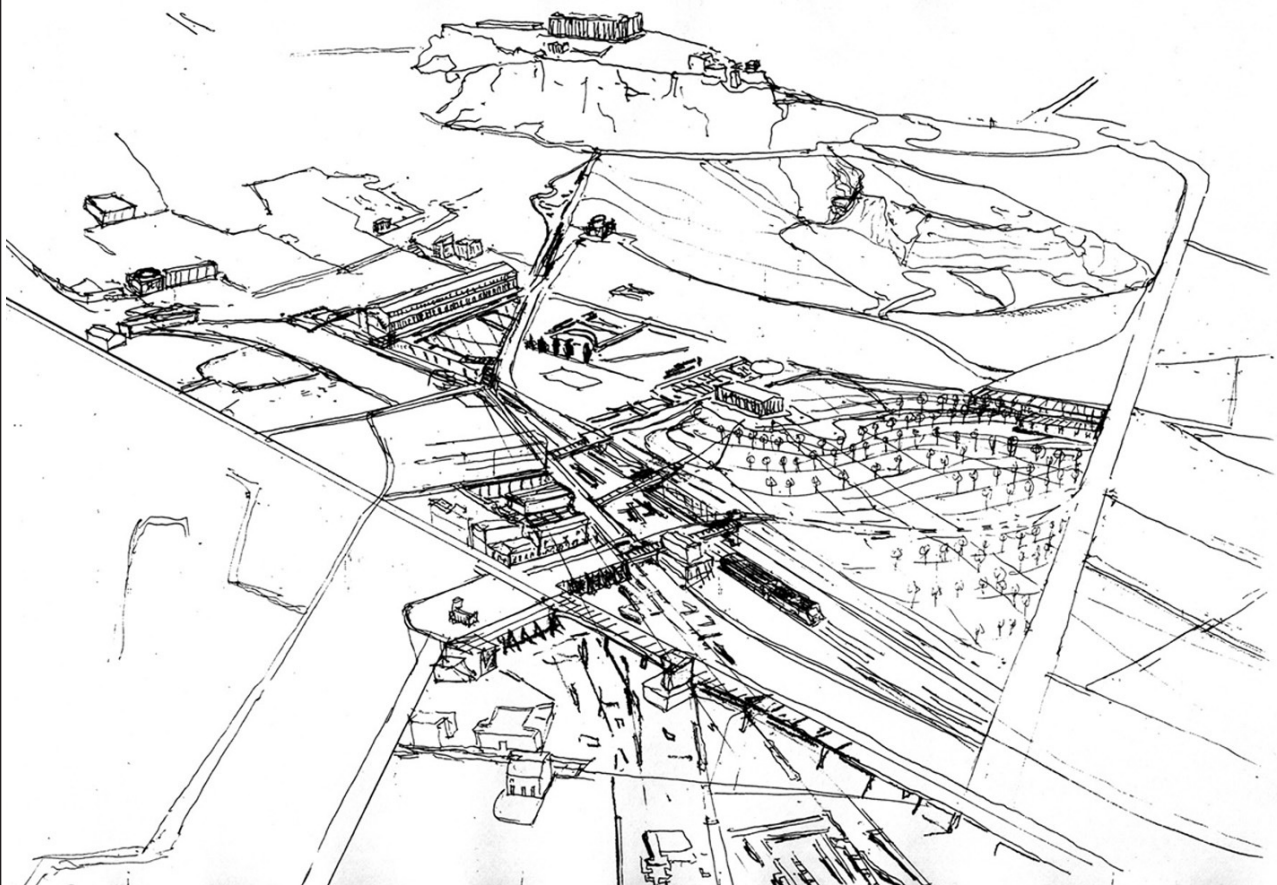


ΑΓΟΡΑ

Fagblad for Klassisk Arkæologi og Klassisk Filologi



Indholdsfortegnelse

Generelt

Ny suppleringsuddannelse i moderne græsk sprog og kultur. 2
af Birgit Olsen

Opgaver

Aristoteles' holdning til brug af pathos i retorik på baggrund af Retorikken 4
af Rikke Aagaard Krogager

De Firehundrede og De Tredive -
Demokratiets sammenbrud i Athen i slutningen af 400-tallet f.v.t. 16
af Martin Skovsgaard Nielsen

En bestemmelse af moralen og dens fundering i ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ 28
af Thomas Hverring

ΑΓΟΡΑ - Klassisk Arkæologi og Afd. for Klassisk Filologi, Aarhus Universitet.
Red.: Klassisk Filologi, Nordre Ringgade, bygning 415, 8000 Århus C.
Tlf.: 89426406
E-mail: kommer

Redaktion: Jesper Jensen - klajj@hum.au.dk,
Anne Mette B. Hansen - NIBH@mail.tele.dk,
Rikke Krogager - rikkekrog@hotmail.com,
Jens Refslund Poulsen - oldjre@hum.au.dk,
Martin Skovsgaard - marskni@stofanet.dk,
Giuseppe Torresin - Torresin@oncable.dk,
Linda Larsen - larsen_linda@yahoo.com,
Thomas Hverring - th2v@hotmail.com,
Søren Sørensen - (E-mail kommer).

Tryk: Det Humanistiske Fakultets Trykkeri

ISSN 0106 - 2913

Redaktionelt Forord

Velkommen til det nye AΓOPA! Vi er genopstået med ny redaktion og nye visioner. Måske er visionerne om faste udgivelsesdatoer osv. ikke så nye igen, men den nye redaktion har til gengæld engagementet til at føre visionerne ud i livet, hvor den foregående var blevet lidt død i sværene - undertegnede var selv med i den gamle redaktion, som den opmærksomme læserne nok har bemærket. Vi satser indtil videre på fire udgivelser om året med faste deadlines (se indersiden af bagsiden). Vi arbejder også på at få lavet en hjemmeside, men det ligger nok noget ude i fremtiden, da vi desværre savner kvalificeret mandskab til netop det. Denne hjemmeside kommer til at fungere nogenlunde som AIGIS, hvor man kan læse og hente artikler indenfor de klassiske studier m.m. Derudover får vi snarligt en e-mailadresse, som bidragsydere kan sende deres materiale til. Dertil skal nævnes, at folk endelig må sende stort set hvad som helst, de synes de kan være bekendt med. Det værende studerende som undervisere og andre, der har noget de synes, læserne skal vide. Jeg vil lige gentage mig selv, da vi har den fornemmelse, at folk har den opfattelse, at det virkelig skal være noget udover det sædvanlige, hvis det skal trykkes i et fagblad som AΓOPA: Hvis du har noget om de klassiske fag og studier, det kan være nok så perifert, så send det endelig til os! Det kan også være digte, tegninger m.v.

Navnet har også ændret sig lidt. Vi har valgt at skrive AΓOPA med græske typer, da det jo er et græsk ord, og for at vi kan skabe os en tydeligere profil. Derudover er »institutblad« rettet til »fagblad«, da Klassisk filologi nu er slået sammen med Romansk i et storinstitut. Desuden hedder vi nu Klassisk Filologi og ikke Oldtid og Middelalder længere. Nu er det ikke fordi jeg glemmer arkæologi, for med Jesper Jensen i redaktionen er det vanskeligt (det er absolut positivt ment), men de hedder jo hvad de plejer. Samarbejdet med Klassisk Arkæologi har heller aldrig været så frugtbart som nu, og det vil vist være fair at sige, at bladet er ligeså meget deres, som det er Klassisk Filologis.

Formatet er også blevet større, da det giver os mere plads til at bringe jeres fremragende artikler på - indrømmet... denne gang er det næsten udelukkende materiale fra redaktionens egne medlemmer, men det vil snart ændre sig.

En varm velkomst vil vi sende til Birgit Olsen. Og hvem det er, kan man læse i nærværende udgave af AΓOPA.

Thomas Hverring

Generelt

NY SUPPLERINGSUDDANNELSE I MODERNE GRÆSK SPROG OG KULTUR.

af Birgit Olsen

Ved afdeling for klassisk filologi er der for tiden spændende planer om en ny uddannelse i moderne græsk. Forslaget til den nye studieordning er blevet til som et samarbejde under studielederens bevågenhed mellem Ole Thomsen og undertegnede.

Ole Thomsen burde være læserne bekendt, og selv er jeg ph.d. i moderne græsk uddannet ved Københavns Universitet. Jeg har en vis klassisk baggrund, og min ph.d.-afhandling var også af temmelig filologisk karakter: en tekststudie af en 1500-tals tekst. Siden har jeg bl.a. forsket i græske eventyr og været medoversætter af en moderne roman. Jeg har undervist i moderne græsk litteratur og eventyr i København og USA. Jeg er underviser *in spe* på den ny uddannelse.

Vi har stillet forslag om en suppleringsuddannelse inden for Jysk Åbent Universitets rammer. Forslaget behandles for tiden i fakultet, og vi håber på en snarlig godkendelse af ordningen, så vi kan starte som forventet til efteråret 2003. Uddannelsen vil blive udbudt som halvtidsstudium med 15 point pr. semester og vil være af to til tre års varighed, alt efter hvilke forudsætninger den studerende starter med. Studiet vil i høj grad basere sig på fjernundervisning, og det vil blive inddraget i videst muligt omfang. Vi forestiller os kontinuerlig kontakt mellem undervisere og studenter via it samt lørdags- eller week-endseminarer på Århus Universitet.

I vores definition af studiet har det været vigtigt for os at opnå en ligelig vægtning mellem sprog og kultur, og den studieordning vi har foreslået afspejler denne vægtning. Der er ialt syv prøver, som fordeler sig som følger:

- 1) Oversættelse fra græsk til dansk (Bunden skriftlig prøve) (10 point)
- 2) Litteratur I (Aktiv deltagelse) (5 point)
- 3) Sproghistorie (Aktiv deltagelse) (5 point)
- 4) Historie og samfundsforhold (Hjemmeopgave) (10 point)
- 5) Skriftlig sprogfærdighed (Bunden skriftlig prøve) (10 point)
- 6) Mundtlig sprogfærdighed (Individuel mundtlig prøve) (10 point)
- 7) Litteratur II (Individuel mundtlig prøve) (10 point)

Prøve nr. 1 giver vist sig selv og vil være kendt for bladets læsere, måske under betegnelsen version. Den undervisning, der skal lede op til prøve nr. 2, forestiller vi os som litteraturhistorie med tekstlæsning af centrale forfattere. På tilsvarende vis vil undervisningen til prøve nr. 3 forme sig som oversigtslæsning med teksteksempler fra forskellige stadier af det græske sprog. Den aktive deltagelse til begge disse prøver vil bestå i oplæg og/eller skriftlige opgaver. Også for forberedelsen til prøve 4 vil der være tale om en kombination af oversigtslæsning og fordybning i delemner, og undervisningsformen vil være en blanding af forelæsninger om delemner og diskussioner af oversigtsværker i form af skriftlige opgaver. Prøve nr. 5 vil omfatte sproglig kommentering, oversættelse til græsk af et kortere tekststykke samt resumé på græsk. Endelig indeholder ordningen to mundtlige prøver (nr. 6 og 7), og de hænger sammen. Ved prøven i mundtlig sprogfærdighed (nr. 6), som foregår på græsk, vil der blive eksamineret i en tekst med affinitet

til det til prøve 7 opgivne pensum på originalsprog. Eksaminanden vil således på den ene side blive præsenteret for en ulæst tekst, men denne tekst vil på den anden side tematisk knytte sig til pensum fra prøve 7. Dette skulle gerne hjælpe eksaminanden til lettere at kunne udtrykke sig på græsk. Det pensum som opgives til prøve 7 vil omfatte litteratur såvel på originalsprog som i oversættelse. Denne prøve vil foregå på dansk og, som dens betegnelse viser, fokusere på de litterære aspekter. Vi har valgt at inddrage litteratur i oversættelse i udstrakt omfang, fordi vi mener det er en god måde at perspetivere det læste originalpensum på. Kravet til omfang af originalpensum kan selvsagt ikke være utroligt højt inden for rammerne af en suppleringsuddannelse.

For at indstille sig til første prøve på studiet skal den studerende have bestået en propædeutisk prøve. Forudsætningerne for at bestå denne prøve kan enten være erhvervet andetsteds eller gennem deltagelse i et propædeutisk kursus af et års varighed på halvtid (15 point).

Vi håber med denne nye uddannelse under åbent universitet at henvende os folk uden for det traditionelle universitet, som af den ene eller anden grund kunne have interesse i eller behov for en uddannelse inden for moderne græsk sprog og kultur. Det er dog sandelig også såvel studielederens som planlægningsudvalgets håb, at der også blandt klassisk filologis traditionelle studerende vil være interesse for dette nye tiltag. Det er vores overbevisning, at et kendskab til de senere stadier af de antikke sprog samt til kulturen i de moderne arvetagere til Hellas og Rom er et vigtigt supplement til et studium i klassisk filologi. Derfor denne suppleringsuddannelse.

Birgit Olsen

ARISTOTELES' HOLDNING TIL BRUG AF *PATHOS* I RETORIK PÅ BAGGRUND AF RETORIKKEN

af Rikke Aagaard Krogager

Indledning

Allerede hos Homer spillede retorik en betydelig rolle, men først da dens teoretiske side blev introduceret i Athen af Gorgias og sofisterne i det 5. århundrede f.v.t., blomstrede den for alvor op. Retorisk kunnen var vigtig for enhver borger, eftersom det var hans pligt at kunne plædere for sin egen sag i retten. Dette pointerer Perikles i gravtalen,¹ hvor han siger, at den, som udtænker noget, men ikke tydeligt kan formulere dette, er i den samme situation, som hvis han slet ikke havde tænkt på det. Men for mange athenere, heriblandt Platon, var retorik et negativt ladet ord, da det fremkaldte associationer til demagogi og derved til manipulation af folket. Med denne kritik i baghovedet forfattede Aristoteles, der var elev på Platons Akademi², *Retorikken*³ som en slags forsvar for retorik. Dette gik blandt andet ud på at fremstille retorikken som et logik- og fornuftbaseret fag (**τεχνή**). Han inkorporerede et forholdsvist stort afsnit i værket om *pathos*, som han opfattede som fornuftbaserede reaktioner, og ikke hovedløse impulser, sådan som *pathos* ofte blev opfattet i samtiden.

Følelser blev af mange betragtet som påvirkninger adskilt fra erkendelse og derfor som det modsatte af fornuftig opførsel, og Gorgias antyder i sin lovprisning af Helene, at *pathos* ligefrem er en sygdom.⁴ Aristoteles arbejder med *pathos* i flere af sine værker, men det er i *Retorikken*, vi finder en dyberegående og mere udtømmende anskueliggørelse af følelserne. I *Retorikkens* 2. bog 1378a30–88b30 fokuserer Aristoteles på *pathos* og det kognitive aspekt. *Pathos* i denne sammenhæng adskiller sig således fra behov (**επιθυμιά**), der ikke kan manipuleres, og herunder især blotte legemlige behov, som sult og tørst (**αλογία επιθυμιά**).⁵ Belysningen af det kognitive aspekts plads i forhold til *pathos* var Aristoteles' svar på *pathos*/kognition-debatten, der blandt andet diskuteres i Platons *Philebus*. Her gøres det klart, at Platon så et intimt forhold mellem *pathos* og kognition, men han giver ingen præcis definition af forholdet. Aristoteles tager altså diskussionen op ved at udbygge og tydeliggøre analysen af følelser.

Hvad var så Aristoteles' holdning til brug af *pathos* i retorik? Dette, samt *pathos*' funktion og natur i værket, vil jeg undersøge på grundlag af hans værk *Retorikken*. Aristoteles kritiserer nogle steder i *Retorikken* sine kolleger for at benytte *pathos* i retorik⁶, mens han andre steder selv fremhæver vigtigheden af *pathos*betonet overbevisning.⁷ Nogle forklarer denne diskrepans ved en historisk kompositorisk analyse,⁸ mens andre ikke problematiserer denne tilsyneladende inkonsekvens.⁹ De forskellige teser vil blive diskuteret i forbindelse med *Retorikkens* struktur. Og herefter vil Aristoteles' definition af retorik og retorikkens funktion blive gennemgået.

I hovedafsnittet om *pathe* vil jeg undersøge hvordan Aristoteles' syn på *pathos* adskiller sig fra andres, samt hvordan han retfærdiggør, at et forholdsvist stort afsnit af 2. bog er dedikeret en analyse af forskellige *pathe*. For at kunne gøre dette er det nødvendigt at skitsere *Retorikkens* 2. bog 1377b16–1388b30, som indeholder Aristoteles' analysemetode til *pathos*-afsnittene (1378a30 – 1388b30). Denne metode vil blive anvendt på vrede (**οργή**) og medlidenhed (**ελεος**), og jeg vil undersøge, om disse kan fungere som paradigmer for analysen af de enkelte *pathe*'s natur. Jeg har valgt netop disse følelser, fordi de for Aristoteles synes at have en vis paradigmatiske værdi, eftersom de nævnes flere gange og første gang allerede i starten af 1. bog.¹⁰ I analysen af vrede og medlidenhed vil jeg lægge særlig vægt på Aristoteles'

tre-delte analysemetode, sindstilstand, genstand og årsag¹¹, følelsens definition, ledsagelse af ubehag og behag samt en interesse for, hvor i følelsen det eventuelle intelligente moment ligger.

Retorikkens struktur og komposition

Retorikken, som vi læser den i dag, består af 3 bøger. Groft skitseret behandler 1. og 2. bog den indholdsmæssige side af talen, og 3. bog den formelle side, talens disposition og stilistiske udformning. 1. bog koncentrerer sig mest om den logiske overbevisningsmetode. Første halvdel af 2. bog består af et afsnit, der omhandler *pathos*, og et der omhandler *ethos*, hvorefter den logiske overbevisningsmetode genoptages.

Mange Aristotelesforskere¹² er enige om, at 3. bog oprindeligt var en separat afhandling om stilistik, der er tilføjet værket ved en senere redaktion sandsynligvis foretaget af Andronikos fra Rhodos¹³ i 1. århundrede f.v.t.¹⁴ I betragtning af henholdsvis *pathos*- og *ethos*-afsnittets interne konsistens, mener man ydermere, at disse afsnit er affattet i anden sammenhæng og inkorporeret i værket ved en senere redaktion.¹⁵ Men her hører enigheden op. Nogle forskere, heriblandt Grimaldi og Cope¹⁶ mener, at den overleverede tekst stort set er identisk med den oprindelige. Mens andre, som Kennedy, Fortenbaugh og Rorty,¹⁷ mener, at der er sket yderligere tilføjelser og redigering. De bruger den følgende diskrepans i værket som argument for deres påstand.

Aristoteles kritiserer i 1. bog sine kolleger for at manipulere med folks følelser med henblik på at fremmane en bestemt holdning eller afgørelse.¹⁸ Platon er enig i, at man ikke skal påvirke andre ved hjælp af følelser, og dette lader han blandt andet skinne igennem via Sokrates i sin *Apologi* (35B9-C2).¹⁹ Andre steder kritiserer Aristoteles sine kolleger for at have negligeret bevisførelsen (**pistij**²⁰), som han mener, er det eneste virkeligt faglige i retorikken, og ligeledes for, at de ikke med et ord nævner entymemerne, der udgør grundstammen i bevisførelsen.²¹ De beskæftiger sig alene med *pathos*, og det vedkommer ikke sagen, siger han.²²

Andre steder fremhæver han dog *pathos* som et vigtigt middel til at overbevise tilhørere,²³ og i 2. bog 1378a30–88b30 analyseres forskellige *pathe's* natur. Ved at acceptere en senere redigering af værket kan man forklare diskrepansen i dette, som Fortenbaugh gør det, med, at Aristoteles først har haft en negativ holdning til brug af *pathos*, men senere har skiftet mening, og derefter tilføjet *pathos*-afsnittet samt inkorporeret positiv omtale af *pathos* andre steder.²⁴

Grimaldi mener, i modsætning til Fortenbaugh, at Aristoteles ikke nødvendigvis modsiger sig selv. Han siger endda, at man ikke må tro, at Aristoteles har overset diskrepansen, som kommentatorer igennem århundreder har beskæftiget sig med.²⁵ Cope understøtter dette og fremhæver, at Aristoteles mener, at det ikke er muligt at benytte logisk overbevisning alene. Aristoteles forklarer, at hvis dommernes og folkeforsamlingernes tilhørere var, hvad de burde være, ville alle appeller til følelserne være overflødige, men det er de desværre ikke. Man må tilpasse sig omstændighederne på grund af tilhørernes defekter og benytte *pathos* som overbevisningsmiddel.²⁶ Siden taleren sædvanligvis må introducere sådanne emner, må de følgelig inkorporeres i et værk om retorik, der skal fungere som en håndbog. Betingelsen er, at de forbliver underordnede, og at de bliver metodisk behandlet. Taleren har samtidig en vis moralsk forpligtelse i forhold til det, han vil overbevise tilhørerne om (1355a31). Begge er krav, som Aristoteles' kolleger ikke opfylder.²⁷ Ifølge Cope er dette forskellen på Aristoteles' og kollegernes brug af følelser, de skal ikke være overordnede og må ikke udgøre hele essensen i talen, men de skal benyttes kontrolleret.²⁸ Jeg mener ikke, at den ene tese udelukker den anden. Man kan godt, samtidig med at man accepterer en redaktionelt betinget diskrepans nogle steder, andre steder argumentere for, at Aristoteles anlægger to forskellige vinkler, når han taler om *pathos*, nemlig den manipulerende hovedløse brug af disse, og den kontrollerede og mere videnskabelige brug.²⁹

Retorikkens definition

Aristoteles åbner sit værk *Retorikken* med en definition af retorik som en modpol (**ἀντιστροφία**) til dialektik (1354a 1):

Ἡ ρητορικὴ / ἐστὶν ἀντιστροφία τῆς διαλεκτικῆς.

