

# OVERVEIELSE OG LYKKE

## *Aristoteles om etisk overveielse*

Øyvind Rabbås

Aristoteles hevder at det høyeste gode eller mål for all menneskelig handling er lykken (*eudaimonia*). Menneskelig handling er, eller bør være, overveid handling, dvs. handling som realiserer en beslutning som i sin tur er konklusjonen på en overveielse (*bouleusis*). Overveielsens dyd er praktisk visdom (*fronêsis*).<sup>1</sup> Det er altså en nær forbindelse mellom disse tre begrepene i Aristoteles' etikk – lykke, overveielse og praktisk visdom – idet praktisk visdom gjør aktøren i stand til å overveie seg frem mot lykken.

Dette reiser mange spørsmål. For det første, hva er dette høyeste gode eller mål, lykken? For det andre, hva er overveielse, og hvordan foregår den? For det tredje, hva kjennetegner praktisk visdom, forstått som overveielsens dyd, i motsetning til teoretisk og teknisk fornuft? I det følgende skal jeg for det meste ta for meg det andre av disse spørsmålene, om hvordan overveielse og praktisk visdom setter aktøren i stand til å resonnerer seg frem mot lykken. Men indirekte vil jeg også ta opp det første spørsmålet, om lykkens natur.

### *1. Lykken som det høyeste mål: substansielt eller formalt?*

Det finnes to hovedtolkninger av Aristoteles' syn på overveielse og praktisk visdom. Ifølge den første, som er den dominerende, er lykken for Aristoteles et substansielt mål som den gode, praktisk vise aktøren vil referere til når han treffer sine beslutninger om hva han skal gjøre i den spesifikke situasjonen han befinner seg i. For at dette skal være mulig, må aktøren ha utviklet en oppfatning av lykken som det høyeste mål i livet, eller "Grand End", og han må overveie på basis av denne oppfatningen.<sup>2</sup>

---

1. Det høyeste gode og lykken: *Den nikomakiske etikk* I 1–2, 4–5. Overveielse og beslutning: III 2–3. Praktisk visdom: VI 5. Oversettelsene fra *Den nikomakiske etikk* er mine, hentet fra *Aristoteles. Den nikomakiske etikk*, oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen, Oslo 1999. Det eneste unntaket er at jeg her oversetter *fronêsis* med "praktisk visdom" i stedet for "klokskap".

2. Blant de mest fremtredende representantene for denne tolkningen finner vi J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge MA 1975; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979; T.H. Irwin, "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue", *Journal of Philosophy* 72 (1975), 567–78; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 66–84. Uttrykket *Grand End* er Coopers (s. 59) og overtas av Sarah Broadie (se

Jeg mener at denne tolkningen i hovedtrekk er riktig. Den har imidlertid blitt utfordret de siste tiårene, fra hva vi kan kalle en partikularistisk posisjon. Represen-  
tanter for denne posisjonen har utviklet en alternativ tolkning. Denne utfordringen og  
alternative tolkningen synes delvis å være motivert av et ønske om å redde Aristoteles  
fra det man ser som en filosofisk håpløs posisjon, men den er også basert på rent tekst-  
lige overveielser. Den sterkeste utfordringen av denne typen har kommet fra Sarah  
Broadie i et antall skrifter, så det er hennes kritikk av det hun kaller *the Grand End  
View* jeg skal fokusere på.<sup>3</sup> Jeg gjør dette fordi jeg tror at selv om *the Grand End View*  
(heretter GEV) i hovedsak er korrekt, så har måten det er blitt presentert åpnet for  
legitime innvendinger fra Broadie og andre.

Broadie angriper GEV på flere punkter, men fremfor alt fordi det etter hennes  
mening gir et fullstendig urealistisk bilde av hvordan faktisk overveielse foregår, og bør  
foregå ut fra ethvert rimelig syn på praktisk fornuft. Hennes hovedpoeng er at ifølge  
GEV vil en aktør som f.eks. går inn i en iskrembutikk, ha som utgangspunkt for sin  
overveielse et mål om å leve et lykkelig liv. Hans deliberative problem er å finne ut hva  
som vil utgjøre eller fremme lykken for ham i denne situasjonen, og ideen er at han da  
på en eller annen måte skal kunne komme frem til en konklusjon om vanilje- vs. pist-  
asjies via en overveielse fra utgangspremissen at han ønsker å være lykkelig. Men dette  
er absurd, hevder Broadie, både fordi dette simpelthen ikke er hva folk gjør, og også  
fordi det ikke synes å finnes noen måte man kan resonnerer seg fra en oppfatning av et  
substansielt Høyeste Gode og til slike partikulære konklusjoner. Dessuten – Aristo-  
teles' klareste formulering av sitt syn på overveielsens natur, i III 3,<sup>4</sup> gir oss ingen

---

neste note). Jeg vil i det følgende oversette det med "Høyeste Gode" for å skille det ut som en tek-  
nisk term.

