

RECENSIONER

Aristoteles etik

Anders Hansson

Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2016. 404 s. ISBN 978-91-7173-480-8

Få tänkare i den västerländska filosofihistorien har kommenterats lika flitigt som Aristoteles. En betydande kommentarlitteratur uppstod redan under antiken och, inte minst, under medeltiden. Aristoteles auktoritet inom filosofin var under dessa perioder inte på allvar ifrågasatt. Tvärtom tycks det ha betraktats som en självklarhet att hans arbeten utgjorde en viktig utgångspunkt: att man genom att först klargöra Aristoteles position i en viss fråga skapade en stabil grund på vilken man sedan kunde gå vidare till att eventuellt korrigera vissa aspekter av den Aristoteliska positionen, svara på tänkbara invändningar mot den, eller kanske diskutera hur den skulle kunna tillämpas på aspekter av tillvaron som Aristoteles själv inte explicit uttalar sig om.

I takt med de förändringar gällande vårt sätt att tänka över världen omkring oss som tog sin början i och med den vetenskapliga revolutionen på 1500- och 1600-talen fick emellertid den tidigare förhärskande Aristoteliska världsuppfattningen i allt större utsträckning stryka på foten. Flera delar av Aristoteles filosofiska system kom därmed också att börja betraktas som intressanta framför allt ur ett historiskt perspektiv, snarare än som relevanta eller betydelsefulla för den samtida filosofin.

Etiken utgör dock ett exempel på en del som fortsatte, och som fortsätter än idag, att utöva ett långt ifrån obetydligt inflytande på samtidens filosofiska diskussioner. Vad det gäller Aristoteles etik är det framför allt *Den Nikomachiska etiken* som filosofer har läst och kommenterat.¹ Det är ett verk fyllt till bredden med argument och uppslag rörande en lång rad av moralfilosofins områden. Flera av dessa argument och uppslag är emellertid inte utvecklade i den detalj som vi skulle kunna ha önskat oss, och inte heller är de alltid presenterade i den ordning som vore mest naturlig. Detta – vilket inte sällan antas bero på att texten troligen inte

1. Jag kommer härnäst att hänvisa till detta verk som *NE*.

var avsedd för allmän spridning, utan snarare består av föreläsning-anteckningar nedtecknade antingen av Aristoteles själv eller av någon av hans elever (ett antagande som onekligen kan få en att förtvivla över kvalitén på ens egna föreläsningar) – utgör nog samtidigt en viktig anledning till det stora intresse som *NE* har tilldragit sig. Texten lämnar stort utrymme för olika tolkningar, och många av de argument som presenteras däri – även när de är korta och i en eller flera aspekter ofullständiga – framstår som värda att ta på stort allvar.

2

Till den omfattande kommentarlitteratur som *NE* har gett upphov till kan vi nu även lägga Anders Hanssons nyutkomna bok, *Aristoteles etik*. Det är en, på det stora hela, välskriven och tålmodig genomgång av flera olika teman i *NE*.² I tillägg behandlas även några viktiga punkter i Aristoteles politiska filosofi (till vilken Aristoteles menar att etiken utgör ett förstudium), samt, i den sista av bokens fyra delar, dels hur den metodologi som tillämpas i *NE*, dels hur de metaetiska förbundenheter som Aristoteles tycks ta på sig, och dels vad som sägs i *NE* angående vad som gör våra olika beteenden rätta eller felaktiga, förhåller sig i relation till några av de mer centrala uppfattningarna rörande dessa saker i vår egen tids moralfilosofi.

