

Tyrannens fortvilelse

Aristoteles om livet i politikken grensetrakter*

Hallvard Fossheim

Formålet med denne artikkelen er todelt. For det første vil situasjonen til tyrannen, en mystisk og ikke videre belyst størrelse hos Aristoteles, bli analysert. For det andre vil jeg komme med et tolkningsforslag til en passasje (Politikken 5.11) der Aristoteles ser ut til å hjelpe tyrannen, noe som overrasker gitt hans negative vurdering av denne styreform. De to formålene avhenger av hverandre, fordi det er tyrannens unike situasjon som fremtvinger den kommunikasjonsformen Aristoteles benytter seg av i passasjen.

Platons tyrannskikkelse

Aristoteles forteller oss en god del om tyranniet, men i motsetning til Platon er han lite meddelsom hva gjelder tyrannen. Faktisk forteller Aristoteles oss nesten ingenting eksplisitt om tyrannen. I Platons *Staten* blir de to—tyranniet og tyrannen—intimt forbundet, og vi ser vekselvirkningene mellom styreform og personen. For denne privilegerte tilgangen kan vi takke dialogens analogi mellom sjel og stat. Aristoteles opererer imidlertid ikke med noen slik analogi; for ham er overgangen fra etikk til politikk i mindre grad «mer av det samme» og i større grad en overgang til et annet sett premisser og prinsipper. Derfra stammer Aristoteles sin vektlegging av kontrasten mellom *oikos* og *polis*, som han benytter for å kritisere Platons forsøk på å gjøre *polis* så likt *oikos* som mulig.¹ Likevel gir Platons analogi oss et utgangspunkt for å spørre hva slags figur Aristoteles' tyrann utgjør.

Platons tyrann er et menneske som blir ikke bare andres, men også sin egen forbannelse.

* Tidligere versjoner av denne artikkelen er presentert på Det nordiske Platonselskaps møte *Logos: ord, argument och rationell struktur*, Roma, 2. juni 2017; Bergens forskningsgruppe i antikkfilosofi sin konferanse *Paideia, Power, and Persuasion: Political Thinking in and around Plato*, Bergen, 13. juni 2017; og workshopen *Justification and Feasibility*, CUNP, Paris, 8. november 2017. Jeg er takknemlig for alle de konstruktive innspillene jeg mottok ved disse anledningene.

1. *Politikken (Pol.)* 1.1, 1257a7-16

Hva er så begynnelsen på forandringen fra fremstående leder [*prostatês*] til tyrann [*tyrannos*]? Eller er det åpenbart at det er når den fremstående lederen begynner å gjøre som det blir sagt i fortellingen om helligdommen til ulve-Zevs i Arkadia?

Hvilken fortelling? sa han.

At den som smaker menneskeinnvullen som er hakket sammen med offermåltidet, må bli ulv. Har du ikke hørt den historien?

Jo da.

Er det ikke slik med folkelederen som har taket på en medgjørlig masse, og ikke avholder seg fra egen slekts blod? Han stevner noen urettmessig for retten (som de har en hang til), og myrder ham ad rettens vei. Ved å ta bort et menneskeliv smaker hans uhellige tunge og munn blod av slekt. Han jager ut, dreper, og henter om ettergivelse av gjeld og redistribuering av land. Må ikke en slik en ved skjebnen bli ødelagt av sine fiender, eller herske som tyrann og gå fra å være menneske til å bli ulv?

Nødvendigvis.²

Straks tyrannen er i gang, må han uten pause opprettholde spillet for ikke selv å omkomme, et spill han selv har laget de forferdeligste regler for.³ Offermåltidet som skildres i sitatet over, har mulige aner i mykenske riter.⁴ Ritualet rundt Ulve-Zevs utgjør samtidig et tidlig varulvmotiv, der frykten som ledsager et hvert overgangsrite får en høyst konkret utforming. Det aktuelle *rite de passage* skal føre den unge efeben over i de voksnes rekker av ansvarlige opprettholdere av samfunnet. Men enkelte makter ikke overgangen og går i regresjon fremfor progresjon. Et slikt individ ender ikke som et modent menneske men som et villdyr uten plass i fellesskapet.

