how to enjoy it. Yet, this is not an intellectual error, it is not the result of ignorance, for there is no further piece of knowledge that he can acquire that will allow him to see temperance as a pleasurable activity. (Henry 2002: 266)

According to Henry, it is the agent’s lack of sound emotional evaluation of a situation that determines his mistake, not his lack of knowledge. She knows that cheating on her husband is wrong, actively reflects on it, and even makes the practical inference that she shouldn’t do it. But she still does it. Henry claims that Aristotle would understand this on the basis that she hasn’t learned that not cheating is enjoyable, in its own right. Thus, he has found an interesting theory of clear-eyed akrasia that is not reduced to ignorance, within Aristotle’s ethics. If you lack the desire for the right pleasures, knowledge won’t be enough for you to act in the right way: Henry cites the following passage to support his interpretation: “[T]o the akratic man, knowledge brings no profit; but for those who desire and act in accordance with a rational principle, knowledge about such matter will be of great benefit” (*EN*:1095a9). Thus, while the akratic man has the right knowledge, it is useless, as he also needs the right desire in order to profit from what he knows.

Although this is a very interesting project, I ultimately disagree with Henry’s interpretation. First of all, as I have argued in the previous section, I do not believe that Aristotle allows for the possibility of clear-eyed akrasia. One of the major reasons for this is the fact that he states that Socrates was right, which I understood as the following claim: no person with active knowledge of the universal and the particular premise of a certain situation will ever act against this knowledge. What Aristotle is doing in his ethical works, is to re-describe the phenomenon, so that the akratic agent does have some knowledge, but not complete knowledge. In the introduction to this paper, I also briefly mentioned that Aristotle holds that the virtues of character are united by the intellectual virtue of phronesis. This means that you cannot have phronesis unless you also have the virtues of character. For Aristotle, this

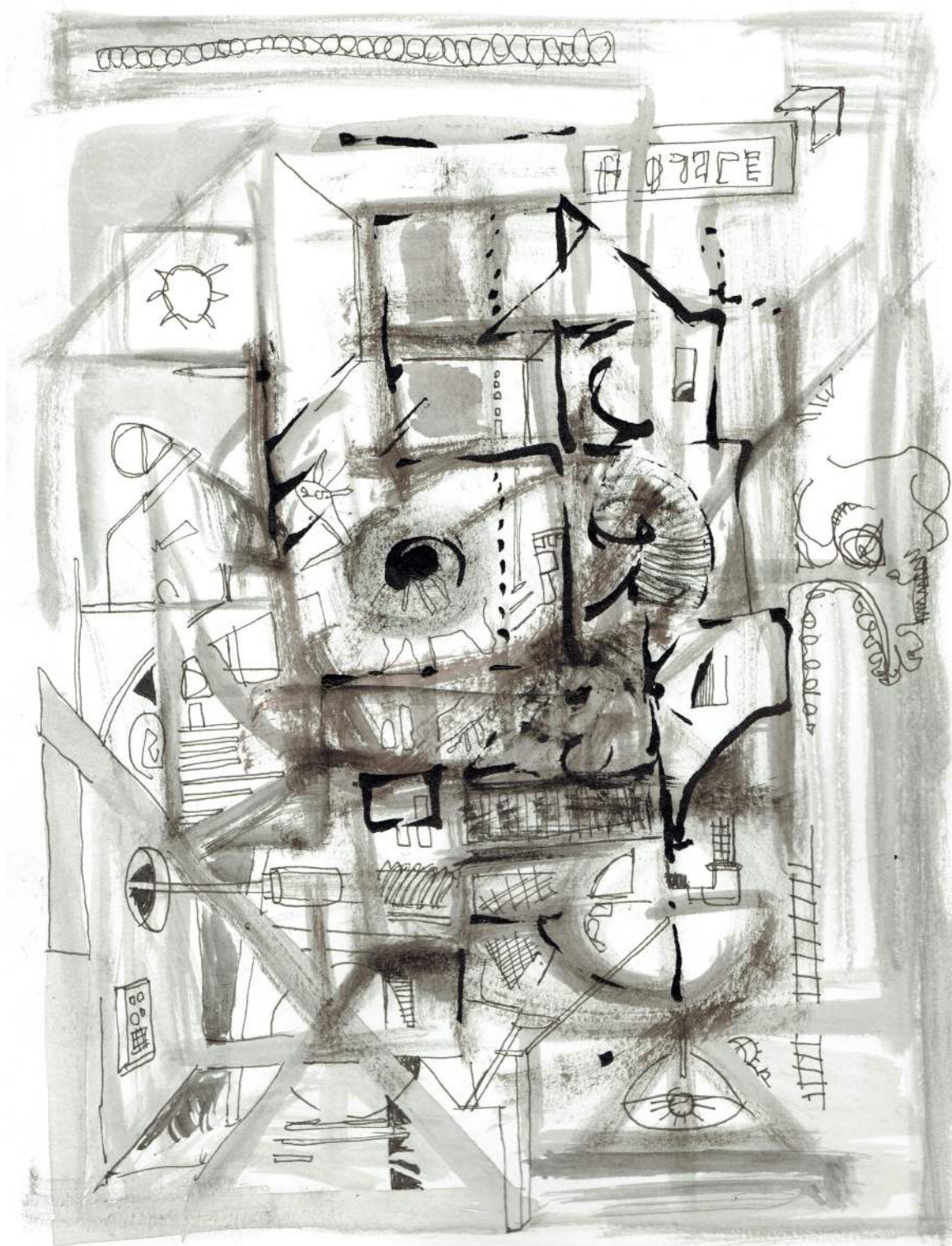


Illustration av Rasmus Gaare

implies that you cannot be akratic and possess *phronesis* simultaneously, as it is not “possible for the same person to be at once practically-wise and lacking in self-control, since it has been shown that a person is at once practically wise and excellent in character” (1152a). This, in turn, might also support the fact that Aristotle agrees with Socrates; clear-eyed akrasia is not possible.

Now, would a person with *phronesis* cheat on her husband? The obvious answer is no, she would not. However, while the *phronimos* is perhaps the most clear-eyed of all people, she is perhaps not the only person capable of clear-eyed action. I still hold that this person, in order to count as clear-eyed, would require both universal and particular knowledge in the moment of action. And I hope this paper has been able to demonstrate that this is not compatible with Aristotle major account of akrasia.

5. Concluding Remarks

We have seen that Aristotle created an account of knowledge where one can both know and not know at the same time. By distinguishing between having knowledge without using it and actively using it on the one hand, and between perceptual knowledge of particulars and knowledge of universals on the other, he seems to make room for akrasia. However, I have argued that these distinctions, and Aristotle’s general account of akrasia in VII 3, are not able to account for what we referred to as clear-eyed akrasia. Furthermore, I claimed that this is where Aristotle and Socrates agree. This has led scholars to look elsewhere in order to find an account of clear-eyed akrasia, and this paper considered one interesting attempt at this. However, while Henry did provide some evidence that seem to indicate such an account, I argued that this was problematic. On my reading, Aristotle is bound to the Socratic thesis that no person with clear and unqualified knowledge of what is good will ever act against this knowledge.

LITERATURE

- Aristotle. 2014, *Nicomachean Ethics*, Translated by C.D.C Reeve, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge
- Henry, D. 2002, “Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia” in *Ethical Theory and Moral Practice*, 5:3, 255-270.
- Lawrence, G. 1988, “Akrasia and Clear-eyed Akrasia in Nicomachean Ethics 7” in *Revue de Philosophie Ancienne*, 6:1, 77-106.
- Mele, A. R. 1985, “Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action” in *History of Philosophy Quarterly*, 2:4, 375-393.
- Plato, “Protagoras” 1997, Lombardo, S. & Bell, K. (trans.) in *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge.
- Rorty, A. O. 1980, “Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7” in *Essays on Aristotles Ethics*, University of California Press, Berkeley.
- Ross, W. D. 1947, *Ethica Nicomachea*, modern library editions, McGraw-Hill, New York
- Schaefer, D. L. 1988, “Wisdon & Morality: Aristotle’s Account of Akrasia” in *Polity*, 21:2, 221-251.
- Wiggins, D. 1980, “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire” in *Essays on Aristotles Ethics*, University of California Press, Berkeley.

NOTES

¹ All translations of Plato in this paper will be from Lombardo, S. and Bell, K. (1997 edition).

² This term is often translated as “weakness of will”, “incontinence” or “lack of self-control”, but it is generally agreed that none of these translations truly capture the Greek term. I will thus consistently use “akrasia” throughout the paper.

³ According to Rorty, this is a pressing question for Aristotle: “Once Aristotle has tied virtue to *phronesis*, he must face the question whether he is committed to a version of the Socratic position: that wrongdoing involves ignorance of what is good” (Rorty 1980:267).

⁴ This is, of course, an oversimplification of a much debated passage. However, it is beyond the scope of this paper to give an overview of the different interpretations.

⁵ All translations of Aristotle in this paper will be from C.D.C Reeve (2014 edition)

⁶ According to Aristotle, these terms are best defined by giving some examples: “What we mean can be plainly seen in the particular cases by induction; we need not seek a definition for every term, but must comprehend the analogy: that as that which is actually building is to that which is capable of building, so is that which is awake to that which is asleep; and that which is awake to that which is asleep; and that which is seeing to that which has the eyes shut, but has the power of sight; and that which is differentiated out of matter to the matter; and the finishes article to the raw material. Let actuality be defined by one member of this antithesis, and the potential by the other” (1048b).

⁷ For the former line of interpretation, see for example Henry (2002). For the latter, see Mele (1985).

HVA BESTÅR KLOKSKAPEN I?

Dén er klok, hevder Aristoteles, som har evnen til å handle til beste for seg selv og for samfunnet. Men hva består egentlig klokskapen i? Noen fortolkere mener at Aristoteles er ganske klar på at den kloke har kommet frem til et sant begrep om hva lykken består i, og på grunnlag av dette begrepet setter seg fore å virkeliggjøre et uttenkt livsprosjekt. Uten et slikt livsprosjekt som fastsetter hvilke verdier som bør prioriteres, sies det, vil vi gå gjennom livet uten mål og mening, uten fokus, og uten evne til å begrunne de beslutningene vi treffer på en konsistent måte. Klokskapen, ifølge disse fortolkerne, består i dette: å yte full troskap mot et selvpålagt, dog «riktig og sant» mål. I motsetning til disse fortolkerne hevder Sarah Broadie at den kloke slett ikke må fastsette et endelig livsmål. Nei, den kloke, hevder Broadie, må være tilpasningsdyktig, kreativ og spontan, og med et intellektuelt blikk se hva som må gjøres i de enkelte situasjoner. Klokskapen, ifølge Broadie, vedrører det foranderlige og konkrete, og må følgelig sammenstilles med evnen til å takle det nye og uforutsigbare, til å manøvrere seg i livet på en åpen og smidig måte.

Av Willem Gram

Hva er «det gode liv»? I bok I av *Den nikomakiske etikk* (heretter *NE*) hevder Aristoteles at det menneskelig gode er et liv som består i sjelens virksomhet i henhold til dyd og fornuft (Aristoteles 2013:1098a13-17). Mennesket er et fornuftig dyr (*zoon logikon*) og fornuften er innskrevet i mennesket som et potensial, og jo mer dette potensialet virkeliggjøres, desto mer lykkes menneskene som *mennesker*. Dyden til sjelens praktiske del omtaler Aristoteles som «klokskap» (*phronēsis*). Klokskapen er rettet mot det som kan være gjenstand for overveielse (*bouleusis*) og handling (*praxis*). Den som handler «klokt» handler dydig og fornuftig, det vil si, i overensstemmelse med menneskets vesenskarakteristiske funksjon (*ergon*), som betyr at vedkommende fungerer på sitt beste. Å være i sin beste tilstand er det samme som å lykkes. Lykken (*eudaimonia*) er det høyeste av alle mål (*telos*) for mennesket (Kenny 2010:213-219).

Men hva består lykken av, og hva er det «den kloke» egentlig realiserer? Aristoteles kan kritiseres for å være lite informativ på dette punktet, og fortolkerne av *NE* (og de etiske skriftene generelt) er uenige om hvordan vi skal forstå ham. For at etikken skal veilede og hjelpe oss i det praktiske liv, må vi fastsette hva klokskapen egentlig består i: Hvordan vet vi at en handling er rett og sann med hen-

syn til det høyeste gode? Hvem er den kloke (*phronimos*)? Hvem er våre rollemodeller?

Jeg skal gjøre rede for og drøfte to perspektiver på Aristoteles sitt syn på klokskapen. I del I introduserer jeg den såkalte «Grand End-teorien». Representantene for Grand End-teorien påstår at den kloke har ervervet seg et generelt, men ikke desto mindre substansielt, begrep av hva det gode består i – derav benevnelsen «Grand End», som kanskje best kan oversettes til «opphøyet mål». Det som gjør den kloke klok, er at vedkommende overveier og handler på grunnlag av en spesifikk tolkning av det gode – en tolkning av det opphøyde målet som den kloke alltid har *in mente* (Cooper 1975; Kenny 2010; Kraut 1993).

I Del II redegjør jeg for Sarah Broadies tolkning av «klokskapen». Broadie aksepterer ikke at den kloke alltid investerer *det samme begrepet* av det gode i hver overveielse og handling. Den kloke er heller den personen som manøvrerer seg gjennom livet på en kreativ måte, og som justerer målene etter hva omstendighetene krever (Broadie 1991).

Før jeg går inn på de to lesningene av Aristoteles, vil jeg gjerne komme med en begrepsmessig oppklaring. I tilknytning til det å handle etisk, skiller Aristoteles mellom det han kaller «karakterdyd» og «klokskap». Aristoteles skriver

om karakterdyden at den er en holdning som retter følelsene og handlingene mot middelveien (den gylne middelvei). En karakterdyd er en «disposisjon som kjennetegner en persons karakter eller etiske holdning til livet» (Rabbås 2013:312). Som Rabbås poengterer, er denne holdningen generell og uavklart: Den viser bare hvordan vår karakter er disponert til å handle i livet. I mange situasjoner kreves det imidlertid at vi overveier og tenker mer nøye gjennom hva vi skal gjøre, og det er her klokskapen kommer inn i bildet: For mens «[karakter]dyden gjør siktepunktet rett», så er det klokskapen som «viser oss hva som bidrar til dette» (Aristoteles 2013:1144a7-9). I bok VI i *NE* går også Aristoteles så langt som å si at «ingen er i stand til å være god i egentlig forstand uten klokskap, og heller ikke klok uten karakterdyd» (Aristoteles 2013:1144b30-2). I denne teksten kommer jeg til å fokusere på klokskapen. Hva er det som egentlig skjer i hodet til den kloke idet han eller hun skal til å treffe en beslutning? Baserer vedkommende seg på noen etiske standarder (Grand End) eller utledes beslutningene mer improvisatorisk (*à la* Broadie)?

Del I: Grand End-teorien

La oss begynne denne delen med å tydeliggjøre hva tilhengerne av Grand End-teorien egentlig forfekter. Det finnes ulike versjoner av teorien, men tilhengerne synes å konvergere på dette punktet: Den kloke har ervervet en (riktig og sann) oppfatning av hva det gode livet består i, og tilordner livet sitt i henhold til denne oppfatningen. Enhver rasjonell beslutning (*prohairesis*) forklares og legitimeres på bakgrunn av dette riktige og sanne «overordnede målet» (Broadie 1991:198-202). Det er spesielt én passasje som gir støtte til denne teorien. Den finner vi ikke i *NE*, men i *Den eudemiske etikk* (heretter *EE*):

Everyone who is able to live according to his own choosing sets up some goal (*tina skopos*) for the good life – honor, or reputation, or riches, or intellectual cultivation – by looking to which he will perform all his actions (since not to organize one's life with a view to some end is a sign of great stupidity). Hence, we must above all first determine for ourselves, neither precipitately nor frivolously, in which of the things that belong to us good living consists, and what are the conditions for human beings' coming to possess this. (Aristoteles sitert i Cooper 1975:94)

Her skriver Aristoteles på en ganske direkte og uttalt måte at vi bør ha et overordnet mål i livet, en gjennomtenkt

plan som vi kan orientere oss etter (Grand End).

i) Hvilket mål bør vi forfølge?

Om litt skal jeg presentere flere passasjer som gir støtte til Grand End-teorien, men først kan det være på sin plass å gå nærmere inn på hva slags mål den kloke fastlegger. Bør man ha ett eller flere mål? I utdraget fra *EE* sitert ovenfor kan det se ut til at Aristoteles mener vi bare skal ha ett dominerende mål for øyet – eksempelvis ære, rikdom eller intellektuell kultivering. Mener Aristoteles at vi skal velge ett slikt mål, for eksempel rikdom, og vurdere alt vi gjør etter hvorvidt vi realiserer det utvalgte målet? Er dette en rimelig tolkning? Sannsynligvis ikke, og tilhengerne av Grand End-teorien tillegger ikke Aristoteles denne oppfatningen. Det er nok mer sannsynlig at Aristoteles mente å presentere et mer generelt argument om forholdet mellom *handling og mål*; at menneskene ikke kan lykkes om ikke handlingene inngår som integrerte deler av større livsprosjekter. Aristoteles nevner noen eksempler på ulike livsprosjekter (ære, rikdom og intellektuell dannelse), hovedsakelig bare for å gjøre det enklere for leseren, men det betyr ikke at disse livsprosjektene er rette og sanne. Som mennesker kan vi ikke bare fastsette et dominerende mål *tout court* (Cooper 1991:98). Om vi organiserer livet i henhold til bare ett slikt mål, blir det mangelfullt på alle andre områder, og da vil vi ikke leve et lykkelig liv, for «lykken later ... til å være noe endelig og *fullstendig*» (Aristoteles 2013:1097b21, min utheving).

Et lykkelig liv må, når alt kommer til alt, realisere mange forskjellige mål, for eksempel må man ta hensyn til primærbehovene (næring og sikkerhet), men også ordne livet sitt på en slik måte at man kan engasjere seg sosialt og kultivere sinnet. Men hvis den kloke forholder seg til mange forskjellige mål i den hensikt å leve et rikholdig og lykkelig liv, melder et nytt problem seg. Disse målene vil uunngåelig komme i konflikt med hverandre, og når de peker i divergerende retninger kommer vi på avveie. Hvordan kan Aristoteles ha tenkt seg at vi løser disse konfliktene når alle målene synes å være konstitutive for lykken? John Cooper (1975:96-97) mener vi kan løse slike konflikter om vi tenker oss at målene befinner seg på ulike viktighets-nivåer, eller at de inngår i forskjellige ordener som kan graderes («førsteordens mål» og «andreordens mål»). Cooper foreslår at vi identifiserer «det opphøyde målet» med et andreordens mål som inkluderer et sett av mange førsteordens mål. Et andreordens mål er et tilordnet sett av førsteordens mål, en gjennomtenkt verdilovgivning og rangering av alle de mer konkrete målene vi forfølger. Det virker for meg som om Cooper prøver å si

at de eksemplene Aristoteles la frem i *EE* – ære, rikdom og intellektuell dannelse – regnes som førsteordens mål, og at andreordens-målet muligens vil omfatte disse målene ved å veie dem opp mot en verdiskala. Ved å fastsette en passende verdi for de ulike målene, vil den kloke alltid vite hvilke som skal prioriteres når de kommer i konflikt med hverandre. Menneskene blir til stadighet utsatt for *aksi-denser* – ikke-substansielle endringer – som avleder dem fra det *essensielle*, men den kloke kommer aldri på avveie i kraft av å følge den samme fornuftige planen. Som allerede påpekt, mener ikke Cooper at målet er unyansert og ensidig, for det må bære i seg mangfoldige underordnede mål som har blitt formet til et enhetlig og sammenhengende livsprosjekt (Cooper omtaler det som et *inklusiivt mål*). Siden det inklusive målet er sammensatt og nyansert, er det ifølge Cooper ikke rart at Aristoteles aldri spesifiserer målet i *NE* (Cooper 1975:99).

ii) Tekstlig belegg: Analogien mellom klokskapen og kunnen

Passasjen 1112b13-19 i *NE* er en annen kjent passasje som gir støtte til Grand End-teorien. Her sies det at: «En lege overveier ikke om han skal gjøre folk friske ... Men når [han] har *fastlagt et mål*, undersøker [han] hvordan og ved hvilke midler det kan nås ...» (Aristoteles 2013:1112b14-17, min uthevnin). Tilhengerne av Grand End-teorien identifiserer en analogi mellom klokskapen og «kunnen» (*technē*), eller mellom «den kloke» og «yrkeseksperten» (legen).¹

Hvori ligger analogien mellom «klokskapen» og «kunnen»? Kunnen er betegnelsen for evnen til å frembringe (*poiēsis*) konkrete eller abstrakte ting. Legen har for eksempel evnen til å frembringe «helse» i sine pasienter. En lege qua lege sikter mot dette målet (helse). Enhver menigmann kan også danne seg et bilde av hva «helse» består i. Hva er det i så måte som skiller legen fra lekmannen? I følge Broadie (2013:195) kan vi si at førstnevnte har ervervet seg et «teknisk bilde» av hva som konstituerer god helse, mens sistnevnte bare har en allmenn (doxisk) oppfatning av hva helse består i. Hun foreslår at vi tenker at det «tekniske bildet» figurerer i premissene for legens medisinske beslutninger, og at de spesifiserer hva helse er ut fra blant annet anatomiske, biologiske og fysiologiske aspekter. Slike «tekniske bilder» kan være mer eller mindre vellykkete alt etter hvor effektive de er; effektive med hensyn til frembringelsen av helse generelt. Så selv om legene har ett og samme mål for så vidt som de sikter mot å frembringe helse i pasientene, kan de ikke desto mindre ha forskjellige tolkninger av hva dette målet (mer konkret)

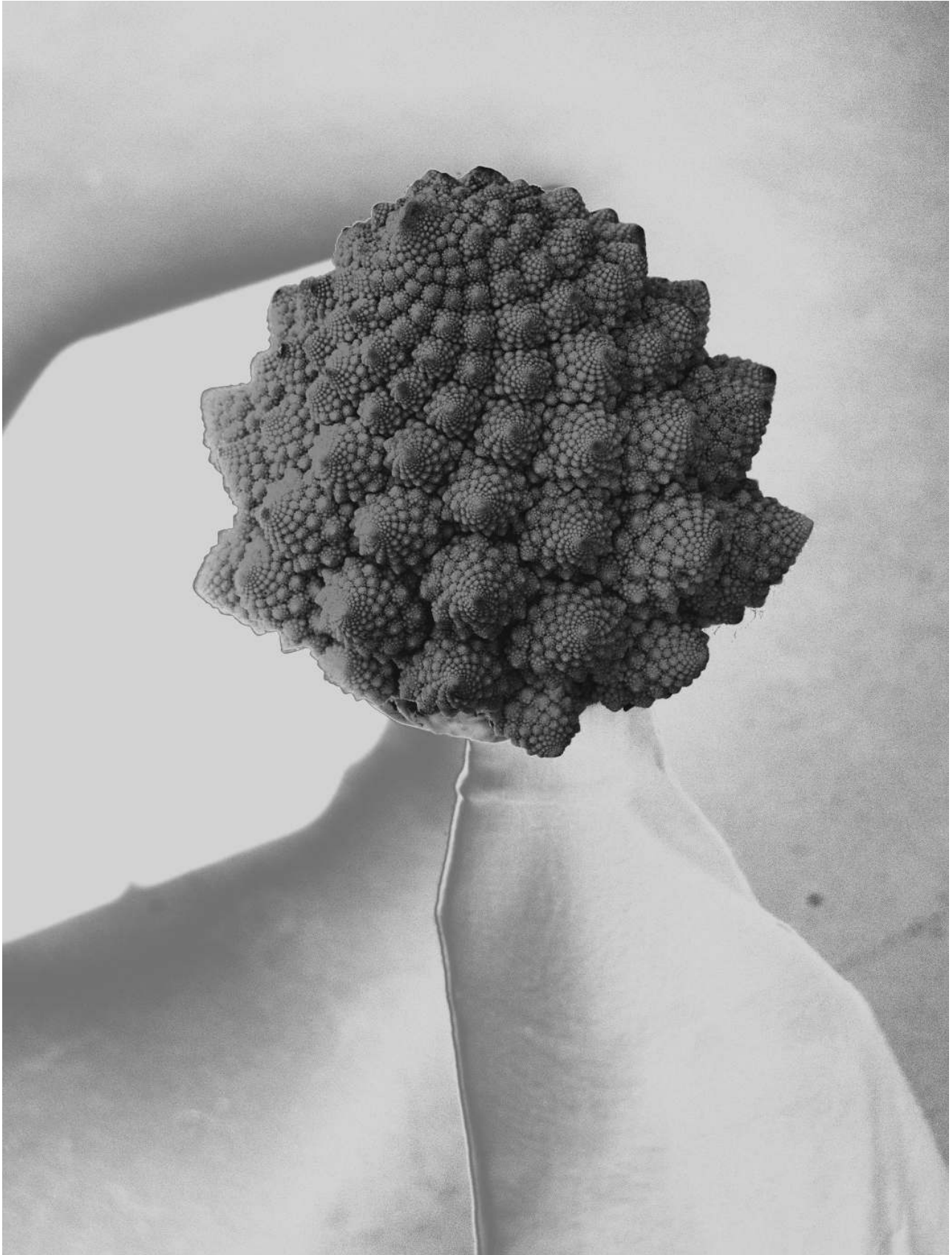
består i. Noen leger innehar mer effektive tekniske bilder enn andre, hvilket også gjør dem dyktigere, og de dyktigste omtaler vi som «eksperter» (Broadie 1991:194-198).