Boken bidrar inte med några särskilda nya insikter – eller, för den delen, med några försök till kritiska inlägg i pågående akademiska diskussioner – rörande Aristoteles etik. Men som Hansson gör klart i bokens inledningskapitel har det inte heller varit hans avsikt att bidra med sådana saker. *Aristoteles etik* utgör i stället en populärvetenskaplig (eller, om man så vill, icke-akademisk) översikt över *NE*. Sådana översiktsverk finns det för all del tämligen gott om vid det här laget, vilka i många fall också är författade av etablerade Aristoteles-forskare (vilket Hansson inte utger sig för att vara).³ Men Hansson har, såvitt jag vet, helt rätt i att

2. Hansson hänvisar emellanåt också till passager i *Den Eudemiska etiken*, ett verk som ofta (men inte alltid!) antas härstamma från ett tidigare skede i Aristoteles karriär än *NE*. De båda verken har delvis samma innehåll – böckerna 4–6 i *Den Eudemiska etiken* förekommer som böckerna 5–7 i *NE* – varför en hypotes är att det rör sig om en tidigare och en senare version av den kurs i etik som Aristoteles gav vid Lykeion. Det tredje verk i moralfilosofi som finns bevarat av Aristoteles (om det nu verkligen är Aristoteles som har skrivit det), vilket brukar hänvisas till som *Magna Moralia*, nämner Hansson däremot endast som hastigast i inledningskapitlet.

3. För att nämna några exempel bara ur de senaste årtiondenas engelskspråkiga litteratur: Bostock (2000); Hughes (2001); Pakaluk (2005); Warne (2006). På en mer avancerad,

det tidigare har saknats ett sådant på svenska, och i detta avseende fyller hans bok onekligen en viktig lucka.

Något som tyvärr drar ned helhetsintrycket av boken en aning, är att den genomgående håller sig på i stort sett samma, tämligen ytliga nivå. Boken skulle nog ha vunnit en hel del på att vissa bitar av *NE* lämnats åt sidan (eller som mest berörts endast i förbigående), till förmån för i alla fall några lite mer djupgående resonemang rörande vissa särskilt intressanta frågor eller teman. Jag skall ägna återstoden av den här recensionen framför allt åt två exempel på teman som skulle ha förtjänat en lite utförligare behandling.

3

Aristoteles övergripande projekt i *NE* går ut på att finna det högsta goda som är uppnåeligt för människor.⁴ En i ljuset av detta mycket viktig och, inte minst i vår egen tid, omdiskuterad fråga är hur vi som läsare skall förhålla oss till det faktum att det åtminstone vid första anblicken framstår som om *NE* förser oss med två väldigt olika svar på vad detta goda består i. Nedan kommer jag att efter en kort bakgrund först presentera de två svaren, och därefter diskutera Hanssons förslag rörande hur vi enligt Aristoteles skall tänka över relationen mellan dem.

Det högsta goda för människan identifieras i 1.4 av *NE* som *eudaimonia*, mänsklig lycka eller blomstring, vilket också sägs vara detsamma som att leva väl eller handla väl.⁵ I 1.7 argumenterar Aristoteles sedan

akademisk nivå kan nämnas till exempel Broadie (1991); Cooper (1999: Del II; 1986); och Kraut (1989). I tillägg finns även flera mycket användbara antologier om Aristoteles etik, till exempel Rorty (1980); Sherman (1999); Kraut (2006). I detta sammanhang torde det även vara värt att nämna Julia Annas magnifika översikt över antikens moralfilosofi från Aristoteles och framåt, *The Morality of Happiness* (se Annas 1993).

4. Att finna detta goda är av stor betydelse, enligt Aristoteles, inte minst för blivande statsmän (det är alltid män hos Aristoteles). En statsmans huvudsakliga uppgift eller funktion, i Aristoteles redogörelse, består i att bidra till att skapa så goda förutsättningar som möjligt för statens medborgare att realisera det högsta goda i sina liv, och för att kunna uppfylla denna uppgift eller funktion väl krävs att han är utrustad med kunskap om vari det högsta goda för människan består. En intressant fråga är huruvida Aristoteles menar att det i själva verket är ett nödvändigt villkor för var och en av oss att vi är utrustade med sådan kunskap för att vi skall ha en chans att realisera det högsta goda i våra liv. Mitt intryck är att en hel del Aristoteleskännare är benägna att svara ja på denna fråga. Om jag förstår henne korrekt, så utgör dock Sarah Broadie ett viktigt undantag till detta (se hennes 1991; för en kritisk diskussion rörande Broadies position, se Kraut 1993).