Det er villdyrets smak for blod som får et nesten like konkret motstykke i den vorde tyrannens misbruk av rettssystemet for å rydde en motstander av veien. Når denne grensen er overskredet, er det ingen vei tilbake. Tyrannens besettelse—den

2. *Staten* VIII, 565d-566a; alle oversettelser er forfatterens.

3. Fordi den klassiske tyrannen (og forestillingene om vedkommende) var mann, benytter jeg gjenomgående «han»/«ham» i omtalen av denne figuren.

4. Burkert 1983

vesentligste plass *erôs* ser ut til å ha i *Staten*—fører ut i en eksistens der alle menneskelige relasjoner har formen av forholdet mellom herre og slave.⁵

Aristoteles om tyranniets tilblivelse

Også Aristoteles' tyrann er en overskridende figur. I det som følger, vil jeg skissere tre sider ved tyrannens henvisthet til et slikt overskridende og ustabil leveste: manglende tilgang til *lov*, fravær av et rimelig *êthos* og et liv blottet for *vennskap*. Men la oss aller først se på hvordan Aristoteles' bestemmelse av tyranniet kan forstås på bakgrunn av Platons varulvhistorie.

Sett fra dette perspektivet blir det slående ved Aristoteles' presentasjon av tyranniet at han ser ut til å vektlegge dets tilblivelse minst like mye som dets struktur i sin bestemmelse av styreformens. Aristoteles sirkler inn tyranniet gjennom en bred tredeling.⁶ Den første varianten er karakterisert ved «barbariske» skikker, noe som her betyr ikke minst at det er perserkongen som er tenkt som modell. På et vis likner denne formen på et kongedømme (derav termen *basileus*⁷); den er dessuten mindre relevant for analysen av greske forhold, fordi både størrelse og styringsmekanismer er så annerledes.

Variant nummer to utgjøres av lederen (Aristoteles' term er *aisymnêtês*, en leder valgt av folket) som erverver seg ekstraordinær autoritet. Også denne skikkelsen havner imidlertid i utkanten av det tyranniske ifølge Aristoteles, dels fordi nettopp veien til lederskapet ikke passer hans bestilling.

Aristoteles' tredje og egentlige tyrann er gjenkjennbar ved sin begynnelse minst like mye som ved sin ytterligere utforming. Et tyranni er et styreset som starter ved en tilrøvelse av eksisterende maktstrukturer. En konge kan bryte med etablert lov og rett (*nomos*) og gi seg selv bredere og til sist uinnskrenket makt. En militær leder, eller en annen borger i formell autoritetsstilling, kan misbruke denne stillingen. Eller en hvilken som helst privatborger med de rette talegaver kan få folket med seg i raseeringen av eksisterende demokratiske institusjoner, slik at han selv kan ta over tøyene.

5. Prauscello 2014, kapittel 1, tilbyr en god diskusjon av den reduserte rollen til *erôs* i *Staten*.

6. *Pol.* 3.14

7. For en innsiktsfull diskusjon av terminologien, jf. White 1955. Atack 2015 utvikler det hun kaller Aristoteles' «metaphysics of monarchy» ved å sette det i sine historiske rammer.

Denne siste opprinnelsen fins det færre eksempler på fra historiebøkene, men det er likevel den både Platon og Aristoteles ser ut til å engste seg mest for.⁸ Dette er noe som nok finner sin delvise forklaring i at de anser den som en særlig risiko i et radikalt demokrati som Athen, der frittalenhet (*parrhêsia*) og folkets bestemmelsesrett allerede ligger klare til bruk for den som måtte ha egnet begavelse og motivasjon.