Tilhengerne av Grand End-teorien hevder at analogien mellom klokskapen og kunnen gjør det nærliggende å tenke at vi også i handlingslivet generelt kan finne «eksperter» med slike tillærte «tekniske bilder» (men siden de appliseres på handlingslivet, forslår jeg at vi omtaler dem som «etiske bilder»). Ut fra denne tolkningen skal Aristoteles formodentlig ha ment at vi alle streber etter det gode, og at vi har ulike – mer eller mindre vellykkede, eller for den saks skyld perverse! – oppfatninger av hva det gode livet består i. Ifølge Grand End-teorien kan bare de som har ervervet et fullstendig, substansielt og sant bilde av det gode liv påberope seg klokskapen (Broadie 1991:198).

iii) Hvordan komme frem til et riktig og sant mål?

En beslutning er ifølge «Grand End-modellen» riktig og sann (*orthos logos*) hvis og bare hvis i) beslutningen (etter en vurdering av omstendighetene) vil realisere det ultimate målet, og ii) det ultimate målet er en sann tolkning av det gode. Det som forblir uklart er hvordan man kan legitimere det som inngår i punkt ii). Hvordan kan man vite at man har kommet frem til en sann tolkning av det gode? I lys av passasjen 1112b13 i *NE* (hvor det hevdes at vi ikke overveier målene, men om det som bidrar til å *realisere målene*), blir dette siste problemet enda mer enigmatisk. Er det ikke i aller høyeste grad viktig å overveie hva målet består i og hvorfor det er verdt å etterstrebe? Her skal det sies at Aristoteles bruker begrepet «overveielse» når det vises til den rasjonelle aktiviteten å undersøke *hvordan og ved hvilke midler* målene kan nås, mens andre begreper tas i bruk når det kommer til det å avgjøre om et mål er riktig og sant.

Ifølge Coopers tolkning av Aristoteles (1975:58-67) finnes det to måter å avgjøre om «det ultimate målet» er riktig og sant. På den ene siden baserer vitenen om målet seg på en slags intuisjon (*noûs*). Intuisjonen (eller fornuf-ten) er en intellektuell kapasitet «som har med utgangspunktene (*archai*) å gjøre» (Aristoteles 2013:1141a8-9). Den kloke bare *vet* umiddelbart og intuitivt at hun eller han forfølger et riktig og sant mål. Slik jeg leser Cooper, låter det altså til at intuisjonen er den høyeste og endelige instansen i bevisstheten, hvis overlegenhet gjør den berettiget til å felle intuitive dommer om det ultimate målet. Her mener jeg vi støter på et problem: for hvordan kan den kloke overbevise andre om riktigheten av det målet som forfølges, om vedkommende bare intuitivt *vet* at målet er sant? Kan ikke mennesker motta falske intuisjoner? Har



Illustrasjon av Snorre Nygren

ikke mennesker for vane å påstå at de vet hva som er best for dem når de åpenbart ikke gjør det? Hva nå enn man skulle mene om denne saken, blir Coopers tolkning støttet opp av det faktum at Aristoteles på en tilsvarende måte argumenterte for at vi i den teoretisk-vitenskapelige innstillingen må akseptere visse førsteprinsipper som sanne, selv om disse siste ikke kan demonstreres (Cooper 1975:65). Slike sannheter (eller utgangspunkter) er nettopp objektene til intuisjonen (Aristoteles 2013:1143b1-6).

Selv om det ultimate målet ikke hviler på rasjonelle argumenter idet det blir umiddelbart fattet av intuisjonen («a mind's eye»), følger det ikke av dette at målet ikke kan gjøres til gjenstand for rasjonell undersøkelse. Cooper (1975:68-71) hevder at man i *NE* kan finne støtte for at vi ved hjelp av en *dialektisk metode* kan komme frem til de samme utgangspunktene som intuisjonen erkjenner. Det forblir imidlertid uklart hvordan Cooper mener man skal gå frem for å etablere slike utgangspunkter. Man kan kanskje finne støtte for denne tolkningen ved å studere hvordan Aristoteles argumenterer, altså studere den dialektiske formen i hans argumentasjons rekke. Poenget synes imidlertid å være at den kloke egentlig ikke behøver å begrunne målet, om intuisjonen kvalifiserer det som riktig og sant, selv om det er mulig for den som vil erverve en dypere forståelse av målet å undersøke og «kvalitetssikre» det gjennom en dialektisk metode (Cooper 1975:68-71).

iv) Er Grand End-teorien realistisk?

Ifølge Kenny (2010:219) er intuisjonen en evne (*dynamis*) den kloke kontinuerlig virkeliggjør for så vidt som den kloke alltid har «det ultimate målet» for øyet. Men hvis den kloke aldri opphører å rette blikket mot det ultimate målet, impliserer dette at den kloke «bærer» målet bevisst i hodet hele tiden? Skal vi liksom ta den kloke for å være en karikatur som sier til seg selv: «Lykken består av slik-og-slik, hva kan jeg gjøre for å oppnå dette under de gjeldende forholdene?»² (Kraut 1993:362). Jeg vil hevde at det ikke er noe i veien for å lese intuisjonen (*noûs*) som et fakultet som griper sannheter på en stilltiende og implisitt måte (se for eksempel Aristoteles 2013:1143b10-14). Her kan analogien mellom «klokskapen» og «kunnen» hjelpe oss: for en lege behøver ikke tenke på det tekniske bildet hun eller han jobber ut fra, siden det tekniske bildet figurerer som noe bakenforliggende som hjelper legen å orientere seg i arbeidet; og på samme måte behøver ikke den kloke å tenke bevisst på det etiske bildet som har blitt fastsatt, siden det etiske bildet kan bli bekreftet av et fakultet som intuitivt kalibrerer den kloke med det riktige og det sanne målet. Dette er mer realistisk.

Ifølge Richard Kraut (1993:362) er Grand End-teoriens viktigste argument at den kloke må være i stand til å rettferdiggjøre og gi grunner for de beslutningene og handlingene som hun eller han foretar (hvilket ikke er det samme som å gi grunner for hvorfor «det ultimate målet» er best³). Har man for eksempel lyst til å besøke en venn, men finner ut at det vil være for tidkrevende og at besøket vil true andre viktige hensyn, kan det klokeste være å utsette besøket til en annen dag. Den kloke behøver ikke begynne overveielser med å tenke på hva lykken består i, for dette kan vedkommende ha en intuitiv viten om. Men om noen spør ut fra hvilket grunnlag den kloke handler, må han eller hun være i stand til å gi gode grunner for de beslutningene som har blitt fattet. Den kloke må eksempelvis kunne svare på hvilken plass vennskap bør ha i det gode liv (Kraut 1993:367).

Del II: Sarah Broadies tolkning av «klokskapen»

i) Problemene med Grand End-teorien

La meg nå gå over til å presentere Sarah Broadies tolkning av Aristoteles. Ifølge Broadie finner vi ingen passasjer hos Aristoteles som forklarer hvordan et «opphøyd mål» («Grand End») skal formes. Hun ser ingen grunn til å redusere «klokskapen» til evnen til å identifisere de midler som kan realisere noe som forblir et gode *under alle forhold*. Kan Aristoteles virkelig ha ment at klokskapen består i å ha ervervet en sann forståelse av det gode, og at klokskapen følgelig er en esoterisk kvalitet forbeholdt skolerte moralfilosofene? Skal vi ta den kloke for å være han eller hun som klynger seg fast til en eksplisitt forståelse av hva livet må inneholde for å være godt, som om den kloke var en slags tvangsnevrotiker uten evne til å bekrefte tilfeldighetenes spill? Og om alternativet er å tenke at den kloke forfølger det opphøyde målet på en intuitiv måte, og at utgangspunktet for overveielser ikke behøver være spesifiserte, ja, hva er det da som gjør den kloke så klok, når vedkommende ikke engang vet hva som overveies?

ii) Målet er ikke opphøyd («grand»), men noe mer konkret

Vi kan forklare denne siste innvendingen i en mer detaljert form: Ifølge Broadie er betingelsen for en god beslutning at den formes i henhold til en streben (*orexis*) som er riktig (*orthē*) og en fornuft (*logos*) som er sann (*alēthēs*) (Broadie 1991:217). Forenklet sagt mener jeg at vi kan forstå streben som en *kapasitet til å bli påvirket*, mens fornuften er en kapasitet til å påvirke, og at de to kapasiteter kan danne en sammensetning som på en harmonisk måte fungerer i én enkel virkeliggjøring (*energeia*). Broadie skriver

at samarbeidet bidrar til formingen av den rette fornuft (*orthos logos*). Hun foreslår at vi tenker oss at streberen, i sin villighet til å adlyde, henvender seg til fornuften med spørsmålet «Hva skal jeg gjøre?». Spørsmålet tar formen av en ordrevariabel som fornuften kan determinere med en bestemt verdi (Broadie 1991:217). Så hvordan er det da fornuften kommer frem til en beslutning? I følge Broadie springer beslutningen ut av overveielser. Sistnevnte består blant annet av (fornuftens) faktuelle dommer som varierer fra situasjon til situasjon («Gitt omstendighetene, bør jeg gjøre dette»): Man observerer noe partikulært som blir tolket, deretter blir generelle mønstre aktivert ved hvilke man kan komme frem til hvilke aspekter av det partikulære som er relevante. Broadie understreker at den praktiske fornuften ikke er kald, dissosiert og teoretisk, men involvert i situasjonen for så vidt som den lytter til hva streben evaluerer som verdt å forfølge. Det finner altså sted en dialektikk mellom strebens verdivurderinger og fornuftens faktuelle dommer (en streben som «frivillig» samarbeider med fornuften på den måten som her er skissert, er rasjonell og dydig, og sammenfaller med det som jeg i innledningen kalte karakterdyd).

I følge Broadie konfronteres den som overveier av et uanalysert prosjekt: «Hvordan realisere objekt O i situasjon S?» Problemet fungerer som et insentiv til å transformere det uanalyserte materialet til noe bestemt (en handling). Den kloke begynner å analysere den originale situasjonen i lys av observasjoner, tidligere erfaringer, generelle mønstre og strebenens interesser. Broadie påstår at om man kan artikulere problemet «hvordan realisere O i S?» og forvente et artikulert svar («dette er best å gjøre alt annet tatt til betraktning!»), må objektet O som inngår i problemet også være artikulert. Hun mener at problemet med den realistiske versjonen av «Grand End-teorien» – som påstår at den kloke kan ha en intuitiv viten om objektet han eller hun forfølger – er at teorien forutsetter at utgangspunktet eller objektet for overveielser ikke behøver være spesifisert eller «artikulerbart». I så fall, hvordan kan den kloke vite hva han eller hun holder på med? Objektet, hevder Broadie (1991:234), kan forandre seg fra situasjon til situasjon, og kan være hva som helst en person finner tiltrekkende eller ønskelig: å etablere kontakter, å flytte til et attraktivt sted, å beskytte sitt gode rykte, å vinne en krig etc. Den kloke investerer ikke det samme etiske bilde i hver overveelse og handling (Grand End), men tilpasser målet etter hva situasjonen krever. Forskjellen mellom den kloke og novisen ligger ikke først og fremst i at de forfølger forskjellige mål, men at den kloke forfølger målene til rett tid og på rett måte, mens novisen bare kaster seg hode-

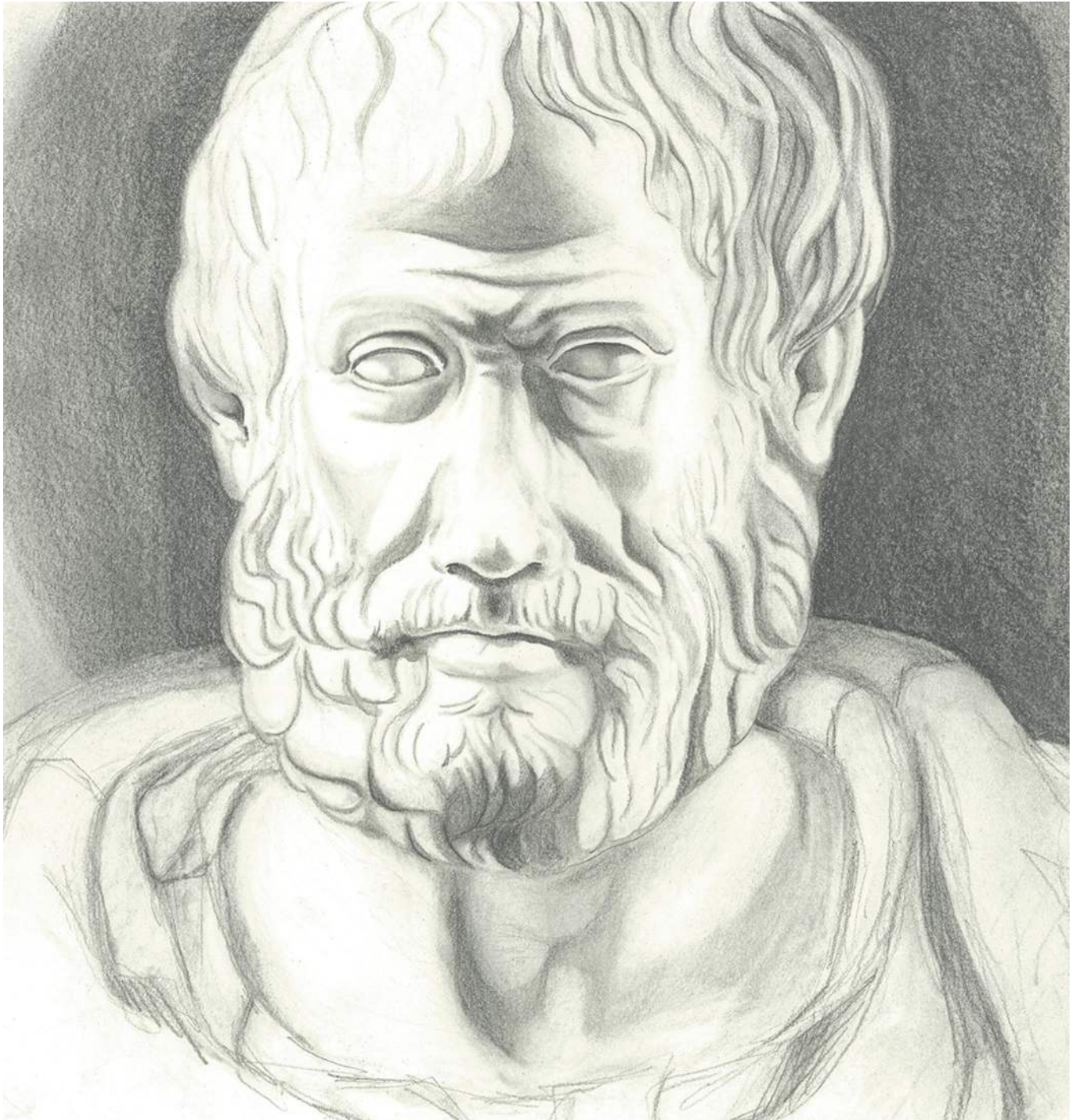
stups og lettsindig inn i situasjonene og forfølger det som umiddelbart melder seg som attraktivt. Som Aristoteles skriver i *NE* 1109a27-29:

Således kan enhver bli sint – det er lett – eller gi bort penger eller bruke dem opp, men å vite på hvem og hvor meget og når og ut fra hvilke grunner og hvordan, det er ikke gitt hvermann, og heller ikke er det lett.

Den kloke gjør det som er best under *disse omstendighetene*. Dette kan virke uforenlig med den passasjen vi allerede har vært innom der Aristoteles insisterer på at «Vi overveier ikke målene, men om det som bidrar til målene» (Aristoteles 2013:1112, b13). Men Broadie hevder at vi overveier målene indirekte nettopp ved å overveie hvordan vi skal realisere dem. For ved å overveie hvordan man skal realisere det beste, antar vi at det eksisterer et slikt «hvordan», og oppdagelsen av at det faktisk finnes et slikt «hvordan», er det samme som å oppdage at O bør realiseres i den gjeldende situasjonen (Broadie 1991:241).

iii) *Beslutningen krever ingen begrunnelse*

Selv om det praktiske problemet og svaret kan artikuleres, hevder Broadie (1991:234) at det ikke betyr at alle grunnene for svaret er «artikulerbare»: Jeg kan forklare hva målet mitt er, og hvilken beslutning jeg kommer frem til etter å ha overveid problemet, men jeg kan ikke forklare hvorfor jeg anså akkurat *disse* aspektene av situasjonen som relevante, eller hvorfor akkurat *disse* faktorene trådte inn som grunner for beslutningen. Grand End-teorien hevder derimot at den kloke må være i stand til å rettferdiggjøre og artikulere grunnene for beslutningene. Ifølge Broadie gjør teorien her en feilmanøver ved at den behandler beslutningene *ex post facto*. Hvis jeg som observatør (og analytiker) betrakter en handling fra utsiden, observerer jeg nettopp en handling *tout court*, og denne handlingen er noe jeg ønsker å forstå, følgelig krever jeg av den handlende at vedkommende begrunner den til meg. Når en handling blir observert fra utsiden, vil det målet som faktisk orienterte den handlende representere ett av mange mulige mål som kan forklare handlingen. Poenget til Broadie (1991:237) er at det fra analytikerens synspunkt er fort gjort å knytte alle disse målene (syntetisk) sammen (i form av et inklusivt mål *à la* Cooper), men da blir det faktiske målet avskåret fra handlingen (siden dette målet bare utgjorde en liten del av et større kompleks den handlende søkte å realisere). Tilhengerne av Grand End-teorien går ut fra at den kloke behøver et medierende prinsipp, for eksempel: «Gjør hva



Illustrasjon av Louise Dedekam Øvre

som sikkert og direkte bidrar til å realisere dette ultimate målet!». Broadie mener derimot at Aristoteles ikke skriver noe sted at en beslutning må begrunnes og rettferdiggjøres på denne måten. Det som gjør menneskene rasjonelle i handlingslivet, innskyter Broadie (1991:248), er ikke stedeaværelsen av «etiske prinsipper» eller fastsatte livsmål, men bruken av fornuften, og sistnevnte kan ikke begrunne eller artikulere alt hva den fatter.

iv) Intuisjonen fatter det ultimate som er beslutningen (og ikke det opphøyde målet)

Intuisjonen (*noûs*) er, ifølge Broadie (1991:202), ikke et mystisk fakultet som umiddelbart fatter det ultimate målet, men en evne til å lese av relevante fakta i en (i første omgang opak) situasjon, og denne «skanningen» bidrar til å foranstalte en passende etisk respons. Vår (moralske) disposisjon behøver *intuisjonens* klargjøring for å utstede en passende handling. Jeg forstår det slik at siden enhver situasjon innehar et aleatorisk eller kaotisk element, så behøver vi hjelp av et intuitivt fakultet som distribuerer det singulære og ordinære i situasjonen, slik at relevante mønstre og meningsfulle kombinasjoner kan illumineres.

Men hvordan kan denne lesningen av *intuisjonen* stemme overens med NE 1143a35–b5? Der står det nemlig at:

Også fornuften [*intuisjonen*] (*noûs*) gjelder slutt-punktene – i begge retninger, for både de første bestemmelser og de siste er gjenstand for vår fornuft, ikke for argumenter. ... den fornuft som gjelder handlinger, fatter sluttpunktet og det mulige, det vil si den andre premissen For det er disse ting som er utgangspunkter (*archai*) for det mål for hvis skyld man handler ... Disse må man ha persepsjon av, og denne er fornuft/intuisjon (*noûs*).