Allerede her gør Aristoteles det klart, at han skriver *Retorikken* som et modsvar til Platons syn på retorik, for åbningsreplikken genlyder af Platons sarkastiske definition af retorik i *Gorgias* (465D):

Ὁ (μὲν οὐκ ἐστὶν) ἡ ρητορικὴ ἐστὶν ἀντιστροφία τῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ ἡ ἀντιστροφία οὐκ ἐστὶν ἡ ρητορικὴ, ἀλλὰ ἡ ἀντιστροφία οὐκ ἐστὶν ἡ ρητορικὴ, ἀλλὰ ἡ ἀντιστροφία οὐκ ἐστὶν ἡ ρητορικὴ.

Aristoteles betegner senere retorikken som både en del (**μέρος** **τι**) af dialektikken og dens genbillede (**ὁμοίωμα**) (1356a30-31)³⁰. Betinget af denne replik vil jeg først forfølge definitionen hos Aristoteles af retorik sammenlignet med dialektik.

Aristoteles siger, at lighederne mellem retorik og dialektik er, at de begge beskæftiger sig med ting, der på en måde er fællesgods, alle og enhver kan tage stilling til, og som ikke henhører under nogen enkelt videnskab (**ἐπιστήμη**) (1354a1-3). Begge fag har det til fælles, at de ikke arbejder med et afgrænset emneområde (1355b8-9). De defineres også begge som arbejdsformer (**δύναμις**), der gør os i stand til at levere argumenter, og igen ikke som videnskab (**ἐπιστήμη**) om et bestemt område (1356a32-33). Endvidere siger Aristoteles, at jo mere man prøver at gøre dialektikken eller retorikken til videnskaber (**ἐπιστήμαι**) i stedet for færdigheder (**δύναμις**), des mere vil man uden at vide det tilintetgøre deres sande natur (**φύσις**) (1359b12-16). Men retorik er ikke blot en færdighed, den er også et fag (**τέχνη**), idet den benytter sig af en metode (1354a10-11).

Det er vigtigt for såvel retorikken som dialektikken at kunne levere argumenter både for og imod en sag af to grunde. Man skal for det første kende argumenterne for en sag, eftersom man skal kunne hjælpe sig selv, når det gælder tanke og tale, ligesom man anser det for værdigt, at man kan hjælpe sig selv rent kropsligt (1355a29-1355b1). For det andet skal man samtidig også kende argumenterne imod, da det kommer ud på et, om man henvender sig til en enkeltperson for at tilskynde eller fraråde, eller om man argumenterer imod en modpart eller et givet standpunkt (1391b8-13), og for at kunne gøre dette må man kende argumenterne både for og imod. Følelserne, jeg har valgt at analysere, kan repræsentere hvert sit standpunkt: **ὄργη**/bruges af en anklager imod en modpart, og **ἐλεος** bruges af en forsvarer til egen fordel.

Forskellene imellem retorik og dialektik ligger i fagenes udøvelse og anvendelse. Den dialektiske fremgangsmåde er en vekslen mellem spørgsmål og svar oftest mellem to enkeltpersoner. Den retoriske er en mere ensidig kommunikationsvej, en sammenhængende tale fra én taler til en gruppe tilhørere. Dialektikken omhandler filosofiske eller generelle spørgsmål, mens retorikken omhandler politisk eller anden praktisk virksomhed. En anden forskel ligger i argumentationsmåden. Hvor dialektikken benytter eksplicite argumentationskæder, tager retorikken mange ting for givet og lader udsagn være implicite.³¹ Dette ses blandt andet i entymemet, som Aristoteles betegner som retorikkens syllogisme (1355a8, 1356b4). Men hvor der i en dialektisk syllogisme er 2 præmisser, kan den generelle præmis i et retorisk entymem ofte udelades (1357a13-19), fordi den er indlysende for enhver.

Dette, at generelle udsagn kan udelades, fører os til en anden måde at definere retorik på. Med udgangspunkt i dens argumentationsgrundlag. Retorikkens argumenter bygger på antagelser, der er alment accepteret (**ἐνδοξα**), ligesom dialektikken,³² og ikke på resultater af en specifik videnskab. For retorik er netop ikke en videnskab (**ἐπιστήμη**), men en færdighed (**δύναμις**). En anden årsag er, at nogle mennesker kan man ikke overbevise gennem eksakte videnskabelige beviser, og derfor må man bygge sine

argumenter og beviser op omkring alment accepterede forestillinger (1355a24-28³³).

På denne måde står det klart, at retorik, ifølge Aristoteles, bygger på holdninger, som den almindelige borger i datidens Athen havde. *Retorikken* er således en overraskende, men vigtig, kilde til det, der med et engelsk udtryk kaldes *greek popular morality*.

Retorikkens funktion

Retorikkens hovedfunktion er at få folk til at nå frem til en afgørelse (1377b20-21, 1391b7). I hver af de tre forskellige talegenrers tilfælde³⁴ fungerer tilhørerne som enten iagttagere eller bedømmere (1358b2-3). Retorikken, som fag, giver os en evne til at se de mulige overbevisende momenter i ethvert givet stof (1355b10-11, 25-34). Dette gør taleren i stand til at vinde folks sympati, når han henholdsvis tilskynder eller fraråder, forsvare eller anklager, roser eller kritiserer. Men retorikkens opgave er ikke bare at finde det, der er overbevisende frem, men også det, der synes overbevisende (1355b15-16). På dette punkt er Aristoteles og sofisterne af forskellige opfattelser. For mens Aristoteles mener, at det vigtigste er at kunne gennemskue, hvad det overbevisende moment er, mener sofisterne, at det er essentielt for en retoriker at overtale sine tilhørere.³⁵ Ligesom Platon i *Gorgias* kalder retorikken for overtalelsens skaber.³⁶ Man kan sige, at Aristoteles interesserer sig for retorikken på dens metateoretiske plan, mens sofisterne lægger vægt på, at målet med retorik er selve overtalelsen. Retorikkens hovedfunktion er altså at komme til en afgørelse og som følge heraf at gøre os i stand til at se de mulige overbevisende momenter i ethvert givet stof.³⁷

Ta\paqh

Pathos' funktion

Det er nødvendigt, at taleren kender de forskellige overbevisningsmidler (**pi\steij**) (1356a20-25) for at kunne overbevise tilhørerne om, at de skal støtte netop hans sag. Aristoteles deler de forskellige overbevisningsmidler op i to grupper. Ikke-faglige (**pi\steij a\lexnoi**) og faglige (**pi\steij e\htexnoi**) (1355b35). Med ikke-faglige mener Aristoteles alle slags beviser, taleren ikke selv frembringer, men som foreligger på forhånd, for eksempel vidneudsagn, resultater af forhør, dokumenter og lignende. De faglige omfatter alt, hvad vi selv kan tilvejebringe systematisk (1355b35-39). Hvad der forstås ved ikke-faglige beviser, giver sig selv, mens det er mere kompliceret at definere et fagligt bevis.

Ifølge Aristoteles er et fagligt bevis (**pi\stij**) en slags påvisning (**a\po\leicij**), for vi fæster snarest lid til det, vi mener er påvist (1355a4-5). Den retoriske påvisning er enthymemet, og dette er den afgørende bevisform (1355a5-8). Med andre ord er enthymemet grundstammen (**swma**) i bevisførelsen (1354a15).³⁸ Eftersom det retoriske enthymem er en slags syllogisme, er det klart, at den, der har den bedste indsigt i, på hvilken måde og ud fra hvilke forudsætninger en syllogisme bliver til, også vil være den dygtigste til at håndtere enthymemer (1354b9-10, 1355a8-12).

Aristoteles opregner tre forskellige typer faglige bevismidler. Den første baseres på talerens karakter og hele væsen (*ethos*), den anden på at tilhørerne sættes i en bestemt stemning (*pathos*) og den tredje på selve det, der siges (*logos*), derved at det påviser, eller synes at påvise, rigtigheden af det, der siges (1356a1-4). Det er alle midler, hvis formål er at få ens pointe til at fremstå så overbevisende som muligt for de bedømmende tilhørere.

Starten af 2. bog, der fører os til *pathos*-afsnittet, cementerer vigtigheden af *ethos*- og *pathos*-baseret overbevisning. Selvom man er opmærksom på, at ens argumentation er slagkraftig og overbevisende, skal man på samme tid forstå at fremstille sig selv som et bestemt menneske og indstille dommeren på en bestemt måde. Der er nemlig stor forskel på tilhørernes afgørelse alt efter, hvordan taleren fremstår, og alt

efter tilhørernes holdning til taleren (1377b24-28).

For at virke troværdig skal taleren fremstå som om, han besidder klogskab, moralsk karakter og velvilje,³⁹ og det er altid på disse punkter, eller et af dem, talerne fejler med hensyn til det, de taler om (1378a6-10). Aristoteles mener, at man ikke behøver andre forudsætninger end disse for at virke overbevisende på sine tilhørere (1378a10-15).

Det er også vigtigt at benytte *pathos* som overbevisningsmiddel, for tingene tager sig ikke ens ud, om man er venligt eller fjendtligt stemt eller er vred eller i roligt humør (1377b31-32). Den venligt indstillede vil nemlig have den opfattelse med hensyn til den, han er sat til at fælde dom over, at han enten ikke har begået noget galt eller i hvert fald kun i ringe grad, mens den fjendtligt indstillede vil mene det modsatte (1378a13). Og den, der er opfyldt af ønsker og forhåbninger, vil, dersom det, han ser hen til, er noget rart, tro, at det nok skal gå som forventet og vise sig at være godt, men den ligeglade og uoplagte vil mene det modsatte (1378a3-5). Følelser er altså i stand til at ændre vore domme (1377b31-1378a3).

De tre typer faglige bevismidler er med andre ord *ethos*, *pathos* og *logos*. Følelsesafsniternes retoriske funktion bliver derfor at skaffe taleren en evne til at vække disse følelser hos et publikum, og derved til at lette den afgørelse, der ønskes, for, som Aristoteles siger, man skal have kendskab til følelserne for at kunne mestre bevismidlerne (1356a20-25).

Skitsering af 2. bog 1377b16-1388b30

Aristoteles åbner 2. bog ved at opsummere indholdet af 1. bog, som er det materiale, man bruger i de tre talegenrer, der er egnet til at virke overbevisende (1377b16-20). Herefter understreger han, at retorikkens formål er en afgørelse (1377b20-21), og at *pathos* og *ethos*, som tidligere sagt, er vigtige elementer i en situation, hvor man ønsker at overbevise sine tilhørere (1377b21-1378a15).

I 1378a15-19 henviser Aristoteles tilbage i teksten⁴⁰ til det afsnit, hvorfra man kan hente anvisning på, hvorledes man kan fremtræde som forstandig og klog, altså angående talerens karaktertræk. Der henvises også frem i teksten til det afsnit, hvor Aristoteles vil tale om velvilje og venskab⁴¹.

Herefter følger Aristoteles' definition af *pathos*. Han siger, at følelserne er dem, vi ændrer os igennem, og via hvilke vi skifter mening med hensyn til vores afgørelser, og med følelserne følger ubehag (**luph**) og behag (**hlonh**) (1378a19-22).⁴²

I 1378a22-24 introducerer Aristoteles analysemetoden, der vil blive anvendt på de forskellige følelser i det følgende. I hver enkelt følelses tilfælde er der tre ting at skelne imellem: dels hvordan man er til sinds, når man er tilbøjelig til en bestemt følelse (**pwj te diakeimeno...eisi**), dels hvem man normalt bliver vred på (**tisin**) og endeligt i hvilke anledninger (**e pi poiij**). Det er nemlig nødvendigt, at taleren er på det rene med alle tre af disse punkter for at kunne vække en bestemt følelse hos en tilhører (1378a19-29).

Analyserne følger et deduktivt analysemønster, hvor Aristoteles udlægger definitioner og drager de nødvendige konklusioner deraf. I begyndelsen af analysen af hvert *pathos*-par benytter han ordet **e j stw**.⁴³ Fortenbaugh mener, at dette **e j stw** ikke nødvendigvis tyder på en populær og upræcis definition af følelserne, som blandt andre Cope hævder det, men at Aristoteles herved understreger den deduktive metode og gør det klart, at følelserne ikke analyseres udtømmende på dette sted, men fra en retorisk vinkel og med henblik på følelsernes retoriske nytteværdi.⁴⁴ Jeg vil fremhæve to argumenter imod blandt andre Copes syn på **e j stw**. Det første argument skal man finde i *Retorikken* selv. For Aristoteles' definition på retorik, som man finder i 1. bog (1355b25-26), introduceres med **e j stw**, og jeg mener ikke, at Aristoteles her fremlægger en tentativ, men derimod en fuldgyldig, definition. Et andet argument kan begrundes i Euklids stringent videnskabelige *Elementa*, hvor **e j stw** gentagne gange findes som den første præmis i et bevis. Og yderligere fordi deduktionens præmisser tages for givet, mener jeg at brugen af **e j stw**, minder os om, at Aristoteles bygger analysen af følelserne på almindeligt antagne holdninger.

Aristoteles afslutter sin indledning til følelsesafsnittet med at sige, at han nu vil gennemgå forudsætningerne for disse, ligesom han har gjort for de førnævnte emner.⁴⁵

Det følgende (1378a30-1388b30) indeholder definition og analyse af udvalgte følelser: **οἴγῃ** / **πρᾶ** / **ἄνσις**, **φιλία**, **ἐκπράξις**, **φοβία**, **καρσός**, **αἰσχυρία**, **ἀναισχυρία**, **χαρὴς**, **ἀξαρτία**, **ἐλεος**, **νέμεσις**, **φροσύνη** og **ζήλος**. Selve analyserne af de enkelte følelser er, stort set, parvist og khiastisk systematiseret som negativ/positiv, positiv/negativ. Afsnittet om vrede og mildhed var formentlig oprindeligt ét samlet afsnit, men redaktører af *Retorikken* har utydeliggjort positiv/negativ-opdeling ved at dele denne gennemgang i to på grund af dens betydelige længde.⁴⁶ Det er nødvendigt, at den positive følelses negative sidestykke også tages under analytisk behandling, da det jo er vigtigt ikke alene at kunne vække positive følelser hos tilhørerne, der gavner én selv, men også at kunne vække negative følelser, der skader ens modstander.⁴⁷

Analyse af οἴγῃ /

I 1378a30-1380a5 finder man en analyse af vrede. Aristoteles åbner afsnittet med en definition af vrede (1378a30-32):

Ἔστι δὲ οἴγῃ ὁ ἕξις μεταλόφῃ τινωρίᾳ διαφανομένη ὁλίγων εἰ αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, ὅπου ἰγῶν ἢ πρὸς κόντο.

Årsagen til, at man føler vrede, er altså, at man synes, man er blevet offer for en uberettiget ringeagthandling. Aristoteles fremlægger tre typer af ringeagthandlinger: den direkte foragt (**καταφρόνησις**), hån eller chikane (**ἐφθρασμαί**) og overmod (**ὑβρις**) (1378b14-15).

I denne forbindelse er det vigtigt at lægge mærke til to ting. Den ene er, at ringeagthandlingen skal synes at være uberettiget (**ἢ πρὸς κόντο**). Det, Aristoteles siger, er, at man ikke bliver vred, hvis man er udsat for en ringeagthandling, man synes, er på sin plads. Dette understreges i afsnittet om mildhed (**πρᾶ** / **ἄνσις**), hvor det siges, at man ikke bruser op i vrede mod det, der er ret og rigtigt, og at selve kernen i vrede er den, at man får en anden behandling, end man fortjener (1380b16-18). Den anden ting, man skal lægge mærke til er, at man kan være vred, selvom ringeagthandlingen kun er tilsyneladende (**φανομένη**). Det vil sige, at man kan være vred, uden man egentligt er i sin gode ret til det. Det væsentlige er, at man synes, at man selv eller noget, der tilhører en, er blevet uberettiget ringeagtet.

Af det ovennævnte følger, at der må være en genstand for ens vrede, man må nødvendigvis være vred på nogen (1378a32-33). I 1378b30-1379b37 udbygges fremstillingen af de forskellige mennesker, man bliver vred på.

Sindstilstanden, man skal være i for at være tilbøjelig til en bestemt følelse, bliver fremlagt i 1379a16-29. Og hermed har Aristoteles gjort rede for de tre punkter i hans analysemetode. Årsagen til vrede⁴⁸, genstanden for ens vrede⁴⁹ og sindstilstanden man skal være i for at blive vred.⁵⁰

Vreden må altid ledsages af et vist behag (**ἡδονή**), der er begrundet i håbet om at opnå hævn (1378b1-2). Da en essentiel del af den forestilling, der fremkalder en handling, har et opnåeligt mål, kan vrede betegnes som en aktiv følelse. Det er endda så essentielt for vreden, at der er et mål for dens handling, at hvis man gør dette mål uopnåeligt, eliminerer eller formindsker man samtidigt selve vredesfølelsen (1379b13). Dette aktive moment ved følelsen vrede nævnes igen i afsnittet om mildhed (**πρᾶ** / **ἄνσις**), der er vredens følelsesmæssige modsætning. Her siger Aristoteles, at man er mild imod dem, man får kendt skyldige, og mod dem, som har lidt større tort, end man selv ville have tilføjet ham i vrede. Man har nemlig en følelse af allerede at have fået en slags hævn (1380b13-15).

Et andet behag ledsager på samme tid vreden, nemlig den forestilling (**φαντασία**), der fremkaldes ved

fordybelse i tanken om hævn (1378b8-9). Denne forestilling vækker nemlig behag af samme art, som drømme gør (1378b9-10). Aristoteles forklarer, at eftersom det at føle behag består i at sanse en påvirkning, og da en forestilling er en form for svag sansning, vil både erindring og forventning altid være ledsaget af en forestilling om det, man erindrer eller håber på. Men hvis dette er rigtigt, er det klart, at både den, der erindrer, og den, der håber, føler behag derved, fordi der indgår en sansefølelse deri (1370a27-32). Det vil sige, at et væsentligt moment i følelsen vrede er en behagelig tanke, der udspringer af selve følelsen. Ved at vække vrede hos tilhørerne, og derigennem en sød forestilling om hævn, kan taleren få tilhørerne til at acceptere den hævnagt, han vil have gennemført.

Det kan virke forvirrende, at man i analysen af vrede finder både **lu ph** (1378a30) og **h donh** / (1378b10), siden Aristoteles definerer **h donh** / som en re-etablering af sjælens naturlige tilstand, og **lu ph** som det modsatte (1369b33-35). For at opklare, hvordan disse modsætninger på samme tid forefindes i én følelse, må man først genkalde sig Aristoteles' definition af følelser. Følelserne er dem, som vi ændrer os igennem og som får os til at skifte mening med hensyn til vores afgørelser, og med dem følger ubehag (**lu ph**) og behag (**h donh**) (1378a19-22). Men hvordan kan disse modsætninger ledsage den samme følelse? Svaret skal findes i graden af tilknytning til selve essensen af vrede. I selve definitionen af vrede nævnes **lu ph** (1378a30), og det bliver en essentiel del af vrede, at man samtidig med den føler ubehag. Det er i forbindelse med **fantasiá**-begrebet, at **h donh** / nævnes, og dette er ikke en essentiel del af selve følelsen vrede, men af den forestilling (**fantasiá**), der ledsager vreden, og **h donh** / bliver således sekundær i forhold til **lu ph**. Blandingen af **h donh** / og **lu ph** i vredesfølelsen er nu ikke længere så forvirrende som først antaget. Behaget betinges altså af forestillingen om hævn, og ubehaget af selve vredesfølelsen.