5. *NE* består av vad som traditionellt brukar kallas för olika böcker (tio stycken, närmare bestämt), vilka i sin tur ofta delas upp i olika kapitel. 1.4 hänvisar därmed till bok 1, kapitel 4.

först för att detta goda dels är *komplett* – sådant att det alltid är värt att väljas helt och hållet för sin egen skull, och aldrig som medel till någonting annat – och dels *själv tillräckligt* – sådant att ingenting skulle kunna läggas till det för att göra det ännu bättre – och därefter för att det högsta goda som en första approximation kan sägas bestå i ett liv dominerat av själslig aktivitet i enlighet med dygd. Det senare är, i Aristoteles redogörelse, en fråga om rationell eller förnuftig aktivitet utförd väl – det vill säga, i enlighet med vad vi har mest skäl, allt taget i beaktande, att göra.

I syfte att fylla ut den inledande redogörelsen för vad *eudaimonia* består i med mer innehåll sätter sig Aristoteles från och med 1.13 före att gå igenom vad dygd egentligen är för någonting, något som sedan också upptar det mesta av utrymmet i böckerna 2–6 och 8–9.⁶ Aristoteles inför bland annat en distinktion mellan två typer eller slag av mänskliga dygder: å ena sidan *etiska* dygder såsom rättvisa, mod och måttfullhet, vilka sägs bestå i karaktärstillstånd som disponerar deras innehavare till att handla och känna på korrekt sätt (i enlighet med rätt eller korrekt förnuft) i enskilda situationer; och å andra sidan *intellektuella* dygder, vilka i stället disponerar deras innehavare till att tänka och resonera på korrekt sätt. Med avseende på det senare slaget av dygder skiljer Aristoteles vidare mellan det *praktiska* och det *teoretiska* intellektets dygder. De förra inkluderar färdighetskunskap (*techne*) och, i synnerhet, praktisk klokhet eller visdom (*phronesis*), vilket är den intellektuella förmåga som gör en person förmögen att tänka och resonera på korrekt sätt med avseende på hur det finns mest skäl, allt taget i beaktande, för henne att handla och känna i olika situationer. Det *teoretiska* intellektets dygder inkluderar i stället vad som lite klumpigt kanske kan översättas till vetenskaplig kunskap (*episteme*), insikt om första principer (*nous*), och slutligen teoretisk klokhet eller visdom (*sophia*), vilket utmärker en person som är förmögen till kontemplation över universums grundläggande och eviga sanningar.⁷

Givet det som sagts ovan tycks det ligga nära till hands att tänka sig att det högsta goda för människan, enligt Aristoteles, måste bestå i ett liv dominerat av aktivitet i enlighet med alla de dygder som han har gått

6. Bok 7 innehåller diskussioner om skillnaderna mellan dygd och andra, sämre tillstånd (till exempel viljesvaghet, last och djuriskhet). I andra halvan av samma bok återfinns emellertid en intressant diskussion om njutningar och smärter (ett ämne som Aristoteles sedan återkommer till i de inledande kapitlen av bok 10).

7. Det är lite oklart huruvida teoretisk visdom verkligen utgör en separat dygd, enligt Aristoteles. Han säger (i bok 6) att den teoretiska visdomen består i en kombination av vetenskaplig kunskap och insikt om första principer.

igenom, det vill säga i enlighet med såväl de etiska som de intellektuella dygderna.⁸ Därför är det också svårt att inte bli lite överraskad när Aristoteles i kapitlen 6 till 8 av den tionde och sista boken av *NE* plötsligt introducerar en distinktion mellan två olika slags dygdiga liv – å ena sidan ett liv hängivet helt och hållet åt teoretisk visdom (åt kontemplation över universums eviga sanningar), och å andra sidan ett liv hängivet helt och hållet åt aktivitet i enlighet med praktisk klokhet och de etiska dygderna – och i relation till denna distinktion också gör gällande att ett liv av det första slaget är det bästa eller lyckligaste av alla, medan ett liv av det andra slaget i stället utgör det näst bästa liv en människa kan leva.