3. Se S. Broadie: *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, kap. 4 (=Broadie (1)); "Interpreting Aristotle's Di-  
rections", i J. Gentzler: *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, 2002, 1998, 291–306 (=Broadie (2));  
"Part I: Introduction", i S. Broadie og C. Rowe: *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford, 2002 (=Broa-  
die (3)). Andre fremtredende representanter for denne tolkningsretningen er J. McDowell, "Virtue  
and Reason", *Monist* 62 (1979), 331–50; J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford 1988, kap. 6.; M. Wo-  
ods, "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4 (1986),  
145–66.
4. "Vi overveier ikke om målene, men om det som bidrar til målene [*peri tôn pros ta telê*]. En lege  
overveier ikke om han skal gjøre folk friske, eller en taler om han skal overtale folk, eller en stats-  
mann om han skal opprettholde ro og orden, eller noen av de øvrige angående sitt mål. Men når de  
har fastlagt [*themenoî*] et mål, undersøker de hvordan og ved hvilke midler det kan nås, og hvis det  
synes mulig å nå målet på flere måter, undersøker de ved hvilket middel det lettest og best kan til-  
veiebringes. Hvis det kan oppnås ved ett middel, undersøker de først hvordan det kan bli til ved  
hjelp av dette, og så hvordan det igjen kan oppnås, helt til de kommer til den første årsak, som opp-  
dages sist. For den som overveier later til å forske og analysere på denne måten, akkurat som når det

grunn til å tro at han ville innrømme at det er behov for noen slik oppfatning av et Høyeste Gode, og all grunn til å tro det motsatte. Endelig, hevder hun, siden bare noen ganske få av oss faktisk har en slik forståelse av lykken som et substansielt Høyeste Gode, vil denne tolkningen binde Aristoteles til det syn at bare noen ganske få mennesker (de vise), kanskje ingen, virkelig overveier, hvilket synes uholdbart – eller iallfall høyst uaristotelisk.

Broadie foreslår derfor en alternativ tolkning av aristotelisk overveielse. Ifølge denne tolkningen overveier aktøren alltid om et eller annet spesifikt mål, vanligvis av et ganske trivielt slag, som – i vårt eksempel – det å spise en iskrem. Den deliberative prosess går da ut på å finne ut hvilken smak (og formodentlig også hvilken mengde) som best vil tilfredsstillere dette ønsket. Det deliberative spørsmålet er derfor ikke “Hvordan skal jeg best fremme min egen lykke i denne situasjonen?”, men snarere “Hvordan skal jeg tilfredsstillere min lyst på iskrem?” Det er klart at en rekke ulike hensyn kan tas i betraktning for å besvare dette spørsmålet, inkludert videre etiske hensyn, men hele det deliberative argumentet får sitt poeng og sin retning fra det opprinnelige, konkrete målet som er foreslått.

Denne tolkningen har flere fordeler. For det første fremstiller den en mye mer realistisk og, må man tro, praktisk relevant måte å tenke om praktisk overveielse. Videre er dette en mye mer naturlig måte å forstå Aristoteles’ utsagn om at overveielse gjelder det som bidrar til (eller angår eller fremmer) målet (som er *pros to telos*), heller enn målet selv (III 3, 1112b11–12). Endelig, når Aristoteles i sin definisjon av praktisk visdom sier at dette er evnen til å overveie godt om det som bidrar til målet *i det hele tatt* (*holôs*),<sup>5</sup> bør dette “i det hele tatt” ikke forstås slik det gjøres av GEV, slik at det impliserer et krav om at enhver enkeltoverveielse sikter mot å integrere den spesifikke handlingen i en velordnet helhet, strukturert av et enkelt overordnet mål substansielt

---

gjelder å analysere en figur (ikke all forskning eller undersøkelse later til å være overveielse, for eksempel matematisk forskning, men all overveielse er forskning), og det som i analysen er sist, er først i tilblivelsen. Treffer man på noe som er umulig, avstår man – for eksempel om vi trenger penger som ikke kan skaffes – men synes det å være mulig, prøver man å gjøre det. “Mulige” er de ting som kan frembringes gjennom vår innsats. Det som kan frembringes ved ens venners hjelp, er også på en måte noe som frembringes gjennom vår innsats, for utgangspunktet er i oss selv. Undersøkelsen gjelder noen ganger redskapene, noen ganger deres bruk, og likeledes i de andre tilfeller: noen ganger midlet, noen ganger hvordan eller ved hvilket middel dette igjen kan oppnås.” (III 3, 1112b11–31; jfr. *Den eudemiske etikk* II 11, 1227b19ff)

5. “Det synes å være karakteristisk for den kloke at han har evnen til å overveie godt angående det som er godt og tjenlig for ham selv, ikke i en bestemt henseende, som for eksempel det som bidrar til helse eller styrke, men med hensyn til det som bidrar til å leve vel i det hele tatt [*pros to eu zên holôs*].” (VI 5, 1140a25–8)

forstått. Vi bør i stedet lese passasjen som et uttrykk for det rent formale kravet at vi rent allment, dvs. i enhver konkret situasjon, skal sikte mot det som er best å gjøre i den situasjonen. Henvisningen til livet allment må ikke tas som del av overveielsens innhold, men snarere som en spesifikasjon av gyldighetsområdet for kravet om å overveie med sikte på hva som er det beste å gjøre.

Vi bør her merke oss at Broadie's tolkning av Aristoteles' oppfatning av lykken som det høyeste mål i stor grad er motivert av hennes tolkning av hans oppfatning av etisk overveielse. Dessuten forekommer det meg at hun faktisk setter frem en alvorlig utfordring til GEV's forståelse av overveielse, en utfordring som dette synet må imøtegå hvis den skal vise seg levedyktig.

## 2. Overveielse

Overveielser er praktisk: Den sikter mot å løse et praktisk problem, nemlig å finne ut hva som bør gjøres i den enkelte situasjon.<sup>6</sup> Overveielser fungerer altså heuristisk: Det er å oppdage hva som er det beste å gjøre – en oppdagelse som så artikuleres i en beslutning.

