

Fronesis och den mänskliga tillvaron

En läsning av Bok VI i Aristoteles »Nikomachiska etik»

CHRISTIAN NILSSON

»Den som befattar sig med grekerna bör hålla i åtanke att den otyglade driften till vetande i sig under alla tider varit lika barbariserande som hatet mot vetandet, och att grekerna, genom hänsynen till livet, genom ett idealt livsbehov, tyglade sin i sig omättligen kunskapshunger – eftersom de samtidigt ville leva vad de lärde sig.»¹

Det kan tyckas märkligt att Aristoteles mest omfattande diskussion om kunskapens olika former finns i *Den nikomachiska etiken*. Vad har etik och kunskap med varandra att göra? Ett kort svar på den frågan är att Aristoteles ger kunskapen en central roll i det han beskriver som målet för etiken: ett lyckligt liv.

Men det är inte lätt att leva ett lyckligt liv, eller att som Aristoteles skriver »leva i enlighet med det bästa inom en».² Om vi skall lyckas uppnå visdom (*sofia*), krävs det att vi förstår hålla riktningen i livet, och att vi hittar sätt att hantera de utmaningar livet ställer oss inför. Den förmågan kallar Aristoteles för praktisk »klokhets»: *fronesis*.³

Det har ofta framhållits att Aristoteles beskriver visdomens teoretiska betraktande av eviga sanningar som det mest eftersträvansvärda i livet, och att vi genom den »så långt det bara är möjligt» (1177b35) bör försöka bli odödliga. Det är nog riktigt. Men för Aristoteles innebär denna värdering av den teoretiska kunskapen inte någon nedvärdering

av den praktiska kunskapen. Tvärtom: att utveckla en »förträfflighet» eller högsta »duglighet» (*arete*) på den praktiska kunskapens område är en förutsättning för att uppnå visdom.

För Aristoteles finns det således inte ett sätt att tänka som är bäst, utan två: *sofia* och *fronesis*.

Han beskriver detta som en fulländning av två olika »delar» av själen – men framkastar också tanken att dessa »delar» i själva verket är oskiljbara såsom det konvexa och det konkava i en kurva (1102a30–34). Så intimt hänger den teoretiska kunskapen ihop med den praktiska för Aristoteles.

DYGDERNA OCH SJÄLENS DELAR

Att överhuvudtaget tala om »själ» (*psyche*) och därtill om att denna skulle ha »delar» (även om Aristoteles alltså själv har vissa förbehåll mot sitt uttryck), kan skorra i öronen på en modern läsare. Men att något har en själ betyder för Aristoteles helt enkelt att det är levande. Och själen, eller livet, har naturligtvis inte delar på samma sätt som kroppen har organ. Aristoteles tänker sig snarare att livet rymmer olika typer av aktivitet.

Ungefär som vi till vardags skiljer mellan växter, djur och människor som olika typer av liv, så skiljer Aristoteles först ut en »vegetativ del» hos själen, alltså en aspekt av livet som har att göra med förmågan att ta till sig näring och växa med hjälp av denna näring (1105b). Den här aspekten av det mänskliga livet kan fungera väl, om matsmältningen fungerar väl, om vi sover gott, om vi utvecklar en hälsosam kropp som är stark och motståndskraftig mot sjukdomar, och så vidare. Men för Aristoteles är dugligheten hos denna

aspekt av det mänskliga livet etiskt irrelevant, och den tas därför upp mycket kortfattat i *Den nikomachiska etiken*.⁴ Den vegetativa delen av själen rymmer inget tänkande (*logos*), och den kan inte heller påverkas av tänkandet.

Det finns emellertid en del av det specifikt mänskliga livet som visserligen inte själv rymmer något tänkande, men som kan lyssna till tänkandet, formas av det och ge ett gensvar (1102b32; 1103a3). Aristoteles kallar det för den mänskliga själens »begärande» element. I andra sammanhang, som till exempel i *Tre böcker om själen*, kallar Aristoteles denna del helt enkelt för den »djuriska» aspekten av livet som sådant. I *Den nikomachiska etiken*, där ämnet är det specifikt mänskliga livet, är formuleringarna något anorlunda. Jag skulle vilja föreslå följande formulering som en ledtråd för en produktiv läsning av Aristoteles manöver: Jämfört med djuren är människan – den som jämför.⁵ Även det vi delar med djuren är i någon mening förvandlat genom den specifikt mänskliga existensformen. Å ena sidan finns det mycket i det djuriska livet som, liksom i det vegetativa livet, helt enkelt inte är etiskt relevant: hur väl ens syn eller hörsel fungerar till exempel. Men till den »djuriska» sidan av det specifikt mänskliga livet hör också en viss mottaglighet för och formbarhet genom tänkandet. Detta blir viktigt för att förstå Aristoteles syn på människans känsloliv.

