

1. INTRODUKTION

Hellenistisk moralfilosofi utmärks av en syn på filosofisk verksamhet som är både praktisk och medkännande, en filosofi som var ämnad att hjälpa människor i deras lidande och med deras mest pressande bryderier. Man såg filosofin som ett verktyg för att handskas med problem vi människor mer eller mindre dagligen ställs inför såsom dödsångest, kärlek, och aggressioner. Utan att göra avkall på sanningssökande betraktade man filosofin som ämnad att hjälpa människor att leva blomstrande, lyckliga, liv (se Nussbaum 1994).

Filosofisk argumentation får här alltså ett delvis praktiskt syfte: argumentationsstrategier är ämnade att hjälpa patienten bli kvitt föreställningar och känslor som står i vägen för det goda livet. På många sätt liknar de problem som moralfilosofer under den hellenistiska eran brottades med och de metoder de använde sig av för att lösa dessa problem modern psykoanalys, psykologi och kognitiv beteendeterapi. Epikuros kan, med sitt intresse för behandlandet av djupt rotad dödsångest, sägas företräda en form av psykoanalys, medan Aristoteles uppvisar tydliga behavioristiska tendenser, samtidigt som Stoikerna med sin kognitivistiska emotionsfilosofi kan sägas förorda en typ av kognitiv beteendeterapi. En viktig skillnad finns dock i att moderna ansatser inte alltid förbundet sig till ett normativt hälsoideal som kan mäta sig med det antika lyckobegreppet, ofta har det räckt för moderna psykoanalytiker, psykologer och kognitiva beteendeterapeuter att patienten får hjälp med vissa uppenbara problem eller tillkortakommanden.

De hellenistiska filosoferna propagerade för ett uttalat normativt hälsoideal, uttryckt i termer av det goda livet, som patienten skulle hjälpas uppnå. Denna moralfilosofiska ansats, *eudaimonismen*, kan sammanfattas som tesen att det slutgiltiga målet (*telos*) för mänskligt liv och handlande är lycksalighet (*eudaimonia*), samt att uppnåendet av detta mål är intimt förknippat med utvecklandet och utövandet av moralisk dygd (*arete*) och själsro.

På samma sätt som läkekonsten ansågs utgöra en hantverksskicklighet

ämnad att värna om kroppslig hälsa så såg man filosofin som en livskonst för själen. Liknelsen mellan filosofin och läkekonsten, den så kallade medicinanalogin, fick betydande konsekvenser för hur de antika filosoferna såg på sin verksamhet.

Analogin med läkekonsten kopplades också nära samman med en förståelse av dygden som på många sätt liknande hantverksskicklighet. Denna ivrigt diskuterade modell som explicit omfattas av Stoikerna, men som på vissa centrala punkter förnekas av Aristoteles, ger en förståelse av hur tanke och handling flätas samman i dygden.

2. ANTIK MORALFILOSOFI

Antik moralfilosofi hade som sitt yttersta mål att (försöka) säkerställa ett långt lyckligt mänskligt liv. Man kontrasterade yttre omständigheter och tvång med vad vi som mänskliga agenter kan bli om vi fokuserar vårt identitetssökande och våra värderingar på vår status såsom rationella agenter. Den grundläggande frågeställningen för detta projekt kan formuleras så som följer:

Vad skall jag göra av mig själv?

Denna fråga är avsiktligt tvetydig och kan förstås antingen (a) ontologiskt såsom "Hur skall jag förstå den mänskliga naturen?", "Vad är jag för någonting?", eller (b) etiskt/praktiskt såsom "Hur bör jag leva?", "Hur skall jag utforma mitt liv och vilka målsättningar bör jag ha?". Avsikten med den tvetydiga frågan är att kombinera det ontologiska och det praktiska eftersom det, åtminstone vid första anblicken, verkar svårt att välja sina målsättningar utan en bild av vad man är och samtidigt svårt att forma en bild av vem man är och vad man skulle kunna vara utan målsättningar (se Long 2001). Den ursprungligen sokratiske frågan "*Hur bör jag leva*" (Pl. *Rep.* 352d) spelar alltså en avgörande roll för antik etisk teori. Man startar från en oro över hur ens liv bör struktureras som inte i sin originalform är helt och hållet en filosofisk frågeställning utan dessutom en högst privat, alldaglig och praktiskt angelägen sådan. Frågan bör förstås som ställd av någon som redan besitter en uppsättning evaluativa trosföreställningar och ifrågasätter sin livsföring på sokratiskt vis. Att denna frågeställning ligger till grund för alla dessa olika skolbildningar ger oss början till en förklaring till varför de ter sig så likartade (se Annas 1993).