Broadie må forklare hvordan hun kan hevde at *intuisjonen* skanner situasjonen for relevante fakta, og samtidig mene at *intuisjonen* fatter sluttpunktet. Sluttpunktet for Grand End-teorien er selvfølgelig «det ultimate målet». Ifølge Broadie (1991:219) er sluttpunktet det *overveielser* kulminerer i: en beslutning. Hvordan forbinder Broadie de to forståelsene av *intuisjonen*? Hun hevder: Hvis settet av hva som *midlertidig* blir ansett som relevant i en situasjon blir affirmert som det settet som *definitivt* er relevant i situasjonen, følger det at *intuisjonen* fatter hva som er kategorisk best å gjøre i situasjonen (siden *intuisjonen* overveier hvordan O skal realiseres i S i lys av relevante aspekter). Beslutningen er en koalesens av relevante elementer, og det er «disse ting som er utgangspunkter (*archai*) for det

mål for hvis skyld man handler». Beslutningen er svaret på et praktisk problem («hvordan realisere O i S»), og når den kloke utsteder en handling som springer ut av beslutningen, tar den kloke på seg rollen som den effektive årsaken bak realiseringen av «O i S» (Broadie 1991:256). Den kloke er den som klarer å finne frem til de beslutninger eller handlinger som vil realisere de utvalgte målene, som altså kommer frem til det som vil forårsake at O realiseres i S. Det er som om den kloke setter det endelige resultatet av overveielser – (begrepet av) en handling H – som premisser i et kausalt argument som konkluderes med det originale problemet («Hvordan realisere O i S»). Her identifiserer Broadie en analogi mellom den praktiske fornuften og den teoretiske fornuften (*sophia*):

The theoretic argument premisses a cause in the sense of the ‘Why?’ of a phenomenon already existing; the practical argument premisses a cause in the sense of the ‘How?’ of a state of affairs not yet in existence. (Broadie 1991:229)

I vitenskapen tar vi i bruk den teoretiske fornuften når vi forsøker å finne ut hva som forårsaker de fenomenene vi observerer. Vitenskapsmannen vil ha et svar på hvordan og hvorfor et gitt fenomen oppstår (dets årsak). I handlingslivet er vi også opptatt av å utlede årsaker, men da i den forstand at vi forsøker å tenke oss frem til hva vi kan gjøre for å *forårsake* de målene vi har satt oss.

Del III: Avsluttende betraktninger

Som jeg skrev innledningsvis skal jeg ikke forsøke å argumentere for hvilke av de to tolkningene som kommer nærmest opp mot den aristoteliske etikken. Jeg vil hevde at vi kan lokalisere Aristoteles’ forståelse av «klokkskapen» et sted mellom de to tolkningene. Dette er utvilsomt et skuffende svar, men det er vanskelig å plassere Aristoteles helt og holdent på én av sidene. NE er til tider svært kryptisk og innfløkt, noe som åpner opp for at tolkningene kan gå i divergerende retninger. Grand End-teorien og Broadie aksentuerer ulike passasjer i NE. For å ta et eksempel: Hvordan skal vi forstå analogiene Aristoteles trekker? Hvor bokstavelig skal vi ta dem? Og hvilke analogier skal vi legge mest vekt på? Siden analogiene risser opp ulike harmonier i tekstene, vil analogi-valget virke utslagsgivende for hvordan tolkningene ender opp. Uenighetene mellom tilhengerne av Grand End-teorien og Broadie stammer blant annet fra følgende: Grand End-teorien legger vekt på analogien mellom *klokkskapen* og *kunnen*, mens Broadie vektlegger analogien mellom *klokkskapen* og den

teoretiske fornuften.

Om *klokskapen* blir knyttet opp mot *kunnen*, er det nærliggende å tolke Aristoteles dithen at den kloke innretter handlingene sine etter et riktig og sant etisk bilde, på samme måte som en profesjonell lege orienterer arbeidet sitt i henhold til et effektivt teknisk bilde. I tillegg er det nærliggende å tenke at forskjellen mellom den kloke og den middelmådige springer ut av at de har ulike forståelser av det gode, på samme måte som at den profesjonelle legen og lekmannen har ulike forståelser av hva «helse» består i – og der den kloke, likesom legeeksperten, er overlegen i så henseende i kraft av å effektivt utføre det som fungerer best. At det er en vanskelig oppgave å erverve seg en riktig og sann oppfatning av det gode, og at det bare er et fåtall av oss som lykkes (formodentlig bare en filosofisk skolelt elitegruppe), er ikke et overbevisende argument som taler mot Grand End-teorien, spesielt ikke hvis vi ser det i lys av Aristoteles' aristokratiske verdisyn.

Hvis vi derimot knytter *klokskapen* opp mot *den teoretiske fornuften*, kan det være nærliggende å tolke Aristoteles på denne måten: Den kloke er, likesom vitenskapsmannen, en som forsøker å formulere rasjonelle argumenter fra premisser til konklusjoner. Vitenskapsmannen starter undersøkelsen med et uanalysert faktum, og forsøker å forstå faktumet ved å studere de underliggende årsakene, og i den grad han erverver en forståelse av disse, vil han kunne forklare «hvorfor» faktumet måtte være slik det var da det viste seg for første gang. Årsakene vil følgelig kunne figurere som premisser i et vitenskapelig forklaringsargument hvor konklusjonen korresponderer med det opprinnelige faktumet. På samme måte starter den kloke med å undersøke et uanalysert prosjekt, og forsøker å identifisere de relevante aspektene i situasjonen med henblikk på handling, og i den grad den kloke klarer dette, vil hun kunne vite «hvordan» prosjektet skal realiseres. Begrepet om hva som må gjøres vil, i enden av analysen, figurere som et premiss i et praktisk argument hvor konklusjonen korresponderer med prosjektets fullbyrdelse (Broadie 1991:244). Denne analogien viser at hverken den kloke eller vitenskapsmannen starter undersøkelsen med et sett av fastsatte premisser (for eksempel ut fra et ultimatum), men at de begge med skjønnsomhet og kreativitet er på utkikk etter det som kan figurere som et premiss i et (praktisk eller teoretisk-vitenskapelig) argument.

Styrken til Grand End-teorien er at den er forenlig med de tekstpassasjer i *EE* og *NE* hvor Aristoteles faktisk later til å mene at vi som handlende vesener må tenke gjennom hva som er vårt overordnede mål i livet, og hva vi til syvende og sist søker henimot å realisere (se for eksempel

1094a20-b5). Etter min mening er det også en styrke ved teorien at den sammenligner den kloke med en ekspert som kan begrunne og legitimere sine beslutninger i henhold til en gjennomtenkt etisk standard. Det er derimot ikke klart for meg hvordan Grand End-teoretikerne mener vi skal kunne klare å danne oss en etisk standard som kan gjelde under alle forhold; hvordan standarden kan være generell nok til å kunne dekke alle situasjoner, og samtidig være spesifisert nok til faktisk å være til noe informativ hjelp (vi kommer til stadighet i situasjoner som er så innfløkte og sammensatte at de påkaller seg standarder med en høy grad av kontekstsensitivitet). Hva mener for eksempel Grand End-teoretikerne vi skal gjøre i uvante og nye situasjoner? Skal vi kategorisk tviholde på den standarden som vi én gang tenkte oss frem til? Krever ikke nye og uvante situasjoner at vi revurderer vår tilvante tankegang? I så fall, hvilken praktisk nytte har da de etablerte standarder vi én gang kom frem til? Dette problemet henger sammen med følgende tvedydighet: Aristoteles skriver nemlig at «klokskapen er en dyd», og at «det menneskelige gode bestå[r] i sjelens virksomhet i henhold til dyd» (Aristoteles 2013:1098a15-17 i *NE*), og med dette mener jeg at utøvelsen av klokskapen er inkludert i «det opphøyd målet». Etter min mening representerer dette forholdet en trussel for Grand End-teorien, ettersom teorien blir tvunget til å avgi et sirkulært svar: det å ha klokskap er å handle ut fra en riktig og sann standard, men standarden er å utøve klokskap!

Personlig mener jeg at Sarah Broadie presenterer en mer nyansert og organisk lesning av Aristoteles. Det Broadie får frem i sin tolkning er hvor koordinert og organisk samspillet er mellom karakterdyden og klokskapen: Karakterdyden gir klokskapen sitt oppdrag, men bare i samråd med klokskapen som så å si godkjenner oppdragets art, og som i tillegg viser hva som må gjøres for å fullbyrde oppdraget. Og alt dette skjer fortløpende: I lys av Broadies lesning behøver ikke den kloke dvele ved selv-pålagte etiske standarder, for det er mye mer i den klokkes ånd å imøtekomme situasjonene på en åpen, involvert og kreativ måte, som en singulær hendelse. Ja, jeg vil si at Broadies tolkning er injisert med en sunn dose spontanitet, noe som mangler i Grand End-teorien. Det som derimot går tapt i denne lesningen er at den jo må overse alle de tekstpassasjene i *EE* og *NE* hvor Aristoteles på en uttalt eller indirekte måte skriver om behovet for å sette opp et klart mål. Det er muligens også en svakhet ved Broadies versjon at den kloke er fritatt fra å begrunne og legitimere sine beslutninger og handlinger i henhold til en etablert standard. (På den annen side er kravet om å legitimere

handlinger mer typisk for moderne filosofi enn for antikk filosofi, noe som gir grunn til å tro at kravet ikke var en prioritet for Aristoteles.)

Det kan hende at vi som lesere av Aristoteles blir overlatt til å fullende vår forståelse av etikken med hjertet fremfor med argumenter. Aristoteles er tross alt en filosof som allierer seg med «*common sense*» (se for eksempel Aristoteles 2013:1094b20-25). Uten skjønnsomhet, blir *NE* noe ufullstendig. Som vi har sett, skriver Aristoteles at vi har intuisjon, det vil si en kapasitet til å fatte visse ting umiddelbart og intuitivt. Faktisk må begge de to tolkningene vi har gjennomgått forutsette at den kloke er i visshet om at hun eller han er klok. Den kloke behøver (eller kan) ikke argumentere for de utgangspunktene hun handler etter; hun bare vet at utgangspunktene for det mål for hvis skyld hun handler, er rette. Vi burde følgelig se uenigheten mellom de to tolkningene som en invitasjon til å finne ut for oss selv, først og fremst ved å forsøke å leve vel, hva som er riktig og sant. Hvis vår intuisjon følger en sann inspirasjon, får vi sannsynligvis innblikk i det gode og det edle.

LITTERATUR

- Aristoteles. 2013, *Den nikomakiske etikk*, Stigen, A. & Rabbås, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- Broadie, S. 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York.
- Cooper, J. M. 1975, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Kenny, A. 2010, «Ancient Philosophy» i *A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 213-219.
- Kraut, R. 1993, «In Defense of the Grand End» i *Ethics*, 103:2, 361-374.
- Rabbås, Ø. 2013, «Etterord» i *Den nikomakiske etikk*, oversatt av Stigen, A. & Rabbås, Ø., Vidarforlaget, 293-336.

NOTER

- ¹ Analogier skaper indre harmonier i tekstene, og en leser kan finne støtte for sine fortolkninger ved å påvise eksistensen av slike harmonier.
- ² Til tider kan det virke som om Cooper faktisk støtter seg til en slik tolkning: «[T]he life defined by such a plan – ends together with weights or other ordering principles – would be regarded as a single comprehensive end which one *has constantly in view* and which one is seeking to realize *in each and every decision one makes*» (Cooper 1975:97, min utheving).
- ³ De førstnevnte grunnene svarer på om handlingen realiserer det ultimate målet, mens de sistnevnte grunnene gir svar på hvorfor det ultimate målet er best.

ARISTOTLE AND HIS ETHICS

AN INTERVIEW WITH KAREN MARGRETHE NIELSEN

By Sverre Hertzberg

Karen Margrethe Nielsen is an Associate Professor in the Faculty of Philosophy and a Tutorial Fellow of Somerville College, Oxford. She received her PhD in 2006 at Cornell University with a dissertation on Aristotle's theory of decision, supervised by Terry Irvin. Since then, she has published extensively on Aristotle, focusing especially on his ethical works. The topics of her research range from the role of principles in Aristotle's ethics, to the reception history of the *Nicomachean Ethics*. In 2015, Karen Margrethe co-edited (together with Devin Henry) a volume entitled *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, a collection of papers that explore to what extent Aristotle deploys scientific concepts and methods in his ethical works. I met Karen Margrethe at Somerville College Oxford to have a conversation on Aristotle's ethics, touching upon topic such as Aristotle's relevance today, the relation between practical wisdom and other forms of knowledge and his conception of vice.

Looking through a list of your publications, one can easily tell that you have a passion for Aristotle. How, and why, did this passion emerge?

Well, I suppose it's a passion that goes back to my days as an undergraduate at the University of Trondheim. There was one elective part of the *Examen philosophicum*, where I chose to do "po-etikk og retorikk" [poetics and rhetoric], with a wonderful teacher called Inger Louise Forselv where we read Aristotle's *Poetics* in full. That was really my first exposure to Aristotle's works. And

I recall just being immediately drawn in, both by the topic, and by Aristotle's way of writing. The department at Trondheim was, at that time, very inclined towards Kantian and post-Kantian philosophy. So I think I had an interest in ethics from early on. And as part of my master's thesis I also did this unit on Aristotle's ethics, taught by Truls Wyller. And then I read a lot of Martha Nussbaum! So, like a lot of people, I came to appreciate the richness of ancient philosophy through her. Even though, in retrospect, I tend to disagree with her on a number of interpretive issues. But there's no denying that she has this enormously captivating way of approaching moral questions – questions in moral psychology and so on – in Aristotle and of course also in the Stoics.

At what point in this process did you start learning ancient Greek?

Right! So this was actually after I started my master's in Trondheim. Like a lot of people, reading philosophers like Heidegger and also Coplestone's *A History of Philosophy*, I always felt that those little bits of untranslated Greek held the key to the whole argument. So unless you could actually decipher that phrase, you're completely at sea. And so I signed up for this introductory Greek course, and at the time they only taught New Testament Greek. But I thought it was worth spending a term just reading the Bible, if it meant I could read



Illustrasjon av Jenny Hjertaas Ljønes

Aristotle afterwards. I think we spent an entire term just going through the first couple of pages of the Gospel according to John. And then later they added an additional 10 point unit where I actually got to study classical Greek.

In your research, you focus a lot on Aristotle's ethical works. With the emergence of contemporary virtue ethics in the middle of the last century, philosophers brought Aristotle back into the field we now call normative ethics. To what extent do you believe Aristotle's ethical works are relevant, both to our lives and to philosophical discussions today?

From my experience just teaching the *Nicomachean Ethics* to students, there's a sense of immediate recognition of the questions that he is posing. You know, when he talks about voluntary action, when he talks about pleasure – even when he talks about friendship, which is a topic that obviously reflects the social relations of a bygone era – you don't have this sense that you're looking at questions, or even responses, that are obsolete. In fact, he seems to very much understand something about human nature and human experience. When he talks about pleasure, for instance, he distinguishes between pleasures that are proper to an activity, and that tend to sustain it, and alien pleasures, which destroy it. And he gives this famous example. For instance, he says that people especially enjoy eating nuts in the theatre when the actors are bad. And those types of illustrations are quintessentially Aristotelian. I'm not a Kant scholar, but I suspect you won't find those kernels of insight reading Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals* and so on.

Now when it comes to the uses and abuses of Aristotle in contemporary virtue ethics, I suppose I'm very much open to creative appropriations of past thinkers – conscripting them into service for modern projects. So, in that regard, even if in some cases those projects have certain anachronistic features, as long as one is aware of what one is doing – that we are actually taking an Aristotelian idea and developing it, we are not claiming to be expounding Aristotle's own words, and we are not claiming to be capturing exactly what Aristotle was on about – then I think that can be a very fruitful approach. And indeed, one of the benefits of doing the history of philosophy, is that you are forced to

encounter ideas that in many cases seem quite alien and challenge your assumptions, and very often challenge them successfully. On the other hand, I do find there's a kind of conflation between doing the history of philosophy and articulating ideas inspired by ancient philosophers. So, if one manages to do both of those, but being aware of what's what, that's definitely a fruitful approach.

Would you say that that's your approach when you do history of philosophy on Aristotle's ethics?

Yeah, so I don't really consider myself a virtue ethicist *per se*, but I guess I'm an Aristotelian ethicist. You know, there's all this literature asking, "Was Hume a Humean?" or "Did Plato come up with the idea of knowledge as justified true belief?" and so forth. And very often you find that the ancient approaches are subtly different, or asking different questions from the ones that interest contemporary philosophers. And in the case of Aristotle scholarship, people like Philippa Foot obviously have made really valuable contributions both to virtue ethics and Aristotle scholarship. So it's possible to do both, and to do both responsibly. But the worry is of course that people come to Aristotle's texts with preconceived notions of what Aristotle is trying to tell them. And they become resistant to textual evidence to the contrary.

In 2015, you co-edited a volume entitled Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics, a collection of papers on the methodology of Aristotle's ethics. The aim of this book is to demonstrate that scholars often overemphasize the gap between ethics and science. Could you tell us something about Aristotle's method in the Nicomachean Ethics?

This is a rather large topic that people have written a lot about. But, one of the famous aspects of Aristotle's methodology is of course his insistence that ethics is an imprecise science. And he's warning, at least in the *Nicomachean Ethics*, not to expect the same degree of precision from someone doing ethics as you would from someone doing, say, mathematics. So he's insisting that the degree of precision needs to be commensurate to the subject matter. And there's a famous passage where he observes that the phenomena with which ethics is concerned are variable. But he warns us that we

shouldn't take this variability to suggest that it's all matter of convention. So he wants to maintain a realist notion of ethical truths. But nevertheless, he wants to argue that circumstantial factors determine what the virtuous course of action is. So while you can give an objective account of virtue, ethics will never be able to make general prescriptions that hold always and without exception. Instead, ethics will be able to present generalizations which hold for the most part. And as far as they hold for the most part, the individual agent has to discern and determine how they ought to act in their particular circumstances. And, in this regard, it seems that ethical thought differs from scientific thought, which at least on the model that Aristotle outlines in the *Analytics* and in Book VI in the *Nicomachean Ethics*, proceeds by demonstration from universals, trying to articulate scientific explanations that hold necessarily and without exception. So that seems to set up a stark dichotomy between scientific reasoning on the one hand, and ethical reasoning on the other, where ethical reasoning will always involve attention to particulars and so forth. Aristotle of course famously is the first person to give a systematic account of the difference between practical and theoretical wisdom. And I think for that reason people have sometimes overemphasized the points of divergence between the two. And they haven't seen that Aristotle is also emphasizing that there are structural similarities. One problem here is that Aristotle's model of demonstration doesn't seem to fit biological sciences. If you look at Aristotle's biological works it concerns kinds – living beings – and in the sublunary sphere, things don't hold of necessity and always and so on. Instead you are dealing with these “for the most part” relations. So if Aristotle allows that biological science is a science, then it seems it has a lot in common with political science.

You mentioned Aristotle's distinction between theoretical and practical knowledge. There's also an interesting link between productive and practical knowledge in Aristotle's ethics. And you talk about this in your own paper in the volume,¹ that medicine has a lot in common with ethics. Can you say something about this?

Right! So, one of the points I am trying to make in that article is that, although Aristotle is famous

for emphasizing practical perception, – the importance of perceptual particulars for practical wisdom – nevertheless, despite what has sometimes been claimed, he doesn't argue that we can simply dispense with generalizations on ethical reasoning and deliberation. So whoever reads through the ethics will be struck by the number of times that Aristotle invokes medical reasoning and medical examples in order to support his ethical points. And I think this is one way in which this medical analogy helps him explain why generalizations have a role to play in ethics, despite this circumstantial relativism that he seems to be defending, a *realist* circumstantial relativism. When he talks about what's healthy, for instance, he allows that what's healthy for an animal depends on what species it belongs to, it's relative to the nature of the animal. He also allows that what's healthy can vary, depending on the condition of the person you are treating. So it may be that a kind of diet that would be appropriate for a healthy person is not appropriate for someone who are not healthy. Think about eating salt. This isn't his example, but it illustrates the point. In general, eating salt is bad for your health. But if you think of someone who is severely dehydrated, getting enough salt is critical for restoring their health. And so I think Aristotle wants to, on the one hand, maintain that the generalization that salt is unhealthy for us as the kinds of living being that we are, while also allowing that in some cases salt is a source of health. So when we reason about moral decision-making in the same way, I take Aristotle to hold that things like wealth, honor and friends are all good things for human beings. But we can hold that without maintaining that health is *always* in your interest. The Stoics give this example where it's not good to be healthy, when the emperor is conscripting for his army – he needs soldiers for whatever unjust cause he has undertaken. And in that case health is actually bad for you. So the way that I read Aristotle, he thinks of claims about what is good or bad as true generalizations that admit of exceptions. When he articulates claims about what is good for us in general, he is talking about what is good for us as the kinds of beings we are. And indeed, he seems to be pursuing the same line of thought when he talks about pleasure. What is unqualifiedly pleasant is what's pleasant for the good person. Similarly, you could

say that what's unqualifiedly good is what's good for the person who is good.

One of the main targets of this paper is the particularist reading of Aristotle. What is this, and why do you think it fails?

You can see how people would take Aristotle to be a kind of antidote to an approach to ethics that treats ethical deliberation as a matter of applying general principles to cases. So as long as you can articulate the rule, then all you have to do is just apply it. And so you don't need any practical discernment, you don't need this kind of sensitivity to circumstantial factors that Aristotle emphasizes. In a way I think that particularists are throwing the baby out with the bathwater. They want to say, look, this approach to ethics where ethics is all about finding the right principles and then just applying them mechanically, that's not working. So you go to the opposite extreme and say that we have no use for moral principle whatsoever in our ethical deliberations. It's all about circumstances. Everything varies in this extreme way. If you read Jonathan Dancy, he's very keen on arguments for showing how certain properties shift their valence depending on their context. And there were thinkers in antiquity that held views very similar to that. So if you think about the unorthodox stoic Aristo of Chios, who maintained that, on account of this type of variability, you could always think of a situation in which what normally would be good, in fact isn't. We shouldn't even allow that there are any true generalizations. He argues against orthodox Stoics that there is no such thing as a category of things that are preferred. Nor a category of things that are dispreferred. There aren't any kinds like that. Instead, it's all dependent on the circumstances. What Aristotle emphasizes when he talks about *phronesis* (practical wisdom) is that knowledge of universals is not enough – in addition to knowledge of universals, you need perception of particulars. And I think what he means is what is generally true. We speak of universals, and that suggests that you have some exceptionless rule. But I think what he really has in mind there is that what we call 'universals' is what's generally true. He does seem to say that practical wisdom requires both that you grasp these general principles, and indeed that you have an account of the nature of

human happiness. But it also required that you are capable of deciding in your particular circumstances how to best realize that ideal. So for that reason I think Aristotle's particularist readers are a bit selective in the way that they consider the evidence in the ethics. And they don't realize that his notion of practical wisdom isn't simply a notion of practical perception that sort of intuitively what the right course of action is, without having any kind of scaffolding in the form of an ethical theory and in the form of these action guiding general principles.

Do you think that this sort of framework of doing ethics can be used in applied ethics?