Aristoteles argumenterar för att känslorna kan ha etisk relevans utifrån ett exempel som har med karaktärsstyrka och karaktärrsvaghet att göra: det verkar som om en del människor tänker bra, men ändå inte förmår handla väl, just på grund av den begärande eller djuriska sidan av livet. Hos andra utövar den begärande sidan av livet istället ett

stärkande inflytande på tänkandet och hjälper det att bli till konkret handling.

Att den djuriska aspekten av det mänskliga livet åtmins-
tone delvis kan lyssna till, svara på och formas av tänkan-
det är utgångspunkten för Aristoteles reflektioner om de så
kallade etiska dygderna eller »karaktärsdygderna» (*ethike
arete*). Karaktärsdygderna, skriver Aristoteles, är inte givna
av naturen, utan de har med vana (*ethos*) att göra:

Så kan till exempel en sten, som av naturen faller nedåt,
inte vänjas att falla uppåt, inte ens om man försökte få
den till det genom att kasta den uppåt tiotusen gånger,
lika litet som elden kan fås att brinna neråt eller någon-
ting annat kan vänjas att förhålla sig på ett annat sätt
än dess natur förutsätter. Därför inplanteras dygderna
varken av naturen eller i strid med den, utan vi är av
naturen mottagliga för dem och de fullkomnas genom
vanan. [...] Dygderna får vi först genom att praktisera
dem, på samma sätt som de övriga formerna av kun-
nighet. (1103a)

Å ena sidan är människans etiska dygdighet alltså inte
medfödd – å andra sidan är utvecklandet av dygderna ingen
fråga om någon tuktan som går emot den mänskliga natu-
ren: vi är »av naturen mottagliga för dem».

I *Den nikomachiska etiken* diskuterar Aristoteles utför-
ligt hur karaktärsdygderna utvecklas, hur de skall definie-
ras och klassificeras. Det är här den berömda läran »medel-
vägen» formuleras. Karaktärsdygden »mod» är till exempel
42 medelvägen mellan dumdristighet och feghet, »måttfullhet»

är medelvägen mellan askes och frosseri, och så vidare. I yttersta korthet kan tanken sammanfattas så att människor typiskt handlar fel på ett av två sätt: de går för långt, eller de gör inte tillräckligt.

De vegetativa och begärande delarna av själen rymmer alltså inte i sig själva någon tankeförmåga – även om den begärande delen av den specifikt mänskliga själen kan formas av och svara på tänkandet. Tänkandet som sådant utgör för Aristoteles den tredje delen av den mänskliga själen – den tredje aspekten av det mänskliga livet om man så vill. Denna del av själen har i sin tur två former: det finns för Aristoteles, som vi konstaterade inledningsvis, inte bara ett sätt att tänka som är bäst, utan två. Aristoteles skriver:

Låt oss då anta, att det även finns två slags förnuft (*logos*) – det ena, varmed vi tänker på ting vilkas orsaker är oföränderliga, och det andra, varmed vi tänker på sådant som kan förhålla sig annorlunda. Ty mot väsensskilda ting svarar också olikartade delar av själen, emedan det är till följd av en viss likhet och släktskap med objekten som kunskap om dem uppstår. Av dessa delar skall vi kalla den ena den vetande (*epistemonikon*) och den andra den beräknande (*logistikon*). Att överväga (*boulevesthai*) och beräkna (*logizesthai*) är emellertid samma sak, då ingen överväger sådant som inte kan förhålla sig på annat sätt. (1139a6ff)

I den sfär av livet som har med vegetativa funktioner att göra är det alltså irrelevant att tala om dygder. I den sfär av det mänskliga livet som har med begär att göra räknar Aristo-

teles upp ett antal »karaktärsdygder» i vad som förmodligen skall förstås som en öppen lista. I den sfär av det mänskliga livet som har med tänkande att göra finns det två »intellektuella» dygder (*dianoetike arete*): *sofia* och *fronesis*. Innan vi fördjupar oss i *fronesis* som den bästa formen av tänkande hos den del av själen som är beräknande och övervägande, skall jag ta upp den del av själen som är inriktad mot »det som inte kan förhålla sig på annat sätt», alltså den »vetande» delen av själen.