Sammanfattningsvis kan vi därmed säga att emedan 1.13, 2–6 och 8–9 tycks peka i riktning mot ett ideal enligt vilket det bästa eller lyckligaste livet för en människa är ett liv dominerat av aktivitet i enlighet med såväl de etiska dygderna som med det praktiska och det teoretiska intellektets dygder, så hävdar Aristoteles i 10.6–8 i stället att det bästa eller lyckligaste livet är ett liv dominerat enbart av aktivitet i enlighet med teoretisk visdom. Så vilket av dessa ideal är det som Aristoteles egentligen omfattar? Till stöd för tolkningen att det är det andra, (hyper)intellektualistiska alternativet som Aristoteles i slutändan ställer sig bakom, kan det framhållas att det vid lite närmare granskning faktiskt går att hitta passager även tidigare i *NE* (framför allt kanske i böckerna 1 och 6) som tycks peka fram emot det ideal som presenteras i 10.6–8. Vidare

8. Två frågor i relation till detta (möjliga) ideal som har rönt en hel del uppmärksamhet är följande: (i) Det förefaller i alla fall tämligen klart att Aristoteles menar att dygdig aktivitet utgör ett *nödvändigt* villkor för realiserandet av det högsta goda. Men menar han att det också är ett *tillräckligt* villkor? Enligt en vanlig tolkning är svaret på denna fråga nej. Företrädare för denna tolkning kan hänvisa till olika passager i vilka Aristoteles tycks hävda att det högsta goda, vid sidan av dygdig aktivitet, också kräver att vi åtnjuter till exempel ett visst mått av materiell välfärd, samt att vi inte drabbas av alltför stora tragedier under våra liv. Även om jag inte här har någon möjlighet att utveckla detta närmare, så kan det kanske ändå vara värt att notera att en alternativ tolkning skulle kunna vara att Aristoteles verkligen tänker sig att dygdig aktivitet är såväl nödvändigt som tillräckligt för *eudaimonia*, men samtidigt att dygdig aktivitet *inte är möjlig* utan ett visst mått av materiell välfärd och att man undgår alltför stora tragedier. (ii) För det andra har flera kommentatorer frågat sig hur – om vi tar det här första idealet på allvar – Aristoteles tänker sig att de olika dygdernas krav skall vägas mot varandra i fall där fler än en dygd tycks vara i spel. Vilken princip (eller vilket kriterium) skulle kunna hjälpa oss att med tillförlitlighet väga de olika kraven mot varandra på ett korrekt sätt? Också om denna fråga finns det mycket att säga. Här får det tyvärr räcka med att vi noterar att Aristoteles aldrig verkar ta riktigt på allvar att det skulle vara möjligt att formulera en princip som är sådan att om vi bara försäkrade oss om att tillämpa den på våra omständigheter, så skulle vi med tillförlitlighet komma att handla och känna på rätt sätt. För att vi skall kunna försäkra oss om att med tillförlitlighet bete oss på korrekt sätt finns inget alternativ, tycks han hävda, till förvärvandet och utövandet av praktisk klokhet.

förefaller en form av det intellektualistiska alternativet också ha omfattats av Aristoteles lärare, Platon, vilken Aristoteles i åtminstone vissa avseenden är tydligt influerad av. En viktig fråga i relation till den här tolkningen är emellertid *varför* Aristoteles då ägnar så pass stort utrymme som han faktiskt gör i *NE* åt att diskutera de olika etiska dygderna och det praktiska intellektets dygder.