Afslutningen på afsnittet om vrede opsummerer det, der er gennemgået, og den tre-delte analysemetode fremhæves (1380a1-2). Herefter følger, som afsluttende bemærkning, konklusionen, at det er klart, at taleren selv med sin tale må bringe tilhørerne i den stemning, hvori de er tilbøjelige til at blive vrede, og fremstille sine modstandere som skyldige i handlinger af den art, man vredes over, og som personer af den slags, man vredes på (1380a2-5).

Analyse af **e leoj**

I analysen af medlidenhed, som findes i 1385b11-1386b7, finder man definitionen på denne følelse (1385b13-16):

e stw dh\ e leoj luph tij e pi\ fainome n% kak% %fqartik% ch) luphr% %tou a)aciou tugxa / nein, o (ka h au toj prosdokh seien a h pagein h) twx au tou tina, kai\ touto o (tan plhsion fainhtai.

Umiddelbart er der fire ting i denne passage, jeg vil fremhæve som paralleller til definitionen af vrede. Det første er, at **e stw**, ligesom i definitionen af vrede,⁵¹ indleder definitionen af medlidenhed. Som en anden ting, bør man lægge mærke til, at **lu ph** indgår i den essentielle definition af medlidenhed, ligesom det gør i definitionen af vrede.⁵² Man lægger også mærke til, at ondet, der omtales, skal ramme en, der ikke har fortjent det (**tou a)aciou tugxa nein**), ligesom ringeagthandlingen i vredens tilfælde skal være uberettiget.⁵³ Den sidste ting i denne forbindelse er, at det onde, der rammer en, blot behøver at være et tilsyneladende onde, ligesom i forbindelse med vrede.⁵⁴ Disse punkter vil jeg ikke redegøre yderligere for, da det med hensyn til dette forholder sig på samme måde med medlidenhed som med vrede.

Jeg vil nu undersøge, om Aristoteles benytter den tre-delte analysemetode, som han gør det i analysen af vrede. I 1385b19-1386a3 beskriver Aristoteles et af de tre punkter. Her er nemlig en beskrivelse af *sindstilstanden*, man skal være i for at kunne føle medlidenhed. Umiddelbart herefter, i 1386a4-16,

beskrives årsagen til, at man føler medlidenhed, og i 1386a17-29 opregnes de mennesker, man føler medlidenhed med, altså *genstanden* for ens følelse. Analysemetoden er følgelig i overensstemmelse med den, Aristoteles sagde, han ville benytte i optakten til analyseafsnittene,⁵⁵ samt den der benyttes i analysen af vrede.

Forskellene mellem analyserne af vrede og medlidenhed er som følger. I analysen af medlidenhed nævnes **fantasiá**-begrebet ikke, ligesom **h (lonh)** / ikke findes i medlidenhedsfølelsen. Ved at tage fraværet af **fantasiá**-begrebet i betragtning, som er den aktive del af vredesfølelsen, må man udlede, at medlidenhed er en passiv følelse. Den har ikke en målrettet handling som en essentiel del af sig, ligesom vreden har. Her er det vigtigt, at man skelner mellem vore associationer omkring medlidenhed og den, vi finder i *Retorikken*. Vore associationer i forbindelse med ordet medlidenhed er tæt forbundet og næsten synonymt med den kristne medlidenhed, som er en praktisk og aktiv følelse. Men i denne forbindelse må man acceptere, at medlidenhed er passiv.

Et andet element, der er forskelligt fra analysen af vrede, er **prosdokiá**-begrebet. Aristoteles mener, at det er en essentiel del af medlidenhedsfølelsen, at man kan forvente sig selv, eller en af sine nærmeste, i samme situation (**o (ka h au toj prosdokh seien a h paqei h) twx au (ou tina)**), som den, man har medlidenhed med, og deraf opstår følelsen. Aristoteles forklarer videre, at det er derfor, at de, som er fuldstændig fortabte, ikke kan føle medlidenhed; for de mener ikke, at de kan blive ramt yderligere, så meget som de har gået igennem (1385b19-20). Ondet, der hænder, skal som sagt kunne forventes at ske for en selv eller en af ens nærmeste, men hvis det kommer for nært, skifter følelsen fra medlidenhed til frygt (1386a17-25). Hermed siges det, at to forskellige følelser ikke kan være til stede på samme tid, og de må derfor siges at være af eksklusiv karakter.

Det er interessant, at Aristoteles lader dette afsnit afslutte med en positiv bemærkning omkring de ellers undervurderede ikke-faglige bevismidler (**a tēxnoi pistēij**) (1386b1-5). Men dette hænger sammen med **prosdokiá**-begrebet. For, som det fremgår hos Aristoteles, må lidelser, der skal fremsættes som medynkvækkende, nødvendigvis synes os nære. Man kan derfor lettere forøge medlidenhedsfølelsen hos tilhørerne ved for eksempel at fremvise klædestykker, der har tilhørt de ulykkelige, ligesom handlinger, udtalelser eller andet tilsvarende gjort af dem, som befinder sig midt i en ulykke og for eksempel er lige ved at dø. Alle disse ting forøger vor medlidenhed, fordi de synes nære, men også fordi offeret ikke forekommer os at have fortjent sin skæbne, og fordi det hele foregår for øjnene af os (1386b5-7).

I det ovennævnte er der blevet fremhævet visse parallelle træk ved analyserne af vrede og medlidenhed, men man kan ikke uden videre applikere den ene analyse til den anden. En undersøgelse af de resterende følelsesanalyser underbygger denne observation. Derfor er det vanskeligt at betegne analyserne af **o tgh** / og **e leoj** som paradigmer for de øvrige følelsesanalyser. Her kunne man indvende, at analyserne, betinget af deres uregelmæssige natur, er uvidenskabelige, men jeg mener, at Aristoteles tillader fleksibilitet i analyserne og lader de individuelle følelser komme til orde, i stedet for at presse dem ind i rammer, hvor de ikke passer. Følelsesafsnittene er ikke fuldstændig filosofisk teori, der munder ud i en udtømmende, videnskabelig beskrivelse af følelserne,⁵⁶ men en indledende dialektisk undersøgelse, der klargør det givne fænomen, og som baner vej for en mere ambitiøs filosofisk teori, som dog aldrig, efter hvad vi ved, er blevet til.⁵⁷

Analysemetoden, der skal synliggøre elementerne genstand, årsag og sindstilstand, giver svar på spørgsmålet om, hvor i følelsen, det kognitive moment ligger. Det ligger nemlig i genstanden og årsagen, som ofte falder sammen. Den kognitive forestilling, der opstår af årsagen, betinger ens følelse og gør den aktiv.⁵⁸ I vredens tilfælde er det forestillingen om, at man er blevet ringeagtet, der afføder vredesfølelsen. Ved at overbevise en person om, at han ikke er blevet uretmæssigt ringeagtet, kan man altså eliminere følelsen, da det er essentielt for følelsen, at denne forestilling eksisterer.⁵⁹ Følelsens udspring er så at sige intellektuelt og går via erkendelsen. En følelse er altså ikke bare en impuls, men en kognitivt betinget reaktion, der samtidig er åben for logisk argumentation.⁶⁰

Konklusion

Det nye, Aristoteles tilførte den aktuelle debat omkring retorik, var, at han accepterede brug af *pathos* i retorisk tale som et middel til overtalelse. Selvom han ikke mener, at retorikkens primære formål er at manipulere med tilhørernes følelser, mener han dog, at følelserne er en vigtig faktor i det retoriske argument, og at de derfor må have sin plads i en håndbog om retorik. Han svarede også på problemet omkring *pathos*' forbindelse til kognition qua sin analysemetode, der viste, at følelser indeholder et kognitivt moment. Følelser er altså, ifølge Aristoteles, ikke blinde impulser. Tværtimod handler man i overensstemmelse med sin dømmekraft, og følelser bliver derved kognitivt betingede reaktioner.⁶¹

Corpus Aristotelicum havde ligget hengemt i godt 200 år,⁶² da Andronikos fra Rhodos i 1. århundrede f.v.t. redigerede og udgav dette, hvorved han atter henledte opmærksomheden på værkerne fra den peripatetiske skole. Men af Aristoteles' værker er det ikke *Retorikken*, der har nydt den største opmærksomhed, da den retoriske tradition har været overskygget af den ciceronianske tradition, som dog giver en vis genlyd af Aristoteles.⁶³ Men det 20. århundredes interesse for kommunikation og kritisk teori har givet *Retorikken* en renæssance. Og forståeligt nok, for folk i dag reagerer på samme måde som for over 2000 år siden. Vi forsøger stadig ved hjælp af forskellige appeller at overbevise en person til at ændre sin mening eller opføre sig på en bestemt måde. Under visse omstændigheder er personlig og følelsesmæssig appel det mest effektive middel til at bevæge en eller flere personer i en bestemt tiltænkt retning. Helt i tråd med *Retorikken* der samtidig understreger, at man skal fremstå som et menneske med visse bestemte karaktertræk for at virke overbevisende. I antikken var retorik en så vigtig del af imageskabelsen, at der efterhånden opstod et behov for professionelle logografer. I dag er man stadig opmærksom på imaget og retorikkens vigtighed, og når politikere vil skabe tillid hos vælgerne, udfylder spin-doktorer nu logografernes rolle.

Rikke Aagaard Krogager
Klassisk Filologi
rikkekrog@hotmail.com

Litteraturfortegnelse

Græsk tekstudgave:

Ross, W.D. *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford 1959

Oversættelse og kommentar:

Hastrup, Thure *Aristoteles Retorik*, København 1996

Kennedy, G.A. *Aristotle on Rhetoric*, Oxford 1991

Grimaldi, W.M.A. *Aristotle, Rhetoric I*, New York 1980

Sekundær litteratur:

Andersen, Øivind »Aristoteles om Retorikk, Dialektikk og Topikk«, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 24 (1989) 1-20

Aristoteles *Topica et Sophistici Elenchi*, Ross, W.D. (red.), Oxford, 1958

Cooper, J.M. »An Aristotelian Theory of the Emotions« i Rorty, A.O. (red.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Californien 1996: 238-57

Brunschwig, Jacques »Aristotle's Rhetoric as a »Counterpart« to Dialectic«, i Rorty, A.O. (red.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Californien 1996: 34-55

Cope, E.M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, London 1867

Corbett, E.P.J. *Classical Rhetoric for the Modern Student*, Oxford 1990

Diels, Hermann *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-52, 6.oplag (bind 2) 288-94

Düring, Ingemar *Aristoteles*, Heidelberg 1966

Euklid *Elementa*, Stamatis, E.S. (red.), Leipzig, 1969 (vol.1)

Fortenbaugh, W.W. »Aristotle's Rhetoric on Emotion«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) 40-70

Fortenbaugh, W.W. *Aristotle on Emotion*, London 1975

Fortenbaugh, W.W. »Persuasion through Character and the Composition of Aristotle's Rhetoric«, *Reinisches Museum für Philologie* 134 (1991) 152-56

Frede, Dorothea »Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric« i Rorty, O.A. (red.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Californien 1996: 258-85

Grimaldi, W.M.A. »A Note on the **PISTEIS** in Aristotle's Rhetoric, 1354-1356«, *American Journal of Philology* 78 (1957) 188-92

Hastrup, Thure *Græsk og Romersk talekunst*, København 1976

Leighton, S.R. »Aristotle on the Emotions«, i Rorty, A.O. (red.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Californien 1996: 206-37

Platon *Gorgias*, Dodds, E.R. (red.), Oxford 1959

Platon *Platonis Opera*, Duke, E.A. et al. (red.), Oxford 1995 (tomus 1)

Platon *Platonis Opera*, Burnet, Ioannes (red.), Oxford 1901 (tomus 2)

Rorty, A.O. »Aristotle on the Metaphysical Status of Pathe«, *Review of Metaphysics* 37 (1984) 521-46

Rorty, A.O. *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Californien 1996

Solmsen, Friedrich »Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings«, *Classical Philology* 33 (1938) 390-404

Thukydid *Historiae*, Jones, H.S. (red.), Oxford 1898

Noter

- ¹ Thukydid, 2.bog, 60.6
- ² Aristoteles var elev på Akademiet 367-347 f.v.t.
- ³ Til den græske tekst benytter jeg OCT-udgaven, redigeret af W.D.Ross, og stedsangivelser vil følge Bekkers system. Hvor intet værk er angivet, henvises der til *Retorikken*.
- ⁴ Lovprisningen af Helene, 19 (fragment 11), Diels.
- ⁵ 1370a16-27
- ⁶ F.eks.: 1354a16-18, 1354a24-26
- ⁷ F.eks.: 1356a 1-2, 14-16, 1377b20-24, 1403b10-11
- ⁸ Blandt andre Kennedy 176, 299-305 og Fortenbaugh (1991) 154-55
- ⁹ Grimaldi (1957) 188-89 og Cope 4-6, 140
- ¹⁰ 1354a 17, 24-25, 69b 11, 78a 21, 1419b 25-26
- ¹¹ 1378a 22-24
- ¹² Blandt andre Kennedy 13, 306, Fortenbaugh (1991) 152
- ¹³ Andronicus fra Rhodos redigerede og udgav *Corpus Aristotelicum* i 1. årh. f.v.t.
- ¹⁴ Kennedy 13, Fortenbaugh (1991) 152
- ¹⁵ Kennedy 122, 172
- ¹⁶ Grimaldi (1957) 188-89 og Cope 245
- ¹⁷ Kennedy 176, 299-305, Fortenbaugh (1991) 154-55 og Rorty (1996) 1
- ¹⁸ 1354a 24-26
- ¹⁹ I dette tilfælde er der tale om dommere.
- ²⁰ se Grimaldi (1957) for en diskussion om Aristoteles' brug af ordet **pistij**, som dog er bredt forstået her.
- ²¹ 1354a11-16, 1354b21-22, 1356a16-17.
- ²² 1354a15-18
- ²³ 1356a1-2, 14-16, 1377b20-24, 1403b10-11
- ²⁴ Fortenbaugh (1991) 154-55
- ²⁵ Grimaldi (1957) 188 n3
- ²⁶ 1404a1-8, 1354b31-1355a 1, Cope 140
- ²⁷ Cope 140
- ²⁸ Cope 140
- ²⁹ Se også Brunschwig 45, 46.
- ³⁰ Hvor jeg i min opgave oversætter den græske tekst til dansk, bruger jeg Hastrups oversættelse som udgangspunkt. Jeg omformulerer, hvor oversættelsen er uklar, eller hvor jeg er uenig med Hastrup.
- ³¹ Andersen 1-2
- ³² *Topica* 105b 30-31. Se I øvrigt *Topica* 100b21-23 for en definition af **e hdoca**.
- ³³ Man bør være opmærksom på, at Aristoteles her bruger ordet **koina**/ i stedet for et ventet **e hdoca**. Jeg henviser til *Sophistici Elenchi* 172a29, hvor Aristoteles bruger **koina**/ om de almene principper, som også mennesker, der ikke beskæftiger sig med videnskab, benytter.
- ³⁴ **o (logoj sunboul eutikoj, dikanikoj kai e pideiktikoj** (1358b6-8)
- ³⁵ Fortenbaugh (1970) 47
- ³⁶ *Gorgias* 452E10-453A4
- ³⁷ Se afsnittet Retorikkens funktion
- ³⁸ Det er omstridt, om Aristoteles mener, at enthymemet kan anvendes i alle de tre argumentationsformer: *logos*, *ethos* og *pathos*. Grimaldi repræsenterer holdningen, at dette er tilfældet ((1980) 8-9), mens Kennedy (p.123) repræsenterer den modstillede holdning, at enthymemet er begrænset til *logos*-argumentation. I 1418a12 advarer Aristoteles direkte imod at bruge enthymemer i *pathos*-baseret argumentation.

³⁹ **φρονήσις, ἀρεθῆ\kai\eu\νοία** (1378a8)

⁴⁰ 1366a23-1366b28, om dydens væsen og bestanddele.

⁴¹ 1380b35-1381b37

⁴² I Dorothea Fredes artikel *Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric* diskuteres følelsernes blandede natur mere indgående.

⁴³ 1378a30, 1380a8, 1380b36, 1382a21, 1383b12, 1385a17, 1385b13

⁴⁴ Fortenbaugh (1970) 45-53, (1975)16

⁴⁵ De føromtalte emner er formodentligt den *logos*-baserede argumentation, som benytter sig af enthymemer og paradigmer.

I Kennedy 123 findes en dyberegående diskussion af problematikken omkring brugen af ordet **ταῖ**

πρωταίει på dette sted i teksten. Kennedy mener ikke, at der menes præmisser, som et enthymem bygges op af. Men det gør Grimaldi. Jævnfør note 38 om enthymemer i *ethos* og *pathos*-argumentation. Hvis man, som Grimaldi, accepterer, at der findes enthymemer i *ethos* og *pathos*-argumentation, kan **ταῖ πρωταίει** her følgelig betyde de præmisser, som enthymemet bygges op af.

⁴⁶ Kennedy 122

⁴⁷ 1391b8-13

⁴⁸ 1378a31

⁴⁹ 1378b30-1379b37

⁵⁰ 1379a16-29

⁵¹ 1378a30

⁵² 1378a30

⁵³ 1378a32

⁵⁴ 1378a31

⁵⁵ 1378a22-24

⁵⁶ Se Cooper 240

⁵⁷ Se Cooper 239

⁵⁸ Fortenbaugh (1975) 17, (1970) 59

⁵⁹ Se Fortenbaugh (1991) 155-166

⁶⁰ Leighton i Rorty 220-231, Fortenbaugh (1975) 17

⁶¹ Fortenbaugh (1970) 54

⁶² Siden Aristoteles' elev, Theofrasts, død i ca.287. Kennedy 306

⁶³ Se eventuelt mere om Ciceros retorikteori i Hastrup (1976) 148-214

DE FIREHUNDREDE OG DE TREDIVE - DEMOKRATIETS SAMMENBRUD I ATHEN I SLUTNINGEN AF 400-TALLET F.V.T.

af Martin Skovsgaard Nielsen

Indledning

Jeg har valgt at arbejde med de to oligarkiske revolutioner i Athen i slutningen af 400-tallet f.v.t. for at sammenligne de forløb, der førte til demokratiets sammenbrud, og for at sammenligne de to oligarkier. Oprindeligt var det min mening kun at skrive om De tredive Tyranner i Athen, men efterhånden som jeg læste og kom mere ind i stoffet, fandt jeg ud af, at de to kup havde en del til fælles, og derfor syntes jeg, at det kunne være interessant at lave en opgave, hvor de to perioder blev sat overfor hinanden.

Først vil jeg beskrive de to oligarkiske kup og deres regeringsperiode, og derefter vil jeg komme ind på de oligarkiske ideologier. Jeg vil se på de udfordringer demokratiet stod overfor i henholdsvis 411 og 404, og jeg vil prøve at besvare, om demokraterne kunne have undgået at det kom så vidt.

De Firehundrede

I efteråret 413, da athenernes ekspedition til Sicilien endte med nederlaget ved Syrakus, opstod der panik i Athen. Man frygtede, at der fra Sicilien skulle komme en flåde for at angribe selve Piræus, at fjenderne i selve Grækenland ville angribe med dobbelt styrke, samt at deres egne forbundsfæller ville rive sig løs.¹ Derfor blev der taget en række forholdsregler, blandt andet blev det vedtaget at nedsætte et råd af ti mænd over 40 år. Disse probouloi skulle stille forslag om foreliggende problemer, når det var nyttigt.² Denne foranstaltning kunne ses som en foreløber for det oligarki, som blev indført i 411, og det var da også disse ti mænd sammen med tyve andre fra samme aldersklasse, der skulle komme med forslag til ændringer af lovgivningen, som førte til De Firehundredes magtovertagelse. Jeg mener ikke at disse mænd blev indsat for at forberede et oligarkisk kup. De blev nok snarere valgt for at holde det ekstreme demokrati lidt i tømme og for at forhindre de værste udskejelser, men det er dog alligervel en ikke-demokratisk foranstaltning, som senere blev udnyttet af de ekstreme oligarker.