DEN TEORETISKA KUNSKAPEN

Upptäckten av »det som inte kan förhålla sig på annat sätt», alltså de logiska och matematiska relationerna, är en viktig aspekt av filosofins uppkomst i det antika Grekland. I ett slags självmytologisering beskriver de grekiska tänkarna själva denna tilldragelse: Människan hade i alla tider varit upptagen med livets nödvändigheter, jordbruk, djurhållning och så vidare – men vad tjänade allt detta till? Var kanske upprätthållandet av livet självt det yttersta målet? Att handla dygdigt vore då bara att jobba på så effektivt som möjligt. Det Aristoteles lärde sig hos Platon handlade istället om logikens bjudande former. Här framträdde ett nytt perspektiv, att det mänskliga livets yttersta mål kunde vara att upptäcka eviga, nödvändiga och universella principer.

Det Aristoteles kallar *episteme*, eller »vetenskap», är en form av kunskap vars objekt är konstant: har vi väl en gång upptäckt förhållandet mellan en cirkels radie och dess omkrets, så behöver vi inte mäta upp det varje gång. Vi kan vara förvissade om att det förblir likadant även om vi tittar bort

samma resultat. Detsamma gäller slutledningens logiska grundformer.

Aristoteles noterar att detta är en form av kunskap där även oerfarna, unga människor kan nå mycket långt. Den bygger inte på lång erfarenhet eller många mätningar, utan på en viss abstraktionsförmåga. Denna form av kunskap kan därför också läras ut som formler – det är faktiskt möjligt att lära sig förhållandet mellan cirkelns radie och omkrets utan att en enda gång ha mätt upp det!

För Aristoteles är *episteme* ändå inte den högsta formen av teoretiskt tänkande. *Episteme* måste nämligen alltid utgå från en eller annan form av axiom eller definitioner för att fungera. Dessa axiom (till exempel lagen om det uteslutna tredje) kan vi inte resonera oss fram till, utan de ges oss med en särskild form av evidens som Aristoteles kallar »insikt» eller *nous*.⁶ Det Aristoteles lyfter fram som den högsta formen av teoretiskt tänkande – »visdom» (*sofia*) – är således en kombination av *nous* och *episteme*.

Den teoretiska kunskapen ges ingen särskilt utförlig diskussion i *Den nikomachiska etiken*. Samtidigt är den som sagt viktig som en orienteringspunkt för det etiska projektet. Huvudintresset för framställningen är den aktivitet som utövas av den del av själen som är tänkande och som är inriktad mot »det som *kan* vara annorlunda».⁷

DEN PRAKTISKA KUNSKAPEN

Diskussionen om kunskapens former i *Den nikomachiska etiken* är samlad i bok VI. Den inleds med en diskussion av ett problem som uppstått i diskussionen om karaktärsdygdena. Om den begärande delen av den mänskliga själen

kan fås att lyssna till och svara på tänkandet (*logos*), och därigenom undvika ytterligheterna och finna medelvägen – vad är det då för typ av tänkande som kan vägleda oss och ge oss en förståelse av vad som utgör ytterligheterna i den konkreta situationen? *Episteme* (eller dess fulla form, då det kompletterats med *nous*, alltså *sofia*) är visserligen en mycket pålitlig kunskap, men den rör allmänna och oföränderliga förhållanden och är inte till mycket hjälp i den konkreta handlingssituationen.

För att avgränsa den praktiska kunskapens olika former från varandra hänvisar Aristoteles till en skillnad mellan två olika typer av mänskliga aktiviteter: *poiesis* (framställning) och *praxis* (handlande). Det förefaller som om han uppfattar denna distinktion som vardaglig och självklar i den kontext han befinner sig i – senare tiders tänkare har däremot uppfattat den som kontroversiell och full av sprängkraft.

Poiesis är en planerad form av handling, där slutmålet å ena sidan är något nytt, men å andra sidan är något i förväg avsett och planerat: att baka ett bröd eller snickra ihop en stol. Det finns under processens gång en tydlig föreställning om en slutprodukt, ett »verk» (*ergon*). *Poiesis* är alltså inte ett mål i sig: när produkten är färdigställd så ligger den utanför (eller »bredvid», *para*) den aktivitet som producerat den. *Poiesis* är en i grunden anonym aktivitet – det är inte avgörande *vem* som utför arbetet, så länge det sker enligt planen eller receptet.