Företrädare för uppfattningen att det snarare är det första mer inkluderande idealet som bör tillskrivas Aristoteles, måste dock i stället på något sätt förklara bort, tona ned, eller erbjuda en alternativ tolkning av innehållet i det som Aristoteles säger i 10.6–8, något som har visat sig vara en allt annat än enkel uppgift.⁹

Hansson skriver apropå denna debatt att han för sin del "skulle säga att [Aristoteles] faktiskt är rätt tydlig med vad det högsta målet är och att det liv han ser som det bästa är det filosofiska eller kontemplativa livet. Däremot kommer han fram till att det är ett ouppnåeligt ideal och att vi, på grund av vår natur, är hänvisade till ett sämre alternativ, bestående av det socialt aktiva eller politiska livet *i kombination* med filosofisk kontemplation".¹⁰ Och lite senare: "Så även om vi är hänvisade till det socialt aktiva livet, som är det näst bästa, måste vi sträva efter det kontemplativa så långt det är möjligt [...] Enligt [Aristoteles] finns det bara ett ideal, det kontemplativa livet, och vi får försöka göra det bästa möjliga av våra liv utifrån våra individuella förutsättningar för att komma så nära det som möjligt."¹¹ Såvitt jag förstår hans resonemang här, tillskriver Hansson någonting i stil med följande position till Aristoteles: Det högsta goda – det bästa eller lyckligaste livet av alla – består i ett liv ägnat helt och hållet, *utan några som helst avbrott*, åt kontempla-

9. Det i mitt tycke mest intressanta förslaget i denna riktning på senare tid återfinns i Lawrence (1993). Lawrence förslag går lite förenklat ut på att emedan Aristoteles i *NE* huvudsakligen ägnar sig åt att redogöra för vad som konstituerar det högsta goda för människan *oavsett vilka omständigheter hen stöter på under livet* (i Lawrences terminologi "the however circumstanced ideal"), så är det som Aristoteles redogör för i 10.6–8 i stället vad som konstituerar det högsta goda för människan *givet ideala eller bästa tänkbara omständigheter* ("the ideally circumstanced, or utopian, ideal"). I en värld med obegränsade tillgångar, utan krig, utan potentiellt fördärliga lockelser, et cetera, skulle det inte längre finnas något behov av de etiska dygderna, utan vi skulle i stället kunna ägna vår vakna tid nästan uteslutande åt det fullkomliga utövandet av den bästa, mest gudomliga delen hos oss – nämligen det teoretiska intellektet. Men givet de omständigheter som faktiskt möter oss i livet, så tillkommer en lång rad krav på rättvisa, mod, måttfullhet, och så vidare, varför det bästa liv som är tillgängligt för människan här och nu (såsom världen faktiskt ser ut) i stor utsträckning verkligen består i utövandet av de etiska dygderna.

10. Hansson (2016: 61).

11. Hansson (2016: 99).

tion av universums yttersta sanningar. Emedan ett sådant liv förvisso är möjligt för gudarna, är det emellertid inte möjligt eller tillgängligt för oss människor. Dels är vi alla under ett antal år i början av våra liv helt enkelt oförmögna till kontemplation av det relevanta slaget, och dels är vi varelser med vissa grundläggande behov – till exempel av sömn, mat och dryck, skydd mot väder och vind, och (givet Aristoteles berömda tes att vi är sociala djur) av mellanmännsliga relationer – vars uppfyllande kräver att vi gör mer eller mindre regelbundna avbrott i den teoretiska kontemplationen. För att säkerställa uppfyllandet av våra grundläggande behov på ett så effektivt sätt som möjligt – det vill säga, för att säkerställa uppfyllandet av våra behov på ett sätt som lämnar maximalt med utrymme för teoretisk kontemplation – så behöver vi emellertid förvärva och utöva praktisk klokhet och de etiska dygderna. Vi är därmed, på grund av vår natur, oförmögna att fullt ut realisera bästa livet; vi får i stället nöja oss med att inom de ramar som vår natur sätter hänge oss åt teoretisk kontemplation i så stor utsträckning som möjlig.