Overveielser oppstår i en konkret, praktisk situasjon som aktøren oppfatter som et krav om en praktisk respons fra ham selv.<sup>7</sup> Noen ganger kommer aktøren til situasjonen med en målsetning han allerede har satt seg, mens dette andre ganger ikke er tilfelle, slik at hans problem er å avgjøre hvilket mål som ville være det

---

6. "Just as theoretic reason works to convert an initially brute fact into a fact intelligible to a mind seeking understanding, so it is the work of practical reason to convert the agent's particular situation into elements of a realised good action. The scientific inquirer is confronted by the fact that all S is P; being a theoriser, he looks for a middle term, M, such that once he knows that all S is M and all M is P, he understands why S is P. The practical inquirer tries to identify a possible determinate action, the doing of which would render his circumstances, C, circumstances under which the practicable good or best is achieved. The chosen action (call it 'A') is like the theoretical middle term because it is selected as mediating in practical fashion between the agent's situation and his objective." (Broadie (1), 225)

7. "Real life deliberation consists in focusing on some initially salient consideration, as that my situation is S [that my circumstances are C] or that O is desirable, and then finding relevant considerations which, together with the first, point to an action [A] within my power that would convert S into a situation from which I achieve O.

My situation presents me with hosts of features, and I come to it full of interests and apprehensions; but it is not usually written on the faces of any of these which are relevant to which and under what aspect. The knowledge I have of general connections that backs the insight that O in S [C] can be achieved only by [A] may have to be translated out of the form in which I initially held it before it connects with the circumstances and my desires." (Op. cit., 227)

beste å etterstrebe.<sup>8</sup> I begge tilfeller er imidlertid aktøren – så snart han har satt seg et mål – konfrontert med problemet om hvordan han skal gå frem for å virkeliggjøre dette målet. Dette er overveielsens problem: “Hvordan skal jeg realisere M i S?” Målet for overveielsesprosessen er å finne det beste svaret på dette spørsmålet, dvs. å finne de beste måter og midler for å oppnå det gitte målet M i situasjonen S. Det er på denne måten overveielser dreier seg om det som bidrar til målet, ikke målet selv.<sup>9</sup>

To misforståelser bør ryddes av veien her. For det første, selv om overveielser angår det som bidrar til målet, og ikke målet, betyr ikke dette at Aristoteles har et instrumentalistisk syn på praktisk fornuft, dvs. at han mener at overveielser dreier seg om å finne det mest effektive middel til å frembringe målet. For relasjonen mellom målet og det som bidrar til det (det som er *pros* det), behøver ikke være instrumentell eller kausal – den kan også være konstitutiv. Hvis mitt mål f.eks. er å ha en fin ferie, vil det å reise til Roma i to uker bidra til dette målet ved å konstituere det – reisen er hva målet består i. Alternativt, hvis mitt mål er å få meg en utdanning i filosofi, vil det å ta et innføringskurs i etikk kunne være del av realiseringen av dette målet.<sup>10</sup>

For det andre, overveielser er fortsatt begrenset til det å finne midlene mens det lar målene bli bestemt på andre, tilsynelatende irrasjonelle måter. Men, som Broadie påviser, plasserer ikke dette målene fullstendig utenfor overveielsens rekkevidde. Ovenfor formulerte vi overveielsens problem som det å besvare spørsmålet “Hvordan skal jeg realisere M i S?” Men en bedre og mer presis måte å formulere dette spørsmålet ville være “Hva vil det innebære å realisere M i S?” For det er ikke umiddelbart klart hva det faktisk vil innebære å realisere dette målet, eller hvordan situasjonen egentlig er. Overveielsesprosessen vil derfor ha form av en omformulering eller ombeskrivelse av det opprinnelig gitte målet.<sup>11</sup> Denne prosessen er ikke bare en bevegelse fra det opprinnelig gitte målet til det passende middelet, men også en måte å under-

---

8. Se *op.cit.*, 233.

9. III 3, 1112b11-31; sitert ovenfor.

10. Et poeng John Cooper argumenterer overbevisende for; *op.cit.*, 19–22.

11. “... the practical inquirer starts with a set of circumstances, C, and a desire for some objective O. They define his problem. For it is as if he assumes that he will realize O in C; the question is, How? He proceeds to analyse the complex starting point replacing description by description (not that these steps need all be formulated) in the light of current observations and background experience and interests. Thus C is recast as D, then as E; O as P, then as Q, etc. This is deliberation. With ingenuity and perhaps some luck, he finally sees the original situation in terms such that it is now apparent what he is to do, without further consideration. He is now in possession of the prescriptive conclusion of deliberation, and possessing it is in effect to have made the rational choice which it represents.” (Broadie (1), 228-9)

søke målet selv. Det er derfor målet (M) helt passende beskrives som “antatt” eller “foreslått” – Aristoteles sier at det er “fastlagt [*themenoï*]” (III 3, 1112b15), men i lys av resten av passasjen (sitert ovenfor) må dette tas i betydningen “hypotetisert”. Og måten det undersøkes på er ved å se hva dets realisering vil innebære; kanskje vil det innebære midler som ikke er tilgjengelige for oss, eller kanskje det vil innebære at vi må gjøre noe vi ikke kan akseptere av andre, uavhengige grunner (målet helliger ikke alltid midlet).<sup>12</sup>