Denne bestemmelsen av tyrannen gjennom hans tilblivelse er slående. Blant annet er det slik at ved å fokusere på den, utelukker Aristoteles arv som en åpenbar måte å bli tyrann på («Pappa var tyrann, så jeg er tyrann»). Selv om Aristoteles her ikke forteller oss noe direkte om tyrannens karakter eller personlighet, tillater hans tilblivelsesorienterte modell oss derfor indirekte å slutte at tyrannen vil være en person som er villig til å tilintetgjøre en eksisterende orden av alternerende styring og underkastelse. Tyrannen er dermed en figur uten en stabilt internalisert *êthos* som speiler den rådende orden. Dette innebærer også en lovløshet: en mangel på et mer eller mindre helhetlig verdsett som kan gi formål til et liv innen de bestående rammene.

Andre trekk som Aristoteles iblant viser til som bestemmende, peker i samme retning. Det er et trekk ved tyrannen at folket han leder er uvillige undersåtter. Tyrannen vil også typisk komme til et punkt der han argumenterer for behovet for en egen livvakt. De to—relaterte—punktene antyder konflikten som før eller senere må blusse opp mellom tyrannen og alle andre. For der oligarker og demokrater i hvert fall har noen på sin side—henholdsvis de få og rike og de mange og fattige—ligger det i tingenes logikk at tyrannen må skape misnøye hos begge grupper.

Hva er det som driver tyrannen? Ifølge Aristoteles må det nødvendigvis dreie seg om et gode som bare er opplevet og ikke reelt. Men selv om hans forslag på et tidspunkt er at motivasjonen utgjøres av materiell rikdom, kan forklaringen ikke være så enkel. Hos Aristoteles generelt og i denne sammenhengen spesielt blir rikdom primært et middel for å holde på makten, ikke et mål i seg selv. Som vi skal se, får det tvetydige og ustabile i denne figurens motivasjon også betydning for Aristoteles' måte å tilnærme seg tyrannen på.

8. For en dom over denne innstillingen hva gjelder 600- og 500-tallet som er, om ikke historiens, så i hvert fall en historikers, se Cawkwell 1995. Kontrasten mellom Herodot og den aristoteliske *Athenernes forfatning* hva gjelder tilfellet Peisistratos behandles av Gouschin 1999. Lintott 1992 gir en analyse av bakgrunnen for demokratiets vurdering i Aristoteles som er relevant for hans relatering av tyranni til demokrati.

Vennskap

Betydningen Aristoteles tilkjenner vennskap antydes av at to av ti bøker i *Den nikomakiske etikk* er viet fenomenet. En av grunnene til betydningen er rollen vennskap kan ha som en kur mot korrupsjon og forkvakling. Som enkeltindivider har vi det med å feilvurdere oss selv og endog tillate oss ting når vi burde vite bedre. Men denne sobre innstillingen til menneskelige aktører tempereres av vennskapet som sikkerhetsventil. Dydige folk «hverken ber om eller tilbyr hjelp som krever dårlige handlinger, men kan til og med sies å hindre dem. For det tilligger gode folk å unngå feil selv, og ikke tillate det hos sine venner.»⁹ Dette er et så dypt trekk ved mennesket at den frivillig venneløse må være enten en gud eller et beist, og i alle fall ikke et menneske.