En förtjänst med detta förslag är att det på ett enkelt sätt kan göra reda för varför Aristoteles ägnar så stort utrymme i *NE* åt de etiska dygderna, trots att det allra bästa livet är ett liv ägnat enbart åt aktivitet i enlighet med teoretisk klokhet: det beror helt enkelt på att det bästa livet är ouppnåeligt för oss. Vi kan emellanåt få smaka på det bästa livet, men vi är samtidigt i stor utsträckning hänvisade till det näst bästa – ett liv i enlighet med praktisk klokhet, rättvisa, måttfullhet, mod, et cetera.

Det finns dock åtminstone två allvarliga problem med Hanssons förslag. Det första är att vad Aristoteles söker efter i *NE* är det högsta goda som är uppnåeligt för människan. Om det kontemplativa idealet i 10.6–8 vore i princip ouppnåeligt för oss, så kan det inte utgöra ens en kandidat för det som Aristoteles är ute efter att finna. Misstaget här tror jag är en följd av att Hansson inte skiljer mellan å ena sidan ett liv som ägnas *oavbrutet* åt filosofisk kontemplation, och å andra sidan ett liv *dominerat*, i så stor utsträckning som det är mänskligt möjligt, av filosofisk kontemplation. Det förra är förstået ouppnåeligt för människan. Men det är det senare, tror jag, som Aristoteles framför allt har i åtanke i 10.6–8.

Kanske kan det föreslås här att även om det som just påpekats förvisso innebär en viss korrigerande av Hanssons förslag, så drabbar det inte det viktigaste inslaget i förslaget – nämligen idén att eftersom vi, på grund av vår natur, inte kan leva liv ägnade åt oavbruten filosofisk kontemplation, så behöver vi praktisk visdom och de etiska dygderna för att vi skall leva väl också i de stunder då vi inte kontemplerar universums grund-

läggande sanningar (det vill säga, för att leva på ett sådant sätt som krävs för att skapa så gynnsamma förutsättningar som möjligt för teoretisk kontemplation). Det här leder oss emellertid in på det andra problemet med Hanssons förslag, nämligen att det innebär att vi tillskriver Aristoteles den till synes väldigt naiva föreställningen att utvecklandet och utövandet av praktisk klokhet och de etiska dygderna verkligen utgör en nödvändig förutsättning för att försäkra oss om ett så stort utrymme som möjligt i våra liv åt filosofisk kontemplation.¹² Visst, det finns rimligen vissa gränser för hur vi kan bete oss mot varandra för att vi inte skall bli utstötta och utelämnade helt åt oss själva att ombesörja uppfyllandet av våra grundläggande behov – något som torde lämna mindre tid åt filosofisk kontemplation än vad som vore fallet om vi bara hade lyckats hålla oss kvar inom en eller flera gemenskaper. Men från detta till ståndpunkten att vi behöver förvärva och utöva etiska dygder i syfte att skapa ett så stort utrymme som möjligt för filosofisk kontemplation är steget väldigt långt – så långt, förefaller det mig, att det är svårt att tro att Aristoteles skulle ha tagit för givet, utan närmare diskussion, att det kan överbryggas.

4

I den fjärde och avslutande delen av *Aristoteles etik* ägnas ett kapitel vardera åt (i) Aristoteles filosofiska metod, sådan den tillämpas i *NE*, och det inflytande som två av den moderna moralfilosofins förgrundsfigurer, Henry Sidgwick (1838–1900) och John Rawls (1921–2002), tillerkänner denna metod i sina respektive arbeten *The Methods of Ethics* och *A Theory of Justice*;¹³ (ii) vilken metaetisk position som vi eventuellt skulle kunna tillskriva Aristoteles; och (iii) vad Aristoteles har (och inte har) att säga rörande det som i vår egen tid ofta framställs som den kanske mest centrala frågan inom normativ etisk teoribildning, nämligen vad som ytterst