That's interesting! You very often have people saying that there are three normative theories – deontology, consequentialism and virtue ethics – and teaching people practical ethics is all about telling them how these are used to solve practical problems. And I think Aristotle is a bit modest on behalf of ethical theory, in so far as he doesn't think that acquiring knowledge of theoretical ethics is what's going to make you good at making ethical decisions. So if you already have the right kind of training, the right kind of upbringing, then adding this theoretical superstructure will perhaps make you better at hitting the mean in your actions and your feelings and so on. But it's not as if you can put someone in a classroom and teach them virtue ethics and then make them good people, or good decision makers, simply by equipping them with this theoretical tool. So here I think Aristotle is more realistic than many contemporary ethicists. Compare that to the kind of approach you see on consequentialist, where really you just need to get your understanding of the general good and how to promote it right, and the right unit of measurement. And then you need a spreadsheet. And then you can work it all out! And make the right decisions. That is making far more ambitious claims on behalf of ethical theory.

Aristotle stresses the importance of habituating character over time in order to be able to successfully navigate the world ethically.

Yeah! And if you think about medical ethics, or any other aspect of applied ethics, it seems that

actually having had experience with the types of ethical dilemmas that you meet in an emergency room and so on is really crucial for appreciating the complexity of the situation and which factors are important. You wouldn't really want to have some group of philosophers walking in, with no experience of the day to day life of an emergency doctor, and then somehow telling them that their consequentialist spreadsheet has made some calculations, telling them what the right course of action and what the right policy is. But that's not to say that someone trained in normative theory couldn't offer additional perspective, or help conceptualize and sort out some of the thoughts that people with actual experience might have had all along. But it just means that one need to be a bit more modest about what can be achieved simply by theorizing. And in this respect too, it seems that Aristotle is very much with the times. If you think about the emphasis people tend to place on lived experience these days. Where, you know, you need the stakeholders' views and so on. He's certainly someone that would allow that this lived experience does make people better judges.

Myles Burnyeat argues that habituation according to Aristotle has this cognitive aspect, so that through habituation, you are allowed to grasp what is valuable in life. So in that sense, you get some theoretical knowledge from your experience with ethical situations.

Yeah, and I think he is correct, and there's furthermore a widespread misunderstanding of the reach of habituation in Aristotle's theory. There's a common line of interpretation according to which it's just the non-rational parts of the soul – your emotions and desires and so on – that get trained through repetition. So that there's this kind of rote learning that disposes you toward the right actions and the right feelings. And he gives all these analogies to learning how to play an instrument, you know, learning a craft. But obviously if you think about the way people actually learn to play an instrument – and by the way, I don't play anything beyond the recorder – there's a teacher standing by. The teacher gives instructions, saying, for example, if you hold your arm more like that you'll be able to make this sound more easily. Or, if you are learning a craft, they will also offer constant feedback on

the way you use your tools and so on, explaining why it is that you need to adjust your approach a little bit. So it seems as if habituating the non-rational part of the soul goes hand in hand with habituation of the rational part of the soul. And indeed when Aristotle first introduces this notion of habituation, he says that if we didn't need practice, then no teachers would be needed. So already at that point, he's giving us reasons to reject this sort of mindless model of habituation. So I'm leaning towards the view that not simply the virtues of character but also prudence (practical wisdom) arises through habituation.

Julia Annas, among others, stresses that vice is an understudied part of Aristotle. I saw that you published a paper on vice in the Nicomachean Ethics in 2017. What is the aim of this paper?

A lot has been written on Aristotle's account of virtue, but at some point it just struck me that his conception of vice seems harder to articulate. We are all familiar with his definition of virtue as a state lying in the mean, flanked by a state of excess and deficiency and so on. So, in that regard, it's not difficult to see what he means by vice. But he can't hold, given this doctrine of the mean, that vice is simply the opposite of virtue in any straight forward sense. And indeed it seems that the types of flaws exemplified by different vices are pretty different. So, you know, the difference between being intemperate and being insensitive for instance, on the one hand, or being a buffoon and being devoid of any humor whatsoever (with wit being the virtue in the middle). So I wanted to try to find out exactly how he would define vice. What has been written on this topic seems to be focused pretty narrowly on a seeming contradiction between his general account of vice and his description of vice towards the end of the ethics, where he talks about similarities between the vicious person and the akratic agent. In Book IX, 4 he argues that the vicious person suffers from regrets and so on, and is his own enemy. At the same time, one requirement of being properly vicious is that you believe that you ought to act in the way you do. It's not simply that you're easily led astray by your emotions, or that you tend to forget about fairness and so on, because you get carried away. But it's rather that

you have rationally endorsed the type of behavior that you are pursuing. So, you know, you think that it's right that people should try to overreach and get more and more for themselves. Think about Thrasymachus in the *Republic* Book I. He's often portrayed as an amoralist, but you can imagine someone just saying that, "This is how we ought to behave." It's not just that you are being foolish by not grasping; it's that it's admirable and good to get more than your fair share. So there it seems as if we wouldn't expect there to be any kind of internal strife or conflict in the soul of the vicious agent. This is someone who is psychologically unified. And so one question is, how come, given that the vicious agent rationally endorses his vicious behavior, that he's nevertheless later said to experience all kinds of regrets and having been pained by his actions, and experiences night terrors when he thinks about what he's done.

Yeah, so that seems to imply that the vicious agent is acratia. Cause then it makes sense that he regrets what he's done. His rationality and his appetites are not in harmony.

If you think about your vicious agent of choice, you could think about crazed Roman emperors – Caligula, Nero – you could think about contemporary politicians, take your pick. And in one sense we would all like to think that everyone has a conscience. That everyone has this dark moment of the soul where they realize that what they are up to is no good, and they feel torn about it, thinking, "This is not how I ought to live." But on the other hand you might think that's just a convenient fiction. That in fact we can imagine someone who's entirely without regrets, may regret not having been able to control the consequences of their vice. But that's more of a managerial issue, it's not moral regret, or any moral hangover that they are experiencing. But nevertheless, Aristotle does seem to think that the vicious agent is acting contrary to wish, so contrary to rational wish, despite acting in accordance with his decision. And that's one of the tensions in his theory that I wanted to explore. To see how far is his account of the vicious agent confined to this Platonic assumption (Plato's analysis of the tyrant), who is his own worst enemy. And to what extent can we make sense of these claims about regret without positing this rather anachro-

nistic idea of the inner force of conscience.

Earlier we talked about that ethical expertise is similar to skill knowledge. Could one say that vice, in some instances, is a skill in the same sense as virtue?

That question touches on the extent to which vice could be conceived of as a purely non-rational state, and I think in one sense Aristotle can't hold that, precisely because he thinks that the vicious person suffers from what he calls "ignorance in the decision", in so far as he has the wrong conception of the good that he should be aiming at. But there's a further question of whether vice also needs at least instrument reason in order to pursue its aims. Think of someone who has the wrong ideals, who is just very clumsy in putting them into practice. So a kind of vicious klutz. That person wouldn't be quite as off-putting and not quite as fear-inducing as someone who not simply had the wrong conception of the good, but also had the power to promote it. Recall the definition of virtue that Meno gives in the *Meno*, the idea that virtue is desiring good things and having the power to acquire them. And so you might think that vice is desiring things that are in fact bad, and having the cleverness needed to pursue your aim.

Aristotle distinguishes between cleverness and practical wisdom. With cleverness comes the ability to achieve your ends, but those ends can be bad. Whereas if you are practically wise, your ends are good.

There's some ambiguity in the way he describes cleverness. But I guess on one line of interpretation, cleverness is a kind of morally neutral ability to match means and ends, and to put your decisions into practice. And it seems as if Aristotle would allow that you can have someone who is clever at promoting things that aren't good. So Anscombe talks about the clever acratia, someone who despite his commitment to fidelity, nevertheless plots to seduce the neighbor's wife. So it's not that this person is out of control because his emotions overwhelm him, but it's rather that he has this appetitive desire and he then calculates on the basis of that desire how to seduce this neighbor. All the while, thinking that this kind of behavior is bad. And so I don't think that there's any reason to hold that

he would deny that the vicious person can be clever, indeed, that's why they are so terrifying. And the fact that they have no scruples means that the range of possible courses of action is much wider for the vicious person than for the virtuous person. Because, as Aristotle says, there's usually just one way of getting it right, and many ways of getting it wrong. But whether you would say that cleverness is a requirement for vice, I'm not sure. It's interesting that Aristotle's discussion of vice is mainly a long shadow cast by his analysis of virtue. So you just sort of see this shadow image of vice on the wall, so to speak, in the *Nicomachean Ethics*. And then you have to try to fill in the picture.

You can only get it right in one way, but you can get it wrong in many different ways. So I guess the vicious person can both have cleverness, and lack cleverness, as there are countless ways of being vicious. The virtues are also unified through practical wisdom, according to Aristotle, so that you cannot be brave without being just and so forth. But it seems quite difficult to unify vices in the same way. All of these factors make vice more difficult to study, perhaps?

It becomes a far more variegated phenomenon, there seems to be far more variation among vicious people. This question that you raise, about whether there is a unity of vice in the same way that you have a unity of virtue is quite interesting. I think for Aristotle, in fact, there's neither unity nor reciprocity among the vices. So I think it's possible to have some vices and not some others. Even though it's not possible to have one virtue without the others, I think you can have one vice without having the others. It would be very strange, indeed impossible for someone to have all the vices, given that for each virtue there's two opposite vices. You can't be both insensitive and intemperate at the same time. So, could he argue that if you have one vice of deficiency then you have all of them? Well, it just doesn't seem promising to argue that someone who is insensitive will also be boorish and so on. I think for the Stoics it's quite different. Because they have this intellectualist conception of vice. But, maybe not. I'm supposed to be writing this short online book on vice in ancient philosophy, looking at Plato, Aristotle and the Stoics. But I still have to sit down and think hard about the Stoic conception of vice.

As a last question, I wanted to ask you; why should we study Aristotle today?

Right! I think we should study Aristotle for two reasons. One, because his ethical world is so different from ours, in many regards. And two, because it's so similar. So there is both this sense of entering a completely foreign landscape but also a sense that this landscape is very much our own in many regards. So it's a bit like making friends with people from various places around the world with different life experiences. And you think that their outlook on life is so very much removed from your own, and yet, you still see all these affinities.

NOTES

¹ Nielsen, K. M. 2015, «Aristotle on principles in ethics: political science as the science for the human good» in *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Henry, D. and Nielsen, K. M. (ed.), 29-48, Cambridge University Press, Cambridge.

ARISTOTELIAN ESSENTIALISM REVISITED

Review of

Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds

Christopher J. Austin

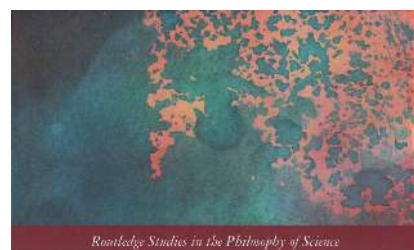
(Abingdon: Routledge)

By Øyvind J.V. Evenstad

Essentialism refers to the controversial metaphysical thesis that things or substances in the world are objectively (not merely nominally) divided into distinct types or “natural kinds,” where the members of each kind are united by a shared essence. *Aristotelian* essentialism is distinguished by, among other things, the conception of essences as teleological or “goal-directed.” In the case of biological organisms, this means that essences are seen as directing their morphological development toward a natural end-state or *telos*. Ever since its rejection by the founders of modern philosophy, but especially since the theory of evolution by natural selection was formulated by Charles Darwin, Aristotelian essentialism has largely been out of fashion.

In recent years, however, philosophy has been visited by a phenomenon that the American philosopher Edward Feser describes (in his freshly published book of the same title) as “Aristotle’s revenge.” Christopher J. Austin’s *Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds* (2019) is another exciting addition to the veritable renaissance of neo-Aristotelian metaphysics (and philosophy of science) that is taking place in the early part of the 21st century. Austin, who is a research fellow at the University of Oxford, has written on the topic of essence before, most notably in his 2017 article “Aristotelian Essentialism: Essence in the Age of Evolution” — upon which the present defense of essentialism is based.

The book is relatively short at only 144 pages (*including* notes, bibliographies for each chapter, and an index),



ESSENCE IN THE AGE OF EVOLUTION

A NEW THEORY OF NATURAL KINDS

Christopher J. Austin



but it is economically written in a small font with single line spacing and is packed with content. Most of the book should be readily understandable to any careful reader who is familiar with the vocabulary of contemporary analytic philosophy, with the possible exception of those sections in which Austin summarizes the empirical data of evolutionary developmental biology (frequently shortened to “evo-devo”) to undergird his theory. It is unfortunate that these are the sections which I myself am least equipped to fully comprehend, as they are obviously important to Austin’s overall argument and constitute perhaps his most novel contribution to the subject.

Concerning the structure of the book, Austin seems to have had a very clear idea about the purpose of each chapter as he was writing them. At one point, he summarizes the book by saying that the blueprint is drawn in Chapter 1, the ground is cleared in Chapter 2, the foundation of the theory is laid in Chapter 3, the tools are sharpened in Chapter 4, and the theory itself is constructed in Chapter 5. In the sixth and final chapter, Austin defends his version

of Aristotelian essentialism against evolutionary objections and aims to show that essence truly “belongs in the age of evolution” (2019:119). This systematic approach makes it easy to follow Austin’s argument and keep track of its different stages.

In Chapter 1, Austin presents a preliminary overview of the theory at the center of his book, namely a “neo-Aristotelian biological natural kind essentialism” (which is often rejected due to its purported incompatibility with the theory of evolution). This theory involves the view that “the physical world is divided up into concrete entities,” and that such a division is “no mere artifice of human convention” (2019:4 & 5). In other words, that there exist mind-independent collections of natural kinds that really “carve nature at the joints” by acting as “ontological boundaries” around types of things that can be told apart from each other (2019:6).

The essence of a natural kind is defined by Austin in terms of two components: (i) the *necessary set component*, which means that the essence “consists of those properties which it [the natural kind] could not fail to possess” — i.e., those which its members possess in every possible world — and (ii) the *modal fount component*, which means that it “determinatively demarcates the range of permissible and prohibited properties which its members may possess” (2019:8 & 9). The essence of a natural kind determines which properties the members of that kind *may* and *may not* possess, and which properties are more *likely* to be had by them.

Essentialism comes in many varieties (Austin mentions the “hidden structure essentialism” that became popular through the work of Saul Kripke and Hilary Putnam), but there are a few aspects of Aristotelian (and neo-Aristotelian) essentialism that distinguish it from the others. Aristotle’s metaphysical system includes the doctrine of *hylomorphism*, which views all entities as bipartite being compounds of matter (*hylê*) and form (*morphê*). Another aspect is Aristotle’s teleological view of essences as directing the morphological development of biological organisms — i.e., disposing them to develop along certain lines and toward a natural end-state or *telos* (2019:15 & 16). This is what leads Austin to look for “dispositional properties” to play the role required of essence.

In Chapter 2, Austin clears up the confused assumption that biological natural kind essentialism must necessarily involve a commitment to the claim that “taxonomy recapitulates ontology,” or that the taxonomic tree of modern biology (descending from the classification system of Carl Linnaeus) constitutes an accurate reflection of the na-

tural world as it really is. This assumption, Austin argues, is based on “the conflation of *telos* and *taxon*” (2019:22). A *taxon* is a “taxonomic rank,” a level of classification such as species, genus, family, and class. If there are indeed natural kinds which carve nature at the joints, it is reasonable to expect that such kinds will be amenable to systematic classification. This does not mean, however, that any of the “taxonomic ranks” currently recognized will actually correspond to them.

Austin rejects such higher *taxa* as families, classes, and genera as unsuitable for reflecting the mind-independent division of ontological reality, leaving only the familiar species *taxon* as a possible match for natural kinds (2019:23 & 24). It is not entirely unproblematic to identify natural kinds with biological species, however. Not only are there many different ways to define what a species is (2019:26), but the species *taxon* cannot contain the essences of natural kinds — which consist of intrinsic properties — if a species is defined in terms of the procreative, environmental, or generational *relations* of its members (2019:28). On Austin’s theory, the boundaries of natural kinds may be more “inclusive” than those of species.

In Chapter 3, Austin begins to lay the foundation of his “own theory”. If the essences of natural kinds are to be identified with certain *properties* — and Austin assumes that they are — there arises a question about what sort of properties these must be. For the essence of a natural kind to function as such, it must be able to play a “causal-cum-modal role with respect to the morphology of its members” (2019:39). So, the essences that Austin is looking for must be sets of properties which perform a causal role in the morphological development of biological organisms, and which also determine the modal properties of those organisms. He concludes that they must be “dispositional” and “intrinsically powerful” properties.

These dispositional properties with causal powers are described by Austin as “dynamical” and defined by what they *do*. In other words, “their identity consists in their capacity to perform a certain function: namely, the causal production of a particular end-state” (2019:40-41). We learn from this that dispositional properties are *teleological*, as they are dynamically oriented toward the production of certain end-states, but also that there is a somewhat *functionalistic* flavor to them (even though Austin himself does not use that word). As long as they perform their function by playing a causal-cum-modal role in the development of an organism, dispositional properties could be just about anything. Aristotle has been described, by Christopher Shields among others, as “the first functionalist.” It is pos-

sible that Austin wrote his book under the influence of that description.

In a move that seems quite unique, Austin claims that the question of whether there actually are any such dispositional properties is “a question which can only be adequately answered by consulting the empirical data of the biological sciences” (2019:44) — before going on to do just that. The following excursus (or series of excursuses) into the field of evolutionary developmental biology (evo-devo) can be tough for a non-specialist reader to fully comprehend, but it seems to me that Austin, at least, knows what he is talking about. He begins by asserting that “development is, as we now know, a *modularised* process of compartmentalised collaboration” (2019:45), in which different sub-systems known as “developmental modules” are responsible for developing the morphological features of an organism.

When the embryo of an organism begins to develop, Austin explains, “a small homogeneous group of undifferentiated, ‘pluripotent’ cells known as an ‘imaginal disc’ transforms itself into a multifaceted heterogeneous collection of specific cell types arranged in a highly complex organisational structure” (2019:45–46). The undifferentiated collection of cells in the so-called imaginal disc begin taking on “specific expression profiles” (2019:49) over time — i.e., developing into the specific features of an organism (such as the horns of a horned beetle). There is, in other words, a certain tendency toward the reliable production of a particular morphological end-state by each developmental module, which is in turn governed by something called the “Genetic Regulatory Network” (GRN) of that specific sub-system.

Because of their “generative prowess” — i.e., their goal-directed capacity to produce the specific morphological features or traits possessed by an organism — Austin reasons that developmental modules must be the bearers of a type of dispositional properties that he calls morphomodulatory dispositions, or “ μ -dispositions” for short (2019:58–59). It is these properties that, according to Austin, collectively function as the essence of a natural kind because “they perform the requisite causal-*cum*-modal role with respect to its development of a particular morphological profile” (2019:59). This identification of essences with sets of μ -dispositions (and the naming of the latter) is, to my knowledge, unique to Austin’s version of Aristotelian essentialism.

In Chapter 4, Austin sharpens his conception of μ -dispositions by defending their status as “causally primary” with respect to the morphological development

of organisms. These μ -dispositions are supposed to be *intrinsic* properties, but “the process of ontogenesis [i.e., development] is ... no longer widely understood as a principally intra-organismal affair” (2019:67). That is, the causal influence of *extrinsic* factors is increasingly seen as just as important to the development of biological organisms as anything intrinsic. How can Austin maintain that the GRNs of developmental modules are causally primary when “the causal contribution of any one factor in producing some effect doesn’t look to be any more important than the contribution of every other factor in doing so” (2019:69)?

Austin purports to solve the issue by distinguishing between causal *relevancy* and causal *responsibility*, drawing on James Woodward’s “manipulation theory” of causation and David Lewis’ “causal influence theory” (2019:69). In short, while extrinsic factors (such as the environment) may be causally relevant to the development of an organism, it is nevertheless the intrinsic μ -dispositions of developmental modules that are “causally responsible for the generation of organismal morphology” (2019:87) — and therefore primary. This does not mean, however, that their generative prowess will always lead to the production of identical traits or manifestation “tokens.” Rather, Austin speaks of a manifestation “type” as “a collection of various ... variations on its associated trait: in contemporary developmental biology, this set of possible morphological permutations is known as the trait’s *morphospace*” (2019:88).

The concept of a morphospace plays an important role in Austin’s theory. Simply put, it is a conceptual space which displays the range of different morphological end-states that can possibly be brought about by the μ -dispositions of a specific developmental module. This picture allows for a certain degree of plasticity regarding the traits that an organism might exhibit, but “the system it depicts is not one which is wholly flexible, being substantially subject to the causal whims of every incoming environmental influence during the process of development.” Rather, it is “one which reliably and repeatedly ends that process within a well-demarcated range of particular states” (2019:89). In other words, “morphological flexibility is allowed, but only within certain and specific limits” (2019:90).

In Chapter 5, Austin summarizes the objective of the preceding four chapters as having been “to provide a conceptual framework for a neo-Aristotelian theory of biological natural kind essentialism — and ... one whose metaphysical structure is undergirded by empirical data”



Illustrasjon av Rasmus Kjelstrud

(2019:97). But he remarks about his theory that “only half of its picture has been painted,” since he has not yet shown that essences are in fact “shared among groups of organisms, delineating them as members of the same kind.” That is exactly what he goes on to do, beginning with an answer to the “no such set objection.”

This objection boils down to the claim that there are no “universally possessed” morphological properties, and that this is a necessary corollary of contemporary evolutionary theory — which is said to require “the constant changing of, and thus the inherent instability of, the collective properties possessed by groups of organisms” (2019:99). This does not pose any challenge to Austin’s version of Aristotelian essentialism, however, since it does not rest upon members of a natural kind having all the same morphological — i.e., phenotypic — properties. Outward traits are “the *causal consequences* of — and are thus not themselves *constitutive of* — the essences of natural kinds” (2019:99). Teratology (the study of “monsters”) shows, Austin thinks, that organisms can belong to a natural kind even if they do not possess all the morphological properties that are *normally* possessed by members of that kind.

Austin also brings attention to the hylomorphic aspect of Aristotelian essentialism, stating that the “form” of an organism is causally responsible for the production of its “matter.” Form is said to be the same as the *essence* of a natural kind, namely “a set of causally fundamental, intrinsically dynamic, goal-directed properties which constitute that kind’s *matter*” (2019:102). The dispositional properties which constitute the form (or essence) of a kind are teleologically “directed toward” the production of particular end-states or morphological “manifestations,” and the connection between form and matter is robust enough to allow us to make “*reliable* inductive inferences” about which traits are normally exhibited by the members of a particular kind” (2019:103). At the same time, the connection is also elastic enough that the form or essence might — by being somehow interrupted — fail to produce the trait toward which it is naturally directed.

Since kind-membership is “grounded in form, rather than matter” on Austin’s account, a group of organisms may share a form or essence — and thus belong to the same natural kind — even if not every member of the group exhibits the same matter or set of morphological properties” (2019:104). Organisms which belong to the same kind must, Austin maintains, “share a common set of kind-defining generative capacities” (2019:105). However, such capacities (or dispositional properties) are said to be

“multiply realisable” and therefore not to be *identified with* “compositionally and structurally specific sets of genetic mechanisms” — such as the GRNs of developmental modules (2019:106). Genotypic variation, then, seems to be just as unproblematic for Austin’s theory as the phenotypic diversity of morphological properties.