### 3. Overveielsens funksjoner

Til grunn for Broadies fortolkning ligger antagelsen om at den aristoteliske overveielsens funksjon er å komme frem til en beslutning om hva som er det beste å gjøre i den spesifikke situasjonen man befinner seg i. Det er dette jeg ovenfor kalte overveielsens *heuristiske funksjon*. Broadies fokus på denne funksjonen gjør det mulig for henne å avvise GEV, siden en oppfatning av lykken som et substansielt Høyeste Gode ikke kan spille rollen som et heuristisk middel i overveielser slik tilhengerne av GEV vil ha det til. For Broadie er oppfatningen av lykken som et substansielt Høyeste Gode noe som hører hjemme i etisk refleksjon, dvs. i filosofien, men det er ikke en del av Aristoteles’ syn på overveielser at den må innebære filosofisk refleksjon. Denne typen refleksjon er så å si et valgfritt tillegg for dem som har slike tilbøyeligheter. Dessuten, selv når en slik substansiell oppfatning faktisk inngår i overveielser, gjør den det ikke som et utgangspunkt, men snarere som en slags begrensende føring som innføres i løpet av overveielserprosessen.<sup>13</sup>

Jeg vil avvise disse påstandene. Dette vil jeg gjøre ved å vise, for det første, at den fullkomment vise overveielser faktisk må vise til noe slikt som en oppfatning av lykken som et substansielt Høyeste Gode, og, for det andre, at overveielser har en annen funksjon i tillegg til den heuristiske, en funksjon vi kan kalle *den demonstrative funksjon*: Overveielser skal ikke bare oppdage den rette beslutningen om hvordan vi skal handle, men også vise at og hvorfor denne beslutningen faktisk er den rette.

---

12. “Practical wisdom is not the ability to select effective means to a goal which is rightly seen to be good no matter what. It is the ability to pursue a goal initially worth pursuing in such a way that it continues to *be* worth pursuing, when this might easily not have been the case; and it is also, therefore, the ability to tell when something is not worth the necessary means and drop it as an end accordingly.” (Op. cit., 240)

13. Valgfritt tillegg: Broadie (1), 199–201; (2), 300–4. Begrensende føring: Broadie (1), 239–42.



#### 4. Overveielsens heuristiske funksjon

Det kan være nyttig å begynne med å se på et eksempel på overveielse.

Sett at jeg er en student som arbeider intenst med en essayoppgave. Jeg arbeider hjemme i min lille leilighet. Plutselig oppdager jeg at jeg er sulten, og det slår meg at det kunne være en god ide å spise. Jeg har dermed et praktisk mål: å spise noe mat. Med dette i tankene går jeg ut på kjøkkenet. Jeg finner noe mat – la oss si en boks hermetisk suppe – men så oppdager jeg at jeg ikke har noen ren tallerken: kjøkkenbenken er full av oppvask! Hva skal jeg gjøre? Jeg kan naturligvis ta oppvasken og så spise pent og pyntelig, men jeg kan også ganske enkelt slurpe i meg suppen direkte fra boksen. Det siste ville uten tvil være den mest effektive ting å gjøre, og kanskje også det mest behagelige alternativet, alt i alt, siden jeg ikke kan fordra å vaske opp (det er jo tross alt en grunn til at kjøkkenbenken er full av oppvask!). Ikke desto mindre slår det meg at jeg burde tenke meg over saken en gang til. For hvis jeg skulle velge dette alternativet – å droppe oppvasken og spise rett ut av boksen – ville jeg faktisk gjøre noe mer enn bare å realisere mitt mål om å spise: Jeg ville ete som et dyr og ikke som et voksent menneske. Det er en del av det å være en voksen at man tar vare på seg selv på en måte som er verdig et menneske. Det å spise er mer enn å ta til seg næring, og jeg innser at hvis jeg godtok min første ide om bare å glemme oppvasken og slurpe i meg suppen, ville jeg krenke meg selv som et menneske. Og jeg vil ikke det. Tvert imot, faktisk: Det å respektere seg selv som et menneske er viktig for meg – kanskje det aller viktigste. Og ettersom jeg overveier hva jeg skal gjøre i denne situasjonen, innser jeg mer og mer hva som virkelig står på spill her.<sup>14</sup>

I dette eksemplet er det et spesifikt mål som får overveielsesprosessen i gang, og overveielser dreier seg om dette målet og dets realisering: “overveielse er om det som bidrar til målet”. Først tar jeg for meg én måte å realisere målet, så en annen. Men det som får meg til å avstå fra den første måten og velge den andre, er min erkjennelse av at den første ville gå imot et ytterligere mål jeg har, et mål som er høyere og viktigere for meg. Så langt ville sikkert Brodie være enig; hun aksepterer eksplisitt at høyere

---

14. Noen kan mene at det å snakke om selvrespekt er for moderne og kantiansk for en aristotelisk kontekst, men jeg tror ikke dette er noen god innvending, for vi kan lett erstatte det med f.eks. frihet, autonomi eller selvstendighet som klart er greske verdier. En som ikke tar vare på seg selv, men rett og slett gir etter for den første og den beste impuls som melder seg for – eller kanskje *i* – ham, demonstrerer dermed sin mangel på autonomi, sin manglende evne til å ta styringen i sitt eget liv. Man kan i denne forbindelse tenke på Kallikles som ville være ute av stand til å respektere seg selv hvis han skulle opptre som den passive partner i et homoseksuelt forhold; jfr. Platon, *Gorgias* 494e.

hensyn – og ikke bare praktiske hindringer – kan legge føringer på realiseringen av et antatt mål. Men hun setter også frem de to ytterligere tesene som jeg nevnte ovenfor: for det første at det ikke er nødvendig å vise til noe slikt som en forståelse av et høyeste mål når man overveier, og for det andre at selv i de tilfeller hvor man faktisk viser til en slik forståelse, skjer dette på en måte som ikke samsvarer med GEV's syn på overveielse. La oss se på disse to tesene i tur og orden.