För att fortsätta från denna startpunkt krävs att man tar ett steg tillbaka från sin omedelbara situation och pågående projekt och ser till livet som helhet, både i termer av det förflutna och framtida planer, för att formulera *målsättningar*.

I det här läget har vi fortfarande att göra med en uppsjö av olika mål-

sättningar som ger struktur till vårt liv, men för att göra dessa *kompatibla* med varandra och för att undvika potentiella *konflikter* verkar det rimligt att sammanföra dessa disparata målsättningar till ett samlat enhetligt mål, ett *telos*. Detta är anledningen till att alla de stora antika moralsystemen som försökte besvara denna fråga var eudaimonistiska.

3. DET ANTIKA LYCKOBEGREPPET

Det antika lyckobegrepp som dessa tänkare arbetade med skiljer sig från vårt moderna på flera punkter. *Eudaimonia* är ett sammansatt ord (adjektivprefixet *eu-*, bra/god, och substantivet *daimon*, ande), vilket ser flitig användning både under tidigaste tid såväl som under Athens guldålder och under senantiken. Vi har här att göra med ett *semantiskt fält* som denoterar lycka i antik grekiska: *eudaimonia* (lycka), dess mer stilistiskt högtravande synonym *makarios* (välsignad; lycklig; salig), *olbos* (lyckosam), *eutychia* (tursam) och frasen *eu zên* (att leva väl; ett gott liv). Att vi har att göra med en rad tätt länkade begrepp blir tydligt i följande citat från Euripides *Medea* (1226–1230) här i Hjalmar Gullbergs översättning från 1931:

Lycksalighet (*eudaimon*) förunnas ingen dödlig.
Den enes tur (*eutyches*) är större än den andres,
Han vinner (*olbos*) allt som vinnas kan i världen:
men lyckan (*eudaimonia*), som han sökte, uteblir.

Under de arkaiska och klassiska perioderna framstår *eudaimonia* som något av gudarnas leksak samtidigt som det från de dödligas perspektiv utgör ett tillstånd som är oerhört beroende av tur och förändring. Något schematiskt kan det sägas att *eudaimonia*, innan den mer specifika filosofiska förståelsen tar vid, är ett tillstånd beroende av en välvillig gudom (*eu-daimon*) som skänker välgång (*olbos*) vilken i sin tur är beroende av tur/otur (*tyche*) och alltså övergående. Lyckan är dessutom beroende av gott förstånd (*phronein*), gudfruktighet och att man inte gapar efter för mycket (dvs. avsaknad av *hybris*). Slutligen måste det poängteras att vi har att göra med en etikett som sätts på livet som helhet (i motsats till ett flyktigt upplevelsetillstånd). Även om mänskligt handlande spelar roll för lyckan (*eudaimonia*) så är den alltid föremål för tur (*eutyche*). I ljuset av detta är det bästa vi kan hoppas på perioder av flyktig välgång (*olbos*). Sann lycka (*eudaimonia*) kan bara tillskrivas någon *post-mortem* (när man inte längre utsätts för dessa lyckans växlingar).

I den filosofiska litteraturen ärvs många av dessa aspekter samtidigt som man flitigt diskuterar huruvida njutning är en nödvändig komponent samt möjligheterna att minska vårt beroende av lyckans växlingar. I och med denna diskussion blir begreppet också tydligt moraliserat.

På en övergripande nivå kan man karaktärisera utvecklingen som en dialektisk rörelse från att se lyckan som en oerhört betydande kraft under den arkaiska eran, till Sokrates/Platons försök att ge ett teoretiskt ramverk för *eudaimonia* som gör agenten oberoende av detta, vidare till Aristoteles tillbakagång till tidigare tankegångar¹ och Stoikernas reaktion mot detta i mer Platonsk/Sokratisk riktning (Nussbaum 1986, s. 8–9).