Den form av praktisk kunskap som krävs för *poiesis* kallar Aristoteles för *techne* eller »kunnighet». *Techne* hjälper oss när vi betraktar världen med en blick som söker efter det som är användbart för det vi håller på att framställa. Ur

Aristoteles perspektiv har *techne* som kunskapsform emellertid två avgörande begränsningar: den omfattar varken processens början (*arkhe*) eller dess slutmål (*telos*). *Techne* hjälper oss inte att fundera ut *vad* som skall framställas, utan visar oss bara *hur*. Och *techne* ger oss ingen överblick över det yttersta syftet med processen: det rör bara själva framställningen, men är inte inriktat på det senare användandet av det som framställts. *Techne* är kort sagt en heteronom kunskapsform. Man kan lätt föreställa sig en ofri människa som förses med en instruktion om vad som skall framställas – kanske en delkomponent till en större maskin.

Praxis, däremot, är en handlingsform där målet för handlandet inte är externt: den väl utförda handlingen är ett mål i sig. Med detta ord försöker Aristoteles gripa något omfattande, som det är svårt att ge en välavgränsad exemplifiering av. En antydning om detta kan vi få genom en passage i Aristoteles *Politiken*: »Att leva är ett handlande, inte en tillverkningsprocess» (*Ho de bios praxis ou poiesis estin*, Pol. 1254a7). *Praxis* förefaller alltså, åtminstone i en del sammanhang, för Aristoteles vara ett ord som betecknar den mänskliga existensen som sådan. Om livet är ett slags aktivitet så är det i alla fall inte en aktivitet som lämnar efter sig en produkt som är annan än själva livsprocessen.

Den form av praktisk kunskap som krävs för *praxis* kallar Aristoteles för *fronesis* eller »klokhed». Därmed är vi alltså framme vid det som Aristoteles beskriver som den högsta formen av praktisk kunskap. Den fråga som togs upp i inledningen till bok VI, om vilket tänkande som kan hjälpa oss att finna medelvägen i den praktiska konkreta situationen, får här sitt svar.⁸

Enkelt uttryckt förstår Aristoteles *fronesis* förhållande till karaktärsdygderna ungefär som läkekonstens förhållande till kroppen: principerna som styr kroppens fungerande är inte regler som kroppen följer medvetet, utan snarare regelbundenheter i beteendet. När dessa regelbundenheter behöver justeras, tillämpar man den medicinska kunskapen. På samma sätt är en karaktärsdygd ett tillstånd som har att göra med ett vanemässigt beteende som inte är medvetet. Det känns rätt att handla på ett visst sätt i en viss situation. Men ibland behöver dessa vanor korrigeras – när vi hamnar i ett dilemma. Det är då vi behöver *fronesis*. Frågan som *fronesis* har att hantera är således inte *om* vi ska handla eller inte – vi håller alltid redan på att handla, vi står redan i en situation – frågan är *hur* vi skall handla.

Detta innebär också att *fronesis* endast existerar i relation till en konkret handlingssituation. Här är Aristoteles oense med Platon som reducerar frågan om dygd till en fråga om klokhet.⁹ Det accepterar inte Aristoteles: *fronesis* är ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor för att det skall vara tal om »duglighet». I motsats till Platon menar Aristoteles att vi kan ha kunskap om det goda utan att handla gott. Dygdigt handlande kan inte *reduceras till* en fråga om »riktigt tänkande», även om det *inbegriper* »riktigt tänkande» (1144 b25f). Omvänt kan vi inte separera *fronesis* från de etiska dygderna – dess funktion definieras ju i förhållande till dessa. Det är omöjligt att vara en *fronimos* utan etisk dygdighet (1144 b30).

Detta pekar mot en grundläggande skillnad också i deras respektive uppfattningar om filosofin. I *Theaitetos* berättar

de främsta filosoferna växer upp utan att hitta vägen till torget, de hittar inte till domstolen, rådet, eller någon annan mötesplats i staden (...) när Thales studerade himlakropparna och tittade upp ramlade han ner i en brunn. Då berättas att en thrakisk tjänstekvinna skämtade med honom och kom med den träffande kvickheten att han var ivrig att ta reda på förhållandena i himlen, men inte lade märke till vad han hade precis framför fötterna. Det skämtet träffar alla som lever i filosofin. Det stämmer verkligen att filosofen inte lägger märke till grannen intill. (173d–174b)