In Chapter 6, Austin begins by summarizing his argument thus far and still maintains that

neither the *genotypic variation* which underwrites the process of natural selection, nor the phenotypic diversity among organism populations which further perpetuate and/or result from those processes are problematic for my theory

even though the theory does afford meta-physical priority to “the *unchanging*” over “the *changing*” (2019:118 & 119). Aristotelian essentialism entails the view that stability or invariance is what is most fundamental about the world, while variation is non-fundamental — a view that constitutes a commitment to “the so-called natural state model of organismal ontogenesis,” which is often said by critics to conflict with the Darwinian theory of evolution (2019:119-120).

The natural state model entails that there is an “intrinsically privileged morphology” of each natural kind, which “represents the ‘natural state’ of the members of that kind, with variations on this *natural* state representing destructive deviations being traceable to the pervading *unnatural* causal influences of an organism’s environment” (2019:121). From the perspective of evolutionary theory, however, the “specificities of an organism’s morphology are principally the products of *extrinsic*, broadly environmental influences.” Austin tackles this objection by questioning whether a rejection of the natural state model really does follow from “the very axioms” of evolutionary theory (2019:122). According to him, this rejection is a hallmark of the so-called Modern Synthesis, which is “an ideological perspective on the nature of evolutionary theory,” but which is not the only possible interpretation of the empirical data.

The Modern Synthesis version of evolutionary theory “conceptualises organisms as intrinsically inert participants in the formation of their own morphologies,” and views them as “passively ‘pushed’ and ‘pulled’ by the predominant pressures within their respective populations” (2019:123). But, as Austin triumphantly points out, “the Modern Synthesis is no longer the most modern synthesis, and its explanatory framework no longer the only operative

underpinning of evolutionary theory” (2019:125). With the blooming of evolutionary developmental biology into a respectable discipline in the latter half of the last century, “the role that the generative [i.e., intrinsic] mechanisms of organismal morphology play within the process of evolution” became a central focus. “Evo-devo is,” as Austin explains, “a science of dispositions” (2019:126 & 127).

There is, then, not necessarily any conflict between the theory of evolution and the natural state model (properly understood). Austin is quick to point out that “while it’s certainly true that the modality of morphology is conceptualised as being a fundamentally *intra-organismal* affair, it is not an *environment-independent* one” (2019:128). For, while the essences of natural kinds are what makes them ontologically stable and thus relatively invariable, “their ‘stability’ does not render them *static*” — rather, they possess a “dynamic capacity for specified variation” (2019:129). Austin’s version of Aristotelian essentialism allows for the process of evolution, because the natural kinds of organisms are characterized by “a *power* to change (mutability)” as well as “a *limit on* change (stability),” both of which flow from their essences or sets of μ -dispositions (2019:130).

In summary, the “new theory” presented in *Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds* holds that essences are sets of dispositional properties (μ -dispositions) which function as the causal ground of the ontogenesis or development of an organism’s morphology, and that the possession of these natural and intrinsic properties is what specifies an organism as a member of its natural kind. Finally, this theory is not in conflict with the theory of evolution because it allows for variation in morphological development as shaped by environmental factors. Although I suspect that the reception of Austin’s book among other neo-Aristotelian philosophers will be positive overall, there are at least three aspects of it that could be seen as “problematic” by some of them.

First, Austin’s heavy reliance on the empirical data of contemporary biological science, in particular evolutionary developmental biology, to identify the essences of natural kinds might leave him open to the charge of “scientism” by certain neo-Aristotelian philosophers. It is true that Aristotle himself placed a great deal of emphasis on the value of empirical investigations. But while Austin writes in the book’s conclusion that, on his theory, “the dispositional essence of a natural kind is a collection of empirically tractable properties which perform an experimentally appreciable causal role” (2019:137), David S. Oderberg is one philosopher who has argued that there

can be no such thing as an “empirical test” for essences (Oderberg 2007:48).

This is because essence, on Aristotelianhylomorphism, includes form — which, at least according to some philosophers, is supposed to be *imperceptible* and therefore undetectable by the standard methods of the natural sciences. It is not clear, at least not to me, whether Austin’s μ -dispositions can be characterized as such, since he describes them in functionalist terms as properties that are “multiply realizable” by — among other things — the Genetic Regulatory Networks of the different developmental modules in biological organisms (2019:59). GRNs, however, are made up of DNA, RNA, and protein — all of which must (at least according to some philosophers) be made up of matter and form, so that the issue has apparently just been pushed back one step.

Secondly, Austin early on identifies essences as natural sets of intrinsic properties, and more specifically as dispositional properties that are later revealed to be μ -dispositions (2019:15 & 16). This conception of essences as sets of properties (however essential these may be) would land him in trouble with a neo-Aristotelian philosopher like Edward Feser, who stresses that the essence of a thing “is *not* a property or cluster of properties,” but “rather that *from which* a thing’s properties *flow*” (Feser 2014:230). In contemporary analytic philosophy, essences are indeed viewed as properties or sets of properties, but that does not mean that this is how Aristotle himself — or later Aristotelians like the scholastics — viewed them.

Thirdly, Austin conflates essence and form when he describes μ -dispositions, his candidate to play the role required of essence, as “functioning as *form* to *matter* in the requisite fashion” (2019:108). While this is clearly intentional, it would be counted as a mistake by at least some neo-Aristotelian philosophers, like Feser, who points out that the essence (or nature) of a material substance “includes both its form and its matter” (Feser 2014:211). In other words, form is a *part* of a thing’s essence but not the whole of it (except in the case of immaterial substances). To say that form is identical with essence but distinct from matter, would be to say that the matter of a thing plays no part in its essence.

Despite these potentially problematic aspects of the book, *Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds* remains a well-written addition to the neo-Aristotelian renaissance of our time. Perhaps of particular interest is Austin’s confrontation with arguments against essentialism from an evolutionary perspective, which allows him to show that essence truly belongs in the “age of



Illustration av Rasmus Kjelstrud

evolution” and that his theory “neither suggests nor requires any sort of *scientific* revolution in our understanding of the biological realm” (2019:138). It may, on the other hand, “demand an important *philosophical* one.” That is, I would humbly suggest, a revolution which has already begun.

LITERATURE

- Austin, C. J. 2019, *Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds*, Routledge, Abingdon.
- Feser, E. 2014, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Heusenstamm.
- Oderberg, D. S. 2007, *Real Essentialism*, Routledge, Abingdon.

I PRAKSIS

POETIKK I PRAKSIS: OM DET TRAGISKE OG KOMISKE I MEDISINEN

Kan Aristoteles lille bok om diktetekunsten – *Poetikken* – komme til anvendelse i praktisk sammenheng? Artikkelen forsøker å begrunne *hvorfor* hans tenkning om tragedien og komedien er høyrelevant i dagens medisin og helsetjeneste og *hvordan* man kan anvende Aristoteles poetiske innsikter i undervisningen i medisinsk etikk.

Av Jan Helge Solbakk

I. Om det tragiske i medisinen

Det var i mai 1976 det skjedde. Jeg jobbet som ufaglært pleiemedhjelper ved et lokalsykehus i Midt-Norge for å samle ekstrapoeng til medisinstudiet. Det var lenge før helseforetakenes direktørvelder og tilhørende herligheter. Jeg elsket den daglige kontakten og samtalen med pasientene, og noen opplevelser sitter fortsatt som spikret i minnet. Særlig opplevelsen den 16. mai 1976, dagen før den gladeste dagen for mange skolebarn. Uten å være klar over det fikk jeg den dagen en livslang lærepenge av Aristoteles; en lærepenge jeg akademisk sett har nytt godt av de siste 20 år (mer om det etter hvert). En jente på 7 år ble bragt bevisstløs til avdelingen. Under prøvingen av den nye 17. mai-kjolen hadde hun i yr glede danset foran moren for å vise hvor fin hun var, med en plastblomst som tilhørte kjolen i munnviken. Da skjedde det fatale. Blomsten havnet i luftrøret og jenta falt bevisstløs om på grunn av mangel på surstoff. I de siste 36 timene hun levde beveget foreldrenes sinnsstemning seg fram og tilbake mellom fortvilelse og bebreidelse. Fortvilelse over det meningsløse som hadde skjedd. Bebreidelse og aggresjon fordi legene på avdelingen ikke maktet å få jenta til å våkne opp. Det emosjonelle drama som der utspilte seg gjorde at jeg reagerte med en blanding av frykt og medlidenhet. Og fortsatt når jeg tenker tilbake på denne hendelsen er det nettopp disse to følelser som vekkes. Mange år senere leste jeg for første gang Aristoteles lille bok, *Poetikken*, som blant annet handler om antikkens greske teater. Den inneholder en definerende beskrivelse av hva som kjennetegner en tragedie.

Kort fortalt lyder den slik: En tragedie representerer en dramatisering av historiske personers liv eller av historiske hendelser på en måte som vekker to typer følelser i publikum: ἔλεος og φόβος, medlidenhet og frykt (Aristoteles *Poetikken*, 49b23-31). Grunnen til at disse to følelser vekkes, sier Aristoteles, er at den tragiske helt — som publikum moralsk sett ser opp til — befinner seg i en dobbelt tvangssituasjon: Han eller hun må foreta et valg, men uansett hvilket valg vedkommende fatter, vil valget påføre noen av de berørte parter former for lidelse og smerte det er umulig å velge seg bort fra. Det er slike ufrakommelige tvangssituasjoner man i etikken omtaler som *moralske dilemmaer*, og som skiller seg fra moralske konflikter på *ett* viktig punkt. Teknisk kan dette skillet oppstilles slik:¹

Moralsk konflikt: En situasjon hvor: 1. det er et moralsk krav om å gjøre A og et moralsk krav om å gjøre B; og 2. det er umulig å gjøre både A og B. Man må velge enten A eller B. *Tertium non datur.*

Moralsk dilemma: Fordringene i 1 og situasjon 2 er de samme; men i tillegg kommer et 3. punkt: hverken A eller B opphører å være et moralsk krav uansett hva man velger; et moralsk restkrav gjenstår som ikke kan oppfylles.

Det er dette problem moralfilosofen Lisa Tessman betegner som 'moral failure' (moralsk feil), og som Aristoteles i *Poetikken* forsøker å fange inn med begrepet *hamartia*.

I den passus i *Poetikken* hvor *hamartia* introduseres (*Poetikken*, 53a13-17) understreker Aristoteles at den tragiske helts fall ikke skyldes mangel på moralsk dygd, men en eller annen form for feil eller mistak (*hamartia*) vedkommende har påført seg selv. Hva Aristoteles her forstod med *feil* eller *misstak* har vært gjenstand for stor uenighet blant forskerne, og et vilt vell av tolkninger har blitt fremsatt; fra rent epistemologiske tolkninger som 'fakta-feil' ('mistake of fact'), 'uvitenhet om fakta' ('ignorance of fact'), 'vurderings-feil' ('error of judgement'), 'feil på grunn av ufullstendig kunnskap om partikulære forhold' ('error due to inadequate knowledge of particular circumstances') og 'tragisk feil' ('tragic error'), til moralske tolkninger som 'moralisk feil' ('moral error'), 'moralisk defekt' ('moral defect', 'moral flaw'), 'moralisk misstak' ('moral mistake'), 'karakter-defekt' ('defect of character'), 'svakhet' ('Schwäche'), 'moralisk akilleshæl' ('moralische Achillesferse'), 'tragisk feil' ('tragic flaw') og 'tragisk skyld' ('tragic guilt').² For egen del tolker jeg uenigheten mellom forskerne som at de alle faktisk har noe rett, og det fordi Aristoteles ikke låste sin forståelse av *hamartia* til én av disse tolkningene, men lot *hamartia* ha en så vid betydning at det gjenspeiler mangfoldet av typer plot i Aiskhylos, Sofokles og Evripedes' tragedier (Solbakk 2006:141-147). Støtte for en slik tolkning finnes for øvrig i en passus som kommer like forut for tekstavsnittet nevnt ovenfor (*Poetikken*, 53a10), hvor det eksplisitt slås fast at hva han hadde in mente ikke var én bestemt form for *hamartia*, men *hamartian tina*, altså en eller annen form for *hamartia* - muligheten for å feile på ulike vis.

Da jeg leste *Poetikken* for første gang ble jeg emosjonelt minnet om det drama jeg ved selvsyn hadde vært tilskuer til i mai 1976, og om lignende hendelser jeg hadde vært vitne til i tiden som medisinstudent. Kanskje er det fordi jeg driver med medisinsk etikk og ikke jobber som lege med daglig pasientkontakt at det tok meg så mange år å skjønne at medisinen er full av tragiske valgsituasjoner. Ta for eksempel prioriteringsproblemene i helsetjenesten. Det finnes ingen måte å komme til rette med disse utfordringene på som vil gjøre alle pasientgrupper til lags. Uansett hvem sine medisinske hjelpebehov man velger å prioritere, vil valget føre til at noen grupper må forsømmes, fordi det ikke er nok ressurser igjen til å dekke alle pasienters hjelpebehov. Tidligere helsedirektør Torbjørn Mork har formulert dette tragiske dilemma på følgende vis: «Å prioritere handler om å forsømme én pasientgruppe til fordel for en annen pasientgruppe med større hjelpebehov.»

Et annet eksempel på medisinsens tragedie er trans-

lasjonsforskningen, det vil si den forskningen som er nødvendig for å bygge bro mellom laboratoriet og klinikken. Både innen stamcelleforskningen og forskningen på genterapi pågår det nå flere forsøk hvor man tester ut nye behandlingsprinsipper og former for behandling. Det som gjør denne forskning så etisk utfordrende er at den må prøves ut på en liten gruppe pasienter for å teste sikkerheten av et nytt behandlingsdesign, før man i neste omgang kan starte de første forsøk på store pasientgrupper for å teste den kliniske effekten av en ny behandlingsform. Det moralske dilemma man her står overfor, er at det ikke finnes noen alternativ måte å komme fram til denne kunnskap på. Man er simpelthen nødt til å gå veien om fase I/ II-studier, det vil si en vei som fordrer at noen pasienter må si seg villig til å 'ofre seg' selv som sikkerhetsventiler, vel vitende om at den testbyrde de påtar seg ikke vil komme dem selv til nytte, og at de dertil utsettes for risikoen for selv å bli skadet (Solbakk & Zoloth 2011). Tragediens ufrakommelighet i medisinen må imidlertid ikke betraktes som et nederlag, eller som et uttrykk for dens ufullkommenhet. Tvert imot er den et vitnesbyrd om medisinsens heroiske nærvær i verden og i livene som der leves, i spenningsfeltet mellom brutne illusjoner og bløtkokt egg på nydressen, for å ty til en formulering fra Norges fremste tragiker, filosofen, fjellklatreren og humoristen Petter Wessel Zapffe (Zapffe 1983:8).

Tilbake til Aristoteles definisjon av tragedien. Dens relevans i praktisk medisinsk sammenheng er nemlig ikke uttømt gjennom påpekningen av at medisinen er rik på valg preget av en dobbelt tvangssituasjon, og av *hamartias* smertefulle nærvær i slike situasjoner. Denne tilleggsrelevans knytter seg til et annet nøkkelbegrep i Aristoteles tragedie-definisjon — begrepet *katarsis*. I likhet med *hamartia*-passusen har også de 10 linjene i *Poetikken* hvor *katarsis*-begrepet inngår (*Poetikken*, 49b23-31) vært gjenstand for en flod av ulike tolkninger, og det nettopp fordi *katarsis*-begrepet her knyttes til tragediens vekking av følelsene frykt og medlidenhet hos publikum. Slik lyder Aristoteles berømte definisjon i Sam. Ledsaaks oversettelse til norsk (Ledsaak 2004):³

En tragedie er altså en efterligning av en alvorlig, i seg selv avsluttet handling av et visst omfang, i et forskjønnet språk, forskjønnet på forskjellig måte i efterligningens forskjellige deler, en efterligning av mennesker i direkte handling, ikke en fortellende efterligning, og gjennom frykt og medlidenhet fører den til den renselse som hører slike sinns-

stemninger til. - Med «forskjønnnet språk» mener jeg det språk som har rytme, melodi og sang, og med «forskjønnnet på forskjellig måte i efterlignningens forskjellige deler» mener jeg at noen deler kommer istand bare gjennom versemålene, andre dessuten ved sang.

Som tilfellet er med *hamartia*-begrepet er det stor uenighet mellom forskerne også når det gjelder tolkningen av *katarsis* i denne sammenheng. Selve ordet *katarsis* tilhører en familie av ord — *kataros*, *katarsis*, *katarmos* — som var i bruk i antikken i mange forskjellige sammenhenger — «everyday practical, educational, medical, religious, literary» — for å sitere Martha Nussbaum (1992:280-281). Ifølge Nussbaum er det ingenting som tyder på at *katarsis* noen gang avvek fra sin opprinnelige betydning i disse sammenhenger, det vil si 'renselse' eller 'oppklaring'. Det forskerne imidlertid er uenig om er hva slags renselse eller oppklaring Aristoteles mente tragedien bevirket i publikum. Minst seks ulike grupper av til dels overlappende tolkninger har vært lansert (Solbakk 2006:142):

- *medisinske* tolkninger: *katarsis* forstått som en naturlig prosess - som emosjonell utladning eller utslipp av følelser,
- *katarsis* forstått som en form for emosjonell og intellektuell oppklaring,
- *moralske* tolkninger, det vil si *katarsis* forstått som en form for emosjonell dannelselse eller opplæring,
- *katarsis* forstått som en form for emosjonell lettelse (*relief*),
- *estetiske* tolkninger knyttet til strukturelle sider ved det aktuelle verk, og
- komplekse eller 'holistiske' tolkninger av *katarsis*.

Min vurdering av uenigheten mellom forskerne på dette punkt er at alle disse tolkninger er relevante dersom man mener Aristoteles med sin tragedie-definisjon forsøkte å favne mangfoldet av plot i de greske tragediene. Eller sagt på en annen måte: Dersom det medfører riktighet at Aristoteles i sin definisjon av tragedien inngir *hamartia*-begrepet med ulike betydninger for å gjenspeile mangfoldet av typer plot i Aiskhylos, Sofokles og Evripedes' tragedier, da synes det å følge at også den *katarsis*-effekt det enkelte plot bevirker i publikum må variere tilsvarende (Solbakk 2006:146-147).

Nå kan det være at leseren er kommet i villrede hva angår hensikten med den sistnevnte begreps-eksis. Hensikten er didaktisk, det vil si å vise hvordan Aristoteles *katarsis*-begrep i *Poetikken* kan være til hjelp for å kaste lys over læringsprosessen i medisinsk-etisk sammenheng. Samtidig er hensikten å vise hvorfor tragiske situasjoner og sykdomshistorier er særlig egnet som læringsstoff i etikk-undervisningen. Dette er den diplomatiske forklaringen, men kanskje blir hensikten klarere gjennom en påstandsformulering, basert på egen erfaring med etikkundervisning i inn- og utland gjennom vel 30 år. Påstanden er at undervisere i medisinsk etikk har en hang til å fokusere mest på de kognitive sidene av moralsk læring, som begrepsavklaring, refleksjons-analyse av sykehistorier og anvendelse av ulike prinsipper og teorier for å 'løse' de moralske konfliktene og dilemmaene de ulike sykehistoriene reiser. Alt dette er vel og bra, men mitt poeng er at dette ikke er nok, fordi et slikt fokus nettopp overser *katarsis*-effekten, det vil si den rolle frykt og medlidenhet og andre smertefulle emosjoner som aggresjon, forlegenhet og usikkerhet, spiller i læringsprosessen.

Katarsis-begrepet, slik det kommer til uttrykk i Aristoteles definisjon av tragedien, er et begrep som i kraft av sine mange betydninger gjør det mulig å gi et mere differensiert og fyllestgjørende svar på hva medisinske studenter burde gis mulighet til å erfare og lære gjennom etikkundervisningen. For det første bereder *katarsis*-begrepet grunnen for en *psyko-somatisk* forståelse av moralsk læring. Det vil si på samme måte som tragiske skuespill kan virke inn på tilskuernes sinn og sjel, og i tillegg framtvinge kroppslige reaksjoner som frrysninger (at håret reiser seg) og hjertebank, så kan tragiske sykehistorier benyttes for å involvere studentene i lærings-prosessen på måter som ikke begrenser seg til det kognitive nivå, men engasjerer dem som *hele* mennesker av kjøtt og blod, kognisjon, emosjoner og minner. Når jeg argumenterer for viktigheten av å undervise medisinsk etikk på en måte som søker å fenge studentene på en mere dyptgripende måte, betyr selvsagt ikke dette at jeg aviser nyttigheten av begrepsavklaringer, refleksjons-analyser og anvendelsen av ulike prinsipper og teorier i etikkundervisningen. Poenget mitt er at studentene ville få enda større utbytte av undervisningen dersom man også fokuserte på den rolle frykt, medlidenhet og andre smertefulle emosjoner som aggresjon, forlegenhet og usikkerhet spiller i læringsprosessen. Og det er nettopp av denne grunn at Aristoteles forståelse av *katarsis*-begrepet i forhold til tragedien kan være til hjelp, ettersom den åpner for en måte å gjøre



Illustrasjon av Rasmus Gaare

didaktisk bruk av disse følelsene og deres relasjon til de mest sensitive og fragile deler av vår *make-up* som moralske aktører. Med andre ord: Gjennom å eksponere medisinske studenter for tragiske situasjoner og sykehistorier — for medisinske narrativer og representasjoner som vekker frykt og medlidenhet — vil studentene kunne lære og erfare — under trygge omgivelser — hvordan det er å leve med medisinske beslutnings-situasjoner preget av en dobbelt form for valgrvang: nødvendigheten av å fatte en beslutning under betingelser hvor alle handlingsalternativer er kontaminert med en eller annen form feil eller svikt (*hamartia*). Da vil de også lære å anerkjenne tragediens dypeste hemmelighet: at når beslutningen er fattet vil moralsk tvil og usikkerhet fortsatt råde grunnen. Dermed vil de — og vi som underviser i medisinsk etikk — lære noe viktig om begrensningene i våre etiske teorier og prinsipper og i vår moralske fatteevne. Det er en læring, tror jeg, som kan tjene som effektiv vaksine mot moralsk *hybris*, altså overmot.