I 413 var demokratiet stadig ved magten, men flere af Athens forbundsfæller så en mulighed for at rive sig løs, og de sendte bud til Sparta efter hjælp. Da nyheden, om at Chios havde revet sig løs nåede byen, besluttede athenerne sig for at åbne den reserve på 1000 talenter, som havde ligget urørt under hele krigen.³ Efterhånden faldt flere byer i Ionien fra Athen, men forholdet mellem peloponnesierne og Tissaphernes, som betalte for deres flåde i Ionien, blev dårligere. Efter at Alkibiades var faldet i unåde hos Peloponnesierne og havde søgt tilflugt hos Tissaphernes, hvor han søgte at skade deres sag så meget som muligt, blev forholdet mellem dem endnu værre. Alkibiades sendte bud til athenernes flåde på Samos om, at han havde stor indflydelse hos Tissaphernes, og at han kunne ham skaffe ham over på deres side, hvis der blev indført oligarki i Athen, og hvis han selv fik lov til at vende tilbage. Blandt trierarcherne og de mest indflydelsesrige mænd opstod der nu en bevægelse, som arbejdede for at indføre oligarkiet i Athen, og derfor rejste Peisander og andre udsendinge hjem for at forberede et magtskifte. De talte på folkeforsamlinger for indførelse af oligarkiet, og det lykkedes dem at få vedtaget, at Peisander og ti andre skulle rejse til Tissaphernes og forhandle. Før han rejste, mødtes han med de hemmelige sammenslutninger⁴ i byen og opfordrede dem til at styrte demokratiet efter en fælles plan. Hos Tissephernes forhandlede udsendingene med Alkibiades, men da det viste sig, at han ikke havde så stor indflydelse hos Tissaphernes, som han

påstod at have, opgav de forhandlingerne. Herefter valgte de også at opgive Alkibiades, og istedet blev det besluttet at fortsætte krigen. På Samos styrkede oligarkerne deres sammensværgelse, og ledende folk på øen blev overtalt til også at forsøge at få indført oligarki her. Peisander rejste derefter tilbage til Athen, og på vejen indførte han oligarkisk styre i de byer, han kom igennem undervejs.

I Athen havde klubberne arbejdet for at styrte demokratiet som planlagt. De havde myrdet fremtrædende demokrater og fremlagt et program, som sagde, at kun 5000 mænd skulle regere, og det skulle være dem, der i kraft af deres person og deres rigdom var bedst istand til at tjene staten. De dominerede både rådet og folkeforsamlingen, for ingen vidste, hvor mange de var, eller hvem der var med, så ingen turde tale imod dem, og skete det, at nogen gjorde det, blev de myrdet, uden at dette blev efterforsket eller de skyldige retsforfulgt.

Det var i denne atmosfære af mistænksomhed og frygt, at Peisander ankom til byen.⁵ På et møde i folkeforsamlingen fremsatte Pythodoros følgende lovforslag:

“τὸν δῆμον ἐλέσθαι μετὰ τῶν προὔπαρχόντων δέκα προβούλων ἄλλους εἴκοσι ἐκ τῶν ὑπὲρ τετραράκοντα ἔτη γεγονότων, οἵτινες, ὁμόσαντες ἡμῆν συγγράψειν ἃ ἂν ἡγῶνται βέλτιστα εἶναι τῇ πόλει, συγγράψουσι περὶ τῆσ σωτερίας· ἐξεῖναι δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶ βουλομένωι γράφειν, ἴν' ἐξ ἀπάντων αἰρῶνται τὸ ἄριστον.”⁶

Denne Pythodoros var den samme, som var archont under De Tredive. Til dette forslag tilføjede Kleitofon:

“τοὺς αἰρεθεντας ἔγραψεν καὶ τοὺς πατρίους νόμους οὓς Κλεισθένης ἔθηκεν ὅτε καθίστη τὴν δημοκρατίαν, ὅπως ἀκούσαντες καὶ τούτων βουλευέσωνται τὸ ἄριστον.”⁷

Dette udvalg af syngrafeis skulle udarbejde et forslag, til hvordan staten bedst kunne styres, og fremlægge det for folkeforsamlingen på en fastlagt dag. Mødet blev holdt i Kolonos, som lå udenfor byen.

Det var usædvanligt, at mødet ikke blev holdt på Pnyx, men årsagen kunne være, at det blev holdt der for at forhindre theterne⁸ i at deltage i mødet: Kolonos lå udenfor bymurene og kunne derfor være udsat for angreb fra lakedaimonierne, som havde besat Dekeleia og kunne kontrollere hele Attika derfra. De borgere der deltog i mødet måtte derfor være istand til at forsvare sig, og da theterne ikke havde råd til rustning og våben,⁹ har de sikkert været bange for at møde op.

På mødet fremlagde de 30 syngrafeis deres forslag.¹⁰ Først foreslog de, at prytanerne skulle fremlægge det, de havde forhandlet om til statens bedste, til afstemning, og dernæst foreslog de at afskaffe processer mod forfatningsstridige lovforslag,¹¹ forrædderiprocesser¹² og stævninger.¹³ Hvis nogen overtrådte dette, ville de blive dømt til døden. Derefter fremlagde de deres forslag til en ny forfatning: Alle lønninger for politiske embeder skulle afskaffes, undtagen for archonterne og prytanerne. Hele den politiske magt skulle være i hænderne på de 5000 athenere, der i kraft af deres person og deres rigdom var bedst egnede, og de skulle kunne slutte overenskomst, med hvem de ville.¹⁴ Senere skriver Aristoteles dog, at De 5000 kun eksisterede af navn, og at De Firehundrede, sammen med de ti strateger, alene havde magten.¹⁵

Ifølge Thukydid var det Peisander, der fremsatte forslaget til den nye forfatning. Han foreslog, at ingen embeder skulle udføres som de hidtil var blevet gjort, at lønnen for politiske poster skulle afskaffes, og at der skulle indsættes et råd på 400 mand, som kunne sammenkalde De 5000, når de mente det var nødvendigt.¹⁶

Forskellen på de to forslag ligger i forholdet mellem De Firehundrede og De 5000, men når Aristoteles' senere bemærkning om De 5000 tages med i betragtning, må det være Thukydids version, som er

den rigtige. Det er værd at lægge mærke til, at Aristoteles' fremstilling netop på grund af den samme bemærkning ikke hænger ordentligt sammen: Hvis De 5000 skulle vælge rådet på 400 mand, så måtte de naturligvis have eksisteret ikke blot af navn, men også af gavn, og de måtte have holdt møder.

Selvom Thukydid ikke nævner det, mener jeg alligevel, at forslaget om at begrænse borgerrettighederne til kun at omfatte 5000 mænd må være blevet lagt frem på mødet i Kolonos. Det havde været en vigtig del af de sammensvornes propaganda, selvom det kun var for syns skyld, og af de folk der var mødt op, gik flertallet sandsynligvis ind for at indføre et moderat oligarki: Theterne var ikke tilstede, og de borgere, der deltog, havde mulighed for at være blandt de 5000, der skulle have borgerskab.

Folkeforsamlingen i Kolonos vedtog forslaget til en ny forfatning, og kort tid efter overtog det nye råd rådhuset ved et kup. De Firehundrede benyttede sig af, at fjenden havde besat Dekeleia, og at alle athenerne derfor var på murene eller lå i reserve ved våbendepoterne. Sammen med 120 bevæbnede unge mænd indtog de rådhuset, tvang det gamle råd til at gå af, og betalte rådmændene lønnen for resten af deres periode, hvorefter blev de sendt hjem. Nu overtog De Firehundrede ledelsen af staten, og de indledte et voldsherredømme, hvor de dræbte nogle, dog ikke mange, og fængslede eller landsforviste andre af deres fjender. De forsøgte også at forhandle med lakedaimonernes konge Agis, som lå med sin hær i Dekeleia, men han forsøgte at udnytte situationen i Athen og rykkede ud mod byen, hvor han blev dog slået tilbage. Alligevel sendte De Firehundrede bud til ham igen, og denne gang opfordrede han dem til at tage til Sparta for at forhandle, hvilket de også gjorde.

I mellemtiden var den oligarkiske revolution på Samos slået fejl, da de samiske demokrater havde fundet ud af, at nogle af de ledende folk på øen var blevet overtalt af Peisander og de andre sammensvorne til at forsøge et kup der. Derfor havde de henvendt sig til de ledende demokrater i den athenske flåde, heriblandt strategerne Leon og Diomedon samt trierarchen Thrasybulos og hoplitten Thrasyillos. Demokraterne var derfor klar, da de sammensvorne angreb dem, og de forhindrede kuppet. Der blev herefter sendt bud til Athen om det, der var sket, men på Samos vidste de endnu ikke, hvad der var foregået i byen, så da skibet ankom, blev det konfiskeret. Det lykkedes dog en mand at undslippe til Samos, hvor han informerede om situationen i Athen, men han overdrev og gjorde alt værre. Thrasyboulos og Thrasyillos lod alle samierne og de athenske soldater sværge på at de ville opretholde demokratiet, føre krigen til ende, samt at De Firehundrede skulle være deres fjende og at de ikke ville forhandle med dem. Der blev også valgt nye strateger, og blandt de nyvalgte var Alkibiades, som var blevet kaldt tilbage.

Mens han var på Samos, kom udsendinge til øen. De var oprindeligt sendt fra Athen for at berolige flåden, men da de havde hørt om begivenhederne på Samos, havde de gjort ophold på Delos. Alkibiades fortalte dem, at han ikke ville have noget imod, at De 5000 regerede, men De Firehundrede skulle fjernes og det gamle 500-mandsråd genindsættes. Tilbage i Athen gjorde dette budskab indtryk på en del af oligarkerne, som var utilfredse med forholdene, og de talte for at man skulle gøre alvor af at udvælge De 5000. Blandt dem der talte for dette var Theramenes, men de radikale oligarker sendte imidlertid Antifon, Frynikos og ti andre udsendinge til Sparta.

Både Theramenes og Frynikos havde været blandt de ledende folk ved oligarkiets indførelse, og Antifon var hovedmanden bag kuppet: Det var ham der havde lagt planerne og planlagt fremgangsmåden. Nu var de imidlertid gået i hver sin retning, og Theramenes fik spredt det rygte i byen, at den befæstning der var ved at blive opført på Eetioneia ikke skulle beskytte Piræus mod flåden fra Samos, men tvært imod skulle give peloponnesiernes skibe adgang til havnen. Dette var ikke kun løse rygter og bagvaskelse, for de ekstreme oligarker var faktisk villige til om nødvendigt at lukke fjenden ind og lade Athen blive en spartansk lydstat for at bevare herredømmet og undgå at demokratiet blev genindført. Da Frynikos, der var kommet tilbage fra Sparta, blev myrdet på torvet i Athen, og drabsmændene slap bort, og da der samtidig var løbet en flåde på 42 skibe fra Peloponnes ind i bugten ved Aigina, som havde lagt sig for anker ved Epidauros, gjorde de hoplitter, der arbejdede på befæstningen, oprør og fængslede Alexikles,

lederen af byggeriet. Da nyheden om dette nåede byen, var de radikale oligarker klar til at angribe, og de truede Theramenes og hans gruppe, men han sagde, at han var villig til at tage til Piræus for at få Alexikles løsladt. Da han kommer dertil, spurgte hoplitterne ham om, hvad han syntes om fæstningsbyggeriet, og han svarede, at hvis de mente, at det skulle rives ned, så var han enig.

Den næste dag, løslod hoplitterne Alexikles og ødelagde fæstningen. De besluttede herefter at marchere til Athen under våben, hvor de mødte nogle af De Firehundrede, som lovede at offentliggøre navnene på De 5000, og at rådet på 400 mand skulle vælges blandt disse på skift. Det blev besluttet, at der skulle holdes en folkeforsamling for at opnå enighed, men på den dag, hvor folkeforsamlingen skulle have været afholdt, sejlede den peloponnesiske flåde forbi Salamis, hvilket fik athenerne til at marchere hele hæren til Piræus. Flåden sejlede dog forbi Piræus og videre til Oropos overfor Eretria på Euboia, men athenerne udrustede hurtigt en flåde til at sejle efter dem, og det kom til søslag udfør Eretria. Peloponnesierne vandt slaget, og herefter fik de hele Euboia, bortset fra Oreos, til at falde fra Athen. Nyheden om dette skabte stor forfærdelse i Athen, og på en folkeforsamling på Pnyx blev det besluttet at afsætte De Firehundrede og at overgive ledelsen til De 5000. De fleste af de radikale oligarker flygtede, men nogle blev alligevel: Antifon og Archeptolemos blev begge dømt til døden og henrettet.¹⁷ Frynikos blev også dømt posthumt, hvorefter hans lig blev gravet op og kastet udenfor Attikas grænse og hans ejendom konfiskeret.¹⁸

Jeg vil ikke komme nærmere ind på perioden under De 5000's regering. Jeg vil blot nævne, at Thukydide mente, det var den bedste regering i hans levetid,¹⁹ og også Aristoteles syntes, at det var en god regeringsform.²⁰ Dette styre holdt dog heller ikke længe: Efter søslaget ved Kyzikos i 410, hvor athenerne vandt en stor sejr, blev demokratiet genindført.²¹

De Tredive²²

Efter det knusende nederlag ved Aigospotamoi, hvor Athen mistede sin sidste flåde, var situationen i byen desperat. Lysander, den spartanske nauarch, havde sørget for at kornforsyningerne fra Sortehavet blev standset, da han tog Byzantion og Kalchedon. Han fik desuden alle de andre stater på Athens side til at falde fra, undtagen Samos, og de athenske soldater og borgere fra disse byer sendte han tilbage til Athen, for at der skulle opstå hungersnød i den overbefolkede by. Herefter blokerede Lysander havnen i Piræus med sin flåde, og Pausanias førte hele den peloponnesiske hær frem til Akademiet nær byen. Athenerne sendte budbringere til kong Agis i Dekelia for at forhandle om fred, men han henviste dem til de spartanske eforer,²³ og de afviste blankt det athenske forslag, som gik ud på, at Athen ville gå i forbund med Sparta, men at de lange mure skulle blive stående. De krævede et stykke på ti stadier af murene blev revet ned, og skønt situationen i Athen var desperat, blev det alligevel på en folkeforsamling besluttet, at det skulle være forbudt blot at foreslå at forhandle fred med fjenden, hvis nedrivning af murene var en betingelse. En vis Archestratos, som havde foreslået forhandlinger på disse betingelser, blev fængslet.

Theramenes tilbød at rejse til Lysander for at finde ud af, hvad hans hensigter var. Han var borte i tre måneder, og i mellemtiden havde de oligarkisk sindede i Athen fået de radikale demokraters leder Kleofon dømt for tjenesteforsømmelse og henrettet.²⁴ Da Theramenes vendte tilbage fra Lysander, fortalte han, at han var blevet tilbageholdt der i de tre måneder, og til sidst var han blevet henvist til Sparta, da Lysander sagde, at han ikke selv havde myndighed til at forhandle fred. Både Xenofon²⁵ og Lysias²⁶ skriver imidlertid, at det var Theramenes selv, der var blevet hos Lysander for at situationen i Athen skulle være så alvorlig, at man ville gå med til hvad som helst.

Det er ikke nogen overraskelse, at Lysias tillægger Theramenes sådanne motiver. Denne spillede jo en stor rolle i begge de anti-demokratiske kup, og Lysias havde selv været offer for De Tredives forfølgelse. Da det samtidig skete i en anklage mod en af De Tredives hjælpere, var Lysias naturligvis ude på at få denne til at se så slem ud som muligt, ved at sætte ham i forbindelse med Theramenes, som var Lysias' fjende, og

som blev fremstillet som en meget slet person. Xenofons fremstilling af Theramenes er ret positiv, så når han også tillægger ham de samme motiver, mener jeg, at man godt kan antage, at det faktisk også har været sådan. Ihvertfald har det nok været en udbredt opfattelse i byen på det tidspunkt, at det var Theramenes' hensigt.

Efter sin hjemkomst fremlagde Theramenes resultaterne af sin rejse til Lysander på en folkeforsamling. På trods af de rygter, der muligvis var i omløb om hans forlængede ophold, blev han udnævnt til udsending med uindskrænket fuldmagt til at forhandle fred sammen med ni andre. Han var måske også den eneste, athenerne kunne sætte deres lid til, ihvertfald nævnes ingen andre, som kunne forhandle med spartanerne, hverken hos Xenofon eller Lysias. Desuden var hans modstandere svækkede og uden leder efter Kleofons henrettelse.

I Sparta blev der afholdt en folkeforsamling, hvor udsendinge fra Spartas allierede også var til stede. Nogle af de allierede, især Korinth og Theben, ville have Athen jævnet med jorden, men spartanerne ønskede ikke at gøre dette. Den fredsftale, de nåede frem til, lød på, at de lange mure skulle rives ned, at de skibe, de havde, skulle udleveres på nær 12, at alle landsforviste skulle tillades at vende hjem, og at Athen skulle være Spartas forbundsfælle. Theramenes og de andre udsendinge vendte derefter tilbage til Athen, og fredsslutningen blev vedtaget på folkeforsamlingen. Herefter sejlede Lysias ind i Piræus, og samtidig vendte de landsforviste hjem, hvorefter man gik igang med at rive murene ned.

Da Theramenes vendte tilbage til Athen med fredsbetingelserne, opstod der utilfredshed med disse blandt nogle af strategerne og taxiarcherne. De blev imidlertid angivet af Agoratos og fængslet, og selvom det var bestemt, at de skulle dømmes af en domstol med 2000 dommere, blev de dømt til døden af rådet, efter De Trediver var indsat.²⁷

Xenofon er meget kortfattet om, hvordan De Trediver blev indsat. Han skriver kun, at de blev valgt for at nedskrive de fædrede love, som byen skulle styres efter.²⁸ Aristoteles skriver, at Lysander støttede oligarkerne, og at folket derfor var tvunget til at indføre oligarkiet efter en afstemning om forslaget, der var fremsat af Drakontides.²⁹ Hos Lysias findes en mere detaljeret beskrivelse af begivenhederne.³⁰ Der blev afholdt en folkeforsamling, hvor Lysander var tilstede. Drakontides havde fremlagt et forslag til en ny forfatning, som Theramenes opfordrede borgerne til at stemme for, og Lysander sagde, at fredsbetingelserne ikke var blevet opfyldt, så det galdt deres liv og helbred at stemme for forslaget. Herefter blev det vedtaget, og De Trediver blev udpeget. Ti blev foreslået af Theramenes, ti blev foreslået af eforerne, og ti blev valgt iblandt de tilstedeværende. Blandt De Trediver var blandt andre Theramenes selv, Kritias, som var lederen af de mest radikale, og Erathostenes som Lysias senere anklagede for mordet på sin bror. Der var også flere andre, som havde været blandt De Firehundrede i 411.

De eforere der nævnes, var en gruppe på fem mænd, som var blevet indsat af klubberne³¹ for at lede de sammensvorne og arbejde for at vælte demokratiet. De bestemte hvad der skulle til afstemning, og hvem der skulle have embeder.³² Gruppen blev oprettet efter slaget ved Aigispotamoi, mens demokratiet stadig var ved magten,³³ og det har derfor været nødvendigt at holde den hemmelig. Da Lysias ville bevise, at Erathostenes havde været en af eforerne, var hen således nødt til at føre vidner, der havde hørt det fra Erathostenes selv.³⁴ Når eforerne havde så stor indflydelse, må det skyldes, at de havde klubberne til at gøre arbejdet for sig. Eforerne valgte hvilken politik, der skulle føres, for at deres mål kunne nås, og medlemmerne af klubberne sørgede for, at den blev ført ud i livet.

Efter at have sikret De Tredivers indsættelse, sejlede Lysander til Samos for at afslutte belejringen der, og Agis opløste den hær, der lå i Dekeleia.