Det vi imidlertid må merke oss i denne sammenhengen, er at Aristoteles' begrep om vennskap ikke består i den upolitiske relasjonen gjeldende tolkningstradisjon gjerne regner det som. Tvert imot setter de politiske rammene også rammer for hva slags vennskap som er tilgjengelig. «Vennskap og rettferd ser ut til å angå det samme og å finnes hos de samme. For i et hvert fellesskap ser der ut til å være en type rettferd og en type vennskap.»¹⁰ Derfor er det også at Aristoteles introduserer sin presentasjon av politiske styresett, og rettferd som en politisk satt størrelse, som utgangspunkt for vennskapets livsbetingelser. «Alle typer fellesskap ser ut til å være deler av det politiske fellesskapet. Og typen vennskap følger av typen fellesskap man har. Der er tre former for politisk system [*politeia*], og et tilsvarende antall avvik.»¹¹ Dette er viktig, for det besegler tyrannens skjebne som venneløst individ. I avvikene finner man bare i liten grad rettferd, og dermed er det samme sant om vennskap. Der er minst vennskap i det verste avviket, for i tyranniet er der lite eller intet vennskap. Der den som styrer og de som styres ikke har noe felles, har de ikke noe vennskap, siden de ikke har noe rettferd heller.¹²

9. *Den nikomakiske etikk* (EN) 8.8, 1159b5-7. Når jeg i teksten taler om vennskapet, mener jeg Aristoteles' såkalte perfekte eller fullstendige vennskap (*teleia filia*), som har den andres karakter som fokus og bare er tilgjengelig for gode folk.

10. EN 8.9, 1159b25-27

11. EN 8.9, 1160a28-32

12. EN 8.11, 1161a30-34

I utgangspunktet kunne vi, ut fra hva Aristoteles forteller oss, kanskje forsøkt å konstruere et scenario der man kan bli tyrann ved det mildeste av etiske feilskjær, *akrasia* eller manglende selvkontroll. Men selv med en slik start vil tyrannen raskt forverre sin begjærøkonomi uten tilgang til vennskapet som moralsk støtte.

Det politiske liv

Så langt ser vi omrisset av en forklaring på hvordan tyrannen relativt raskt må utvikle seg i retning av det verre. Fraværet av vennskap, lov og indre stabilitet dikterer en bevegelse fra vondt til verre, uten tilgang til en etisk rettesnor. Men hva med det politiske livet selv, kan ikke det tilby en slik funksjon?

Det er en utbredt oppfatning at Aristoteles anser det politiske liv som sådan som kilden til menneskelig realisering og forbedring. Dette er på sett og vis sant. Men det er ikke sant på en uproblematisk måte. For den etiske støttefunksjonen han tillegger vennskapet er påkrevet fordi det politiske livet ikke er bare—eller en gang primært—en trygg kilde til utvikling og sikring av menneskelig godhet. Det kan fremstå som en liten overraskelse at Aristoteles ikke udelt advokerer det politiske liv, men slik er det. Selv på en god dag utgjør det politiske livet en relativt grisete og slitsom affære, med stort korrumpierende potensial.

Politikerens aktivitet fordrer slit [*ascholos*] også. Hinsides seg selv søker politiske handlinger makt og ære, eller i hvert fall lykke for politikeren og hans medborgere, hvilket er noe annet enn politisk vitenskap selv—og åpenbart søkes som noe annet enn den. Så av handlinger som uttrykker dydene, er de som angår politikk og krig fremragende flotte og store; men de krever slit, sikter på et (ytterligere) mål, og er valgverdige for noe annet enn seg selv.¹³

Dette er en passasje som vanligvis ikke tas opp i diskusjoner om Aristoteles' syn på det politiske livet. Og det lar seg jo forstå, ettersom passasjen underminerer i hvert fall enhver simpel identifisering av den politiske sfæren som den enkeltes frelse. Påstanden inngår i *Den nikomakiske etikks* avsluttende oppfordring til å velge det teoretiske—altså filosofiske—livet fremfor det politiske livet, som noe som tilbyr en høyere og mer

13. *hautai d'ascholoï kai telous tinos ephientai kai ou di'hautas hairetai eisin*, EN 10.7, 1177b12-18. («Vitenskap» er implisitt, men utgjør en vanlig forståelse.)