Som nevnt ovenfor, åpner Aristoteles for at overveielsen indirekte kan angå det foreslåtte mål også, selv om den alltid dreier seg om det som bidrar til dette målet. At det må være slik, er åpenbart av flere grunner. Én grunn er at vi kan innse at realiseringen av målet er umulig, eller urimelig krevende, på grunn av ytre hindringer. Men realiseringen kan også være umulig, eller urimelig krevende, fordi den kommer i konflikt med andre ting vi verdsetter. Og denne konflikten kan være av flere slag. Det kan være at vi ikke samtidig kan realisere to mål med samme prioritet – jeg kan ikke få i både pose og sekk, men må velge. For det andre kan det foreslåtte mål komme i konflikt med et annet mål av høyere prioritet. Hvis jeg f.eks. sparer penger til en ny leilighet, kan jeg ikke også dra på en dyr feriereise, så fristende dette enn måtte være. Endelig kan det være en konflikt mellom et lavere ordens og et høyere ordens mål hvor det lavere ordens målet i utgangspunktet fremstår som verdifullt fordi det synes å være et bidrag til det høyere. Således kan jeg i utgangspunktet tro at det å hjelpe en venn ved å låne ham penger, er en god ide siden jeg verdsetter ham som en god venn, men så innse at dette bare vil utsette det øyeblikk når min venn må ta tak i sitt liv og endre kurs. Som en sann venn burde jeg prøve å støtte ham i dette, men det å låne ham penger vil faktisk være det motsatte av å støtte ham.

Nå kunne man tenke seg at det å ta hensyn til sin selvrespekt, eller sin autonomi, eller verdien av et vennskap, ikke egentlig er mål som forfølges i praksis, mens snarere utgjør en slags føringer, på et vis analogt med moralske prinsipper. Men dette forutsetter en oppfatning av hva et mål er som forekommer meg å være for snever. Et mål blir ut fra denne oppfatningen et utgangspunkt for overveielse og noe som derfor danner et punkt man fokuserer på i den deliberative prosessen. Det er klart at de målene Broadie snakker om, som det å spise når man er sulten, eller det å kjøpe en iskrem når man har lyst til det, er mål i denne betydningen – *fokale mål*, som vi kunne kalle dem. Men det virker for snevert å begrense begrepet om et mål til slike fokale mål. For andre verdier, som selvrespekt eller vennskap, er også mål – vi streber etter å realisere dem i våre liv på en slik måte at vi kan respektere oss selv, og kanskje også for-



bedre oss selv ved å gjøre oss mer sensitive for disse hensyn, ved å forbedre vår evne til å se når disse hensyn er relevante eller står på spill i enkeltsituasjoner. Så jeg tror vi bør anerkjenne også disse verdiene som mål, skjønt ikke som fokale mål – vi kunne kalle dem *ikke-fokale mål*, mål som ikke står i fokus når man overveier, men som likevel kommer inn i overveielser som mål vi søker å realisere.

Nå kunne Broadie svare at disse ikke-fokale målene faktisk sjelden opptrer i virkelige overveielser og derfor ikke kan være nødvendige elementer i disse, men i høyden et valgfritt tillegg. Men dette synes utilfredsstillende av to grunner. For det første, som flere har hevdet – og Broadie later til å være enig<sup>15</sup> – når Aristoteles snakker om overveieelse, må ikke dette forstås slik at det impliserer at rasjonell eller dydig handling alltid må være overveid i den betydning at den følger etter en artikulert overveielserprosess. Snarere må det forstås slik at enten må en dydig eller rasjonell handling følge etter en slik overveielserprosess, eller så må aktøren være i stand til å rettferdiggjøre sin handling/beslutning i etterkant ved å fremlegge et argument for den – det argument han ville (eller burde) ha kommet frem til hvis han hadde overveid eksplisitt før han traff sin beslutning. At det ikke eksplisitt vises til en forståelse av det Høyeste Gode, beviser altså ikke at en slik forståelse ikke spiller noen rolle i overveielser, like lite som fraværet av eksplisitt overveieelse generelt beviser at beslutningen eller handlingen er uoverveid. Hvordan det faktisk forholder seg, må avgjøres i etterkant ved å utfordre aktøren til å begrunne sin beslutning/handling.<sup>16</sup>

For det andre synes selve logikken i overveielser å kreve noe i retning av en oppfatning av det Høyeste Gode. Én ting er at det ofte vil oppstå konsistensproblemer mellom ens ulike mål, problemer som bare kan løses ved å vise til et høyere prinsipp eller mål i kraft av hvilket man kan velge mellom lavere ordens mål. Men selv når det ikke foreligger noen slik intern konflikt i aktørens motivasjon, kan den ultimate grunn til at et visst antatt mål er verdt å etterstrebe, være at det bidrar til aktørens ene høyeste mål. I begge tilfeller – hva enten det foreligger motivasjonell inkonsistens eller ikke – vil begrunnelseskjeden i siste instans måtte vise tilbake til et eller annet høyeste mål for hvis skyld ethvert annet mål etterstrebes.

---

15. Se Cooper, *op.cit.*, 5–10; Broadie (1), 79–80; (3) 44–5.

16. Man kunne innvende at slike *ex post actu* begrunnelser er rene rasjonaliseringer, men dette er ikke en ødeleggende innvending. Det er sant nok at slike begrunnelser kan være – og kanskje endog ofte er – rasjonaliseringer, men dette er neppe vanligvis tilfelle. Og viktigere, vi er her opptatt av Aristoteles' begrep om overveid handling, og poenget er at dette begrepet ikke impliserer at en slik handling må forutgå av en eksplisitt overveieelse.