De Trediver indsatte selv rådet på 500 mand samt ti mand til at styre Piræus og 11 nye fangevogtere.³⁵ Desuden skaffede de 300 piskebærere, til at være betjente.³⁶ De indledte nu deres regering, og i begyndelsen var deres styre populært blandt overklassens borgere: De retsforfulgte kendte sykofanter, som havde plaget gode borgere,³⁷ og de ophævede Ephialtes' og Arcestratos' love om Areopagosrådet.³⁸ Desuden ophævede

de nogle af Solons love, der kunne misforstås, og de ophævede alle restriktioner på en lov om donation af ejendom.³⁹ Dette var imidlertid ikke nok for dem, så de sendte bud til Sparta, for at få tropper stationeret i Athen for at sikre deres position. Kallibos blev sendt til byen med 700 soldater, som blev indkvarteret på Akropolis. Herefter følte De Tredive sig sikre nok til at kunne forfølge hvem de ville, og de begyndte at fjerne de folk, som de mente ville stå i vejen for dem. Theramenes beklagede sig til Kritias over, at man også var begyndt at henrette folk, som ikke havde begået nogen forbrydelse, og han talte for, at et større antal borgere skulle have del i regeringen. Ude i byen var folk også begyndt at tale om, hvad det var der foregik, og det førte til, at der blev lavet en liste med 3000 borgere, som skulle have fuld borgerret. Theramenes mente, at det var for få, og at de ville være underlegne i forhold til dem, de skulle regere over, men listen med de 3000 blev alligevel offentliggjort, og alle, der ikke stod på listen, blev afvæbnet af De Tredive sammen med de 3000 og den lakedaimoniske garnison ved hjælp af en list.

Deres modstandere var nu helt magtesløse, og De Tredive lod endnu flere dræbe, både på grund af personligt fjendskab, men også fordi de skulle bruge penge til statsførelsen og til at betale garnisonen under Kallibos. De besluttede, at de hver især skulle arrestere en metøk for at få dem henrettet og konfiskere deres penge.⁴⁰ Theramenes nægtede at være med til dette, så de andre besluttede sig for at skille sig af med ham, og ved en rådsforsamling anklagede Kritias ham for at modarbejde oligarkiet. Theramenes forsvarede sig, og rådet syntes overbevist, men Kritias havde sørget for, at en gruppe bevæbnede unge tilhængere var tilstede i rådssalen, og at den lakedaimoniske garnison var opstillet udenfor. Han slettede Theramenes fra listen over de 3000, og derefter kunne De Tredive dømme ham til døden, da de havde ret til at dømme alle, der ikke stod på listen.

Med Theramenes af vejen kunne De Tredive⁴¹ fortsætte med deres planer, og alle der ikke var blandt de 3000 blev udvist fra byen og måtte søge tilflugt i Piræus.

Efterhånden var der en del athenske flygtninge, som søgte ophold i andre byer i Grækenland, men Sparta udstedte et forbud mod at medlemmer af det peloponnesiske forbund lod modstandere af De Tredives regering bo hos dem, og de blev pålagt at udlevere dem til Sparta.⁴² Flere byer overholdt dog ikke dette forbud, blandt andre Theben. Her havde Thrasybulos søgt tilflugt, og det var herfra, han drog ud med 70 mand for at besætte Phyle. De Tredive rykkede imod dem sammen med de 3000 og ridderne, men efter at de havde indledt en belejring af fæstningen, blev det snestorm, og de måtte trække sig tilbage. En ny ekspedition blev sendt imod Phyle, denne gang bestående af den lakedaimoniske garnison og nogle riddere, men Thrasybulos' styrke var vokset til omkring 700 mand, og en tidlig morgen overfaldt de fjendens lejr og overraskede dem totalt. De slog dem på flugt og dræbte over 120 mand.

Nederlaget gjorde De Tredive nervøse, og de søgte at få et tilflugtssted i Eleusis, hvis det skulle gå rigtigt galt. Sammen med ridderne arresterede de eleusinerne og førte dem til Athen, hvor de fik de 3000 til at dødsdømme dem. Lysias skriver, at de gjorde det samme på Salamis.⁴³

I den tid de havde ligget i Phyle, var Thrasybulos styrke vokset til omkring 1000 mand, og på en nat førte han sine tropper til Piræus. Da nyheden nåede Athen, rykkede De Tredive straks ud sammen med hele den lakedaimoniske garnison, ridderne og hoplitterne. Slaget kom til at stå ved Munichia i Piræus, og selvom mændene fra Phyle var i undertal, vandt de alligevel. Under kampen faldt Kritias og en anden af De Tredive samt en af de ti, der var blevet indsat til at styre i Piræus. Efter slaget blev der holdt en våbenhvile, så de dræbte kunne blive samlet op, og her talte modstanderne sammen, og herolden Kleokritos holdt en tale mod De Tredive, hvorfra de trak sig tilbage til Athen, mens mændene fra Phyle blev i Piræus.

Hos De Tredive i Athen var stemningen dårlig, og de sad rådvilde og modløse i deres mødelokale, mens de 3000, som var på deres poster forskellige steder i byen, ivrigt diskuterede fremtiden. Det blev vedtaget, at De Tredive skulle afsættes, og en ny regering bestående af ti mand skulle indsættes. De Tredive rejste herefter til Eleusis, og de ti overtog regeringen sammen med de to hipparcher.

Resten af perioden frem til genindførelsen af demokratiet, vil jeg ikke komme ind på i denne opgave, da det ligger udenfor emnet.

Oligarkernes ideologier

Både under De Firehundrede og under De Tredivte var oligarkerne delt i to grupper: De der ønskede et radikalt oligarki, og de der ønskede et moderat. De moderates ideer, om hvordan staten skulle styres, var nogenlunde de samme begge gange. De ønskede, at dem, der i kraft af deres person og deres formue var bedst egnede, skulle regere, og de mente i 411, at det skulle være 5000 mand. Disse 5000 skulle udgøre folkeforsamlingen, og rådmændene skulle vælges blandt dem.

Hverken Xenofon eller Aristoteles giver noget præcist tal for, hvor mange de mente der skulle være i 404, men Theramenes protesterede mod listen med 3000 borgere, som Kritias havde lavet, da han mente det var for få, og Xenofon lader ham sige at ridderne og hoplitterne skulle være borgere.⁴⁴

Det oligarki, der blev indført i 411, var et snævert fåmandsstyre, som de radikale ønskede det. De havde godt nok lovet at indsætte De 5000, men det var aldrig deres hensigt, og de ville hellere overgive byen til fjenden og blive en spartansk lydstat, end at lade demokratiet blive genindført. Befæstningen af Eetioneia blev påbegyndt med det formål at kunne beherske indsejlingen til Piræus, ikke blot for at holde demokraterne fra Samos ude, men også for at kunne lukke peloponnesierne ind. Dette var kun den sidste udvej, men det var en udvej, de var villige til at benytte.

Oligarkiet i 404 var mere snævert end det i 411, og det var også de radikale, der fik deres vilje denne gang, men deres plan var endnu mere radikal end tidligere. Mange af trækkerne ved deres regering mindede om forholdene i Sparta,⁴⁵ og de fem eforere, der skulle lede kuppet, er det første eksempel på dette. De Tredivte selv skulle være det råd, der svarede til det spartanske gerousia,⁴⁶ og de 3000, der stod på Kritias liste, var borgere med fulde rettigheder, mens dem der ikke var på listen blev reduceret til borgere uden fulde rettigheder svarende til de spartanske perioiker.⁴⁷ De blev udvist af byen og måtte slå sig ned udenfor, ligesom det ikke var tilladt perioikerne at bo i Sparta. Det måtte naturligvis tilpasses athenske forhold, så der var ingen konger og heller ikke noget, der svarede til heloter.

Flere af de mænd, der deltog i De Tredivtes regering, enten i det råd de udpegede eller som embedesmænd eller blandt De Tredivte selv, havde også været blandt De Firehundrede. Den mest fremtrædende af disse gengangere var Theramenes, som både var en af de ledende ved De Firehundredes kup og ved De Tredivtes. Hans stilling under oligarkierne er ikke helt klar. Han var med til at indføre De Firehundrede, og da han krævede at De 5000 skulle indsættes, skriver Thukudid, at han og andre kun gjorde det, fordi de var bange for at miste indflydelse, og at deres eneste interesse var selv at bevare magten,⁴⁸ men da De Firehundrede blev væltet og De 5000 kom til magten, var han blandt lederne. Under det genindførte demokrati deltog han også en i det politiske liv blandt andet som anklager ved feltherreprocessen.

Ved De Tredivtes indsættelse spillede han også en hovedrolle, så han kan ikke have været uvidende om planerne om at indføre et spartansk system i byen, men da borgerne begyndte at klage over de hårdhændede metoder, krævede han at en liste over borgerne med fulde rettigheder blev offentliggjort, og da det så skete, klagede han over, at der var for få borgere.

Jeg synes det tyder på, at han var en opportunist, der altid forsøgte at være ved magten og skiftede side, når det passede ham, hvilket Kritias også anklagede ham for.⁴⁹

Demokratiets sammenbrud

Der er flere ligheder mellem de udfordringer demokratiet stod overfor i henholdsvis 411 og 404. I 413 blev ekspeditionen til Sicilien udslettet og Athens magt svækket, hvilket førte til, at flere af forbundsfællerne forsøgte at rive sig løs. Der blev efter nederlaget nedsat et kollegium på ti probouloi, som skulle fremsætte forslag til afstemning, når det var nyttigt.

Athenerne havde også lidt et meget alvorligt nederlag i 404, og de sidste forbundsfælder faldt fra derefter. Der blev også i 404 nedsat et kollegium, som fremsatte forslag, om hvad det fandt nyttigt.

Der er dog forskelle på de to situationer når, man ser nærmere på dem. Nederlaget ved Agisopotamoi var

mere ødelæggende for Athen end nederlaget på Sicilien, for det kostede byen dens sidste flåde, og samtidig blev forbindelsen til Sortehavet og kornforsyningerne herfra afskåret. Dette var katastrofalt, da man ikke kunne få tilstrækkelige forsyninger andre steder fra: Peloponnesierne havde besat Dekeleia og kunne kontrollere Attika herfra, og hele Euboia var faldet fra efter nederlaget ved Eretria. Efter nederlaget på Sicilien var imperiet stadig intakt, og det var muligt rejse nye styrker til at kæmpe mod peloponnesierne og til at forsøge at bringe de frafaldne byer tilbage under kontrol.

De probouloi som blev insat i 413 blev det efter en beslutning, som var vedtaget på lovlig vis, også selvom det nok var en oligarkisk foranstaltning, hvorimod de fem eforere i 404 var en hemmelig gruppe dannet af kræfter, som arbejdede på at omstyrte demokratiet.

En meget vigtig forskel på de to perioder er, at athenerne ikke var besejret i 411. De havde lidt et alvorligt nederlag på Sicilien i 413, men krigen var ikke tabt, og man mente stadig, at det var muligt at vinde den. Perserne var en vigtig faktor i krigen, og de havde støttet peloponnesierne med penge, men Alkibiades, som så en mulighed for at vende tilbage fra sit eksil, lovede at få dem til at skifte side på betingelse af, at demokratiet blev udskiftet med et oligarki. Blandt overklassens borgere har denne ide ikke været fremmed, og man begyndte at arbejde for et systemskifte, også selvom Alkibiades ikke kunne holde, hvad han havde lovet og derfor blev opgivet igen.

Demokraterne synes slet ikke at have været forberedt på kuppet. Oligarkerne var godt organiserede, og det lykkedes dem at terrorisere byen ved hjælp af de hemmelige sammensværgelser.⁵⁰ De vigtigste demokratiske ledere blev myrdet, og demokraterne havde ikke noget modtræk, da ingen vidste hvem de kunne stole på, fordi oligarkerne havde sammensvorne blandt folk, som man ikke ventede ville støtte dem.⁵¹

Selve systemskiftet var teknisk set lovligt, da både forslaget om at nedsætte de 30 syngrafeis, hvoraf de ti var de gamle probouloi fra 413, og forslaget om at indsætte rådet på 400 mand var blevet fremlagt på folkeforsamlingen og vedtaget. Selvom det teknisk set var i orden, må de alligevel have været nervøse for, at noget skulle gå galt, for kort efter overtog de rådhuset med et kup, hjulpet af bevæbnede tilhængere.

Efter Agisopotamoi var Athen overvundet: Alle forbundsfællerne var væk, flåden var tabt, og fjenden stod lige udenfor murene. Den eneste fornuftige mulighed man havde, var at forhandle fred, men det ville demokraterne ikke indse, og da forholdene i byen endelig var så slemme, at de blev nødt til at forhandle med lakedaimonern, holdt de stædigt fast ved kravet om, at murene ikke måtte rives ned. Dette kunne være fornuftigt nok, da murene var en vigtig del af den athenske strategi, der gik ud på at beherske havene og satse på forsvar på land,⁵² men flåden var tabt, og byen var ikke i en situation, hvor man kunne stille krav. Loven mod at forhandle fred, hvis vilkårene var nedrivning af murene, har sikkert også været upopulær i vide kredse, og demokraterne med Kleofon i spidsen er nok blevet beskyldt for at være skyld, i at det var kommet så vidt: Efter sejren ved Kyzikos i 410 havde han fået et fredsforslag fra Sparta afvist imod overklassens ønske,⁵³ og der var ganske sikkert mange, der huskede på det nu. Oligarkerne havde arbejdet på et systemskifte siden nederlaget med oprettelsen af eforerne, og de så muligheden for at få det gennemført. Theramenes' tilbud om at skaffe en fordelagtig fred blev accepteret, og hans lange ophold hos Lysander gjorde situationen i byen endnu mere desperat. Da Kleofon var blevet henrettet på oligarkernes initiativ, var den sidste forhindring for at få vedtaget den fred, som Theramenes havde forhandlet, fjernet.

Indsættelsen af De Tredive var, ligesom ved De Firehundrede, teknisk set lovlig, da det blev vedtaget på folkeforsamlingen, men det skete under pres fra Lysander og de klubber, der arbejdede for oligarkiets indførelse.

Konklusion

På trods af de forskelle der var mellem begivenhederne, der ledte frem til kuppene, så var de udfordringer, det athenske demokrati stod overfor i henholdsvis 411 og 404, ikke så forskellige. Efter nogle alvorlige

nederlag var imperiet, i 404 selve statens overlevelse, truet af en magtfuld fjende, og samtidigt arbejdede en gruppe af statens egne borgere aktivt på at få gennemført et systemskifte. Disse oligarkisk sindede mænd, der havde helt forskellige syn på hvordan staten bedst kunne styres, samarbejdede om at få det styre, som var deres fælles fjende, væltet. De brugte terror, enten direkte vold og trusler, eller grov udnyttelse af den desperate stilling byen var i, for at få deres planer gennemført. Demokraterne havde ikke nogle modtræk mod disse mænds angreb, og følgen blev to perioder med voldsherredømme under oligarkierne. Men havde demokraterne nogle muligheder for at undgå dette?

I 411 blev borgerne terroriseret af de hemmelige sammensværgelser, og demokraterne var uden ledere, da de var blevet slået ihjel af de sammensvorne. Desuden var mange af theterne ved flåden på Samos, og man var travlt optaget af at kæmpe for at holde sammen på imperiet. Det gjorde det lettere for oligarkerne at gennemføre deres kup, og da de var godt organiserede og samtidigt påstod, at de kunne få Alkibiades til at overtale perserne til at skifte side og dermed for alvor vende krigen, så havde de gode kort på hånden.

Det var lidt anderledes i 404, for her havde demokraterne selv en del af ansvaret for, at det gik så galt, da de ikke ville indse, at krigen var tabt. De sendte selv udsendinge til eforene for at forhandle fred, men de nægtede at lade murene rive ned, selvom de ikke var i en position til at stille krav. Hvis de havde forhandlet for alvor, og hvis loven med forbuddet mod at forhandle med murenes nedrivning som betingelse ikke var blevet vedtaget, havde der måske være en mulighed for at undgå så voldsomt et regime. På den anden side var Sparta meget interesseret i et systemskifte, og Kritias sagde, ifølge Xenofon, at lakedaimonierne ønskede, at der blev indført en ny forfatning.⁵⁴ Det ville også være i deres egen interesse, da demokratiet jo havde været fjendtligt indstillet overfor Sparta. Athen var endeligt besejret, og man kunne vel ikke forvente, at spartanerne ønskede et styre, der var fjendtligsindet, men de ønskede heller ikke at udslutte byen, for de kunne bruge athenerne som forbundsfæller i det peloponnesiske forbund under deres egen ledelse.

Udfordringerne for demokratiet var større end det kunne overkomme, for modstanderne var bedre organiserede, og da demokraterne manglede ledere både i 411 og i 404, var deres chancer overfor oligarkerne ikke gode.

Bibliografi

Tekststudgaver og kommentar

- Hude, C. *Lysiae Orationes*, Oxford Classical Texts, Oxford, 1912
- Mathieu, G. & Haussoullier, B. *Aristote, Constitution d'Athènes*, 9. ed. Société d'édition "Les Belles Lettres" Paris, 1985
- Marchant, E. C. *Xenophontis Opera Omnia, Tomus I, Historia Graeca*, Oxford Classical Texts, Oxford, 1900
- Rhodes, P. J. *A commentary on the aristotelian Athenaion Politeia, (CAAP)*, Oxford, 1981
- Weil, R. & De Romilly, J. *Thucydide, La guerre du Péloponnèse, Livre VIII*, Société d'édition "Les Belles Lettres" Paris, 1972

Leksika

- Berg, C. *Græsk – Dansk Ordbog*, 9. ed. Gyldendal, 1995
- edit. Hammond, N. G. L. & Scullard, H. H. *The Oxford Classical Dictionary*, 2. ed. Oxford, 1976
- Liddell, G. H. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, 9. ed. Oxford, 1996

Litteratur

- Brock, R. *Athenian Oligarchs: The Numbers Game*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, p.160-164, London, 1989
- Cloché, P. *La restauration démocratique a Athènes en 403 avant J.-C.*, Paris, 1915
- Gertz, M. Cl. *Thukydidés's Historie, bind III & IV*, Kbh. 1902
- Hannestad, K. *De 30 tyranner. Studier i athensk forfatningshistorie i slutningen af 5. århundrede*, Rosenkilde og Bagger, Kbh. 1950
- Hansen, M. H. *Lysias' taler (I, III, XIII, XXIV, XXX)*, Museum tusculanums Forlag, Kbh. 1990
- Hansen M.H. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles, and ideology*, 2. ed. Bristol Classical Press, London, 1999
- Hignett, C. *A History of the Athenian constitution to the end of the fifth century B.C.*, Oxford, 1962
- Ostwald, M. *From Popular Sovereignty to the Rule of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Californien, 1986
- Rhodes, P. J. *The five thousand in the athenian revolution of 411 B.C.* in: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 92, p. 115-127, London, 1972

Noter

- ¹ Thuk.VIII. 1. 2.
- ² Thuk. VIII. 1. 3. og Arist. 29.2.
- ³ Thuk VIII. 15. 1. Det følgende stykke bygger på Thukydid's ottende bog, når ikke andet er nævnt.
- ⁴ *ξυνωμοσίαι*: Hemmelige sammenslutninger af ligesindede borgere, der havde svoret at hjælpe hinanden i det politiske liv og ved retssager. (Ostwald p. 354)
- ⁵ Der er nogle forskelle i Aristoteles' og Thukydid's beskrivelse af De Firehundredes revolution: Ifølge Thukydid var der kun var ti syngrafeis, hvorimod Aristoteles skriver, at der var 30. Derudover skriver han, at De 5000 var udvalgt, og det var dem der udpegede De Firehundrede, mens Thukydid skriver, at De Firehundrede kunne sammenkalde dem. De 5000 var dog kun et påskud for flertallet, så de selv kunne beholde magten (Thuk. VIII. 66. 1.). Derudover mener jeg ikke, der er de store modsætninger i de to fremstillinger, og jeg er enig med Rhodes når han skriver: "Thucydides provides A.P.'s narrative background, and on the establishment of the intermediate régime A.P. tells us nothing that is not in Thucydides except the change of archon. On the establishment of the Four Hundred the points of detail on which A.P. supplements Thucydides or diverges from him appears to be derived from a series of documents." (Rhodes, CAAP, p. 365-66)
- ⁶ Arist. 29.2.
- ⁷ Arist. 29.3.
- ⁸ Theterne var den laveste af de fire soloniske census-klasser. Flådens mandskab kom primært fra denne klasse.
- ⁹ Hoplitterne kom fra den tredje klasse, zeugiterne, og ridderne fra de to øverste klasser. Soldaterne måtte selv betale for deres udrustning.
- ¹⁰ De følgende forslag er fra Aristoteles. (Arist. 29. 4.–5.) Thukydid skriver at de kun kom med det ene forslag, at afskaffe *γραφὴ παρανόμων*. (Thuk. VIII. 67. 2.)
- ¹¹ *γραφὴ παρανόμων*: Disse processer blev anlagt mod forslagsstilleren til et lovforslag. Hvis han blev dømt, blev forslaget annulleret, og han selv idømt en bøde.
- ¹² *ἔσαγγελια*
- ¹³ *προσκήσις*
- ¹⁴ Arist 29. 5.
- ¹⁵ Arist. 32. 3.
- ¹⁶ Thuk. VIII. 67. 3.
- ¹⁷ Hignett p. 279
- ¹⁸ Hannestad p.17
- ¹⁹ Thuk. VIII. 97. 2.
- ²⁰ Arist. 33. 2.
- ²¹ Hignett p. 280
- ²² Stykket om De Tredive vil bygge på 2. bog af Xenofons Hellenica når ikke andet er angivet.
- ²³ Eforene var de højest placerede embedsmænd i Sparta. De var fem, og deres embedesperiode var et år.
- ²⁴ Lys. XIII. 12.
- ²⁵ Xen. II. 2. 16.
- ²⁶ Lys. XIII. 11.
- ²⁷ Lys. XIII.
- ²⁸ Xen. II. 3. 1.
- ²⁹ Arist. 34. 3.
- ³⁰ Lys. XII. 71-76
- ³¹ *ἐταιρείαι*: Hemmelige grupper af ligesindede mænd, der arbejdede sammen for at vælte demokratiet.
- ³² Lys. XII. 43-44.
- ³³ Lys. XII. 43.