guddommelig lykke. Men det er ingen grunn til ikke å ta passasjen alvorlig. Det er heller ingenting andre steder i teksten som tilsier at dette ikke skulle være en naturlig del av bildet. For enhver eksisterende forfatning vil det være slik at deltakelse i det politiske liv innebærer å eksponere sin karakter for påvirkninger som er strukturelt korrumperte. Med «strukturelt» mener jeg å antyde i hvert fall det følgende. Å være politisk aktiv innebærer at man må venne seg til å anse mål som midler og midler som mål i sine ord og handlinger. Man må også gjerne behandle faktorer som er av sekundær betydning som om de var hovedsaken. Disse mønstrene utgjør en trussel selv for de beste blant oss. I sitatet over omtaler Aristoteles endog «politikk og krig» som noenlunde likeverdige størrelser. For en person som tyrannen, som ved sin omkastede første handling har ødelagt grunnlaget for anerkjente standarder, lover og praksiser og med dem fellesskapet som muliggjør vennskap, byr sfæren på uunngåelige kilder til videre forfall.

Tyrannens to strategier

Fra Platon har vi dramatiske dialoger, mens vi fra Aristoteles har bevart noe som likner mer på forelesningsnotater eller kompakte avhandlinger. Det betyr at vi naturligvis forventer—og gjerne får—flere antydninger om et sofistisk metanivå hos førstnevnte, ikke minst hva gjelder bevissthet omkring hvem man henvender seg til og innebyrden av at hva man ønsker å si og hva som blir forstått kan være to ganske forskjellige ting. Man kan se hele Platons forfatterskap i lys av følgende utpensling fra dialogen *Faidros*.

Vet du, Faidros, skrijving har en merkelig likhet med malerkunst. Malingens avkom står der som om de var levende, men hvis noen spør dem om noe, forblir de høytidelig tause. Det samme gjelder skrevne ord. Man ville jo tro at de talte som om de hadde en grad av forståelse, men om du spør om noe av det som er blitt sagt fordi du ønsker å forstå, fortsetter de alltid bare å indikere det samme. Når den først er skrevet ned, flakker enhver tale omkring hvor som helst, den når tak i de som forstår og de som ikke burde ha noe med saken å gjøre om hverandre, og vet ikke hvem den bør snakke

til og hvem den ikke bør snakke til. Og når talen så blir kritisert og urimelig angrepet, trenger den alltid sin fars hjelp; alene kan den hverken forsvare seg eller komme til sin egen unnsetning.¹⁴

Platons bruk av dialogformen kan anses som en langvarig og mangefasettert kamp for å skape en måte å skrive på som transcenderer disse vanskelighetene.¹⁵ I det som følger, vil jeg foreslå at en merkelig passasje hos Aristoteles gjør det samme—en passasje som samtidig tar høyde for den unike posisjonen tyrannen har satt seg i. Uten at jeg dermed mener å implisere teser om hans øvrige verk, kan dette også anses som en ansporing til å være åpen for det uventede i Aristoteles' måte å kommunisere på.

Den merkelige passasjen finnes i *Politikken* 5, kapittel 11. Det mest slående ved den er en art praktisk tvetydighet, idet Aristoteles som del av sin analyse av tyranniets mekanismer meddeler at der er to ekstremt motsatte¹⁶ måter å opprettholde denne styreformens på. De ymse mekanismene blir så gruppert på grunnlag av denne todelingen. Tyrannens første alternativ turde være velkjent og er hva Aristoteles kaller den tradisjonelle måten. Dette alternativet består av den følgende ansamling tiltak.

- Fjerne skikkelige folk
- Forby samlinger
- Holde folk under oppsikt
- Minske *scholê*
- Benytte spioner
- Spre rykter
- Øke fattigdom
- Igangsette offentlige byggeprosjekter
- Gå til krig
- La slaver og kvinner dominere

14. *Faidros* 275d-e

15. Fossheim 2008

16. *enantiôtatous*, *Pol.* 5.11, 1313a34

Fellesnevneren for alle disse tipsene fra tyrannens guidebok er at de bidrar til generell litenhet, mistro og avmakt blant folk.¹⁷ Som taktikker kan tiltakene samles under to temaer som vi kjenner igjen hos tyrannemner ned til våre egne dager: trusler og løgner.