Hvis vi spør hvorfor det er slik – dvs. hvorfor det finnes et slikt behov for å vise tilbake til et enkelt, høyeste mål – synes svaret å være at uten et slikt mål ville aktørens praktiske liv (i det minste risikere å) miste sin enhet eller koherens, så vel som sin særegne form. For det første ville det falle fra hverandre i adskilte liv siden det ikke ville finnes noe enkelt høyeste mål som kunne brukes som et prinsipp man kunne vise til for å løse interne konflikter. For det andre, uten et slikt enkelt, høyeste mål ville aktøren mangle et prinsipp han kunne organisere sitt liv ut fra, gi det sin egen distinkte form som *hans* liv, hans valgte, overveide liv – det liv han virkelig fører og ikke bare lever. Et høyeste mål, eller forståelsen av et slikt, er nødvendig fordi det er den eneste måten aktøren kan sikre sitt eget livs enhet og integritet.

Iallfall er det gode grunner til å tro at det er slik Aristoteles tenker. Ett belegg for dette finner vi i kapittel I 5 i *Den nikomakiske etikk* hvor Aristoteles gjennomgår alminnelig anerkjente kandidater til tittelen av høyeste gode eller lykken. Disse kandidatene er nytelselivet, æreslivet og det teoretiske liv (*bios theoretikos*, hvordan det nå skal oversettes). Det synes klart at disse livene er organisert rundt et bestemt høyeste mål, eller oppfatningen av et slikt mål, og Aristoteles innser at disse må tas alvorlig som formalt gyldige kandidater til tittelen – selv om han naturligvis har kritiske ting å si om to av dem. Men dette betyr at han åpenbart mener at livet kan, og bør, leves med henvisning til et høyeste mål, og at dette høyeste målet på en eller annen måte bør være tilstede i ens overveielser. Vi bør legge merke til at dette ikke behøver bety at folks oppfatning av det Høyeste Gode må være eksplisitt artikulert. Tvert imot gjør Aristoteles det klart at folk flest ikke har noen artikulert forståelse av det Høyeste Gode. Ikke desto mindre har de implisitt en slik forståelse, noe man kan se av den måten de lever (I 5, 1095b14–17).

Et enda klarere uttrykk for denne tanken finner vi en velkjent passasje fra *Den eudemiske etikk*, som er en parallell til åpningen av *Den nikomakiske etikk*. Aristoteles sier her:

... enhver som har evnen til å leve i henhold til sin egen beslutning, bør fastlegge [*thesthai*] et mål [*tina skopon*] for det edle liv, hva enten dette er ære eller omdømme eller rikdom eller dannelse – et mål han vil ha i sikte i alle sine handlinger. For det å ikke ordne sitt liv i forhold til et mål, er et kjennetegn på den ytterste dumhet. Men fremfor alt bør han bestemme [*diorisasthai*] i sitt sinn – og dette hverken overilt eller nølende – i hvilken menneskelig virksomhet det gode liv består, og hvilke ting som er uunnværlige for at mennesket skal kunne oppnå det. (*EE* I 2, 1214b6–14)<sup>17</sup>

---

17. Sitert i Broadie (1), s. 4; min oversettelse. Denne passasjen, og det faktum at Broadie siterer den, diskuteres av Kraut i hans anmeldelse av Broadies bok; *Ethics* 103 (1993), 361-74, sect. II.

Jeg kan ikke se hvordan målet her kan være det rent formale målet Broadie tar det som; ei heller ser jeg hvordan de fire eksemplene Aristoteles gir, kan tas bare som det formale mål å gjøre det som er best i den enkelte situasjon, alt tatt i betraktning. Aristoteles' poeng må være sterkere enn dette, nemlig at det man gjør i en enkelt situasjon, ens streben etter å realisere dette målet, er et genuint uttrykk for, eller et konstitutivt middel til, oppnåelsen av ens Høyeste Gode. Tesen er dessuten ikke at enhver faktisk fører sitt liv på denne måten, men snarere at dette er det han bør gjøre. Tesen er normativ – den uttrykker et ideal.<sup>18</sup>

Av disse grunner mener jeg Broadies første tese, at det etter Aristoteles' syn ikke er behov for en substansiell oppfatning av det Høyeste Gode, er uholdbar. Men hennes andre tese gjenstår, at denne konsepsjonen ikke kan spille den rollen i overveielser som tilhengerne av GEV hevder den gjør, nemlig som en første premiss i et deliberativt argument. Jeg mener Broadie har et gyldig poeng her: Det er en reell uklarhet i måten GEV fremstiller overveielser. Ved å fremheve overveielserens heuristiske funksjon, fokuserer Broadie på Aristoteles' analyse av overveielser som en tankeprosess som leder frem til en konklusjon: beslutningen om hvordan man skal handle. Hennes grunnleggende poeng er at en oppfatning av et substansielt Høyeste Gode ikke kan ha den plassen i denne prosessen som tilhengerne av GEV hevder den har, dvs. som en premiss eller et utgangspunkt. For man begynner ikke med dette høyeste mål for så å resonnerer seg frem til en konklusjon om en bestemt måte å handle. Dette er imidlertid ikke tilstrekkelig til å utelukke GEV hvis dette blir klargjort på en adekvat måte.