Som jag förstår denna berättelses funktion i Platons text, så förefaller han acceptera att detta är filosofens lott. Men så ser Aristoteles inte på filosofin. När han i *Den nikomachiska etiken* skriver att det »heter om» Anaxagoras och Thales och dess likar att de hade *sofia*, men saknade *fronesis* uppfattar jag det som att han avvisar denna konstruktion: *sofia* kan inte isoleras från *fronesis* (1141b). Det är visserligen riktigt att den praktiska filosofin själv enligt Aristoteles inte *bara* kan vara *fronesis* – det är en teoretisk reflektion över *fronesis*. Men även här gäller att *fronesis* är en förutsättning för det teoretiska arbetet. Problemet är snarare att *fronesis* inte kan traderas i form av en samling sanna påståenden: *fronesis* kan bara existera i rörelse. Kanske kan *fronesis* därför bara visa sig i *hur* den teoretiska reflektionen kommer till uttryck, i filosofins *form*, i filosofins *stil*.¹⁰

DEN PRAKTISKA INSIKTEN

I en förtätad passage skriver Aristoteles att *fronesis* inte bara har med den »riktiga tanken» (*orthos logos*) att göra, *fronesis* är inte bara ett intellektuellt tillstånd (*hexis meta logou monon*, 1140b28), utan rymmer ytterligare ett element. Vad detta extra element i *fronesis* är, utvecklar Aristoteles här inte ytterligare. Det enda förklarande tillägget han ger till detta påstående är att: »ett sådant [intellektuellt] tillstånd är underkastat glömskan, medan *fronesis* inte är det». Vad betyder då detta? Vad är *fronesis* för ett slags kunskap om den är omöjlig att glömma? Kanske kan man läsa detta som en fortsättning på reflektionen att *fronesis* inte är en kunskap som kan sammanfattas i några allmängiltiga satser (satser som också kan glömmas bort), utan snarare ett slags omdömeskraft.

På just denna punkt har Martin Heidegger, en av de viktigaste och djärvaste Aristotelesläsarna, presenterat ett något överraskande tolkningsförslag. Att *fronesis* inte är underkastat glömskan, menar Heidegger, pekar på dess släktskap med *samvetet*.¹¹ Med detta som ledtråd kunde vi försöka oss på att beskriva det fronetiska, kloka, handlandet som »samvetsgrant». Att handla samvetsgrant betyder att man handlar med en viss uppmärksamhet och omsorg.

Det extra elementet i *fronesis*, det som går utöver *logos*, föreslår Heidegger vidare att vi skall tolka som en »praktisk» form av insikt (*nous*). Aristoteles själv säger att *fronesis* riktar sig mot »det yttersta» (*eschaton*) för överläggningen, den punkt där överläggningen genom beslut övergår i handling. Denna punkt kännetecknas av en viss »evidens» som Aristoteles

resonemanget leder och vad man ska göra: det »praktiskt riktiga». Man ser att det inte finns anledning att fortsätta analysen, utan att man nått fram till den grad av uppdelning som tillåter en att bedöma situationen. Denna evidens är inte en *aisthesis* i vanlig mening som en sinnesförnimmelse (1143a35ff), utan en form av praktisk insikt, en praktisk *nous* som vi kanske kan kalla »urskillning».

LIVET OCH KUNSKAPEN

Vi inledde med att slå fast att det enligt Aristoteles finns två sätt att tänka som är bäst: *sofia* och *fronesis*. Mot slutet av bok VI i *Den nikomachiska etiken* återvänder Aristoteles till frågan om förhållandet mellan dessa. Han konstaterar att *fronesis* inte står över *sofia*, utan försöker upprätthålla bästa möjliga förutsättningar för visdomen.

Inriktningen mot det goda, som vi försöker ge våra liv, hotas ständigt av alla våra svagheter: genom våra känslor och genom växlande stämningar. Givet dessa störningar krävs det mer än bara skicklighet (*deinotes*) om man skall behålla riktningen, behålla det goda i sikte. Blicken behöver se det egna livet som helhet. Det är därför *fronesis* är en av tänkandets högsta former, en dygd vid sidan av *sofia*.