Den store overraskelsen består så i at Aristoteles på dette punkt i teksten tilbyr et helt annet alternativ for tyrannen. Denne alternative strategien beholder grunnpremisset fra den første strategien: Å holde på makten forblir uttalt mål og målestokk. Utover dette utgjør den nye strategien imidlertid en ganske radikal atferdsmessig vending. Alle taktikkene på den alternative listen har felles at tyrannen skal fremstå som en konge (*basileus*) og ikke som tyrann. Standardverbene for at noe synes eller fremstår som noe, *dokein* og *fainesthai*, utgjør nå del av hvert imperativ. Den alternative strategien kan oppsummeres som følger.¹⁸

- Synes som om (*dokein*) man forvalter de offentlige midlene vel
- Fremstå (*fainesthai*) verdig
- Unngå å synes (*fainesthai*) arrogant
- Fremstå (*fainesthai*) med stor iver hva gjelder gudene
- Ære de gode (la andre ta seg av avstraffelser)

Hovedoverskriftene for denne drastiske vendingen kan uttales som en stoppmelding med hensyn til trusler og en endring i løgnenes retning, fra løgner spredt blant folk til et bedrag som angår tyrannens egen persona.

Aristoteles' strategi

Et sentralt spørsmål i sekundærlitteraturen har vært hvorfor Aristoteles i det hele tatt gir råd til tyrannen. Spørsmålet blir særlig presserende når det gjelder den utradisjonelle, «machiavelliske» strategien, som faktisk kan sies å inneholde råd som er både originale og nyttige.¹⁹

17. *Ib.*, 1314a13-28. Jordovic 2011 gir en detaljert gjennomgang av hvert tiltak.

18. *Ib.*, 1314a30-1315b11

19. Betegnelsen «machiavellisk» om Aristoteles' tyrannassistanse benyttes av Bodéüs 1999, 548; her finnes også referanser til ytterligere forfattere som har bekymret seg over hva Aristoteles egentlig holder på med i denne delen av teksten.

Et mulig svar på dette spørsmålet er at Aristoteles ikke bare, eller en gang først og fremst, henvender seg til tyrannen, men til folk som på et tidspunkt kanskje må være i stand til å avsløre en tyrann. Et annet svar, basert på Aristoteles' tvetydighet med hensyn til hvor godt det politiske livet egentlig er, kan være at han i den store sammenhengen ikke så på tyranniet som et udelt onde; relatert til en slik respons har vi det faktum at Aristoteles kan ha ment at et tyranni er å foretrekke fremfor det totale sammenbrudd *stasis*, åpen krig borgerne imellom, innebærer for bystaten.

Men i våre forsøk på å besvare spørsmålet om motivasjonen for den alternative strategien bør vi også ta inn over oss tyrannens situasjon slik jeg har analysert den ovenfor. Hvis de utradisjonelle rådene er rettet mot tyrannen, må vi tenke oss at de er rettet mot en tradisjonell tyrann, som så langt har fulgt den første strategien. En slik person befinner seg i en posisjon uten tilgang til alminnelig tilgjengelige ressurser for tenkning og handling. Han har ingen tilgang til loven som rettesnor, idet han per definisjon er den som radikalt har brutt med og ødelagt muligheten for lovlighet. Tilsvarende mangler han også den indre rettesnor en alminnelig oppegående *êthos* tilbyr, en mangel som er demonstrert ved hans handlinger. Handlingene er ikke en gang primært fortidige, men pågående, ettersom han med sine første skritt mot tyranniet initierte et spill han selv nå er fanget av for egen overlevelse.