4. MEDICINANALOGIN

Tänkare vi idag ser som filosofer visade stort intresse för medicinalvetenskaperna medan flertalet framstående medicinska teoretiker visade ett stort intresse för filosofin. Själens beskaffenhet och relation till kroppen² är kanske den viktigaste överlappande frågan. Utöver sådana gemensamma intressen gällande sakfrågor fördes också en mer generell debatt över vetenskapens natur och epistemologins gränser mellan å ena sidan de skeptiska skolorna och de medicinska empiristerna (och de senare metodisterna) och å andra sidan de så kallade ”dogmatiska” skolorna inom både filosofi och medicin (se Hankinson 2003). Förutom allmän kunskapsörst och delvis gemensamma intressen hos de inblandade tror jag att detta nära förhållande främst kommer sig av två faktorer.

För det första fann sig läkare och filosofer i en likartad ställning i en debatt under vetenskapens första formerande århundraden, dvs. 700–500 f. Kr. (se Nussbaum, 1986). Denna debatt gällde i mångt och mycket vem som skulle få titulera sig ”vis”, ”expert”, eller ”läromästare” (*sophos*).³ Kontroversen grundade sig i att denna titel medförde betydande ekonomiska fördelar i termer av inflytelserika samhällsposter och uppdrag vilket gav upphov till inflation i begrepps användningen.

För att bringa ordning i frågan fördes dels en diskussion om kunskapens natur och dels framträdde med tiden vissa krav på de discipliner som man kunde bli läromästare inom. Dessa ”expertisområden” (*technai*), tänkte man sig för det första, måste vara sådana att ett visst mått av systematik går att uppnå. Vidare tänkte man sig att om sådan systematisering är möjlig inom ett område så medför detta precision, ofta i termer av mätbarhet eller genom en gemensam standard, och gör det möjligt för den hantverksskicklige experten att förklara och lära ut expertisen i fråga. I ljuset av detta ställdes filosofer och läkare inför liknande svårigheter när det gällde att legitimera den egna verksamheten

¹Jfr *NE*1100^a5–10; *NE*1099^b9–1101^b10; *NE*1101^a–1101^b9.

²Jfr t.ex. Pl. *Ti* 69c–72d; Galenos *PHP* 5. 188–189 Kühn.

³Jfr t.ex. Xenophanes *fr.* 2; Lloyd 1987, s. 86n128; Fowler 1996; Nussbaum 1986, s. 94ff.; Wilson Nightingale 2007.

och man började samarbeta över ämnesgränserna samtidigt som man såg varandra som konkurrenter. I dialogen *Gorgias* argumenterar till exempel Platons Sokrates mot bakgrund av detta för att poesin inte har denna status eftersom konstformen involverar allt för mycket gissningslek. Vidare föreslår Sokrates att det gäller för både kropp och själ att det finns en bevarande och en reparerande hantverksskicklighet förknippad med dessa. För kroppen verkar gymnastiken bevarande medan medicinen är reparerande. För själen verkar juridiken bevarande medan rättrådigheten är restaurerande.

För det andra såg filosofer och läkare, i enlighet med Sokrates modell, på sin respektive verksamhet på ett likartat sätt. På samma sätt som läkekonsten värnade om kroppen så sågs filosofin som innefattande rationella principer och träning ämnade att få till stånd själens rättrådighet. Vidare liknades dygden vid hantverksskicklighet. Ofta sågs filosofin som, eller liknades vid, en livskonst vars mål var själslig hälsa.⁴ Denna modell ger en tredelad distinktion mellan novisen (som saknar kunskap om de underliggande principerna), gesällen (som innehar den relevanta kunskapen men som saknar erfarenhet), och mästaren (som har båda). Analysen i *Gorgias* vidareutvecklas av Aristoteles i inledningen till *Metafysiken* där vi får veta att människan, till skillnad från djuren, som enbart styrs av upplevelser, också är kapabel till hantverksskicklighet och förnuft.⁵ I *Nicomakiska Etiken* utvecklas diskussionen rörande hantverksskicklighet ytterligare genom kopplingar mellan vetenskap, hantverksskicklighet och erfarenhet vilken Aristoteles fäster särskild vikt vid med avseende på etiken (Arist. *NE* 1103^a15–25). Passagen avslutas med ett partiellt bejakande av den så kallade hantverksskicklighetsanalogin:

Dygdena får vi [...] genom att praktisera dem, på samma sätt som de övriga formerna av kunnighet [*technai*]. De saker som vi skall lära oss att utföra, lär vi oss nämligen genom att göra dem; så blir vi t.ex. husbyggare genom att bygga hus och [harp]spelare genom att spela [harpa]. På samma sätt blir vi också rättrådiga genom att handla rättvist, besinningsfulla genom att vara behärskade och modiga genom att bete oss modigt. (Arist. *NE* 1103^a32–^b2. Övers. Märten Ringblom, min modifikation)

Aristoteles försiktiga omfamnande av delar av denna liknelse beror på flera intressanta faktorer.

För det första verkar Aristoteles förståelse av hantverksskicklighet (kunnande) vara mer restriktiv än vad som vanligen avses eftersom han

⁴Hadot 1981; Nussbaum 1994; Annas 2011.

⁵Arist. *Metaph.* 980^b26ff. Notera referenserna till Polus (981^a5) och Callias (981^a7), interlokutörer i *Gorgias*.

kräver en extern slutprodukt vilket gör att hantverksskicklighet har att göra med artefakter medan dygder har att göra med handlingar.⁶

Vidare verkar Aristoteles fästa vikt vid skillnaderna i motivation mellan hantverkare och moraliska agenter (Arist. *NE* 1105^a26–b5) vilket mynnar ut i en kritik av den vikt den sokratiska positionen fäster vid kunskap i relation till dygd.⁷ Denna kritik relaterar också till Aristoteles tekniska användande av ”praktisk visdom” (*phronesis*) som möjliggör en distinktion mellan praktisk och teoretisk kunskap.⁸

Tanken att dygden besitter strukturella likheter med hantverksskicklighet kan delas in i tre olika synsätt. För det första har vi att göra med den ovan nämnda medicinanalogin, vilken, på en generell nivå, delas av samtliga skolbildningar (inkluderande t.ex. akademiska skeptiker) och som ser filosofin som en aktivitet som, genom argumenterande och debatterande, syftar till själslig hälsa på ett sätt som är parallellt med läkekonstens strävan efter kroppslig hälsa.⁹ Det är naturligtvis möjligt att omfamna denna modell utan att skriva under på att dygden har strukturella likheter med hantverksskicklighet. De som har tankar i linje med det senare kan delas in i två läger. För det första har vi att göra med dem som, likt Aristoteles, inte vill göra allt för stor affär av denna likhet, utan just ser det som en *analogi*. För det andra har vi Stoikerna som hävdar att ”alla dygder, vilka är kunskapsformer [*episteme*] såväl som hantverksskickligheter, delar teorem [*theoremata*] såväl som mål [*telos*]”¹⁰ och som alltså omfamnar liknelsen som en *modell*.

Dessa synsätt blir mycket inflytelserika under den hellenistiska eran. Epikuros hävdar till exempel att

Förgäves är den filosofs teser som inte kan lugna de dödligas oro. Precis som läkekonsten vore utan syfte om den inte rädde på kroppens sjukdomar så skulle filosofin vara meningslös om den inte kunde fördriva oron ur själen. (Epikuros *apud* Porphyry, *Us.* 221=LS 25 C)

Krysiippos från Soloi, den tredje föreståndaren för den Stoiska skolan, ger oss en koncis sammanfattning av hantverksskicklighetsmodellen och dess relation till medicinanalogin:

Det är inte sant att emedan det finns en hantverksskicklighet, kallad läkekon-

⁶Arist. *NE* 1140^b6–7. Cf. Irwin, 1977, s. 73–74; för kritik se Nussbaum 1986, s. 97ff.

⁷Arist. *NE* 1116^b3–5; *EE* 1229^a14–16, 1230^a6–8. Cf. Pl. *Prt.* 360D. Arist. *NE* 1144^b17–30; *EE* 1246^b32–37; *MM* 1198^a10–15.

⁸Jfr t.ex. Arist. *EE* 1216^b2–20.

⁹Jfr t.ex. Epikuros *apud* Sextus Empiricus *M* XI.169=Us. 219.