II. The proof of the pudding is in the eating of it

For å underbygge min påstand i det foregående om at tragiske sykehistorier og valgsituasjoner er særlig egnet som læringsmateriale i etikkundervisningen skal jeg nå omskrive en autentisk sykehistorie til en tragedie *ad modum* Aristoteles oppskrift i *Poetikken*. I *Poetikken*, 51a37-b33 foreslår Aristoteles en differensiering mellom historie og tragedie. En historie, sier han, fortelle hva som har skjedd. En tragedie, derimot, tar utgangspunkt i historiske hendelser eller historiske personers liv, men omskriver dette stoff på en måte som *kunne ha skjedd*. Derfor, fortsetter han, er tragedien mer *filosofisk* enn historien, fordi den omhandler universale sannheter mens historien er en beretning om partikulære ting. I engelsk oversettelse lyder denne passus slik (Janko 1987):

A universal is the sort of thing that a certain kind of person may well say or do in accordance with probability or necessity — this is what poetry aims at, although it assigns names [to people]. A particular is what Alcibiades did or what he suffered. (*Poetikken*, 51b8-12)

Hans referanse til historiske navn i sitatet ovenfor og til hendelser som han mente hadde funnet sted, er viktig, siden det får fram at ikke alt i en tragedie er oppdiktet. Enda viktigere er hans begrunnelse for å anvende historisk materiale. Slik bruk er med på å skape troverdighet. Det vil si, ved å bygge på noe som faktisk har skjedd,

vil plottet i dramaet fortone seg *mulig*. Eller sagt på en annen måte, ved å ta utgangspunkt i hendelser, navn og ting som faktisk har skjedd som råstoff for å gi form til et tragisk plot, kan dramatikeren i neste omgang fritt spinne videre for å skape en helhet som fortoner seg mulig, og dermed troverdig (*Poetikken*, 53b23-27).

Så til sykehistorien som skal tjene som råstoff for å utvikle en tragedie til bruk i etikk-undervisningen. Historien er hentet fra et oppslag i den engelske avisen, *The Guardian*, 16. juni 2004, om for tidlig fødte Ciaran, og gjengitt nedenfor i en litt forkortet versjon:⁴

Ciaran was born at just 25 weeks. From the moment of his birth, his parents, Chris Kane and Charlotte Lamb, spent almost all their time at the hospital. They stood vigil at their tiny son's cot, trying to grow their baby, who couldn't metabolise milk, with love instead. Three months later, Chris and Charlotte were being asked to make the hardest decision of their lives. Ciaran's consultants were talking about withdrawing intensive care treatment and taking him off the ventilator. Twice before, his condition had been critical, and twice before he had pulled through. His parents hoped he could do it again. But what if he couldn't? Chris paced the empty hospital corridors in the early hours of the morning. Charlotte stared at the walls of their tiny parents' room. Both of them willed Ciaran to defy the doctors, and start to improve [...]

[...]

With Ciaran's condition slowly worsening, Dr. Wilf Kelsal, the consultant in charge of Addenbrookes neonatal unit that week, called a meeting with the family to explain how ill Ciaran was. "You reach a point where you've tried everything, every drug, every procedure, and the baby is not making progress," he says, "and instead is effectively deteriorating. This is very hard for parents to hear. And it's a huge turnaround for us to change a course of treatment when we have fought for weeks and weeks to keep a baby alive" [...]

[...]

Dr. Kelsall is everything you might hope for in a neonatologist. Intensely humane, he is also lively

and occasionally self-mocking. After nearly 20 years in paediatrics, he is the first to admit that the technical abilities of his profession can produce uncomfortable dilemmas. 'We can perform heroic medical interventions, and sustain life in the smallest and sickest babies, but by far the hardest part of our work is knowing when to stop intervening, when to help parents accept that further treatment is futile. Sometimes it's easier for us, as professionals, to just carry on, regardless of the toll the treatment is taking on the baby and the family' [...]

[...]

Though he has been party to such discussions on a number of occasions, Dr. Kelsall admits that they never get any easier. 'Sometimes you go on duty with a heavy heart when you have a baby on the unit who is sick and unlikely to get any better. You feel pretty wrecked at the end of a week on service if you've had that situation to deal with'.

For Chris and Charlotte, there is consolation in the knowledge that they made their decision out of overwhelming parental love. As Chris puts it: "It isn't easy to understand. We loved him so much that we didn't want to lose him — but we loved him too much to keep him suffering as well. We did what we thought was best for him".

Dette er en trist fortelling om et bitte lite barns forgjeves kamp for livet. Samtidig er det en dramatisk beretning om hva som følelsesmessig spilte seg ut da kjærlige foreldre og omsorgsfulle behandlere ble stilt overfor nyfødte-medisinens teknologiske begrensninger. For det tredje er det en bevegende historie om hva som faktisk skjedde med det premature barnet, behandlerne og foreldrene *etter* beslutningen om ikke å fortsette behandlingen hadde blitt fattet: barnets død, og foreldrenes og behandlernes lettelse over og forsoning med den beslutningen man i fellesskap hadde kommet fram til. Dog, til tross for alt dette, så kvalifiserer denne historien ikke som en *tragisk* sykehistorie.

Så hvordan gå frem for å dikte denne historien om til en gresk tragedie? Det bringer oss først til spørsmålet hvem av de impliserte parter som kunne brukes som utgangspunkt for å utvikle en tragisk helt i samsvar med Aristoteles kriterier. Dernest blir det å konsultere Aristoteles diskusjon av hvilke handlings-typer og –situas-

joner som best kvalifiserer som tragiske, og hvordan dette kan komme til anvendelse i omskrivningen av historien om Ciaran.

I følge Aristoteles er det fire ting tragedie-dikteren orienterer seg etter i utformingen av sin hovedkarakter (*Poetikken*, 54a16-30):

- en tragisk karakter må være *god*, ikke moralsk underlegen oss selv, men heller ikke mye bedre enn oss selv,
- han eller hun må fremstå som *passende* (*appropriate*),
- vedkommende må virke autentisk (*life-like*),
- vedkommende må være *konsistent*.

I tillegg er den tragiske helt, ifølge Aristoteles, en person med godt omdømme, og vedkommende har gjerne også en stor formue (*Poetikken*, 53a11-12). Med unntak av henvisningen til økonomisk rikdom er dette alle kjennetegn som synes å passe godt på legen som hadde behandlingsansvaret for Ciaran - Dr. Kelsall.

Valget av Dr. Kelsall som hovedkarakter fordrer i neste omgang et søk etter passende situasjoner, handlinger eller hendelser i historien fra The Guardian som kan benyttes som basis for å utforme den tragiske hendelsen som skal tjene som den narrative bærebjelken i det nye dramaet. I følge Aristoteles er det fire mulige typer handlinger, hendelser eller situasjoner som kan skape frykt og medlidenhet hos tilskueren, og dermed kvalifiseres som tragiske (*Poetikken*, 53b14-38):

- situasjoner hvor man handler med *fullt overlegg og viten*, slik tilfellet, ifølge Aristoteles, er i Evripides' *Medea*, hvor kvinnen med samme navn som tragedien dreper sine to barn,
- situasjoner hvor den tragiske karakter er i ferd med å handle *med fullt overlegg*, men avstår fra å utføre handlingen,
- situasjoner hvor man handler, og utfører den skremmende handlingen i *uvitenhet*, men forstår først i ettertid hva som har funnet sted. Her viser Aristoteles til Sofokles' *Ødipus Rex* og kong Ødipus drap av sin far og giftemål og barn med sin egen mor, og
- situasjoner hvor man er i ferd med å handle i *uvitenhet*, men skjønner hva som er i ferd med å skje og avstår fra å utføre handlingen.

Aristoteles kvalifiserer de to siste av disse fire handlingsal-

ternativene som de 'beste', mens alternativ 2 får lavest *score* (*Poetikken*, 53b39-1454a9). I det følgende foreslår jeg å lete etter situasjoner i den opprinnelige historien som kan skrives om til en type situasjon lik alternativ tre i Aristoteles typologi, det vil si en handling som utføres i uvitenhet, men hvor den tragiske helt i ettertid forstår de fryktelige konsekvensene av sin handling. Én situasjon fra sykehistorien som synes å være en god kandidat knytter seg til andre gangen Ciaran ble kritisk syk. Da Ciarans symptomer var nesten identiske med første gangen tilstanden ble kritisk, besluttet vår tragiske helt - Dr. Kesall - å følge samme behandlingsprosedyre med unntak av doseringen av ett av medikamentene som ble benyttet første gang. Endringen av dosering fordret imidlertid at han først sjekket dette i sin behandlingsmanual. På grunn av sorg og stress som følge av et annet barns plutselige — og uventede — død i avdelingen få timer i forveien, hadde imidlertid Dr. Kesall i uforvarenhet forlagt manualen hvor han brukte å notere ned doseringer av ulike medikamenter for situasjoner som ikke var helt i tråd med standard behandling. Siden Ciarans tilstand igjen var kritisk, hadde Dr. Kesall ikke tid til å lete etter manualen med notatene. Han måtte starte behandlingen med en gang. Dermed befant han seg i en dobbelt tvangssituasjon; han hadde ikke tid til å lete etter notatene, men samtidig kunne han ikke avstå fra å forsøke å redde barnets liv. Av forlegenhet av å ha rotet bort notatene sine, unnlot han å informere behandlingsteamet om hva som hadde skjedd og gav inntrykk av at han hadde full kontroll over situasjonen. Akutt behandling ble satt i gang, og til Dr. Kesalls lettelse så det ut som barnet kviknet til. Enda større lettelse følte han da han noen minutter senere gjenfant notatene og kunne konstatere at doseringen han hadde gitt Ciaran var riktig.

Tjueto minutter senere oppdaget Dr. Kesall imidlertid at barnets tilstand igjen hadde forverret seg. Først skjønte han ikke hva som hadde skjedd, men så oppdager han til sin forferdelse at han i stresset som følge av at han hadde forlagt notatene ikke hadde oppdaget at tuben som tilførte barnet luft hadde forskjøvet seg. En sannsynlig årsak til barnets akutte forverring var derfor manglende ventilerings og påfølgende hjerneskade. Uten å røpe seg samlet Dr. Kesall behandlingsteamet og foreslo at man skulle be om et møte med Ciarans foreldre.

Det neste element som må på plass i vår dramatisering av den opprinnelige sykehistorien knytter seg til Aristoteles kvalifisering av begrepet 'tragisk utkomme' ('tragic fortune', gresk: τραγική τύχη). Ifølge Aristoteles diskvalifiserer følgende tre situasjoner som skremmende og medlidenhetsskapende situasjoner (*Poetikken*, 52b32-53a17):

- en moralsk person, dvs. en person med dygd ('virtue', gresk: ἀρετή) undergår en forandring fra lykke ('good fortune', gresk: καλή τύχη) til ulykke ('misfortune', gresk: ἀτυχία). En slik forandring, sier Aristoteles, er bare sjokkerende;
- en ond person går fra ulykke til lykke, den er den mest utragiske av alle forandringer;
- en fullstendig ond person går fra lykke til ulykke. En slik forandring, sier Aristoteles, kan bevirke moralsk tilfredsstillelse, men verken frykt eller medlidenhet.

Dermed gjenstår bare den situasjon hvor en person som kanskje moralsk sett er litt bedre enn oss og med godt omdømme havner i ulykken, ikke som følge av mangel på moralsk dygd, men på grunn av en eller annen form for *hamartia*.

For nærmere å kunne vurdere den form for feil eller misstak (*hamartia*) vår tragiske helt har gjort seg skyldig i, blir det nå viktig å spore tilbake til starten på den årsaksskjeden som førte til at Dr. Kesall overså at tuben med luft hadde forskjøvet seg. Som allerede beskrevet ovenfor, følte Dr. Kesall seg sterkt berørt og stresset av det andre barnets plutselige og uventede død kort tid før Ciarans tilstand hadde forverret seg. Slik sett var altså medlidenhet, sorg og andre smertefulle følelser involvert fra starten av. Og det var nettopp det andre barnets plutselige død som gjorde at han ble et offer for den første formen for *hamartia* — feilplasseringen av behandlingsmanualen med egne notater. Det er en epistemologisk feil, men som synes å være emosjonelt betinget. Hans andre feil, derimot — at han på grunn av forlegenhet og stolthet ikke informerte behandlingsteamet om at han hadde glemt notatene sine - er en *moralsk* feil. Hva så med den tredje og siste feilen; den som viste seg å bli fatal for Ciarans vedkommende? Var det en epistemologisk feil eller en moralsk feil? Eller var det en *sammensatt* feil, dvs. en feil som skyldtes emosjonelle, så vel som epistemologiske og moralske former for *hamartia*? Sett at Dr. Kesall hadde hatt mot til å reagere annerledes fra starten av behandlingen; at han i stedet for å skjule hendelsen med behandlingsmanualen hadde informert sine kolleger om at han hadde rotet bort notatene sine? Kanskje ville denne 'avsløringen' ha ført til at både han og hans kolleger hadde vært mer fokusert og oppmerksomme i behandlings-situasjonen slik at forskyvingen av lufttuben hadde blitt oppdaget? Det er god grunn til å tro at situasjonen for han selv, for behandlings-teamet — og selvsagt for lille Ciaran — ville ha fortonet seg radikalt annerledes om han hadde handlet annerledes i det øyeblikket han

oppdaget den første feilen.

For å avslutte omskrivingen av den opprinnelige sykehistorien og illustrere katarsis-funksjonen i dette drama, skal vi nå forflytte oss til møtet med foreldrene Dr. Kesall hadde kalt sammen til for å informere om Ciarans dramatiske forverring. Her er et forslag til en måte å fortelle de dårlige nyhetene på som jeg tror ville være i samsvar med Aristoteles kriterier for en reell tragedie. Vår helt bør starte med å fortelle foreldrene om Ciarans forverrede tilstand og nytteløsheten i å fortsette intensiv-behandlingen. Viktigst for alle parter er imidlertid at han ikke lenger forsøker å lindre egen emosjonell smerte gjennom rasjonelle former for selvbedrag (holde munn om egne misstak, gi inntrykk av å ha full kontroll over situasjonen, etc.) eller fremstille seg selv som et uskyldig offer for uhell (gjennom for eksempel å forklare forglemmelsen av egne notaer som følge av sorgen og smerten knyttet til tapet av det andre barnet). For å handle i samsvar med Aristoteles tragiske forbilde — kong Ødipus — bør han i stedet legge alle kortene på bordet og be sine kolleger om unnskyldning. Derneft, eller snarere først, bør han bekjenne overfor foreldrene at årsaken til Ciarans dramatiske forverring med all sannsynlighet skyldes en kjede av feil som han selv har forårsaket:

“Jeg vet det er ingenting jeg kan gjøre som vil kunne bedre Ciarans tilstand, og ingenting jeg kan si for å trøste dere. På grunn av sorgen og smerten som tapet av det andre barnet vekket i meg, ble jeg ukonsentrert og mistet fokus i forhold til behandlingen og omsorgen for Ciaran. På grunn av forlegenhet og stolthet holdt jeg dette skjult for mine kolleger. Og som en følge av min taushet oppstod den feilen som forårsaket Ciarans dramatiske forverring. Jeg beklager av hele mitt hjerte. Dette kunne vært unngått om jeg hadde handlet profesjonelt og opptrådt riktig. Alt er min feil”.

At vår tragiske til slutt viser emosjonelt og moralsk mot nok til åpent å bekjenne sine feil og sin feilbarlighet overfor sine kolleger, overfor foreldrene og i tillegg overfor seg selv, er viktig. For det er nettopp denne form for feilbekjennelse som gjør det mulig for alle involverte parter å forstå og kanskje også komme emosjonelt og eksistensielt til rette med slike hendelser, slik at livet for alle parter kan gå videre. Denne tragedien er dessuten en påminnelse om at selv i situasjoner hvor en medisinsk feil kunne ha vært unngått, er det mulig for den skyldige å opptre på en måte som kan bidra til å lindre noen av den sorg og fortvilelse

han eller hun har forårsaket på grunn av sin feilbarlighet. Det er denne katarsiske effekt en tragisk sykehistorie er i stand til å bibringe i etikkundervisningen om den brukes med forstand og innlevelse. Kitto har formulert dette på en måte som tydeliggjør mitt didaktiske anliggende bedre enn jeg selv er i stand til: “The catharsis that we are looking for is the ultimate illumination which shall turn a painful story into a profound and moving experience” (Kitto [1939] 1995:142).

De som var til stede på møtet med vår tragiske helt ble synlig rørt av Dr. Kesalls gråtkvalte bekjennelse. Etter møtet gikk foreldrene bort til den skyldbe-tyngede legen og omfavnet han, og alle brast i gråt.

To dager senere uttalte foreldrene følgende til sykehusledelsen: “Vi vet at han ikke kan gjøre ugjort det han har gjort mot Ciaran. Vi er begge enig om at han gjorde flere feil. Men vi tilgir han allikevel.”⁵

Et år senere fant retten Dr. Kesall skyldig i Ciarans død og tilbakekalte legelisensen hans i seks måneder.

III. Om det komiske i medisinen

Medisinen er full av tragiske valg-situasjoner. Det vet enhver lege av egen, til dels smertelige erfaring. Teksten videre skal imidlertid ikke handle om slike situasjoner, men om det folk flest tenker på som tragediens motsats, nemlig komedien. Også slike situasjoner forefinnes i medisinen, og det ganske oftere enn man tror. Denne påstand gir grunn til å spørre om ikke de lidelses-former som medisinen søker å lindre befinner seg milevidt fra det vi assosierer med komedien? Ja, er det ikke rett og slett ufint og ufølsomt å trekke veksler på det komiske i denne sammenheng? For å svare på — og dertil forsvare meg i forhold til — disse ubehagelige spørsmål, skal vi, igjen, hente drahjelp fra Aristoteles’ *Poetikken*. For i del fem av denne lille boken finnes også en fragmentarisk definisjon av komedien, og det nettopp med tragedien som forklarende bakteppe. Mens tragedien dramatiserer uløselige moralske konflikter og feilvurderinger (*hamartia*) på en måte som vekker beundring, frykt og medlidenhet, tematiserer komedien det vi vegrer oss for — eller rett og slett ikke tør snakke om - i åpent lende, av redsel for å bli latterliggjort. Dette er forhold og ting som tilhører livets privat- og intimsfære, som utroskap, misunnelse, frigiditet og impotens, avførings- og vannlatnings-problemer, og andre ting vi skjemmes av å lide under. Mens den tragiske helt er en vi ser opp til som



Illustrasjon av Rasmus Gaare

et moralsk forbilde, fortøner det seg, ifølge Aristoteles, motsatt med den komiske figur, ettersom vedkommendes skjebne nettopp ikke vekker medlidenhet og frykt, men snarere indignasjon og latter, og endog avsky.

Da jeg for første gang leste denne delen av *Poetikken* ble jeg av minnets dynamikk bragt 20 år tilbake i egen fortid, og til en gjentagende samtale-situasjon jeg uforvarende ble tilhører til som pleiemedhjelper ved det allereste omtalte lokal-sykehus i Midt-Norge. Situasjonen var denne: Hver dag var min oppgave å hjelpe de pasientene som ikke selv klarte å stelle seg, med vask og påkledning. På avdelingen var det to stuer med seks senger, én for kvinner og én for mannlige pasienter. Det jeg etter hvert ikke kunne unnlate å legge merke til var at det var ett tema og spørsmål som gikk igjen i samtaler mellom pasientene. Spørsmålet var dette: «Har du hatt avføring i dag?» Jeg må innrømme at 19-åringen hadde betydelige problemer med å holde latteren tilbake, og jeg tenkte med meg selv: Hvordan er det mulig at vilt fremmede mennesker kan sitte å snakke seg imellom om bæsjen sin! Og det i dagevis. Om man hadde dristet seg til å stille det samme spørsmål til en medpassasjer på bussen på vei til jobben, er jeg ganske sikker på at de fleste medpassasjerer hadde reagert med avsky og indignasjon, og umiddelbart hadde byttet sete. For pasientene på stue 208 og 210 derimot var dette tema på ingen måte et *anatema*. Tvert imot var det et tema som virket samlende på dem, selv om det fra en outsiders ståsted kunne fortone seg både latterlig og avskyelig, ja, rett og slett komisk.

Dessverre tror jeg at man i medisins- og etikkundersvisningen, og i klinisk arbeid, fortsatt har et stykke å gå før det tilsynelatende komiske ved sykdom og sykdom blir tatt på alvor. La meg her nevne to kliniske eksempler. Prostatakreft og brystkreft, de to kreftformer som rammer menn og kvinner med størst hyppighet. Takket være stadig sikrere tidligdiagnostikk og bedre behandlingsformer, overlever flere og flere av disse pasientene sin kreft, dog med en hel rekke ettervirkninger av det slag den greske antikkens fremste komediedikter, Aristofanes, vever sitt stoff fra: avførings- og vannlatningsproblemer, impotens og frigiditet og endret kroppsfølelse og selvfølelse. I lærebøker i medisins etikk skrives det side opp og ned om pasienten som en autonom og rasjonell person med rett til å bestemme over situasjoner som angår eget liv og helse. Men hva innebærer dette i praksis? Det innebærer blant annet å akseptere at de fleste pasienter moralsk sett blir litt mindre enn seg selv når de blir syke, ved at oppmerksomheten rettes mot egne angster, ondter og intime plager og tap fremfor mot andres behov. Men dersom denne be-

skrivelse medfører riktighet, da er det også viktig at pasienter ikke reduseres til rasjonelle aktører, og at deres måte å erfare verden på anerkjennes som det den er: som en form for *komisk* eksistens, det vil si en livsform hvor livets tilsynelatende avskyeligheter og latterligheter representerer en del av hverdagen de må slite med etter overlevelsen.

LITTERATUR

- Janko, R. 1987, Aristotle. *Poetics I with Tractatus Coislinianus. A Hypothetical Reconstruction of Poetics II. The Fragments of the On Poets*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge
- Kitto, H.D.F. 1995 [1939], *Greek Tragedy*, Routledge, London & New York.
- Ledsaak, S. 1989, *Om ditekunsten*, Dreyers forlag, Oslo.
- Nussbaum, M.C. 1992, «Tragedy and Self-sufficiency» i A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Poetics*, 261-290, Princeton University Press, Princeton.
- Solbakk, J.H. 2006, «Catharsis and Moral Therapy II: An Aristotelian account», i *Journal of Medicine Healthcare and Philosophy*, 9:2, 141-153.
- Solbakk, J.H. & Zoloth, L. 2011, «The Tragedy of Translation: The Case of "First Use" in Human Embryonic Stem Cell Research» i *Cell Stem Cell* 8, 479-481.
- Stinton, T.C.W. 1975, «Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy» i *Classical Quarterly*, NS 25, 221-254.
- Tessman, L. 2017, *When doing the right thing is impossible*, Oxford University Press, Oxford.
- Zapffe, P.W. 1983, *Om det tragiske*, Aventura forlag, Oslo.
- Østerud, S. 1976, «Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy» i *Symbolae Osloenses* LI, 65-80.