Broadie gir oss selv nøkkelen til å se dette. Nøkkelen er den distinksjonen vi allerede har sett, mellom *tankeprosessen* som leder frem til en konklusjon (i form av en påstand om hva som er best å gjøre i situasjonen), og *den logiske strukturen* i et argument som begrunner denne konklusjonen. Denne distinksjonen er viktig fordi termen "utgangspunkt" (*archê*) betegner ulike ting i de to tilfellene. Når det gjelder teoretisk fornuft, slik Aristoteles oppfatter det, er det som kommer først i tankeprosessen, ikke premissene som konklusjonen deduseres fra, men snarere konklusjonen – som til å

---

18. Ytterligere, mer kontekstuell, belegg for denne tolkningen er det faktum at ideen om at det finnes et begrenset sett av livsformer, eller "livsstiler" som vi ville si, er en utbredt topos i antikkens greske litteratur. Det kanskje beste eksemplet på dette finner vi i Perikles' gravtale hvor Perikles skiller mellom tre typer liv som alle kan finnes blant athenerne, til forskjell fra andre folk (se Thukydides II 40.1–2). Men inndelingen er også grunnleggende hos Platon; se f.eks. *Staten* VIII 580d–583a hvor Sokrates skiller ikke bare mellom tre deler av sjelen, men også mellom tre typer nytelse og tre tilsvarende typer menneske. Se også måten Sokrates og Kallikles kontrasteres som representanter for to ulike former for liv; *Gorgias* 484c–486d.

begynne med har status av hypotese, noe som skal undersøkes og, om mulig, begrunnes eller bevises. Man utvikler en slik begrunnelse, eller bevis, ved å finne de premisser som er slik at konklusjonen følger fra dem – i tillegg til at de må være sanne, naturligvis. Disse premissene kommer altså sist i tankeprosessen, men først i det argumentet som beviser konklusjonens (nødvendige) sannhet. Nå hevder Broadie imidlertid at når det gjelder praktisk fornuft, er forholdet annerledes.<sup>19</sup> For her er utgangspunktet det samme både i tankeprosessen (overveielser) og i det argumentet som begrunner konklusjonen (beslutningen): Dette er det bestemte målet som gir overveielserprosessen dens fokus og retning. Det er bare fordi tilhengerne av GEV feilaktig assimilerer det praktiske tilfellet til det teoretiske, at de tror det må – eller bør – finnes noe slikt som en forståelse av et substansielt høyeste mål som grunnlag for all vis overveielser. Men straks vi innser asymmetrien mellom det praktiske og det teoretiske tilfellet, vil denne antagelsen ikke lenger være plausibel.

Men hvis det argumentet jeg har utviklet ovenfor, er holdbart, kan vi bruke Broadies eget argument mot henne. For det vi har sett, er at en substansiell oppfatning av det Høyeste Gode alltid i prinsippet, og ofte i praksis, kommer inn i overveielser som det ultimate mål som skal realiseres. Det er sant at dette målet er et ikke-fokalt mål, og dermed ikke utgangspunktet for overveielserprosessen. Men det utgjør det ultimate grunnlag både for å oppdage og for å begrunne overveielserens konklusjon, dvs. beslutningen. Så i det argumentet som fremstiller den fullstendige begrunnelsen for beslutningen, vil forståelsen av det Høyeste Gode opptre som utgangspunkt, som *archê*.

Vi begynner nå å se hvordan overveielser for Aristoteles har to funksjoner. Den ene er å finne ut hva man skal gjøre, dvs. å oppdage den rette beslutningen om hva man skal gjøre. Dette er overveielserens *heuristiske* funksjon, og i mange tilfeller kan den rette beslutning ikke finnes uten eksplisitt henvisning til ens oppfatning av livets Høyeste Gode. Men overveielseren har også en annen funksjon, som er å begrunne denne beslutningen. Vi kunne kanskje si at også dette er et spørsmål om oppdagelse, nemlig av det argumentet som begrunner beslutningen, men det synes mer passende å kalle dette den *demonstrative* funksjonen: Overveielseren skal demonstrere legitimiteten til sin egen konklusjon.

Vi må se nærmere på dette.

---

19. Se Broadie (1), 226, 229–30; (2), 296–300.

## 5. Overveielsens demonstrative funksjon

Vi kan begynne med å spinne videre på det vi allerede har sett i forbindelse med den heuristiske funksjonen.

Overveielser begynner med et eller annet spesifikt mål man hypotetisk har satt seg – et fokalt mål – og overveielser er en tankeprosess med sikte på å finne ut hva realiseringen av dette målet vil innebære. Dette hypotetiske målet er ikke satt opp vilkårlig, men utgjør en manifestasjon av ens karakter. Og hvis ens karakter er god og man er dydig, manifesterer målet også ens dyd. Aristoteles gjør dette klart i en passasje fra kapittel VI 12 av *Den nikomakiske etikk* hvor han sier at det er dyden som setter opp målet, mens den praktiske visdom – gjennom overveielser – bestemmer det som bidrar til målet: "... for dyden gjør målet rett, mens den praktiske visdom viser oss hva som bidrar til det" (1144a7–9).<sup>20</sup> Som nevnt kan dette forstås slik at målene rett og slett er gitt, uavhengig av fornuften, men det behøver ikke være slik. Vi kan, ved å utøve vår fornuft gjennom overveielser, komme til å innse at det målet vi i utgangspunktet satte opp som en hypotese, bør oppgis – det er ikke verdt å forfølge.