¹⁰Arius *apud* Strobæus *Eclogæ* 63.6–7=LS 61D.

sten, som befattar sig med den sjuka kroppen så finns det ingen sådan hantverkskicklighet som befattar sig med själens åkommor, eller att den senare skulle vara sämre än den förra när det gäller vare sig teori eller behandlandet av enskilda fall. (Chrysippus *apud* Galen PHP 5.2.22=SVF III.471. Jfr Cic. TD 3.6)

Analogin blir så allmänt accepterad att frasen ”en hantverkskonst för livet” blir något av en plattityd även om frasen och den tillhörande analogin främst associeras med Stoikerna. (Variationer på denna fras återfinns inte mindre än 41 gånger, varav 34 i Sextus Empiricus. De latinska motsvarigheterna *ars vitae*¹¹ och *ars vivendi*¹² är mindre vanliga.) Sextus Empiricus säger angående detta:

De utlovar en hantverkskonst för livet och det är av denna anledning som Epikuros sade att filosofin är en aktivitet som skall ge ett gott liv genom argumenterande och debatterande medan Stoikerna säger rent ut att praktisk visdom, som är kunskap om vad som är gott, ont, eller ingetdera, är en hantverkskonst för livet och att de som har denna kunskap är de enda som är vackra, de enda som är rika och de enda som är visa. (Sextus Empiricus M 11. 169-170=SVF 3.598)

I Stoikernas händer leder medicinanalogin till en förståelse av dygden som en livskonst som leder till ett lyckligt liv. Detta explicita omfamnande av hantverkskicklighetsmodellen har en rad viktiga implikationer för etisk teori.

Modellen inbjuder till en slags intellektualism som dels understryker dygdens kognitivistiska aspekter (i linje med den sokratiska traditionen) och dels inbjuder till en mer idealiserad inställning till etisk teori (vilket visar sig allra tydligast i Stoisk politisk filosofi).

Ser man å andra sidan på analogin som informativ men begränsad i omfång blir denna kanske mindre kraftfull men ändå inte helt uddlös. Den spelar till exempel roll för rättfärdigandet av experimentella procedurer. Man kan också använda den för att appellera till medicinsk praktik som en guide för filosofiskt arbete. Vidare tjänar den också till att bringa ordning i diskursen och hjälper till att etablera en gemensam terminologi.

Den viktigaste rollen hantverksskicklighetsanalogin spelar är dock som ett sätt att förstå rollen som förnuft, kunskap, erfarenhet och handling spelar i utvecklandet av dygden. Den tillåter oss att navigera mellan två ytterligheter. Dygden är inte bara beteendetendenser eller vanor, men den är inte heller helt och hållet en form av teoretisk kunskap i likhet med matematik. Detta synsätt sätter dygdens fenomenologi i fokus: hur känns det att förvärva dygderna, att utveckla dem?

¹¹T.ex. Cic. *Fin.* 3.4, 4.19, 5.18, Cic. *TD* 2.12, Seneca, *Epistulae* 95.7, 95.8).

¹²T.ex. Cic. *Fin.* 1.42, 1.72, 5.16, Seneca *Epistulae* 95.9.

Kanske kan modellen kritiseras för att vara en smula otydlig, det finns trots allt en mängd olika hantverksskickligheter såsom husbyggande, gitarrspelande, och så vidare. Dessa verkar också inbördes ganska olika. Men trots detta verkar det finnas någonting gemensamt för alla dessa färdigheter som är värt att titta närmare på för att försöka förstå dygden.

LITTERATUR

- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, R. L. 1996. "Herodotus and His Contemporaries". *Journal of Hellenistic Studies* 116, s. 62–87.
- Hadot, P. 1981. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Hankinson, R. J. 2003. "Stoicism and Medicine". I *The Cambridge Companion to the Stoics*, red. B. Inwood, s. 295–309. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. 2001. "Ancient Philosophy's Hardest Question: What to Make of Oneself?". *Representations* 74, nr 1, s. 19–36.
- Lloyd, G. E. R. 1987. *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. 1994. *The Therapy of Desire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson Nightingale, A. 2007. "The Philosophers in Archaic Greek Culture". I *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, red. H. A. Shapiro, s. 169–98. Cambridge: Cambridge University Press.