NOTER

- ¹ Denne oppstilling er inspirert av Tessmans differensiering mellom 'moralisk dilemma' og 'moralisk konflikt' (Tessman 2017:27).
- ² For en detaljert gjennomgang av denne debatten, se Stinton 1975:221-254 og Østerud 1976:65-80.
- ³ R. Jankos oversettelse av samme tekstavsnitt til engelsk lyder slik (Janko, 1987): «Tragedy is a representation of a serious, complete action which has magnitude, in embellished speech, with each of its elements [used] separately in the [various] parts [of the play]; [represented] by people acting and not by narration; accomplishing by means of pity and terror the catharsis of such emotions. By 'embellished speech', I mean that which has rhythm and melody, i.e. song; by 'with its elements separately', I mean that some [parts of] are accomplished only by means of spoken verses, and others again by means of song.»
- ⁴ Historien her gjengitt og omskrivingen av den, er hentet fra Solbakk 2006:1148-151.
- ⁵ De to siste delene av denne omskrivningen er basert på en reell sykehistorie formidlet av S. Pook i *Daily Telegraph* 12. april 2002.

OVERSETTELSE OM UNIVERSSET

PSEUDO-ARISTOTELES

Innledning og oversettelse ved Hilde Vinje

Det lille skriftet *Om universet* (gr. *Peri kosmou*), mest kjent under den latinske tittelen *De mundo*, er et fascinerende stykke filosofi. Ved første øyekast fremstår teksten som et brev skrevet av Aristoteles til Alexander den store; Forfatteren henvender seg til Alexander, «den fremste blant ledere», og legger ved en avhandling om universets natur – ikke ulikt en læremester som vil videreformidle sine kunnskaper. Han oppfordrer Alexander til å bruke filosofi for å forstå verdensaltet; for filosofien er, ifølge *Om universet*, det eneste faget som klarer å løfte blikket fra mindre detaljer og granske universets helhetlige natur.

Et herreløst skrift

Om universet er imidlertid ikke skrevet av Aristoteles selv. Det tilhører en gruppe skrifter som gir inntrykk av å stamme fra hans hånd, men som mest sannsynlig er av annen opprinnelse. Forfatteren omtales derfor som Pseudo-Aristoteles, eller det forkortede Ps.-Aristoteles. Hvem som egentlig skrev *Om universet* og i hvilken filosofisk skole skriftet ble til, forblir uklart for oss. I filosofihistoriens løp har ulike navn og tradisjoner blitt foreslått. En rekke forskere har argumentert for at flere av doktrinene i skriftet i større eller mindre grad er basert på Poseidonios' filosofi (ca. 135—51 f.Kr.), som var en sentral figur innen stoicismen.² Andre har derimot foreslått at teksten kan knyttes til stoikeren Khrysippos (ca. 270—ca. 206 f.Kr.), eller til aristotelikeren Nikolaos fra Damaskus (ca. 64 f.Kr.—ca. 4 e.Kr.).³

I likhet med forfatterskapet er dateringen av *Om universet* også usikker. En latinsk oversettelse av verket, tilskrevet Lucius Apuleius Platonius, er datert til ca. 140 e.Kr.⁴ I tillegg mener flere kritikere at *Om universet* var kjent for platonikeren Maximos fra Tyros, som levde på

200-tallet e.Kr. Originalteksten må altså ha blitt skrevet før den tid, men det er vanskelig å gi nøyaktige anslag for hvor langt i tid vi kan gå tilbake. Som D.J. Furley påpeker i innledningen til sin engelske oversettelse (1955:340), er det ikke alltid en enkel oppgave å belegge hvem som var først ute med en filosofisk doktrine. Gitt at deler av tankegodset som kommer til uttrykk i *Om universet* ser ut til å stamme fra Poseidonios og eleven Asklepiodotos, trekker han likevel en linje ved år 50 f.Kr.

Det evige kosmos

Om universet består av syv kapitler. Første kapittel, som her er oversatt i sin helhet, åpner med en dedikasjon til Alexander og en lovprisning av filosofien. De tre neste kapitlene fortsetter med forklaringer på bestemte fenomener i universet – og gjør blant annet rede for ulike stjerner, vinder, verdenshav og landområder.

Oversettelsen inkluderer også et lengre utdrag fra femte kapittel. Her løfter Ps.-Aristoteles omsider blikket og stiller spørsmål ved hvorfor universet ikke går under, ettersom det består av motstridende prinsipper. Svaret på dette spørsmålet er knyttet til samklang mellom de ulike prinsippene, og Ps.-Aristoteles' forklaring har blitt beskrevet som en «hymne til det evige kosmos» (Furley 1955:334, min oversettelse). I de to siste kapitlene av *Om universet*, trekker forfatteren også inn gud og forklarer hvordan universet kan bestå uten hans inngripen. Resultatet er et varierende skrift, som spenner fra det strengt vitenskapelige til det tidvis poetiske.

En fullstendig oversettelse av Om universet er under utarbeidelse for Vidarforlaget, og skal utgis i serien «Aristoteles' samlede verker». Den følgende oversettelsen er et utdrag fra denne.



Illustrasjon av Jenny Hjertaas Ljønes

Kapittel 1

Ofte har jeg tenkt, kjære Alexander, at filosofien er noe hellig og guddommelig, spesielt i tilfeller hvor den alene har hevet seg til å kontemplere over virkeligheten og ivret etter å forstå sannheten i den. Mens de andre vitenskapene har unngått denne sannheten på grunn av dens høye nivå og omfang, har filosofien verken fryktet oppgaven eller ansett seg selv som uverdig de vakreste innsikter;⁶ men den så på studiet av disse som nært beslektet med seg selv og som ytterst passende. For siden det ikke var mulig å nå himmelregionen med kroppen, og forlate jorden og utforske dette hellige stedet, slik de dumme Aloadene en gang la planer om,⁷ har sjelen med bruk av fornuften som leder krysset grensen gjennom filosofi, reist ut og funnet en vei som ikke tretter ut den reisende. I tanken har sjelen samlet de ting som står lengst fra hverandre fysisk; for det var lett, tror jeg, å gjenkjenne de ting den er beslektet med, og med «sjelens guddommelige øye»⁸ forstod den de guddommelige ting og forkynte dem til menneskene. Dette hendte fordi den gavmildt ønsket, i den grad det var mulig, å la alle ta del i skattene hos seg.

Derfor kunne man også beklaget den lave tenkemåten til de som iherdig har skildret et enkelt steds natur, en enkelt bys form, størrelsen på en elv, eller et fjells skjønnhet, slik noen allerede har gjort – enkelte (20) forteller om Ossa, noen om Nyssa, andre om den korykiske hulen,⁹ og atter andre om hvilken som helst detalj det skulle være – for de har blitt overveldet av trivialiteter og gjør seg store tanker om små observasjoner. Dette skjer fordi de er blinde for det som er mektigere – jeg mener universet og de største tingene i universet. Hvis de virkelig hadde vært oppmerksomme på disse tingene, ville de aldri ha beundret noe annet, men alt annet ville fremstå som smått og verdiløst for dem opp mot disse tingenes overlegenhet. La oss ta opp diskusjonen og, såfremt det er mulig, undersøke det guddommelige ved alle disse tingene i sin helhet, som naturen, posisjonen og bevegelsen til hver av dem. Det passer seg, tror jeg, at også du – som er den fremste blant ledere – tar del i undersøkelsen av de største ting og at filosofien ikke beskjeftiger seg med det som er smått, men hilser fremragende menn velkommen med slike høye gaver.

[...]

Kapittel 5

Likevel har man undret på hvordan i all verden universet, som er satt sammen av motsatte prinsipper – av tørt og

vått, kaldt og varmt – ikke har blitt ødelagt og gått under for lenge siden; slik noen kunne undres hvordan en by kan bestå, når den er satt sammen av helt motsatte folk – av fattige og rike, unge og gamle, svake og sterke, onde og gode. De forstår ikke at dette er det mest beundringsverdige ved overensstemmelsen mellom borgerne i en bystat: at den fra mangfold og ulikhet skaper en enhetlig og lik orden, som er mottakelig for alle naturlige og tilfældige variasjoner av mennesker. Kanskje lengter naturen etter motsetninger og skaper en samklang mellom disse, og ikke mellom likheter – slik naturen for eksempel har forent det mannlige med det kvinnelige, og ikke hver av dem med det samme kjønn, og skapt den opprinnelige overensstemmelsen gjennom motsetninger, og ikke gjennom likheter. Også kunsten ser ut til å gjøre dette i sin etterligning av naturen. For malerkunsten blander farger – svart og hvitt, gult og rødt – og skaper avbilder i samsvar med originalene; musikken blander høye og dype toner, lange og korte, og skaper én harmoni av ulike lyder; grammatikken lager en blanding av vokaler og konsonanter, og konstruerer hele den grammatiske kunsten fra disse. Nettopp dette var også det som ble sagt av den dunkle Heraklit:

«Forbindelser er: det hele og det ikke hele, sammenslutning og sammenbrudd, samklang og misklang – ett av alt og alt av ett.»

På samme måte har én enkelt harmoni ordnet en sammensetning av det hele – av himmelen, jorden og hele universet – gjennom en blanding av helt motsatte prinsipper: tørt har blitt blandet med vått, varmt med kaldt, lett med tungt, rettlinjert med sirkelformet, og hele jorden og havet, eteren, solen, månen og hele himmelen har blitt brakt i orden av den ene kraften som omfatter alle ting. Fra det ublandede og mangfoldige, fra luft, jord, ild og vann, har den skapt hele universet, omfavnet det med ett kuleformet skall, tvunget helt motsatte vesener i universet til å forenes med hverandre og gjennom dem funnet en utvei for alle tings opprettholdelse. Årsaken til opprettholdelsen er elementenes samstemmighet, mens årsaken til samstemmighet er deres like andel og at hver enkelt av dem ikke er i stand til mer enn hver av de andre. For det tunge er i likevekt med det lette, og det varme med sin motsats. Slik lærer naturen oss om større forhold at likhet på et eller annet vis opprettholder overensstemmelse, mens overensstemmelse opprettholder universet, som gir liv til alt og er vidunderlig vakkert.

For hvilket vesen kunne være mektigere enn dette? Hva man enn svarer, er det en del av dette. Alt vakkert

og veloppstilt er oppkalt etter dette; fra «univers» (*kosmos*) kommer ordet for «Så være ordnet (*kekosmêsthai*). Hvilken av delene kunne være i stand til å måle seg med himmelen orden og kretsløpet til stjernene, solen og månen, som beveger seg fra én tidsalder til en annen i helt nøyaktige tidsavsnitt? Hvilken pålitelighet skulle kunne oppstå av det slaget som voktes av de vakre årstidene, som gir liv til alt og på ordnet vis bringer frem somre og vintre, dager og netter, for fullendelse av måneder og år? Nei, universet overtreffer alt i størrelse, er hurtigst i bevegelse, lyser sterkest i glans, og er evig og ei aldrende i kraft. Det har delt opp naturen til dyrene i havet, på land og i luften, og utmålt deres levetid ved hjelp av sine egne bevegelser. Alle levende vesener ånder og har sin sjel fra dette.

[...]

LITTERATUR

Originaltekst

[Aristoteles]. 1933, *De Mundo*, Lorimer, W.L. (red.), Les Belles Lettres, Paris.

Alternative oversettelser

- [Aristoteles]. 1907, *Die Schrift von der Welt*, Capelle, W. (overs.), Eugen Diederichs, Jena.
- . 1936, «Om världsalldet», i Rudberg, G. (red.), *Antik världsbild och världsbetraktelse*, P.A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 30–59.
- . 1970, *Meteorologie/Über die Welt*, Strohm, H. (overs.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- . 1955, «On the Cosmos», Furley, D.J. (overs.), i A [Aristoteles], *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 344–409.

Sekundærlitteratur

- Forster, D.J. 1955, «Introduction», i Aristotle 1955, «On the Cosmos», Furley, D.J. (overs.), i Aristotle, *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 333–343.
- Rudberg, G. 1936, *Antik världsbild och världsbetraktelse*, P.A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm.
- Strohm, H. 1970, «Einleitung», i Aristoteles 1970, *Meteorologie/ Über die Welt*, Strohm, H. (overs.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 265–271.

NOTER

¹ Takk til Pål Rykkja Gilbert for kritiske innspill til oversettelsen.

² Jf. Strohm (1970:263–264).

³ Jf. Rudberg (1936:7).

⁴ Det kan også nevnes at *Om universet* også ble oversatt til andre språk, deriblant syrisk og armensk. Disse stammer antageligvis fra middelalderen (Rudberg 1936:6).

⁵ Oversettelsen er basert på W.L. Lorimers kritiske utgave av originalteksten fra 1933. Oversettelsen av kapittel 1 tilsvarer linjene 391a1–b8, mens det lengre utdraget av kapittel 5 tilsvarer 396a33–397a19.

⁶ Gr. *ta kallista*. «De vakreste innsikter» er en litt fri oversettelse fra min side.

⁷ Aloadene er brødreparet Otos og Efialtes. I Homers *Odysseen* fortelles historien om hvordan de forsøkte å klatre opp til gudenes bolig på Olympos, men ble drept av Zeus' og Letos piler før de nådde opp. Jf. Hom. Od. 11.305–20.

⁸ Mulig referanse til Platons *Staten*, jf. *Rep.* 533d.

⁹ Ps.-Aristoteles sikter muligens til den reisende geografen Pausanias, kjent for sitt verk *Beskrivelser av Hellas*, hvor bl.a. den korykiske hulen beskrives. Jf. Pausanias 10.6.3 og 10.32.2.

UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Ren form er et begrep med mange ulike bruk opp gjennom filosofihistorien, særlig fremtredende er Aristoteles'. For Aristoteles er ren form et vesen uten potensielle egenskaper, det vil si at en ren form har alle egenskaper den kunne hatt. Aristoteles argumenterer for at det kun kan være ett slikt vesen og identifiserer det med den første beveger. En idé som senere ble omfavnet av kristne filosofer som Thomas Aquinas, som identifiserer den første beveger med Gud.

Ren materie er et mye diskutert konsept i aristotelisk metafysikk. Ren materie er vesener uten faktiske egenskaper, også kjent som *possibilia*. Noen forskere hevder Aristoteles tror på ren materie, mens andre hevder at han ikke gjør det.

Hovedargumentet for ren materie kommer fra Aristoteles' teori om forandring. All forandring skjer, i følge Aristoteles, ved at noen egenskaper forblir mens andre egenskaper byttes. Det som vedvarer er materien, tingens stoff, mens formen blir til en annen. Videre sier Aristoteles i *Om himmellegmene* (*De Caelo*) at de fire elementene kan skifte mellom hverandre, f. eks ved at ild blir til luft eller at luft blir til vann. Når man så setter disse to tesene, at materien i en tings forandring vedvarer og at elementene kan transformere mellom seg, så får man muligheten for et rent stoff, et stoff uten noen form.

Dette argumentet kan møte motstand hvis en tenker på hva det vil si å bekrefte eksistensen til ren materie: Dette vil bety at en bekrefter at det finnes noe uten faktiske egenskaper, eller at det finnes noe som ikke har væren på noen måte, og at dette er absurd. Tilhengere av dette motargumentet vil heller si at alt som finnes må finnes i kraft av at det er noe som gjør vesenet faktisk, for eksempel en egenskap. De vil hevde at ren materie, som altså ikke har noen egenskaper, ikke vil kunne finnes.

Det andre argumentet er gjennom en implikasjon fra symmetrien i Aristoteles' kosmologi: Alle substanser har sin egne kombinasjon av mulighet og faktisitet. Noen vesener er bestemt i en høy grad, som stjernene og planetene, det vil si at de har lite potensialitet. Andre vesener er bestemt i mindre grad, som dyrene og menneskene som i større grad kan uttrykkes på forskjellige måter. Ren materie kan sies å følge fra at Aristoteles tillater, faktisk krever, at det finnes et vesen som er ren aktualitet, den første beveger (se artikkel om Gud og ren form), da kan det nemlig tenkes at Aristoteles tillater det motsatte vesen, det vesen som er ren potensialitet, det rene materiet. H.B.

Republikanisme (fra latin *res publica*, «stat, offentlig sak») er en retning innenfor politisk filosofi som vektlegger frihet fra dominans, individuell uavhengighet, og borgerskap i en stat som vektlegger likhet og brorskap mellom innbyggerne. Den moderne republikanismen begynte med tenkere som Machiavelli, Rousseau og Jefferson, men mange republikanere vil også trekke linjer helt tilbake til Cicero. Republikanismen har markert seg som en kritiker av det liberalistiske negative frihetsbegrepet. Mange republikanere, som Phillip Petit, mener dette må utvides gjennom et begrep om «republikansk frihet».



Illustrasjon av Rasmus Gaare

THE ETHNOCENTRISM PROBLEM IN FEMINISM



MESTERBREV VED
ODA K.S. DAVANGER

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven undersøker om feminismen som en historisk-politisk bevegelse på noen måter bidrar til den samme undertrykkelsen den ønsker å bekjempe, denne gangen med henblikk på rase i stedet for kjønn. Jeg utvikler begrepet «latent etnosentrisme», som betegner det som finnes i skillet mellom rasisme og nødvendige former for etnosentrisme. Latent etnosentrisme dukker opp i feminismens uttrykk, ofte selv uten at det ønskes. For å finne ut hvordan feminismen kan være ikke-etnosentrisk, lener jeg meg på «black feminism» og postkolonial feminisme. Oppgaven utgjør en feministisk kritikk av rasespenninger i feminismen. Jeg leser med poststrukturalistisk metode verkene til teoretiker bell hooks og filosof Uma Narayan. Hovedproblemet uttrykkes av aktivisten Audre Lorde, som hevder at «herrens redskaper» er tveeggede sverd; motstand mot undertrykkende ideologier bidrar ofte, paradoksalt nok, til å styrke dem.

Oppgaven tar for seg et epistemologisk element og et politisk element av etnosentrismeanklagen mot feminismen. I kapitlet om det epistemologiske undersøker jeg språkets rolle i hvordan vi forstår ulike typer undertrykkelse som adskillelige, det vil si, hvordan vi gjennom språkbruk ser på undertrykkelse basert på kjønn, rase, seksualitet, og så videre som separate fenomen. Jeg viser hvordan dualismen i språket, og dermed også tankene og forståelsen, ofte underbygger undertrykkende agendaer så vel som påvirker dets motstandsbevegelser. I kapitlet om det politiske elementet undersøker jeg utprøvde løsninger på etnosentrismeproblemet i feminismen: identitetspolitikk, interseksjonalitet og transnasjonal feminisme. Et problem for disse strategiene er at de baserer seg på kategoriske identiteter som rase, kjønn og nasjonalitet, samtidig som de kategoriske identitetene muliggjør den undertrykkelsen feminismen motsetter seg. Til og med interseksjonalitet,

som vedkjenner sammensatte og mangfoldige identiteter, er skyldig i det. Her klarer deler av den transnasjonale feminismen seg bedre, fordi fokuset er på felles politiske mål fremfor identitet og oppfordrer til samarbeid på tvers av grenser, kultur og klasse.

Avslutningsvis sammenlikner jeg hooks' revolusjonsstrategi og Narayans reformstrategi for etnosentrismeproblemet i feminismen. De er likere enn de først virker, og jeg hevder at verken revolusjon eller reform vil alene kunne bekjempe det hooks kaller for «imperialist white supremacist capitalist patriarchy», fordi selv om de skaper endringer vil begge strategier produsere liknende maktstrukturer som dem de utfordrer. Jeg bruker poststrukturalismen til å analysere begrensningene i søken etter noe nytt, en ny og mer rettferdig verdensorden, ettersom det nye er formet av det gamle. Denne begrensningen synes også å gjelde motstandsstrategiene revolusjon og reform, hvilket låter å gjøre det nærmest skjebnesvangert at feminismen gjentar i ny vri undertrykkelsesmekanismer den også motsetter seg. Likevel står jeg fast ved at fremtiden er radikalt åpen, og at det er mulig å få til ikke-etnosentrisk feminisme.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Motstanden mot en undertrykkende kraft risikerer å bli et speilbilde av kraften, der det ikke sees forbi motsetningen fordi den første kraften dirigerer den andre. Oppgavens hovedpoeng er at etnosentrismeproblemet i feminisme ikke bare omhandler en selvmotsigelse, men bør forstås som et reelt strategisk-politisk problem. Motstanden alene er ikke nok. Det ligger en subtil forskjell mellom motstand og med suksess å oppnå den endringen som søkes. Dette synes uttrykket i rasespenningen i feminismen, og er ytterligere vanskeliggjort ved begrensningene i total nyskapning. Jeg argumenterer derfor at dette pressende

problemet ikke kan *fikses*, så å si, men må kontinuerlig bearbeides. Implikasjonen er at utviklingene i epistemologi må være etisk bevisste, og at etnosentrismeproblemet bør få mer oppmerksomhet i feminismen så vel som i filosofien.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven bør leses fordi til tross for at rasespenninger lenge har foregått i feminismen er det i Norden lite oppmerksomhet mot dette, også innen filosofi. Problemstillingen er like viktig som den er kompleks, og er spesielt gjeldende i vår tid. Oppgaven tar for seg innflytelsesrike tenkere og filosofer som ofte blir oversett i den kanoniske filosofien, samtidig som den bidrar til å føre diskursen om spenninger i feminismen videre.

Hva er dine planer for fremtiden?

Fremtiden er rik på muligheter! Jeg ivrer etter å ta del i arbeidet for en klimariktig, rettferdig velferdsverden.

TECHNOLOGY AND VIRTUE THEORY

SMARTPHONES, SMART-VIRTUE



MESTERBREV VED KEN RUNE MIKKELSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

Møtet mellom Aristotelisk dydsteori og moderne teknologi. Avhandlingen begynner med smarttelefonen. Det er nemlig noe pussig med vårt forhold til den. Smarttelefonen er en slags slu stein. Alle har en. Stryk den på riktig måte, og dingsen viser de herligste bilder og gir svar på konkrete faktaspørsmål. Riktignok er det ikke så enkelt. Steinen er gjerne flat — desto tynnere jo bedre(!) — og så må den med jevne mellomrom mates med domestisert lyn. Beskrevet slik vises smarttelefonens mystiske appell. En filosofisk redegjørelse forsøker å finne frem til dens essensielle egenskaper.

Smarttelefonen er kunstig fremstilt. Smarttelefonen er et redskap. Smarttelefonen er teknologisk. Det *tekno-logiske* impliserer nettopp en kunnen (*technē*) og rasjonalitet (*logos*). Men i hvilken kropp er denne produktive rasjonaliteten iboende? Vi kan enten tilegne oss de iboende kreftene til redskapet eller eieren.

Dydsteorien antar det sistnevnte. Det er øyet som ser og hånden som griper som bestemmer verdien. Verdien *er* i anvendingen av redskapet.

Fra dette startstedet åpner det seg en fruktbar analyse av smarttelefonens rolle og verdi i samfunnet.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Dydsteori er spesielt egnet til å gjøre en analyse av teknologi. Det er fordi teknologi er et menneskelig middel, et middel for å oppnå noe annet. Der det er etiske perspektiver vedrørende teknikkens anvendelse holder det ikke å sette absolutte grenser i teknikken. Nettopp fordi teknikken er verdinøytral sett utenfra. En må feste seg ved hvordan teknikken *viser* seg for anvenderen. Det er dette som er utgangspunktet for Martin Heideggers analyse i «Spørsmålet om teknikken» (1996). Heideggers analyse tar for seg en Aristotelisk metode: den utforsker

teknologien i lys av de fire årsaker. Det analysen viser, skremmer Heidegger.