³⁴ Lys. XII. 46.

³⁵ Dette var ikke et nyt embede. Der var forvejen 11 mand der tog sig af dette, og deres opgave bestod i at passe på fængslede, at henrette dødsdømte samt at dømme i visse retssager (Arist 52.). De Tredive indsatte deres egne folk på posterne.

³⁶ Arist. 35. 1.

³⁷ *οἱ καλοὶ καὶ γαθοί.*

³⁸ Arist. 35. 2. - Ephialtes fik i 462 frataget Areopagosrådet de rettigheder, som det havde tiltaget sig og fordelte dem blandt rådet, folkeforsamlingen og domstolene. (Arist. 25. 2.) Archestratos' love kendes ikke.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Lysias skriver at de besluttede at arrestere ti metøker, hvoraf to var fattige, for at det ikke skulle se ud somom, de gjorde det for pengenes skyld. (Lys. XII. 7.)

⁴¹ Selvom der kun var 29 tilbage, og der ikke blev valgt nogen afløser for Theramenes, bliver de stadig kaldt for De Tredive.

⁴² Hannestad p. 127 og Hignett p. 290

⁴³ Lys. XII. 52. og XIII. 44.

⁴⁴ Xen. II. 3. 48.

⁴⁵ Flere har foreslået at det var De Tredives hensigt at opbygge det athenske samfund efter spartansk forbillede. Det følgende bygger på Ostwald p. 485-87, og Hannestad.

⁴⁶ *γερουσία*. Et råd af 28 mænd over 60 år. Besad både rådgivende og juridiske funktioner. De dømte i sager, hvor straffen kunne være henrettelse, eksil eller *ἀτιμία* (tab af borgerrettigheder). (OCD p.464)

⁴⁷ *περίοικοι*.

⁴⁸ Thuk. VIII. 89. 3.

⁴⁹ Xen. II. 3. 30.

⁵⁰ *ξυνωμοσίαι*. Se note 4.

⁵¹ Thuk. VIII. 66. 5.

⁵² Hannestad p. 19

⁵³ Ostwald p. 423

⁵⁴ Xen. II. 3. 25.

EN BESTEMMELSE AF MORALEN OG DENS FUNDERING I HΘIKΩN NIKOMAXEION

af Thomas Hverring

Indledning

Grunden for mit arbejde med netop Den Nikomacheiske Etik (herefter E. N. eller blot Etikken) er ikke ligefrem akademisk, men ligger snarere i en generel interesse for Aristoteles. Jeg har på et tidligere tidspunkt arbejdet med et udvalg af de fleste af Aristoteles' værker, og fandt, da min fascination for Aristoteles var stor, at jeg ikke havde været inde på hans etik. Dette var den primære grund. Som arbejdet skred frem, blev min interesse for Etikken dog større, da jeg synes at den næsten burde indgå som en del af f.eks. gymnasiernes kanon, da den indeholder en stor livsfilosofi og værdi for ethvert menneske. Men nok om det, da undersøgelsen helt naturligt vil komme ind på det senere.

Jeg ønsker med dette projekt at skabe klarhed om Aristoteles' ide om moral, så meget som en opgave af denne art og som mine kundskaber tillader på dette punkt i min uddannelse. Dette ved at anskueliggøre dens fundering i E. N. Jeg ønsker også at tale kort om dens aktualitet og brugbarhed i dag, men dette er sekundært i forhold til den egentlige bestemmelse af moralen. Dog en ikke uvæsentlig del. Mit mål er en bestemmelse af moralen, men spørgsmålet om, hvorvidt dette overhovedet er et værk om moral og etik, kan ikke overses. Etikken indeholder en tydelig ide om moral, men hvad vil værket egentligt? Vil det lære os at være gode mennesker og hvad betyder »at være et godt menneske«? Da spørgsmålet »etik versus metaetik« ikke er hovedformålet med min undersøgelse, kommer det altså som en del af konklusionen – da det af sin art også må høre hjemme der. Dertil vil jeg også nævne, at alt, som ikke er af interesse for netop denne bestemmelse, vil jeg så vidt muligt overhovedet ikke kommentere – højst i anekdotiform og uden egentlig undersøgelse (det kunne være Aristoteles' syn på slaver og kvinder osv.). Med hensyn til selve undersøgelsen vil jeg gennemgå E. N. i et så kort kapitel som muligt¹ og uden at diskutere den – jeg vil blot fremlægge hovedpunkterne, da diskussionen kommer i de næste kapitler². Dette for at gøre indholdet overskueligere for læseren og for nemmere at kunne referere til dette i løbet af opgaven. Desuden ønsker jeg, at man, når man har læst denne opgave, forstår, hvad E. N. drejer sig om – også uden nødvendigvis at have læst værket³. Jeg vil opsummere E. N. i 'Den Nikomacheiske Etik' og foretage en dybere undersøgelse af hovedemnerne i de næste tre kapitler. Til sidst vil jeg lave en konklusion, hvor jeg også diskuterer funktionen, aktualiteten og brugbarheden af Etikken. Dette som en egentlig del af konklusionen.

Med hensyn til litteraturen har jeg valgt at koncentrere mig næsten udelukkende om selve teksten i Søren Porsborgs oversættelse og kun benytte mig af sekundærlitteraturen i tilfælde, hvor jeg synes, at et synspunkt kan være interessant at bemærke. Jeg vil i nogle tilfælde, og dette specielt med hensyn til kernetermer, anføre en fodnote om et terms græske ækvivalent og f.eks. en begrundelse for et oversættelsesvalg⁴ eller nærmere forklaring af et græsk ord. Dette vil være sekundært til selve opgaven, men ofte kan den egentlige betydning af et ord hjælpe til forståelsen af sammenhængen og Aristoteles' brug af denne. Jeg vil ligeså i nogle tilfælde anskueliggøre visse termer, som er fra andre af Aristoteles' værker. Dette kan være nødvendigt for at forstå E. N., hvilket jeg selv har måttet sande i flere tilfælde.

Citater vil være fra Porsborgs oversættelse, hvis andet ikke er anført, og vil kun have side- og tekstposition anført (f.eks. 1. bog, 3. kapitel, sidetal, afsnit (samlet set i forhold til kapitlet) = I, 3, 33, 3).

Aristoteles

Aristoteles blev født i 384 f.Kr. i Stageiros og døde 322 i Chalkis. Hans far, Nikomachos, var hoflæge for den makedonske konge, Amyntas III, og hans fars lægegerning lagde grunden for Aristoteles' interesse for videnskab og er også tydelig i hans metode. Han kom som 17-årig til Platons akademi og var der i tyve år indtil Platons død i 347. Derefter rejste han til Lilleasien til tyrannen Hermeias' hof, hvor han giftede sig med hans adoptivdatter og niece Hermeia. Her indledte han sit lange samarbejde med Teofrast, som bliver Aristoteles' efterfølger og også medhjælper i hans zoologiske og botaniske projekt på Lesbos, der kan betragtes som grundlaget for disse videnskaber. Hermeias bukkede under og Aristoteles tog tilbage til det makedonske hof, hvor han blev lærer for den nye konges søn, Alexander, hvis far, den regerende konge, lagde grunden for det makedonske verdensherredømme – hele Aristoteles' hjemegn var under makedonsk kontrol. Hans nære tilknytning til det makedonske hof gjorde, at han efter Alexanders død så sig nødsaget til at forlade Athen, hvor han tidligere havde grundlagt sin skole Lykeion. Året efter døde han. Aristoteles' tilknytning til hoffet gjorde ham ikke tilbøjelig til den tyranniske styreform, han så tværtimod den græske bystat som ideal.

Aristoteles' værker er delt op i eksoteriske og esoteriske. E. N. er formentlig et senere arbejde af Aristoteles og af den esoteriske art, hvilket betyder, at E. N. formentlig udelukkende var ment til udgivelse indenfor Lykeions mure, eller i hvert fald ikke til udgivelse i al almindelighed. De esoteriske værker kan opfattes som arbejdsnoter; som de noter Aristoteles brugte til sin undervisning, hvilket betyder, at en kronologisk rækkefølge generelt ikke giver megen mening, da rettelser og tilføjelser formentlig er blevet gjort løbende. Den Eudemiske Etik menes dog at være et tidligere værk og E. N. et mere modent værk. Navnet på Den Eudemiske Etik stammer fra editoren, hvilket også kan være tilfældet med E. N. - Nikomachos var Aristoteles' søn, så muligheden for, at den var opkaldt efter ham, er der også⁵.

Den Nikomacheiske Etik

I E. N. undersøges det højeste gode, som må være målet⁶ for alle vore handlinger og aktiviteter⁷. Det højeste gode må være lykken med en del af den etiske⁸ og den intellektuelle dyd. Disse er enten nødvendige for at opnå lykken eller gode værktøjer til samme. Der er en etisk og en intellektuel del, fordi sjælen har to dele, den rationelle og den irrationelle⁹. Den rationelle er ligeledes delt i to, nemlig den videnskabelige og den beregnende (dvs. bl.a. og i særdeleshed henholdsvis visdom og kløgt). Dyden bestemmes af vore handlinger og af vore holdninger, og mennesket skal opdrages til at handle godt. Den intellektuelle dyd kan tillæres, og den etiske vindes igennem vanen. Menneskets karakter er bestemmende for dets egnethed til dyd, og man bør altså opdrages dertil. Dette bør staten gøre, da dens interesse netop er dannelsen af borgerne, og dette viser også, at E. N. er en art politisk videnskab¹⁰. Den gode mand er vis og har den etiske og den intellektuelle dyd. Dette gør ham til den bedste statsmand. Kombinationen af visdom, den etiske og den intellektuelle dyd gør ham altså god – han kender principperne og hvad de afstedkommer, og den etiske dyd gør målet rigtigt, og den intellektuelle viser de rette midler til målet.

Den etiske dyd består af, at man gør det rette, på det rette tidspunkt, overfor den/de rette, på den rette måde, uden at føle tvang og uden at gøre det for noget andets skyld, osv. Dyderne hver især er midtermålene mellem overdrivelse og mangel. Dyderne er: retfærdighed overfor uretfærdighed (den er både over- og underdrivelse)¹¹, besindighed overfor ubesindighed, beherskelse overfor ubeherskelse, gavmildhed overfor gerrighed, griskhed og ødselhed. Besindigheden er midtermålet i forhold til nydelser og i nogen grad i forhold til smerter og mådeholdet er det, hvormed vi (med fornuften) tøjler tøjlesløsheden, osv.

Valget er afgørende for at bestemme vores dyd, ligesom frivilligheden af vore handlinger er. Alle handlinger, som udspringer af os selv, er frivillige, kun de handlinger, som er fuldstændigt uden for vor magt, er ufrivillige. En handling begået af uvidenhed kan undskyldes hvis den angres. Hvis man er uvidende om god opførsel eller om ting, man burde vide, kan man ikke undskyldes.

Den gode mand bør også have venner lig sig selv og bør være egenkærlig. Venner, som er lig i dyden, skærper hinandens dyd og er gode såvel i modgang som i medgang. Egenkærlighed skal forstås som det, at man giver sig selv det ædleste, da man selv især er definitionen på en god ven. Dette gøres ved at hjælpe sine venner på alle måder, de har fortjent, og hvis de er af samme gode art, har de fortjent meget. Det ædle kan forstås som summen af de gode handlinger. Man skal dog ikke glemme, at den gode mand handler for vennens egen skyld mere end for sin egen, da det ypperste venskab, som altså er imellem gode og dydige mennesker, er bygget på en gensidighed, som er implicit. Gengældelse sker i den mængde, det er muligt for giveren, og det er mindst ligeså ædelt, hvis ikke mere, for den fattige end for den rige.

Målet for undersøgelsen var altså at finde det, som vælges for dets eget skyld, målet for alle vore handlinger, og det er lykken opnået med dyderne. For at være et godt menneske og blive lykkelig¹², må man opfylde menneskets særegne funktion og altså udføre den med dyd. Mennesket er et socialt, politisk og tænkende dyr, og det tænkende synes at være det ypperste, for der ligner vi guderne mest. Og det er det, vi må stræbe efter. Da guderne ikke handler men betragter¹³, må kontemplation være det mest guddommelige, og vi må stræbe efter at nå højere end det verdslige og selv gøre os udødelige (i en vis forstand, altså). For at være egnet til dyd skal vi altså oplæres af staten, som er styret af en vis mand.

Den etiske dyd

Den etiske dyd består kort og godt i at observere middelvejen. Man skal altid opføre sig passende og på rette måde, i forhold til de rette ting osv. Hvad dette indebærer, vil jeg forsøge at vise i dette kapitel. Den etiske dyd består af flere dyder¹⁴ men i særdeleshed af en overordnet antydning af, hvordan man bør opføre sig.

Til at begynde med må vi slå fast, at dyden, vi undersøger er af sjælen og at dyden er en holdning¹⁵. Sjælen har en rationel og en irrationelle del¹⁶, og ligeledes er der etiske og intellektuelle dyder. Af den irrationelle synes der at være to dele; den ene er den vegetative, som angår ernæring og vækst, men den er uinteressant, da vi har den tilfælles med dyrene, den anden synes at bevæge os i uheldige retninger og må kontrolleres af fornuften¹⁷.

At handle godt er at handle i overensstemmelse med den rette indsigt, dette er en præmis for hele undersøgelsen og må tages for givet. Ligeså må det tages for givet, at hele undersøgelsen er af en generel art og derfor vil konklusionerne også være generelle. Dog siger Aristoteles, at de enkelte tilfælde, de partikulære, er dem, som må overvejes af dem, der handler. Og for at forstå det generelle må man bruge de tydelige ting. Dette er udgangspunktet for Aristoteles' undersøgelse og de principper, den arbejder efter.

»Det behag eller ubehag, som ledsager folks handlinger, må ses som et tegn på deres tilstand. Den, som afstår fra kropslige nydelser, og glæder sig over det, han er besindig, men den som gør det modvilligt, han er tøjlesløs, og den som udholder det rædsomme og glæder sig over at kunne dette, eller ikke føler smerte ved det, han er fej. For den etiske dyd handler om lyst og smerte. Det er på grund af lysten at vi handler slet og på grund af smerten, at vi afstår fra det gode.« (II, 3, 58, 1) Dette beskriver generelt det primære ved den etiske dyd. Ikke hvad den gør, men hvad den kæmper imod.

Det, som definerer den etiske dyd, er valget¹⁸ af den rette handlemåde¹⁹. Den synes at findes imellem ekstremerne af handlinger, imellem overdrivelsen og manglen/underdrivelsen – disse er slette og ødelægger det gode²⁰. Og også at man vælger denne rette handling frivilligt og uden tvang og uden en gevinst for øje. Det skal ske for selve handlingens skyld, da den er god. Den røde tråd i etikken er midtermålet²¹, som beskrives som individuel. Det, der er for meget for den ene, kan godt være for lidt for den anden. Midtermålet kan altså ikke bestemmes rent aritmetisk. Midten er altså det, som overgår det ene yderpunkt med det samme, som det overgås af det andet yderpunkt.

Yderpunkterne og midten er alle i modsætning til hinanden; midten synes en mangel i forhold

til overdrivelsen og en underdrivelse i forhold til manglen. Dette skubber uvægerligt midten mod yderpunkterne. Ligesom man kan sige, at man kan bruge yderpunkterne til at nærme sig midten – fra det ene yderpunkt til det andet. »Dette er grunden til, at yderpunkterne hver især presser midten over mod det andet yderpunkt, og den feje kalder den modige for dumdristig, og den dumdristige kalder ham fej, og tilsvarende i de andre tilfælde.« (II, 8, 67, 2) Selvom disse er modsætninger til hinanden, er yderpunkterne i højere grad modsætninger til hinanden og ikke til midten, og nogle yderpunkter er i højere grad modsætninger til midten i forhold til det modsatte yderpunkt, dette når det ene yderpunkt er noget direkte andet end midten, hvor det modsatte yderpunkt kun er en ekstrem af midten, og et yderpunkt kan være en større modsætning i kraft af vore egne tilbøjeligheder. Man drives altså frem og tilbage, hvorfor også dyden er sværere end sletheden. Det er nemmere at lade stå til end at følge dyden.

Som nævnt må man også vælge midtermålet frivilligt, for hvis valget ikke er frivilligt, kunne det ligeså godt være tilfældigt. Og en tilfældigvis god handling gør ikke et godt menneske. Det frivillige defineres som alt, der udspringer fra os selv, har princip i os selv. For handlinger, der nærmest efter tradition synes ufrivillige og tvungne, er frivillige, så længe instrumenterne til at udføre dem er vore egne organiske dele. Der træffes altså et valg, også selvom det er en nok så ubehagelig beslutning og medfører noget, man aldrig havde troet kunne have været frivillig²².

Handlinger udført i uvidenhed er ikke kun frivillige men også ufrivillige og ikke-frivillige; ufrivillige, når man undskylder den beklagelige handling og føler den smertelig, og ikke-frivillig, når man ikke beklager handlingen. Overfor uvidenhed er der også uvidende: en uvidende er en, som ikke kender til ret opførsel og er uretfærdig og slet²³. »Ufrivillighed betyder ikke, at man er uvidende om følgerne. For uvidenhed i beslutningen er ikke årsag til det ufrivillige, men til det slette. Ikke uvidenhed generelt (den kritiseres man blot for), men uvidenhed i det enkelte tilfælde, og det er enkelttilfældene, som også handlingerne angår²⁴.« (III, 1, 75, 11)

Herefter må vi tale om valget. »Forvalget synes at være tættest forbundet med dyden, og karakterer synes snarere at blive bedømt på deres valg end på deres handlinger.« (III, 2, 77, 1) Valget angår de veje som fører til målet²⁵ og synes generelt at angå de ting som står i vor magt. Det er afhængigt af overvejelse. Overvejelse angår midlerne til målene. »For det som er bestemt ved overvejelse, er det som vælges.« (III 3, 80, 6)

»Da målet er genstand for ønsket, og da midlerne til målet overvejes og vælges, må de tilhørende handlinger også ske efter et valg og være frivillige. Udøvelsen af dyderne angår disse ting. Og derfor afhænger dyden også af os selv, og ligeledes sletheden.« (III, 5, 81, 1) Dette er altså dyden i en nøddeskal (bortset fra den intellektuelle naturligvis). Og den etiske side af dyden er altså midtermålet i forhold til alle handlinger og holdninger og den rette bestemmelse af midtermålet. Man skal altså leve livet i overensstemmelse med midtermålet, og det skal være et frivilligt valg.

Den intellektuelle dyd

Den intellektuelle dyd giver kort og godt én en forståelse for, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert. Dette vil jeg anskueliggøre med Aristoteles' ideer om, hvilke dyder der hører under den intellektuelle, og hvad deres funktioner er.

Den rationelle side af sjælen har to dele, den videnskabelige og den beregnende. Den videnskabelige beskæftiger sig med de absolutte størrelser og den beregnende med de foranderlige.

I sjælen er tre ting, som behersker handling og sandhed: sansning, fornuft og begær. Sansning har vi tilfælles med dyrene, og da de ikke kender til handling, er sansning ikke et princip for handling. »Det som i tanken er bekræftelse og benægtelse, svarer i begæret til efterfølgelse og undgåelse. Når den etiske dyd er en vælgende egenskab, og valg er et overvejet begær, da må indsigten være sand og begæret rigtigt,

hvis valget skal være godt, og det som tænkningen hævder, og det begæret forfølger, må være det samme. Dette er altså den praktiske fornuft og sandhed. For den teoretiske fornuft, som hverken handler eller frembringer, er det gode og det slette det sande og det falske. Dette er enhver fornufts virkefelt, men for den praktiske fornuft gælder det den sandhed, som er i overensstemmelse med den rette stræben.« (VI, 2, 150, 2) I sjælen er det fornuften, som bestemmer handlingerne, og ved fornuften, at de vælges.