12. En möjlighet vore kanske att Aristoteles omfattar en långtgående revisionism med avseende på vad de etiska dygderna kräver av oss; att hans uppfattning innebar att dessa krav – oavsett hur vi till vardags tänker och talar kring dem – aldrig kan vara oförenliga med att göra det som krävs för att se till att ens liv involverar ett så stort mått av filosofisk kontemplation som möjligt (att det till exempel aldrig skulle kunna vara fallet att rättvisa kräver att vi hjälper en människa i nöd när omständigheterna samtidigt är sådana att vi i stället skulle kunna ägna oss en stunds filosofiskt kontemplerande (utan fara för att uppfyllandet av våra grundläggande behov skulle påverkas negativt). Revisionism i allmänhet – och i synnerhet i en sådan utsträckning som detta skulle innebära – går dock emot Aristoteles filosofiska tillvägagångssätt. Detta tillvägagångssätt involverar tvärtom en förbundenhet till att så långt det går bevara allmänt hållna uppfattningar.

13. Se Sidgwick (1967), och Rawls (1971).

gör rätt handlande rätt. Vad Hansson skriver om dessa saker är i flera avseenden både intressant och övertygande. Kanske särskilt gäller detta för hans framhållande av, å ena sidan, de problem som är behäftade med det vanliga förslaget att Aristoteles i *NE* ger uttryck för ett slags metaetisk naturalism; och, å andra sidan, att Aristoteles – i kontrast till många företrädare för olika former av konsekventialism och deontologisk etik – helt enkelt inte förefaller vara bekymrad om att formulera någonting sådant som ett särskilt riktighetskriterium (det vill säga, ett kriterium som specificerar den eller de egenskaper i kraft av vilka allt rätt handlande är rätt).

Att Hansson på dessa sätt relaterar Aristoteles etik till den med oss själva samtida moralfilosofin är mycket lovvärt. Det är dock samtidigt väldigt synd att han i stort sett helt förbigår den kanske viktigaste funktion som Aristoteles etik – och i synnerhet *NE* – har haft inom moralfilosofin under de senaste 50 eller 60 åren, nämligen som inspirationskälla dels till kritik av olika aspekter av den moderna moralfilosofin, och dels till utvecklandet av nya positioner och riktningar inom densamma. Några exempel på vad jag har i åtanke här är följande:

(A) Många av de filosofer som från någon gång omkring 1960 och framåt började vädra sitt missnöje med vad de uppfattade som en alltför ensidig upptagenhet inom den analytiska moralfilosofin med frågor rörande rätt och fel handlande i enskilda (och ofta också ytterst speciella) situationer, var direkt inspirerade av Aristoteles. Ofta med hänvisning till *NE* framhöll de betydelsen av att också intressera sig för moraliskt agenskap: för frågor rörande utvecklandet och utövandet av olika karaktärsdrag (dygder och laster); emotioners natur och värde; och, inte minst, vad som utmärker framgångsrikt praktiskt resonerande.¹⁴

Denna kritik hade onekligen mycket stor effekt. Numer är såväl dygdeteorin som emotionsteori och (i brist på bättre uttryck) praktiskt resonerande-teori väletablerade områden inom den analytiska moralfilosofin. Och på samtliga dessa områden fortsätter också Aristoteles att utgöra en självklar referens.