Sist men ikke minst: Tyrannen er venneløs. En venn i Aristoteles' fulle forstand er en hovedkilde til etisk lutring og forbedring. På grunn av sin etablerte strategi har tyrannen imidlertid ingen tilgang til en slik relasjon. En venns åpenhjertige råd er ufornelige med tyrannens avhengighet av kontinuerlige løgner og av trusler ved enhver motstand. En person som forsøkte noe slikt, måtte nødvendigvis snart trues til taushet eller tilintetgjøres.

Hvordan kommuniserer man så med tyrannen? Mitt forslag er at det er nettopp et svar på dette spørsmålet vi ser realisert i Aristoteles' annet sett råd. Direkte og likefrem meddelelse med en slik person er umulig. Ikke bare vil et vennlig råd som går mot det tradisjonelle tyranniets parametre snart bety slutten både på tilsynelatende vennskap og på vennen. Gitt hans karakter og utvikling vil et slikt råd ikke en gang være fullt ut tilgjengelig for tyrannen, fordi den *êthos* eller horisont av rimelighet det måtte stamme fra, ikke kan forstås av en slik person.

Mitt forslag er altså at Aristoteles' strategi nummer to nettopp er ment å overkomme denne tilsynelatende håpløse situasjonen. Gjennom den makter han å gi et råd som i utgangspunktet er fullstendig utopisk, en tilnærming som med dagens terminologi kan klassifiseres under idealteori idet den skisserer en tingenes tilstand som den relevante aktøren—tyrannen selv—ikke kan forventes å ha motivasjon til å etterstrebe.²⁰ Aristoteles kan gjøre dette fordi han kombinerer skissen av en verdig (kongelig) profil med fremholdelsen av motiver tyrannen kan forholde seg til. Mens det ytre resultatet i beste fall består i at tyrannen forlater sin tyranniske *modus operandi* til fordel for et kvasi-kongelig politisk opplegg, er det hele basert på tyrannens tyranniske motivasjon: å bevare makten.

På ett nivå er det altså slik at Aristoteles' strategi, når han presenterer tyrannens annen strategi, består i hvert fall delvis i å erstatte et tradisjonelt tyranni med mer politisk levelige forhold. I seg selv vil dette være en seier. Men der er muligens mer. For også tyrannens karakter kan være involvert.

Aristoteles' moralpsykologi tilsier at vi er funksjoner av våre handlinger. Man utvikler en etisk kvalitet ved å handle som en som allerede besitter den samme kvaliteten. Det er derfor mulig at en endring av tyrannens vaner kan ha et nedslag i hans karakter—at han ved å handle mer kongelig blir, om ikke kongelig, så i alle fall mindre dårlig og mer god enn han var.

Man kunne innvende at dette ikke kan skje, fordi tyrannens motivasjon befinner seg så langt fra den motivasjonen man bør ha under slik trening. Men dette er intet endelig argument mot muligheten av en etisk forbedring. For også under mer normale omstendigheter vil motivasjonen til den som er i ferd med å ta form, være langt fra identisk med motivasjonen til det gode menneske. Det er bare etter hvert, når bordet fanger, at den relevante motivasjonen kan forventes å vokse frem hos aktøren.²¹

20. Distinksjonen ideal/ikke-ideal teori stammer fra John Rawls og debatten etter ham, idet mange har følt at Rawls' prioritering av ideelle mål går på bekostning av teoretisering som kan avhjelpe politiske og sosiale utfordringer her og nå. Ryddige kartlegginger av denne debatten finnes i Valentini 2012 og Stemplowska & Swift 2012. Et viktig tilsvare er Estlund 2014. Den nåtidige distinksjonen er helt uvesentlig for en forståelse av Aristoteles' løsning; derimot er det slik at Platons og Aristoteles' syn på egen teoretisering og dens kommunikative forutsetninger er langt mer sofistisert enn hva denne debatten fremviser, og at de to dermed kan tjene som en påminnelse om mer hensiktsmessige situasjoner av praktisk filosofis roller og (av)makt.