Midlerne til sandhedserkendelsen er kunst, videnskab, kløgt²⁶, visdom og intellekt.

Kunst er en frembringende rationel evne og de tre elementer, kunst, frembringende og rationel er identiske.

Videnskaben er den demonstrative, da den forudsætter en vis kendskab til principperne, og kun når der er et vist kendskab til principperne, er der videnskab.

Kløgten er en generel velovervejelse med hensyn til de partikulære og foranderlige ting. Denne er altså dyden for den ene del af det rationelle og ligner den politiske videnskab, da de er samme evne men forskellig af essens, og da de begge angår det partikulære – kløgt angår individet, hvor den politiske videnskab drejer sig om samfundet. Kløgten angår de partikulære ting, som erkendes gennem erfaringen. Forstandigheden angår de ting, vi tvivler om eller overvejer og minder om kløgt, men er kun bedømmende, hvor kløgten er påbydende. »Da videnskab er begrebsdannelse om de universelle størrelser og om de ting, som er af nødvendighed, og da der findes principper for det bevislige og for al videnskab (da videnskab er rationel), så kan der ikke findes hverken nogen videnskab for det erkendbares *princip*, eller nogen kunst eller kløgt.

For det erkendbare er bevisligt, hvorimod kunst og kløgt angår de foranderlige ting (1141a). Men der findes heller ingen visdom om disse principper. For den vise må have bevis for visse ting. Hvis de midler, hvormed vi finder sandhed og aldrig fejler, både hvad angår de uforanderlige og de foranderlige ting, er videnskab og kløgt og visdom og intellekt, og hvis tre af disse (nemlig kløgt, videnskab, visdom) ikke kommer på tale, da må det være intellektet, som begriber principperne.« (VI, 6, 154, 1&2)

Visdommen er den nøjagtigste form for videnskab, da den både kender sandheden om principperne og det, der udledes deraf, og den er dyden for den anden del af det rationelle. Intellektet er den begribende del og indbefattes i visdommen. »Det er klart ud fra det sagte, at visdom er både videnskab om og intellektuel forståelse af de ting, som ifølge naturen er de ærværdigste.« (VI, 7, 155, 5) Kløgten og intellektet er altså modsætninger; den første angår de partikulære ting, om hvilke der ikke findes nogen videnskaber, men som kan sanses²⁷, og den anden angår de definitioner, som ikke kan bevises.

Alle handlingers genstande er i det partikulære, som opfattes af fornuften og bør kendes af kløgten og af forstandigheden og vurderingen. Kløgten er baseret på erfaring²⁸, hvor fornuften, forstandigheden og vurderingen synes at være naturgivne. »Alle genstande for handling er i det partikulære og det yderste²⁹. Og den kløgtige bør kende disse, og også forstandighed og vurdering gælder genstandene for handling, og disse er blandt de yderste. Og også fornuften angår de yderste ting, men i begge betydninger. For både de første afgrænsninger og de sidste er genstande for fornuften, men ikke for beregning (1143b), og fornuften angår både de første og ubevægelige definitioner, som hører demonstrationerne til, og i praktiske anliggender også det yderste og kontingente, og den anden præmis, da disse er de principper, hvoraf slutningen uddrages. For det generelle bygger på det partikulære. Derfor må der være perception af de partikulære størrelser, og denne perception er fornuft.

Derfor synes også disse ting at være naturgivne. Ingen er vis af naturen, men at eje evnen til vurdering og forstandighed og fornuft er naturgivet. Det er et tegn herpå, at vi mener, at disse kvaliteter følger livsaldrene, og at en given alder må have fornuft og vurdering, som om naturen var årsag hertil.« (VI, 11, 160, 3&4)

Visdommen er en del af den hele dyd, da den frembringer lykke, og dyden gør, at målet bliver rigtigt, og kløgten gør, at midlerne bliver det. Kløgten og den etiske dyd er afhængige af hinanden, hvis man ønsker at blive en i sandhed god person.

Den intellektuelle dyd er altså den, hvormed vi forstår midlerne til dyden, og uden hvilken vi ville træffe de forkerte valg.

Et liv i kontemplation

Et liv i kontemplation er det mest guddommelige for mennesket. Jeg vil vise hvorfor i dette kapitel.

Indledningsvis diskuterer Aristoteles, hvorvidt lysten er et gode eller ej. Det eneste der kan fastslås med sikkerhed er, at lysten forstærker vor aktualisering³⁰. »Enhver sans aktualiseres i forhold til den sansbare genstand, og den sans, hvis tilstand er god, retter sig fuldstændigt imod den smukkeste af sine genstande. For dette synes især at kendetegne den fuldkomne aktualisering. Og det gør ingen forskel, om vi siger, at det er sansen eller sansens genstand, der aktualiseres. Det følger, at den bedste aktualisering af enhver sans finder sted, når sansen er i sin bedste tilstand og retter sig mod det bedste af sine objekter. For det er det mest fuldkomne og nydelsesfulde.

Da der er lyst forbundet med enhver sansning og også med enhver tænkning og kontemplation, så er den mest fuldkomne også den behageligste, og den mest fuldkomne er den, hvor den bedst tænkelige sansning (eller tænkning og kontemplation) angår den bedst tænkelige af sine genstande.

Og lysten gør aktualiseringen fuldkommen. Men lysten fuldender ikke på samme måde, som den sansede genstand og sansen gør, når de er gode, ligesom heller ikke sundheden og lægen er årsager på samme måde i forhold til det at blive rask.« (X, 4, 247, 7-9) Lysten opstår altså i forhold til den enkelte sans, og når sansen er stærkest, opstår der nydelse. Ikke alle lyster og alle former for nydelse er gode, og nogle lyster forvirrer også³¹. Men der synes at være en nydelse, som er passende for ethvert dyr, nemlig den, som svarer til dets aktivitet og altså må frembringe den største nydelse – den må også være forbundet med lykken, og lykken er en aktivitet i overensstemmelse med dyden. Så selvom nogle nydelser ligefrem kan korrumpere os, så må den nydelse, som er i forbindelse med lykken, også være god.

Lykken indebærer altså dyd og også et mål, uafhængighed og rådighed over tiden. Hvis man vil være lykkelig så meget som muligt og i så lang tid som muligt, så må man også have uafhængighed og rådighed over tiden, da det ellers ville være en for udmattende aktivitet. Dette udelukker straks mange fremragende aktiviteter³². Det kræver også en vis selvberoenhed, for et menneske er dog ikke en gud og behøver altså visse basale ting. Denne selvberoenhed behøver ikke at være storslået, for den gode mand behøver ikke udskjelser – og ønsker dem heller ikke. Og lykken må også bestå i det særegne for mennesket, det som frembringer størst nydelse, og det må være et liv i overensstemmelse med tanken. Tanken er også det, der hos os minder mest om guderne, da de hverken slås med etiske problemer eller andre verdslige problemer, og det er også den mest utrættelige aktivitet. Vi bør derfor forsøge at nærme os guderne så meget som muligt.

»Det, som af naturen er særegent for enhver ting, er også det bedste og stærkeste og behageligste for denne ting. Og også for mennesket gælder det, at et liv i overensstemmelse med tanken er det stærkeste og glædeligste, for så vidt netop tanken især kendetegner mennesket. Og således er dette liv også det lykkeligste.« (X, 7, 255, 8)

»Hvis man fjerner det at handle fra den levende og endnu værre det at frembringe noget, hvad er der så tilbage udover kontemplationen? Således må gudens aktivitet, som adskiller sig ved sin lyksalighed, være kontemplativ og betragtningsfuld. Og således må også den af de menneskelige handlinger, som ligger den nærmest, være den lykkeligste.« (X, 8, 257, 6)

Hvis man lever i et liv i kontemplation, så lever man også på den måde, som guderne synes at skatte højest.

Konklusion

Hvis man kan tale om moral i etikken, hvilket vel burde være dens umiddelbare indhold³³, så må det være Aristoteles' regelsæt angående ret opførsel med videre. Dette er vel også den gængse opfattelse af moral. Overfor moral er der altid 'norm', som er det 'som man plejer at gøre' og det i samfundet vedtagne kodeks³⁴. Dette synspunkt plejer i en diskussion om moral at være det, der får overtaget. For Aristoteles drejer det sig dog højest om en norm, der bliver tillært gennem opdragelsen. Dette enten af staten eller faderen. Fokus for etikken er dog sammenhængen mellem de to former for dyder. Den etiske, som er midtermålet, og den intellektuelle, som lader os træffe de rigtige valg. At konklusionen på E. N. er, at man skal leve i kontemplation, synes at tyde på et andet sigte end moral. Nok er målet at finde det højeste gode og lykkeligste liv for mennesket, men livet i kontemplation synes at falde uden for selve morallæren. Instrumenterne og alle de ting, som forudsætter dette liv, er dog nærmere morallæren. Og dette er altså Aristoteles' regelsæt for god opførsel, som naturligvis er allestedsnærværende i E. N. Størstedelen, eller i hvert fald en meget stor del af værket, behandler de forskellige dyder og i særdeleshed deres modsætninger.

En interessant dimension er den, at man skal opnå den største lykke primært for sig selv. Dette modsiger lidt ideen om et moralsk værk. Målet er jo for undersøgelsen at finde det endegyldige mål for alle handlinger, og det er lykken, og den moralske dimension i det er beskrivelsen af, hvordan man når dertil. Hvorvidt man gør det, fordi man bør, eller fordi mennesker simpelthen ikke kan lade være, er Aristoteles tilsyneladende ligeglad med. Han beskriver kun, hvordan man når dertil. Dette ligger også i den underliggende forståelse af menneskets natur: mennesket søger det, som synes godt, og Aristoteles giver altså hjælp til at finde det egentligt gode.

Jeg vil lige slå definitionerne fast: Man skal leve i overensstemmelse med dyden, og det gør man ved at leve efter midten. Denne fornemmes med fornuften, og de rette valg i forhold til midten (og i forhold til alt andet) træffes ved hjælp af kløften. Dette på baggrund af visdommen, med hvilken man kender sandheden om principperne, og hvad deraf afledes. Dette er i uddrag kernen af moralen og altså den centrale del af den generelle definition på dyden. Den egentlige morallære må så siges at ligge i beskrivelserne af dyderne og deres modsætninger (man kan selvfølgelig ikke adskille den generelle del fra den mere specifikke del). Altså opnås det gode liv/det at leve som et godt menneske ved at iagttage midten på baggrund af disse beskrivelser i særdeleshed og de andre retningslinjer i øvrigt.

E. N. er i særdeleshed et værk bygget på metaetik. Direkte moralske domme er få, hvorimod antydningerne af moralen og beskrivelser som 'hvad godhed er' er mange. Alle beskrivelserne af dyderne viser dette (at det er metaetik), da de bygger på midterbegrebet, som kun kan give en vag fornemmelse af den rette opførsel. Nok bliver det sagt, at man skal gøre det rette, på den rette måde, på det rigtige tidspunkt, overfor den rette person og også det rigtige i forhold til hvor meget, men intet af det giver en klar fornemmelse af, hvad det rette *helt bestemt er*. Jo, det er midten og midten i forhold til den pågældende person. Men hvis man som svar på et spørgsmål om 'hvor meget man skal tage af sovsen' får: 'tag det, som er midten i forhold til dig selv og det, som er passende proportionalt dermed', er man lige vidt. Man skal altså ikke regne med at få et præcist regelsæt, men ikke desto mindre får man en meget præcis beskrivelse af, hvad dyden indeholder. Aristoteles slår også fast allerede i begyndelsen af værket, at en undersøgelse af det gode og en beskrivelse af dyden må være generel. Desværre drejer moralske handlinger sig om det partikulære, hvilket bliver sagt igen og igen. Dermed ikke sagt, at etikken er værdiløs, tværtimod. Dyden bliver beskrevet så præcist, som noget sådant kan. Jonathan Barnes antyder i øvrigt i sin indledning til *Aristotle* (Penguin udgaven), at hvis Aristoteles havde skrevet endnu et værk om etik, så havde han nok ikke taget midtermålet med. Det er også midtermålet, som er etikens største problem.

Jeg har to steder³⁵ henvist til konklusionen for at diskutere en detalje – en detalje som måske er af afgørende betydning for forståelsen af E. N. Aristoteles kaldte etikken *τα ἠθικά*, hvilket egentlig betyder 'det som drejer sig om karakteren/det som fremstiller karakteren'. Undersøgelsen søger det gode for mennesket, hvordan man bliver et godt menneske, og det sidste afspejles i en korrekt oversættelse af visse ting. Dyden er oversat fra *ἀρετή* og *ἠθική ἀρετή*. Disse betyder egentlig dygtighed eller fortræffelighed i karakter³⁶.

Der kan altså være en forskel på 'god i karakter' og 'dygtig i karakter' – en betydningsforskel i at være et godt menneske. Det kan simpelthen betyde, at etikken drejer sig om at vise, hvordan mennesket bliver et godt menneske, hvordan det udfører sin funktion godt. Dette stemmer godt overens med 10. bog, hvor konklusionen 'at man bør leve et liv i kontemplation' ellers falder drastisk uden for et værk om moral. Set i lyset af vor tids moralfilosoffer kan det undre, at mennesket skulle have en aktivitet i sig selv, en særegen funktion at udfylde³⁷. Men set i lyset af andre af Aristoteles' værker, kan det ikke undre. Alting har nemlig en funktion, en hensigt og et mål. Hvorvidt om E. N. altså drejer sig om menneskelig godhed i en teknisk eller moralsk forstand kan diskuteres. Værket indeholder primært morallære, men argumentationen bygger ofte på det tekniske. Disse tekniske eksempler stilles over for det at være et godt menneske. F.eks.: »For vi tror på, at den i sandhed gode og besindige (1101a) vil bære al tilværelsens omskiftelighed med værdighed, og ud af det mulige og forhåndenværende altid vil gøre det bedste, ligesom også den gode feltherre vil anvende den hær, som han råder over, på bedste militære vis, og en skomager af de skind, som er givet ham, vil gøre det bedst mulige fodtøj. Og på samme måde vil alle de øvrige håndværkere handle.« (I, 10, 46-47, 4) Der er altså en logisk sammenhæng mellem skomageren og den besindige. Og det at være et godt menneske i den tekniske forstand indbefatter ikke nødvendigvis nogen moralsk evne. Definitionen på den ene indbefatter ikke definitionen på den anden. Aristoteles' udgangspunkt i undersøgelsen er heller ikke eksplicit det moralske menneske – de moralske dyder kommer først senere. Så er undersøgelsens mål faktisk menneskets ekspertise? Og hvad er sammenhængen mellem denne ekspertise og moralen? Ekspertisen er ifølge Aristoteles bedst opnået ved at leve et liv i kontemplation³⁸ og det er også den fuldendte lykke³⁹. Men hvad er kontemplation egentlig og hvad gør den i dette værk? Hvad den gør her, er egentlig ikke så svært at svare på. Gentagne gange får vi at vide, at tanken er det ypperste for mennesket, og at det gode liv består af en sjælelig aktivitet i overensstemmelsen med dyden. Den ypperste sjælelige aktivitet er tanken. Dette redegør for kontemplationens berettigelse i værket. Men kontemplation er, når man allerede ved alt det, der er værd at vide, og man så tager det frem til jævnlig beskuelse. For man må allerede vide alt det, der er værd at vide, da man ikke er lykkelig, så længe man søger. Men da det er en aktivitet, må man altså foretage sig noget, og det må være inspektionen af den viden man allerede har, som Barnes siger (s. 38, *Aristotle*, Penguin Classics). Den mand, som lever i kontemplation og i overensstemmelse med dyderne osv., må altså være den ypperligste mand, og den leveform er svær at opnå og er kun for de færreste. Så derfor må alle vi andre, som ikke er så dydige og intellektuelt begavede, nøjes med det nærmeste, vi kan komme, og det er her, at resten af værket genvinder sin funktion. Man kunne synes, at det sidste kapitel altså gælder de succesfulde i dyd, og vi andre må nøjes med de første ni kapitler.

For at svare på de to tidligere spørgsmål, så er etikens mål at oplyse os om, hvordan vi bedst opnår lykken for os selv i den grad, vi er i stand til, og hvordan vi bedst opfylder vores menneskelige funktion – og dette må være lig et succesfuldt levned. Dette er dog ikke nødvendigvis en forklaring, der fuldstændig giver grund til at tro, at det faktisk er et værk om morallære. For det endelige mål er kontemplation, og det har intet med moral at gøre, og for det andet kan definitionen på et menneske af den bedste karakter godt udelukkende dreje sig om den tekniske variant – som det tidligere er blevet sagt. Dette kan altså ikke blive slået fast, da det i nogen grad drejer sig om folks måde at læse E. N. på.

Hvis altså E. N. er et værk om moral, så må moralen findes i Aristoteles' definition af dyden og i de retningslinjer han giver. Og hvis det forholder sig sådan, så synes jeg også, at det kan have en berettigelse i dag. Jeg tror at E. N. kan have en stor betydning for mange mennesker og en stor brugbarhed i det hele taget, man bliver desværre bare nødt til at ignorere en temmelig stor del – midtermålet, livet i kontemplation og nogle enkelte andre ting.

Litteraturliste

Primær

Porsborg, Søren; *Aristoteles Etikken*, 2000, Det lille Forlag.

Sekundær

Bywater, I.; *Ethica Nicomachea*, 1894 (første trykkeår), Oxford University Press.

Thomson, J. A. K.; Barnes, Jonathan; Tredennick, Hugh (rev.); *Aristotle Ethics*, 1976, Penguin Classics.

Ross, Sir David; *Aristotle*, 1977, Methue & Co LTD, London.

Guthrie, W.K.C.; *A History Of Greek Philosophy – Volume VI – Aristotle An Encounter*, 1981, Cambridge University Press.

Hutchinson, D.S.; Barnes, Jonathan (ed.); *The Cambridge Companion To Aristotle*, 1995, Cambridge University Press.

Tertiær

Stigen, Anfinn; Hartnack, Justus (red.); Sløk, Johannes (red.); *Aristoteles (De Store Tænkere)*, 1964, Berlingske Forlag.

Bilag 1

Første Bog

Alle aktiviteter sigter mod et mål⁴⁰, og der må være et overordnet mål for alle aktiviteter, for hvilket vi handler. Den videnskab, som behandler dette, må være den ypperste og derfor den politiske videnskab, da den indeholder de mest respekterede praktiske evner, og fordi den fortæller os, hvad vi bør og ikke bør gøre. Målet for denne må være det højeste gode. Dette højeste gode er ikke den universelle definition på samme, da den ikke vil gøre mennesker lykkelige – det er snarere det af denne videnskab, som »emanerer« gennem de ting, vi vælger for deres egen skyld. Det højeste gode for mennesket må være lykken, hvilket også er, hvad den politiske videnskab stræber efter. Lykken er beskrevet som forskellig, i forhold til hvem eller hvad der stræber efter den. Dette kan være i forhold til levned, af hvilket der er tre: det fornøjelige liv (mængdens), det politiske og det filosofiske. Lykken som det ultimative mål for mennesket må ses gennem menneskets særegne funktion, som må være det rationelle væsens praktiske, aktualiserede og aktive liv minus ernæring, vækst og det sansende liv. Mennesket er et socialt, tænkende og politisk dyr, så de rent kropslige nydelser ville ikke adskille os fra de andre dyr. Lykken synes også at være en slags sjælens aktivitet, hvortil andre goder må være nødvendige, for at man kan blive lykkelig. Disse er henholdsvis nødvendige forudsætninger og praktiske værktøjer til opnåelse af lykken. Sjælen synes at have en rationel og en irrationel side.

Den politiske videnskab tilstræber en vis karakter hos borgeren, og det synes netop at kræve en sådan for at leve lykkeligt; lykken må nemlig bestå af dyd eller en del dyd. Man skal altså være et godt menneske. For at opnå det højeste gode må man handle vel, for handlingen bestemmer den dydige person og ikke blot holdningen, som også er hos den uvirksomme. Og den, som handler godt, må gøre det af egen fri vilje, da han ikke vil være god, hvis handling er modvillig, og det må bringe ham glæde, uden at det er den efterfølgende tilfredsstillelse, som er det overordnede mål, men selve handlingen. Da sjælen har to sider, må dyden opdeles i den etiske⁴¹ og den intellektuelle dyd.