Teknologien er søm- og søvnløs. Utrustet med moderne redskap utretter moderne mennesker handlinger som ville være umulig for våre forfedre. Naturlige resurser blir omgjort og forandret, tilpasset våre fremtidige prosjekter. Teknologi blir noe veldig og allmenngyldig. Den mektige prosessen som reduserer fjell og skoger til malm og kull og cellulose får plass i vår egen lomme. Smarttelefonen stiller kunnskap til rådighet, dag som natt og uansett avstand og årstid. Naturen er preget av klimakrise. Om tilgangen til kunnskap gjennomgår samme prosess som naturressursene, så spør jeg: lider våre intellektuelle horisonter av tilsvarende fare?

At teknologi kan være fordunklende er ingen ny oppdagelse. Platon farer kraftig ut mot skrift og skriftspråk. Best kjent er kritikken som gis i *Faidros*. Kritikken av skrift må imidlertid forstås langs flere parallelle analyser. Skrift som verdinøytralt redskap. Skrift som eksternalisert minne. Skrift som kilde til kunnskap. De samme argumentene Platon fremstiller er gjeldene i moderne tid. Viktigst er at skriftspråk er overbevisende. Den som leser ukritisk kan komme til å tro at han kan og vet mer enn han gjør. Skrift er en altså kilde til falsk erfaring og flaske minner. Løsningen er ikke bedre minne og flere erfaringer. Nettopp den salgbare *bestanden* som smarttelefonen tilbyr.

Løsningen for Platon er å engasjere skriften i en kritisk intellektuell *dialog*. Løsningen fra den Aristoteliske dydsteoretiske perspektive er å forstå forholdet menneske-redskap. Kort sagt: den som setter middelet som mål forvirrer redskapets rolle.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Avhandlingen kan leses som en lengre utgreiing av de Aristoteliske intellektuelle dyder. Menneskelige ferdigheter,

kunnskap (*technē*), vitenskap (*epistēmē*), praktisk fornuft (*phronēsis*) blir kategorisk aktualisert gjennom eksempelet smarttelefon.

En kan også ta for seg tidlige kapitler av oppgaven som et perspektiv på Heideggers analyse av teknologi snudd på hodet. En ser ikke lenger på den store industrielle apparaturen for å få øye på teknologien. Leseren bør heller kikke i sin egen lomme, veske og ladestasjon.

Hva er dine planer for fremtiden?

Filosofi er mer enn det rent akademiske. De samme klarttenkende evnene som øves i filosofien er allment anvendelig. Jeg tenker meg arbeid som utforsker perspektiver på og gjennom teknologi. Dette kan bety arbeid innenfor kunnskapsformidling, medietilsynet, eller andre analytiske organer.

REISEBREV FRA TORONTO

NORDAMERIKANSK INTENSITET

Av Mariona Eiren Miyata-Sturm

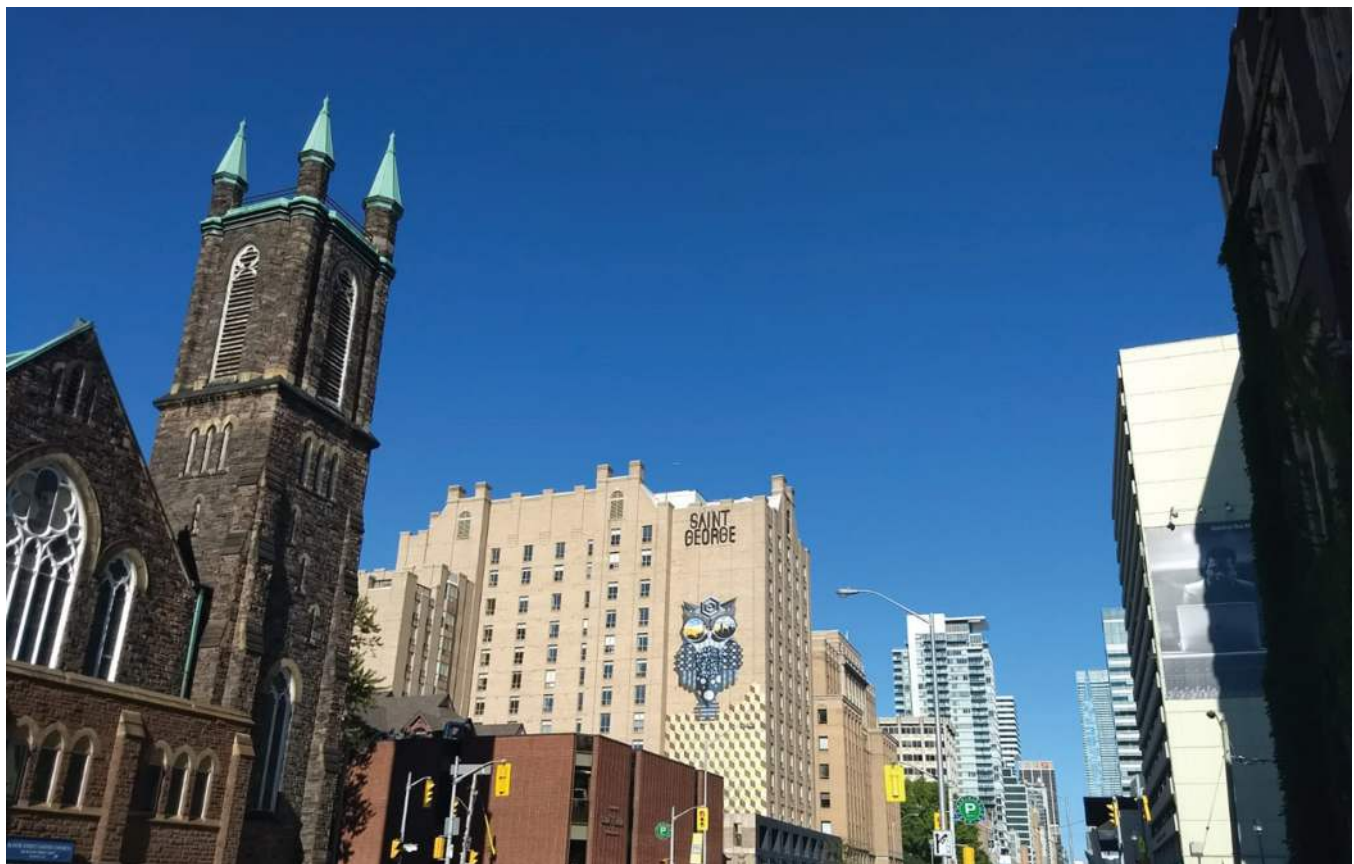
Hvor mye bagasje er egentlig nødvendig for en tre-fire måneders studietur? grublet jeg i dagene før flyet tok meg med til Toronto. Vel, det er sommer når jeg kommer frem, høst mesteparten av tiden jeg er der, og vinter de siste tre-fire ukene. Ett par sandaler, ett par vanlige sko, ett par vintersko. Én vinterjakke. To bukser, et knippe trøyer. En liten sekk, altså. Godt, da trenger jeg ikke innsjekket bagasje. Men, kom jeg på i siste liten, det er jo ikke nok å være der (påkledt), jeg skal jo studere også. Da trengs det filosofibøker, datamaskin, hodetelefoner, skrivesaker, en pose god te, en liten kaffemaker, en god kniv (hvem vet hvilke tilstand kjøkkenutstyret i leiligheten jeg skal til er i), og et par science fiction-bøker for late kvelder. Plutselig samlet det seg opp, og med den vanvittige mengden *ting* å ta med begynte det å demre for meg hvor lenge jeg skulle være borte. Jeg er hjemme igjen før du merker at jeg er borte, sa jeg til mannen min som så en smule tvilende ut. Selv tvilte jeg ikke et sekund på at det kom til å gå forrykende fort.

Inntil jeg kom frem. Jeg var i Toronto én uke før undervisningen startet for å finne et sted å bo i nærheten av St. George campus, hvor all undervisningen skulle være, og bodde i mellomtiden i nærheten av et annet av University of Torontos campuser (Scarborough), halvannen time med buss og T-bane unna St. George. Det var utrolig varmt de første ukene: Canada, i liket med Norge, hadde en rekordknusende varm sommer, og med over tretti grader og høy luftfuktighet var det ikke fristende å traske gatelangs. Men så var det den husjakten, og den gikk ikke bra. Det er dyrt og knapt om sengeplassene i sentrum, hvor St. George ligger — det gjelder alle — men utvekslingsstudenter har en ekstra ulempe: korttidsleie er nesten umulig å finne (til en akseptabel pris). Dagene

strakte seg lange, i desperat husjakt og med en varme jeg ikke kunne tenke i. Og jeg fant ikke et bedre sted, og ble boende halvannen time hver vei fra campus. Hva var det jeg hadde sagt om at tiden kom til å gå fort? Jeg angret på at jeg hadde dratt i det hele tatt!

Men det var før studiene startet — da ble det fart på ting. St. George campus er langstrakt: en tilsynelatende helt vanlig gate, hvor små gamle hus står side om side med moderne nybygg, og hvor hvert hus rommer et fakultet, en avdeling, et bibliotek, eller en del av administrasjonen. Det undervises i filosofi på bachelornivå (egentlig: *undergraduate*, som er det fireårige tilsvarende løpet i Nord-Amerika) ved alle University of Torontos tre campuser, men MA og PhD (*graduate*) er bare ved St. George. Alle *graduate*-studenter samt rundt femti vitenskapelig ansatte holder til i fjerde- og femteetasje av et stort, staselig og gammelt bygg. Der er det kontorer, resepsjon, utskriftsrom, leserom, et lite bibliotek, kun to undervisningsrom (!), og ikke minst: et sofarom og et kjøkken med sitteplasser, begge deler til alles bruk. Kjøkkenet er stort, med en fin sofakrok, et spisebord, et kjøleskap av amerikanske dimensjoner og et fullt utstyrt kjøkken. Det er noe vi kan se langt etter fra den innerste kroken på Georg Morgenstiernes hus, hvor 'kjøkkenet' er to konstant skitne små kjøleskap, tre pinnestoler, og en absurd mangel på en vask. (Rennende vann! Det er nødvendig både for kaffe- og matlaging og for å vaske opp etterpå. Ikke rart det blir skittent der.)

Da undervisningen startet skjønte jeg hvor viktig det kjøkkenet var for det sosiale og faglige miljøet blant alle som studerte og jobbet der. Klart, det var et sted å spise lunsj og å vente på å komme inn i det rommet som oftest ble brukt til undervisning og foredrag. Men det var først og fremst et samlingsrom: et sted hvor alle kunne slå av



Fotografi av Mariona Eiren Miyata-Sturm

en prat, bli kjent med hverandre, og diskutere filosofi. Og det sosiale miljøet ved fakultetet er en av de flotteste tingene jeg opplevde i løpet av mine (etterhvert veldig flotte) måneder i Toronto. Miljøet og samlingsrommet står i stor kontrast til filosofifakultetet ved UiO, hvor bachelorstudentene ikke har noen lesesal eller samlingssteder, hvor masterstudentene har en kald og mørk lesesal med store, flotte vinduer som gir utsikt rett inn i en betongvegg og det tidligere nevnte, grimme kjøkkenet. De vitenskapelige ansatte og PhD-studentene sitter spredt i de høye etasjer (de har, heldigvis, ordentlige kjøkken). Det gir ikke mange muligheter for å bli kjent på tvers av nivåene. I tillegg til å være et savn i seg selv begrenser det den faglige utviklingen vår å ikke ha jevnlig kontakt med andre som er interessert i det vi er interesserte i (særlig om de er bedre enn det vi er). Jeg tror at en viktig grunn til at det sosiale miljøet ved University of Toronto er så inkluderende og livlig er at den fysiske struktureringen av fakultetet legger opp til at alle, uavhengig av om det er ledelsen, professorer, en første- eller sisteårs PhD-student, eller en masterstudent på utveksling, møtes jevnlig.

En annen viktig grunn var at alle var så fantastisk engasjerte i faget. Så langt jeg kunne se var det ingen som var der fordi «tja, det bare ble sånn» – alle hadde jobbet hardt for å kunne gjøre nettopp det de gjorde, og var tilsynelatende utrolig glade og takknemlige for hvor de var. University of Toronto er et av Canadas mest anerkjente universiteter, og filosofifakultetet der kommer alltid høyt opp på internasjonale rangeringer, så det er ikke rart de tiltrekker seg gode studenter (og ikke slipper inn svakere studenter). De var utrolig flinke, alle som én. Det var den andre helt fantastiske opplevelsen jeg hadde på University of Toronto: hvor utrolig gøy og stimulerende det er å være et sted hvor alle er flinke, jobber hardt, og elsker det de gjør. En sånn entusiasme smitter, og en sånn evne stimulerer til stor innsats.

Når det er sagt føler jeg at jeg må nevne at mange av studentene der var mye mer stresset og usikre enn det som er vanlig her ved UiO. Det var mye høyere arbeidspress, og det virket som om de var smertelig klar over hvor vanskelig det er å komme videre som fagfilosof og hvor stort studielånet deres begynte å bli. Det er lurt å være klar over det, men de var mer stresset enn en realistisk forståelse av akademia burde tilsi på grunn av arbeidsmengden (som kanskje var nettopp så stor for å øve dem opp til resten av karrieren?). Det var mye å gjøre. Jeg tok tre kurs, som de andre studentene, og måtte tidlig legge vekk planene om å jobbe med masteroppgaven ved siden av. Alt i alt holdt jeg fire og en halv time (!) med presentasjoner, skrev 6000 ord

med korte essay gjennom semesteret og omtrent 15000 ord med avsluttende essays. (Og jeg, i motsetning til alle masterstudentene på programmet, hjalp ikke til med *undergraduate*-undervisning. Men jeg fikk heldigvis brukt den ekstra tiden på en tre timers reisevei i en fullstappet buss som gjorde lesing umulig.) De aller fleste kursene var for både master- og PhD-studenter, med unntak av ett kurs for hvert nivå som er spesifikt for det nivået. Jeg tok to blandede kurs — ett i bioetikk og ett i Frege og Russells språkfilosofi — og masterkurset, som denne høsten var i språkfilosofi. De to første må ha vært de beste kursene jeg noensinne har tatt. De var dyktig ledet av drevne professorer, undervisningen var for det meste seminarbasert, og alle studentene var godt forberedt, kreative, og ikke minst høflige i diskusjonene. Masterkurset var mindre imponerende, dessverre, med en foreleser som overlot undervisningen til oss mens han nikket seg i søvn. Alle kursene var i det samme rommet, som gjorde at undervisningen var fordelt utover døgnetts rareste timer. Bioetikk-kurset, for eksempel, gikk fra seks til ni om kvelden, og jeg lurte på om de kanskje heller burde investere i to-tre nye rom enn kveldstidslønn for sine ansatte.

Jeg vil ikke spekulere i hvorvidt professorene har privatliv ved siden av eller hvordan de fordeler tid mellom undervisning og forskning, men på en eller annen måte fant de tid til å gi grundige tilbakemeldinger på alt. Etter de fleste presentasjonene fikk den som hadde holdt presentasjon en skriftlig tilbakemelding med karakter og en fyldig begrunnelse av den (vi fikk ikke det fra masterkurset — kanskje fordi han ikke hadde fått med seg så mye av presentasjonen der han slumret seg gjennom den?). Og hvert essay ble sendt tilbake med kommentarer i margen. Det er veldig nyttig å få tilbakemeldinger, selvsagt, og utrolig generøst av dem å gå ordentlig inn på hva som er bra og hva som ikke er det (og hvorfor) selv når endelig karakter er satt og det ikke lenger har noe med dem å gjøre om studenten skjønner hvorfor karakteren ble som den ble.

Det jeg ikke visste før jeg kom, og dermed før jeg hadde fått forhåndsgodkjent kursene jeg skulle ta fra Lånekassen, var at de også tilbyr selvstendige kurs (*independent studies*) med én-til-én undervisning. Dersom en student er spesielt interessert i et tema en ansatt kan noe om kan studenten spørre om å bli undervist, én-to klokketimer i uka, i det temaet. Kurset teller like mange studiepoeng som et vanlig kurs men er gjerne mer intensivt fordi det ikke er noen andre studenter å gjemme seg bak. Det er noe for UiO å tenke på å tilby! Hadde jeg visst om selvstendige kurs før jeg dro ville jeg gladelig gjort meg enda mer bruk av den

ressursen de vitenskapelige ansatte er.

Men det var nok å gjøre uten ekstra intensive kurs. Som sagt holdt jeg fire og en halv timer med presentasjoner, og jeg kan like gjerne innrømme med én gang at jeg ikke er glad i presentasjoner. Jeg kom meg gjennom en bachelor ved å unngå alle fag som krevde muntlige fremlegg (ah! Som jeg angreer nå!), og selv om jeg jo skjønnte at det ikke var særlig lurt lot jeg meg selv slippe unna. Vel, på University of Toronto var det ikke noe valg. Først var det fælt, og så gikk det bra. Og så ble det, om ikke fornøyet, så i alle fall spennende og utfordrende.

Og med det fikk jeg alt det jeg jeg dro på utveksling for å oppleve: et nytt miljø, kjennskap til en annen måte å strukturere filosofiundervisningen på, faglige utfordringer, og faglig vekst. Og attpåtil har jeg blitt godt kjent med en ny by, som selv om den er latterlig flat og bygget for biler er — på grunn av sine mange innvandrere — et fantastisk sted å være for alle som er som meg og er litt for glade i god mat.

Mariona E. Miyata-Sturm

FILOSOFIKUIZ

Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.
Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes!

SPØRSMÅL

1. Hva kalles Aristoteles' lære om forholdet mellom form og stoff?
2. Det skulle opprinnelig være en bok to av et av Aristoteles' mest kjente verker. Hvilket verk?
3. Christine Korsgaard har blitt særlig inspirert av Aristoteles og en annen filosof. Hvilken filosof?
4. Middelaldersteologen Thomas Aquinas var i stor grad inspirert av Aristoteles, og ga ham et kallenavn. Hva var dette?
5. Hva het akademiet som ble grunnlagt av Aristoteles, og hva het den filosofiske skolen som ble huset der?
6. Dante Alighieri skriver om Aristoteles i *Den guddommelige komedie*, men hvilken tittel gir han filosofen?
7. Hvilken kjent konge var Aristoteles lærer til?
8. Hvilken kanadiske spillutvikler er oppkalt etter det greske ordet for «form»?
9. Hvilken roman av Umberto Eco omhandler et mord i et kloster og et bortkommet verk av Aristoteles?
10. Hva er tittelen på Aristoteles' mest kjente verk om lykke og dyder?

SVAR

1. Hylomorfisme/hylemorfisme.
2. Poetikken.
3. Immanuel Kant.
4. Filosofen.
5. Lykeion og den peripatetiske skolen.
6. Mesteren blant dem som vet (*il Maestro di color che sanno*).
7. Aleksander III av Makedonia/Aleksander den store.
8. Eidos Interactive (nå Square Enix Europe).
9. I rosens navn.
10. Den nikomakiske etikk.

NESTE NUMMER MARX

Karl Marx (1818-1883) er en av de mest innflytelsesrike filosofene fra det 19. århundre og frem til i dag. Sammen med sin livslange venn og partner Friedrich Engels skrev han grunnleggende verk i fag som blant annet økonomi, samfunnsgeografi, sosiologi og statsvitenskap, og la viktige grunnsteiner for den kommende moderne psykologien. Marx mente at ideer bare er en refleksjon av de samfunnsforholdene som den tenkende befinner seg i, og at de som sådan ikke alene kan forandre verden. I stedet blir filosofiske problemer et praktisk anliggende som finner sin løsning i forandringen av samfunnsforholdene. Marx snudde seg derfor tidlig bort fra ren filosofi i retning av empirisk samfunnsvitenskap, men hans filosofiske utdannelse er synlig gjennom hele hans livsverk. Hovedverket Kapitalen – et verk som i streng forstand omhandler økonomisk teori – har blant annet blitt kalt en «levende replikk» til Hegels *Åndens fenomenologi*, av filosofen Jean Hyppolite.

Mange prominente filosofer og samfunnsvitere har arbeidet i direkte relasjon til Marx og marxismen. Eksempler på dette er blant andre György Lukács' teorier om tingliggjøring; sosiologen Karl Mannheim og filosofen Louis Althusser's teorier om ideologiens rolle i skapelsen og opprettholdelsen av sosiale strukturer, hvor den første presenterer et brudd og den andre kontinuitet med Marx; Hannah Arendts teorier om makt og vold i politikk; Statsviteren Nancy Frasers teorier om feminisme og sosial reproduksjon under kapitalismen; og post-marxistene Michael Hardt og Antonio Negris teori om en postmoderne imperialisme. Marx har også vært vesentlig i utviklingen av skoler og tankeretninger som Kritisk Teori, postkoloniale studier, feminisme og poststrukturalisme. Den som vil forstå filosofiens utvikling gjennom det 20. århundre og frem til vår tid må nødvendigvis møte på Marx. Enhver som ønsker å forstå vår egen samtid gjør derfor klokt i å sette seg inn i Marx.

Siden Sovjetunionens kollaps i 1991 har Marx' teorier fått fornyet popularitet, spesielt i etterkant av finanskrisen i 2008. For mange er Marx fremdeles uvurderlig for å forstå dynamikken i den kapitalistiske produksjonsmåten og han brukes stadig som rammeverk for å forklare fenomener som globalisering, klimakrisen, global skjevfordeling og New Public Management. På grunn av dette er Karl Marx kanskje den filosofen som leses mest utenfor akademien.

Fristen for innsending av tekster er **søndag, 17. mars 2019**.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.*

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Sivert Thomas Ellingsen (f. 1992) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Øyvind J.V. Evenstad (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Willem Gram (f. 1985) har mastergrad i filosofi fra UiB.

Sverre Hertzberg (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Mariona Eiren Miyata-Sturm (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Jan Helge Solbakk (f. 1956), cand. med., cand. theol., dr.philos., er professor i medisinsk etikk ved Senter for medisinsk etikk, UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) er doktorgradstipendiat i filosofi ved UiO.

Bilder

Rasmus Gaare (f. 1992) studerer kunst ved Einar Granum kunsthøgskole.

Rasmus Kjelsrud (f. 1992) er tidligere filosofistudent ved UiO, og freelancer som oversetter.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er bachelorstudent i filosofi ved UiO og har tidligere studert visuell kunst ved Nansenskolen.

Lisa Mrakic (f. 1988) er bachelorstudent i visuell kommunikasjon og design ved Universitetet i Sørøst-Norge.

Martin Nyberg (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Snorre Nygren (f. 1988) har studert ved Fatamorgana, Danmarks fotografiske billedkunstskole og studert sosialantropologi ved UiO.

Louise Dedekam Øwre (f. 1992) studerer psykologi ved UiO.

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.
Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!