21. Fossheim 2007

Et sterkere motargument er at Aristoteles har en forståelse av etisk karakter som er slik at den ikke er videre foranderlig. Barn og helt unge mennesker kan bygge en karakter gjennom sine handlinger fordi de ikke har noen karakter fra før; men straks en karakter—en horisont som inkluderer mer eller mindre integrerte meninger og følelser om rett og galt og ens egen plass blant dem—er etablert, er løpet kjørt og man er blitt sin skjebne (for å tale med Heraklit). Det er imidlertid mulig at denne innsigelsen ikke har samme kraft i tyrannens tilfelle som for de fleste andre. Her blir det relevant at tyrannen ved sin overskridende og ensomme fremferd både oppviser og underbygger en radikal mangel på stabilitet i sin sjel. Denne svakheten kan imidlertid også utgjøre en styrke. Der andre voksne aktører på godt og ondt ikke ville være i stand til å endre sin karakter nevneverdig en gang ved grunnleggende å endre vaner, mangler tyrannen et slikt indre kompass. Den grunnleggende mangel på stabilitet i tyrannens motivasjon—fra begjær, til penger, til makt, til opprettholdelse av et system—stiller denne figuren også lagelig til for påvirkning. Alt mens hans frelse selvsagt avhenger av at han ikke innser den.

Aristoteles gir oss til og med et slående og ganske uaristotelisk uttrykk for tyrannens situasjon om han følger strategi nummer to. I samme setning lover Aristoteles noe tyrannen kan, og noe han ikke kan, begripe. «Og hans styre vil vare lenger, og han vil av karakter være enten edelt innstilt til dyd eller halvgod [*hêmichrêstos*], ikke dårlig men halvdårlig [*hêmiponêros*].»²²

Henvisninger

Atack, Carol (2015). «Aristotle's *Pambasileia* and the Metaphysics of Monarchy». *Polis* 32, 297-320.

Bodéüs, R. (1999). «L'attitude paradoxale d'Aristotle envers la tyrannie». *Tijdschrift voor Filosofie* 61/3, 547-562.

Burkert, Walter (1983). «Lykaia and Lykaion». *Homo Necans* (overs. Peter Bing), University of California, 86ff.

22. *Pol.* 5.11, 1315b8-10

- Cawkwell, G.L. (1995) «Early Greek Tyranny and the People». *The Classical Quarterly* 45/1, 73-86.
- Estlund, David (2014). «Utopophobia». *Philosophy & Public Affairs* 42(2), 113-134.
- Fossheim, Hallvard (2007). «Habituation as Mimesis». *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, red. Timothy Chappell, Oxford University Press.
- Fossheim, Hallvard (2008). «Plato's Use of Socrates as a Character in his Dialogues». *Rhizai* 2, 239-263.
- Gouschin, Valerij (1999). «Peisistratus' Leadership in A.P. 13.4 and the Establishment of the Tyranny of 561/60 B.C.» *The Classical Quarterly* 49/1, 14-23.
- Jordovic, Ivan (2011). «Aristotle on Extreme Tyranny and Extreme Democracy». *Historia: Zeitschrift für Alt Geschichte* 60/1, 36-64.
- Lintott, Andrew (1992). «Aristotle and Democracy». *The Classical Quarterly* 42/1, 114-128.
- Prauscello, Lucia (2014). *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stemplowska, Zofia & Adam Swift (2012). «Ideal and Non-Ideal Theory». *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, red. David Estlund, OUP, 373-389.
- Valentini, Laura (2012). «Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map». *Philosophy Compass* 7(9), 654-664.
- White, Mary (1955). «Greek Tyranny». *The Phoenix* 9, 1-18.

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen
hallvard.fossheim@uib.no