Men nå må vi legge merke til at vår karakter, summen av våre praktiske verdier, holdninger og forpliktelser, ikke er en gitt størrelse. Selv om Aristoteles sier klart at vår grunnleggende karakterorientering innprentes i oss fra tidlig barndom av gjennom passiv læring, og ikke senere kan endres i særlig grad, er det fortsatt rom for en viss utvikling. Dels kan vi revidere noen av våre prioriteringer ved å innse at ulike forpliktelser står i konflikt med hverandre, og at noen av disse forpliktelsene er dypere enn andre og derfor må gis prioritet, men dels kan vi også gjennom refleksjon bli oss bevisst våre forpliktelser og deres begrunnelser. Dette kommer frem i en passasje i kapittel VI 13 av *Den nikomakiske etikk* hvor Aristoteles sier:

Et tegn på dette er at alle fremdeles, når de definerer dyd, etter først å ha nevnt holdningen og hvilke forhold den gjelder, så tilføyer «som er i overensstemmelse med rett fornuft». Men det er den rette fornuft som er i overensstemmelse med klokskap. Alle later altså på en eller annen måte til å ane at det er denne slags holdning som er dyd: den som er i overensstemmelse med klokskapen. Men vi må ta et lite skritt videre, for det er ikke den holdning som bare er *i overensstemmelse med [kata]* den rette fornuft som er dyd, men den som er *ifølge [meta]* den rette fornuft; og en rett fornuft om slike ting er klokskap. Sokrates mente altså at alle dyder var former for fornuft, for

---

20. Jfr. *Den eudemiske etikk*: "For det er mulig for siktemålet [*skopos*] å være rett, mens man tar feil med hensyn til det som bidrar til siktemålet; eller siktemålet kan være feil, men man har rett med hensyn til de ting som leder til det; eller begge deler er feil. Frembringer så dyden siktemålet eller de ting som bidrar til det? Vi sier at det er siktemålet, for hverken syllogismen eller logos har med dette å gjøre." (EE II 11, 1227b19-25; min oversettelse.)

han trodde de alle var viten, mens vi tror de er ifølge fornuften. Det er altså klart ut fra det vi har sagt at ingen er i stand til å være god i egentlig forstand uten klokskap, og heller ikke klok uten moralsk dyd. (VI 13, 1144b21–32; jfr. X 8, 1178a16–9)

Når Aristoteles her sier at dyd er en holdning som er ifølge (*meta*) den rette fornuft, bør vi ta dette på samme måte som den som antydes i Platons *Theaitetos* når kunnskap defineres (for siste gang) som “sann oppfatning med en redegjørelse” (*doxa alêthes meta logou*) (*Tht.* 201c9–d3).<sup>21</sup> Det vil si at kunnskap ikke bare krever at vi anser noe for sant, men at vi også er i stand til å begrunne hvorfor det vi anser som sant, faktisk er sant; bare da er vi berettiget til å si at vi virkelig vet, eller forstår, det. Jeg mener dette også er hva Aristoteles har i tankene i denne passasjen når han sier at fullstendig dyd innebærer den rette fornuft: Det er ikke bare det at den må stemme overens med den (som innebærer at den, i det store og hele iallfall, kan oppnå dette), ei heller at den må springe ut av den rette fornuft (ved å ha blitt frembrakt av denne fornuften – i en selv (som en vane) eller i andre). Dyden må være slik at den dydige personen, qua dydig, forstår hvorfor hans reaksjoner er de rette. Han må være i stand til å begrunne dem på den måten jeg har skissert i forbindelse med det jeg har kalt overveielens demonstrative funksjon.

Dette støttes av en annen passasje, fra kapittel I 4:

For man bør begynne med det som er kjent, men dette er dobbeltydig: nemlig «kjent for oss» eller «kjent rett og slett». Vi bør formodentlig begynne med det som er kjent for oss. Derfor må den som skal være en skikket tilhører til det som sies om det edle og det rette og om statlige anliggender generelt, være oppdratt til gode vaner. Utgangspunktet er nemlig *at* noe er slik og slik, og hvis dette er tilstrekkelig klart, behøver man ikke noe *hvorfor* i tillegg. Den som har lagt seg til gode vaner, han enten har eller kan lett gripe prinsippene. La den som ikke kan noen av delene, høre Hesiods ord: “Dén aller best er, som selv fatter alt, god også den som lystrer den som taler rett. Men den som intet fatter selv, og ikke legger seg på sinne og hører på hva andre sier, han er udugelig.” (I 4, 1095b2–13; jfr. I 7, 1098a33–b4)

Ikke bare må vi kjenne “at” før vi kan kjenne “hvorfor” (dette synes åpenbart siden det ellers ikke ville være noe å forklare eller forstå), men, viktigere, bare når vi kjenner “hvorfor”, kjenner vi egentlig “at”, dvs. vet eller forstår vi “at”. Og “hvorfor” er naturligvis det som begrunner eller forklarer “at”, det som gjør det sant. Som fornuftsvesener streber vi naturlig etter kunnskap eller forståelse (jfr. *Metafysikken* A 1, 980a21), og dette innebærer at vi griper ikke bare hvordan ting er, eller hva som er det rette å gjøre, men også hvorfor det er slik. Den fullstendig dydige og vise personen er en som i

---

21. Jfr. også *Menon* 98a om *aitia logismos*.



enhver situasjon ser hva som er det rette å gjøre, og som gjør det rette, så vel som ser hvorfor dette er det rette.

Som konklusjon kan vi si at overveielsen har to funksjoner, den heuristiske og den demonstrative. Den heuristiske funksjonen er å oppdage den rette beslutning om hvordan man skal handle, dvs. å avgjøre hva som er det beste å gjøre, mens den demonstrative funksjonen er å fremstille hvordan eller hvorfor denne beslutningen er den rette. Overveielsen skal gi oss beslutningens og handlingens “at” så vel som deres “hvorfor”. For at den praktiske visdom skal kunne utføre disse funksjonene, må den vise til en substansiell oppfatning av det Høyeste Gode, som er lykken. Hva så dette høyeste målet består i, er imidlertid en annen historie!<sup>22</sup>

---

22. Takk til deltagerne på Platonselskapets symposium, først og fremst min kommentator Miira Tuominen, for vennlige og nyttige innspill. Takk også til Håvard Løkke for hjelp med oversettelsen til norsk.