Att den teoretiska kunskapen sätts högst av Aristoteles betyder därför inte att *fronesis* nedvärderas.¹² *Fronesis* behövs för att hålla blicken klar, givet vår naturliga tendens att störas av känslor och stämningar, »det angenäma och det plågsamma» (1140b17). *Fronesis* är en förutsättning för att åtminstone en kortare stund kunna uppleva teorins lycka.¹⁵

Vi behöver besinning (*sofrosyne*) för att kunna bevara fronesis (*sozei ten fronesin*), skriver Aristoteles med en ordlek som redan Platon utvecklat.¹⁴ Varför behöver då fronesis »bevaras»? Fick vi inte just lära oss att fronesis inte är underkastat glömskan? Aristoteles skriver att besinningen »behåller det kloka omdömet». Kanske ska vi förstå detta som att det element i *fronesis* som inte är underkastat glömskan endast är det praktiska *nous*, medan den aspekt av *fronesis* som har att göra med *logos* ständigt måste »bevaras».

* * *

Fronesis anspråk kan sägas vara både högre och lägre än den teoretiska kunskapens. Vad gäller visshet och exakthet är anspråket lägre. Aristoteles konstaterar redan i inledningen till *Den nikomachiska etiken* att man inte får eftersträva samma grad av precision i alla slags undersökningar: »Det är nämligen karakteristiskt för en bildad person att han på varje område eftersträvar exakthet i den utsträckning som företeelsens natur medger» (1094b23–25). Eftersom *fronesis* rör det »som kan vara annorlunda», så går denna kunskap inte att uttrycka i form av universella och evigt giltiga regler eller formler.

Detta kan tyckas vara en enkel observation: det mesta av vår kunskap rör väl förhållanden som är mindre beständiga än logikens lagar? Men det Aristoteles uttrycker här går djupare än så. Det specifika med *fronesis* som kunskapsform har att göra med den mänskliga handlingens frihet. Det handlar här inte bara om det som *kunde ha varit* annorlunda, men som är som det är (det kontingenta i svag mening),

utan om det som *kan* vara annorlunda (det kontingenta i stark mening): mitt handlingsbeslut är med och definierar situationen.¹⁵

Här får vi också en antydning om *fronesis* säregna tidslighet. *Fronesis* avtäckar världen på ett sätt som sammanför det förflutna och framtiden i nuet: min här-och-nu situation, i detta ögonblick, kan vara annorlunda, den låter sig ses utifrån olika perspektiv, den *förmår* vara annorlunda beroende på hur jag tolkar det som föregick den, och på hur jag föregripande skriver in den i ljuset av mina projekt för framtiden.¹⁶

Den som har *fronesis* har förmågan att »överväga sådana saker som är goda och nyttiga för honom själv, inte bara partiellt, till exempel med avseende på hälsa eller styrka, utan med hänsyn till ett gott liv överhuvudtaget» (1140a25f). *Fronesis* är således inte som *techne* begränsat till specifika handlingar, utan avtäckar livet i sin helhet. Och medan det i *techne* som vi såg är helt möjligt att producenten och användaren är två olika personer, kan så inte vara fallet med *fronesis*.

Eftersom denna form av kunskap rör oss själva, kan den varken vara teoretisk kunskap eller *techne*. Vi kan inte experimentera med oss själva som vi gör på kunnighetens område, för vi förmår inte vara likgiltiga inför det objekt som är vi själva.¹⁷ *Techne* kan användas för olika syften: doktorn kan använda sina kunskaper både för att läka och för att skada. *Fronesis*, å andra sidan, kan inte användas för att medvetet handla oetiskt.

Aristoteles konstaterar vidare att »alla lagar är generella, medan det ifråga om vissa ting är omöjligt att komma med

riktiga generaliseringar» – detta betyder inte att kunskapen på detta område är bristfällig som sådan, eftersom detta är i enlighet med »själva handlingens natur» (*ton prakton hyle*, 1137b17ff).

Fronesis anspråk vad gäller visshet och exakthet är alltså lägre än den teoretiska kunskapens. Men i ett avseende kan dess anspråk också sägas vara högre. *Fronesis* funktion är att klargöra och vägleda det mänskliga livets egen struktur, det liv som också inrymmer möjligheten till teoretisk kunskap.

Frågan om kunskapens plats i livet – detta är ett tema som fenomenologin och hermeneutiken fortsatt att utforska, och det är kanske framför allt i detta avseende som de knutit an till Aristoteles begrepp om *fronesis*. Vetenskapen är måhända mänsklighetens mest värdefulla verksamhet – men den utgör en specialiserad praktik som förutsätter livsvärldens meningssammanhang. Det vetenskapligt teoretiska perspektivet kan inte göra reda för mening. Fysiken kan inte med fysikens egna metoder göra förståeligt vad fysiken gör. Den som tar vetenskapen på allvar har all anledning att utforska det meningssammanhang som utgör vetenskapens förutsättning.