Anden Bog

Den intellektuelle dyd kan tillæres og opnår sin vækst herigennem, og den etiske dyd opnås igennem vanen. Ingen af dem opstår altså af naturen i os, men vi er af naturen modtagelige for dem. De bliver først potentielle, og siden aktualiserer vi dem. Vores holdninger opstår altså af de tilsvarende aktiviteter, og vi må forme vores holdninger på rette måde⁴², da dyden er en holdning. Dyden er den måde, hvorpå vi opfylder vores særegne funktion godt. Vi gør dette ved at observere midten⁴³ mellem nydelser og smerter, og den, som er et godt menneske, er bevidst herom og vælger det rigtige. Dyden er af essens et midtermål men er altså et endemål i forhold til menneskets stræben efter det højeste gode. Midten kan ikke udregnes aritmetisk i forhold til mennesket, den er individuel. Nogle ting kan dog ikke henregnes under midterbegrebet, da de er slette af natur. Hele undersøgelsen er generel, men handlingerne, der definerer dyden, er partikulære.

Yderpunkterne og midtermålet er alle i modsætning til hinanden. Midten synes en mangel i forhold til overdrivelsen og en overdrivelse i forhold til manglen; dette skubber uvægerligt midten mod yderpunkterne. Ligesom man kan sige, at man kan bruge yderpunkterne til at nærme sig midten (fra det ene yderpunkt mod det andet). Selvom disse er modsætninger til hinanden, er yderpunkterne i højere grad modsætninger til midten i forhold til det modsatte yderpunkt, dette når det ene yderpunkt er noget direkte andet end midten, hvor det andet blot er en ekstrem af midten, og et yderpunkt kan være en større modsætning i kraft af vore tilbøjeligheder.

Tredje Bog

Der er frivillige, ufrivillige og ikke-frivillige handlinger. En ufrivillig handling er en, der er fuldstændigt

uden for vores kontrol, en der ikke indebærer et valg, og som sker af tvang og uvidenhed. En frivillig handling er en hvilken som helst handling, der har sit udspring i os. En handling udført i uvidenhed er ikke kun frivillig, men ufrivillig og ikke-frivillig; det andet når man undskylder den beklagelige handling og føler den smertelig, og det sidste når man ikke beklager handlingen. Der er forskel på uvidenhed og uvidende, da den sidste er en, der ikke kender til ret opførsel og er uretfærdig og slet.

Valget⁴⁴ angår det mulige, og det man ved især er godt og vejene til målet. Valget er ligeledes frivilligt. Ligesom valget angår overvejelsen⁴⁵ det mulige og midlerne til målet, når målet først er fastlagt, og overvejelse er altså en undersøgelse. Det, som overvejes, er også det, som vælges, og vi begærer i overensstemmelse med overvejelsen.

Genstanden for ønsket er generelt set det gode men i det partikulære tilfælde det tilsyneladende gode. Og set i lyset af det foregående overvejes og vælges midlerne til målet (det gode), og handlinger er sket efter et valg og er frivillige. Hvis det forholder sig sådan, må dyden afhænge af os selv. Herefter følger dyderne (og alle midtermålene er i forhold til at gøre det rette, på det rigtige tidspunkt, overfor den rette person, på den rette måde osv. – dette er indholdet af dyden og gælder i alle de bøger, hvor dyderne omtales, hvorfor jeg ikke vil nævne det hver gang. Den måde hvorpå aktiviteterne ses på af medmenneskene er også et gennemgående tema, og en hvilken som helst holdning må indeholde dyder for at være god).

Modet er det, hvormed vi reagerer korrekt (midten) i forhold til frygt. Der er flere former for mod. Besindigheden (tilhører den irrationelle del af sjælen) er midtermålet i forhold til nydelser og i nogen grad i forhold til smerter. Mådeholdet er det, hvormed vi (med fornuften) tøjler tøjlesløsheden.

Fjerde Bog

Flere dyder: Gavmildhed overfor gerrighed, griskhed og ødselhed. Gavmildhed er midtermålet i forhold til alle handlinger, der angår formue (alt hvis værdi regnes i penge). Storsind angår kun brugen af penge og står overfor smålighed og vulgaritet. Selvbevidsthed angår især ære og vanære, og den selvbevidste er den, der kender sit eget værd og også er værdig. Han føler en overlegenhed og har behov for den, men han har også fortjent den. Hans krav er altså et yderpunkt, men da han har fortjent dem, er selvbevidstheden et midterpunkt. Midterpunktet for begæret af æren har ikke noget navn men står overfor den ambitiøse og den uambitiøse. I forhold til vreden synes mildhed at være midtermålet, men dette er blot en tillem্পning – definitionen på midtermålet ligner venskabet⁴⁶. Midtermålet mellem behagesyge og den tvære og stridbare har heller ikke noget navn men angår det sociale. Det sandfærdige er midtermålet overfor skryderen og ironikeren – igen en social dyd. Den værdige er midtermålet overfor spasmageren og den, som aldrig ytrer en spøg og ærgrer sig over andres (den sidste har altså heller ikke noget navn). Skammen bliver også nævnt men ikke som en dyd, da den angår de slette handlinger. Ungdommen har dog en smule gavn af den.

Femte Bog

Retfærdighed, ret og lige overfor uretfærdighed, uret og ulige. Uretfærdighed er både overdrivelse og underdrivelse. Retfærdigheden er den fornemste dyd, da den, der udfører den, ikke blot forholder sig til sig selv men også overfor andre mennesker. Den angår, som den eneste af dyderne, det gode for andre mennesker. Der er flere former for retfærdighed: den distributive angår retfærdig fordeling. Den korrektive retfærdighed⁴⁷ angår genoprettelsen mellem tab og gevinst (f.eks. domssager). Dette må ses i lyset af gensidigheden, som angår retfærdig fordeling med hensyn til handel og penges lovlige (modsat en naturskabt) værdi i forhold til varer. De nævnte former hører under den politiske retfærdighed, og retfærdighed må ses proportionelt med hensyn til værd. Den politiske ret er både naturlig og lovfæstet. Den naturlige er den, der gælder alle steder og til alle tider, og den anden er den, som er fastlagt af mennesket. Rimeligheden angår det generelle i lovene og korrektionen af samme.

Når man handler ret eller uret, fastslås retfærdigheden eller uretfærdigheden af frivilligheden i handlingen. Der kan også indgå et element af tilfældighed, hvis man handler i uvidenhed.

Man kan ikke handle uretfærdigt overfor sig selv, da der er både en rationel og en irrationel side af sjælen, som korrigerer på samme måde som lovene.

Sjette Bog

De intellektuelle dyder. Sjælen har en rationel og en irrationel del, og den rationelle har ligeledes to dele, som er sandhedserkendende, og de egenskaber, som hjælper til erkendelsen, er dyderne. De to dele er den videnskabelige, som angår de absolutte størrelser, og den beregnende, som angår de foranderlige størrelser. I sjælen er det fornuften, som bestemmer handlingerne og ved fornuften, at de vælges. Midlerne til sandhedserkendelsen er kunst, videnskab, kløgt⁴⁸, visdom og intellekt. Videnskaben er den demonstrative, da den forudsætter en vis kendskab til principperne. Kløgten er en generel velovervejelse med hensyn til de partikulære og foranderlige ting (denne er altså dyden for den ene del af det rationelle) og ligner den politiske videnskab (de er samme evne men forskellig af essens), da de begge angår det partikulære – kløgt angår individet, hvor den politiske videnskab drejer sig om samfundet. Kløgten angår de partikulære ting, som erkendes gennem erfaringen. Forstandighed minder om kløgt men er kun bedømmende, hvor kløgten er påbydende. Visdommen er den nøjagtigste form for videnskab, da den både kender sandheden om principperne og det, der udledes deraf, og den er dyden for den anden del af det rationelle. Intellektet er den begribende del og indbefattes i visdommen.

Alle handlingers genstande er i det partikulære, som opfattes af fornuften, og bør kendes af kløgten og af forstandigheden og vurderingen. Kløgten er baseret på erfaring, hvor fornuften, forstandigheden og vurderingen synes at være naturgivne.

Visdommen er en del af den hele dyd, da den frembringer lykke, og dyden gør, at målet bliver rigtigt, og kløgten gør, at midlerne bliver det. Kløgten og den etiske dyd er afhængige af hinanden, hvis man ønsker at blive en i sandhed god person.

Syvende Bog

Nogle ting, som angår karakteren, bør undgås og dette med bl.a. dyd og beherskelse. Disse ting forholder sig til lyst og smerte, og midtermålet er beherskelsen og den vedholdende holdning til beherskelsen og det rette valg. Begær kan både være af menneskelig og af dyrisk og i nogle tilfælde sygelig art. Det er med hensyn til de første, at man må beherske sig og være besindig. Beherskelsen er altså modsætningen til den ubeherskede, og den vedholdende til den eftervigende. Beherskelsen er at foretrække, da den direkte afholder én fra det slette, hvor vedholdenheden blot holder stand.

Ottende Bog

Det elskelige er det, som forekommer én godt. Venskab er en bevidst gengældelse af velvilje, og hvor man elsker den anden for den andens skyld (altså i kraft af den han er), og hvor der er en lighed og en gensindighed (der er dog en slags venskaber, som er baseret på en slags ulighed – faderen og sønnen f.eks. I disse er der en forskel i fortjeneste i forhold til værd. Derfor kan man sige, at lighed ikke er af samme betydning i venskabet som i retfærdigheden. Disse er dog disponeret for stridigheder). Der er to andre former for venskab, og de er henholdsvis baseret på lyst eller nyttighed. Disse opløses, når lysten/nydelsen og når nyttigheden ophører med at tilfredsstille. Det fuldendte venskab (af den gensidige slags) er det imellem dydige og gode mennesker, og som er baseret på et valg, som er på baggrund af en holdning og ikke en tilbøjelighed/lidenskab. Disse ønsker også det gode for hinandens egen skyld. Sådanne rigtige venskaber kan kun medregne et vist antal personer, da for mange ville være umulige at være venner overfor. De forskellige venskaber kan sammenlignes med forskellige styreformers (se anden parentes foroven).

Niende Bog

I ujævne forhold er der en slags overenskomst. I forhold til handel er det penge og værdi. Hvis der hersker

uoverensstemmelse eller et brud på overenskomsten folk imellem, vil der uvægerligt opstå utilfredshed og stridigheder. Der bør være love for nogle af disse tilfælde, og i andre bør det være op til modtageren at fastslå værdien. Hvis det er velgerninger, bør modtageren gengælde bedst muligt og i forhold til evne.

Følelserne overfor en ven afspejler forholdet til én selv, da en ven er en slags andet 'selv'. Dette gælder i sande venskaber.

Velvilje og enighed hører også venskabet til. Velvilje kan være begyndelsen på et venskab og føre til kærlighed.

Velgørere holder mere af dem, de har hjulpet, end modtageren holder af velgøreren, da denne så vil stå i gæld til velgøreren. Dette gælder i særdeleshed i det praktiske liv. Mellem venner vil der ikke være nogen følelser af modvilje.

Det gode menneske bør elske sig selv mest, da han selv især er definitionen på en ven, og forholdet afspejles som sagt overfor vennen. Denne form for egenkærlighed er dog ikke, som definitionen er normalt, men forstået som at man selv tildeler sig den større del af det ædle. Dette bliver bevirket ved at være et godt menneske og give vennerne de gode ting og behandle dem godt og hjælpe dem. For den gode mand behøver vennerne for at være lykkelig, både i modgang men især i medgang. Omgangen mellem gode mennesker skærper også deres dyd, og venskabet er et fællesskab, hvor man gør det meste sammen. Som sagt tidligere bør man ikke stræbe efter at have for mange venner, da man ikke vil have overskud (livet er simpelthen ikke langt nok) til at være en sand ven overfor dem alle.

Tiende Bog

Lysten kunne synes at være det højeste gode eller intet gode overhovedet, men et er sikkert, nemlig at det er nødvendigt for at blive lykkelig. Lysten fuldender nemlig aktiviteten/aktualiseringen med nydelsen. Denne nydelse skal være i overensstemmelse med dyden og det gode. Lysten kan dog også forvirre, hvis den ikke er af samme art som aktiviteten. I forhold til aktualisering og lykke må der også være en slags adspredelse, da vi af natur bliver trætte af hårdt arbejde. Dyden og opnåelsen af det højeste gode er vedholdende og hårdt arbejde, og vi må derfor adspredes. Dette skal dog være en god adspredelse og ikke af en tåbelig karakter. Vi er ligeledes mennesker og må derfor også opfylde de menneskelige behov for overhovedet at kunne være lykkelige. Disse behøver ikke at være af nogen storslået karakter men kan godt være beskedne og skal naturligvis rette sig efter dyden. Nydelsen opnås, når vi aktualiserer vores særegne, menneskelige natur, og denne må være den ypperste. Vi bør ikke blot affinde os med at være dødelige men bør aktualisere det mest guddommelige i os. Da vi er tænkende væsner, må tanken være det ypperste, og set i sammenligning med guderne må det være kontemplation.

Dette kræver en dannelse af en god karakter, som staten, eller uden denne, faderen, skaber. Disse skal have en god forståelse af dyden. Karakteren bør nemlig dannes, så den er egnet til dyd og forholdene, der danner denne, skal altså være lovfæstede.

Den vise bør altså lede denne stat, og forholdene skal undersøges i *Politikken/Statslæren*.

Noter

- ¹ Opgaven lægger størst vægt på 1.-3., 6., 8. og 10. bog.
- ² Hvis man ønsker en lidt mere uddybende gennemgang, kan man læse bilag 1, men det er ikke nødvendigt for at forstå opgaven. Jeg ønsker blot at bibringe et værktøj til den med teksten ubekendte læser. Både bilaget og den korte gennemgang indeholder kun de positive resultater og altså ikke gennemgangene af, hvad de forskellige ting ikke er. Dette ville være for omfattende i en hvilken som helst slags gennemgang. Jeg vil dog bruge disse beskrivelser i selve diskussionerne, da de jo faktisk er argumenterne for Aristoteles' konklusioner.
- ³ Dette naturligvis i højere grad hvis man læser bilag 1, men igen vil jeg understrege, at bilaget udelukkende er en service til den med teksten ubekendte læser og altså ikke indgår som en 'aktiv' del af opgaven.
- ⁴ Porsborgs egen begrundelse.
- ⁵ Jonathan Barnes diskuterer dog ikke dette, men fastslår blot at Nikomachos var editoren (dette i indledningen til Penguin-udgaven E. N.). Andre har diskuteret det udfyldende, men det er irrelevant for min opgave.
- ⁶ το τέλος, målet. Alting har et mål og alting stræber efter at opnå dette mål – Naturforskning i almindelighed.
- ⁷ For vores liv i det hele taget.
- ⁸ ἠθός, sædvane, har ἠθικός som adjektiv, etisk, som fremstiller karakteren. Dette er ret væsentligt for forståelsen af etikken og er beskrevet nærmere i konklusionen.
- ⁹ Den rationelle del giver den intellektuelle, den irrationelle del giver den etiske.
- ¹⁰ Den politiske videnskab er også den fornemste, da den beskæftiger sig med borgernes karakter. Og da det højeste gode, målet for vore aktiviteter, må være det ypperligste, er det passende, at det er den politiske videnskab, som beskæftiger sig dermed. Altså har både etikken og den politiske videnskab det samme mål.
- ¹¹ Retfærdigheden er den fornemste dyd, da den angår ikke kun én selv, men også andre.
- ¹² Et godt menneske er lykkeligt.
- ¹³ Og i øvrigt ikke slås med moralske problemer.
- ¹⁴ En gennemgang af alle disse ville fylde væsentligt mere, end der er plads til i denne opgave. Man kan dog kaste et kort blik i bilag 1, da dér er en kort gennemgang af de vigtigste dyder. Det overordnede tjener dog rigeligt denne opgaves sag.
- ¹⁵ Det er dog handlinger i overensstemmelse med denne holdning 'dyden', der gør os til gode mennesker.
- ¹⁶ »Hvorvidt disse lader sig adskille, ligesom kroppens dele og alt andet deleligt, eller om de kun er to i definition, men af natur er uadskillelige, ligesom det konvekse og det konkave i en cirkelomkreds, det gør ingen forskel her.« (I, 13, 50, 2)
- ¹⁷ At den rationelle også har to, vil jeg beskrive nærmere i næste kapitel.
- ¹⁸ Det synes også at være på valget at ens karakter bedømmes, end at det er på handlingen.
- ¹⁹ Dette indbefatter altså det at handle ret, på det rigtige tidspunkt osv.
- ²⁰ Ligesom det gælder for idrætsmanden, at han skal spise den rette mængde. Hverken for meget eller for lidt.
- ²¹ το μέσον
- ²² Aristoteles nævner f.eks. det at kaste last overbord under et stormvejr. Det synes tvunget af vejret, men faktisk kunne man jo havde ladet være med at smide det overbord.
- ²³ F.eks. én der ikke kender lovene som han burde.
- ²⁴ Handlinger angår det partikulære.
- ²⁵ Man ønsker målet og det er det tilsyneladende gode (i forhold til den der ønsker det) og må altså i forhold til det gode menneske være i sandhed godt.
- ²⁶ φρόνησις
- ²⁷ Denne sans kalder Aristoteles en slags intuition, noget hvormed vi kan fornemme en sandhed.
- ²⁸ Da den angår det partikulære som bliver bekendt igennem erfaring.
- ²⁹ Det yderste – το ἔσχατος - anvendes, som det også fremgår af det følgende, i to betydninger. Både om det, som er længst væk fra princippet, det deduktive udgangspunkt, og således er de mindste bestanddele, enkelttingene,

som er os nærmest og er genstande for den umiddelbare sansning, det partikulære. Porsborgs note (117). '...det følgende...' er faktisk dette afsnit da det i Porsborgs bog står et afsnit tidligere.

³⁰ Akt og potens – Metafysikken.

³¹ Hvis man samtaler og pludselig bliver distraheret af noget, man har mere lyst til, en slags tilbøjelighed mod noget, som helt og aldeles kan fravriste ens opmærksomhed.

³² Fremragende i Aristoteles' øjne.

³³ I kraft af at den hedder etikken – i hvert fald på dansk (og lignende ting på andre sprog).

³⁴ Dette hører under de uskrevne love.

³⁵ Note 8 og note 40

³⁶ Porsborg oversætter det også på et tidspunkt med dygtighed.

³⁷ I forhold til dette må man naturligvis ignorere religiøse synspunkter, som eller kan farve opfattelsen af 'en menneskelig funktion'.

³⁸ Er det, fordi Aristoteles selv finder det som det højeste gode, det, som han selv synes er det bedste, da det jo er, hvad han beskæftiger sig med – altså tanken?

³⁹ *εὐδαιμονία*, den korrekte opfattelse af ordet kan faktisk forstås som noget i retning af succes eller lignende og ikke kun lykke. I engelske oversættelser er 'succes' da også meget udbredt. Barnes er inde på dette og tilføjer at spørgsmålet om hvorvidt en mands lykke vil forblive uændret efter hans død, bør ses i lyset af dette. (s.34, *Aristotle*, Penguin Classics) Det spørgsmål har jeg ikke nævnt nogetsteds.

⁴⁰ *το τέλος*

⁴¹ *ἥθος*, sædvane, har *ἠθικός* som adjektiv, etisk, som fremstiller karakteren. Dette er ret væsentligt for forståelsen af etikken og er beskrevet nærmere i konklusionen.

⁴² Dette er egentlig kernen i E. N.

⁴³ *το μέσον*

⁴⁴ *Προαίρεσις*, noget der vælges forud – eller vælges frem, pro: forud etc.

⁴⁵ Overvejer = *βουλευόνται* af *βουλεύεται* rådslagning, beslutning.

⁴⁶ Som beskrives indgående i ottende bog.

⁴⁷ Denne kan fastslås igennem aritmetik.

⁴⁸ *φρόνησις*

Deadline 1. Januar

Udgivelse 1. Februar

Deadline 1. Marts

Udgivelse 1. April

Deadline 1. August

Udgivelse 1. September

Deadline 1. Oktober

Udgivelse 1. November

Retningslinjer: Materiale afleveres senest på dagen for deadline, i Wordformat og på diskette, med eventuel udskrift, eller via E-mail.

Hvis man ønsker det, kan man tilføje E-mailadresse, som så vil blive offentliggjort i ΑΓΟΡΑ.