(B) Aristoteles etik (liksom antikens filosofiska etik i allmänhet) har också haft stor betydelse för återupplivandet under senare år av filosofers intresse för icke-hedonistiska föreställningar om lycka – det vill säga, av föreställningar som inte (eller i alla fall inte enbart) ser på lycka

14. Inflytelserika exempel här inkluderar Anscombe (1958); Becker (1975); Foot (1978); MacIntyre (1984); McDowell (1979); Norton (1988); Pincoffs (1986); Taylor (1985).

som en fråga om känslor eller upplevelser av njutning (lust, förnöjsamhet, glädje), i kombination med frånvaro av smärta (lidande), eller kanske någon form av positiv attityd gentemot ens liv i stort, utan i stället framför allt som en fråga om helhjärtat eller obehindrat engagemang i värdefulla aktiviteter.¹⁵ I samband med detta har alltfler filosofer också börjat intressera sig på allvar för den under antiken utbredda tesen att ett lyckligt liv åtminstone delvis konstitueras av aktivitet i enlighet med de etiska eller moraliska dygderna (i kontrast till den under lång tid vanliga uppfattningen bland filosofer att uppfyllandet av moralens krav ofta står i direkt motsättning till främjandet av ens egen lycka).¹⁶

(C) Även om det, som antydde ovan, har förekommit aristoteliskt inspirerat missnöje med (vad som uppfattats som) analytiska moralfilosofers överdrivna upptagenhet med frågor om rätt och fel handlande i enskilda situationer, så innebär detta naturligtvis inte att kritikerna ifråga menade att sådana frågor är filosofiskt oväsentliga: i de allra flesta fall, åtminstone, förefaller kritiken snarare ha varit ämnad som ett slags upprop till moralfilosofer att börja intressera sig också för andra saker. En inte obetydlig grupp av filosofer har dock i tillägg använt Aristoteles som en viktig utgångspunkt för en kritik av *det sätt* på vilket den moderna moralfilosofin tagit sig an frågor om rätt och fel handlande.¹⁷ Dessa filosofer hänvisar inte sällan till Aristoteles påpekande i början av *NE* att vi i varje undersökning måste vara nogga med att inte sträva efter ett större mått av precision eller exakthet än vad ämnet för undersökningen tillåter.¹⁸ Och vad det gäller den del av etiken som har att göra med hur vi bör handla (och, vilket är minst lika viktigt för Aristoteles, känna) i enskilda situationer, måste vi, enligt Aristoteles, ta på allvar att vi har att göra med ett ämne som är alltför komplext och situationsbundet för att vi rimligen skall kunna förvänta oss att finna någonting sådant som en begränsad uppsättning av grundläggande och helt undantagslösa principer eller regler. I så måtto som det alls finns regler eller principer att upptäcka på detta område, så gäller de som mest i många (vardagliga) fall. Det finns därför ingen genväg till att med tillförlitlighet handla på rätt sätt i enskilda situationer: vad som krävs är att vi själva utvecklar och utövar praktisk klokhet (det vill säga, den intellektuella förmåga i

15. Se till exempel Annas (2011: kapitel 8); Kraut (1979); Foot (2001: kapitel 6).

16. För ett utmärkt exempel på detta, se Russell (2012).

17. För i alla fall några viktiga exempel på detta, se Annas (2004); Dancy (1993); Little (1997); McDowell (1979); Nussbaum (1990).

18. Se *NE* 1.3.

kraft av vilken vi, enligt Aristoteles, är förmögna att känna igen eller urskilja de etiskt relevanta omständigheterna från fall till fall).

Mot bakgrund av detta resonemang har det under senare år uppstått flera intressanta diskussioner rörande vad för slags kunskap som praktisk klokhet då egentligen skulle kunna vara. Vidare (och nära relaterat) har resonemanget ovan bidragit till utvecklandet av vad som kommit att kallas för *partikularism* med avseende på rätt- eller riktiggörande egenskaper – en position enligt vilken vad som gör enskilda handlingar till rätta (eller riktiga) handlingar, inte är något som kan fångas i ett riktighetskriterium över huvud taget: den egenskap i kraft av vilken en viss handling är rätt i en situation kan, enligt partikularismen, mycket väl vara etiskt neutral i en annan situation, och till och med tala emot en liknande handling i en tredje situation.

Det skulle vara möjligt att ta upp fler exempel på hur Aristoteles etik har inspirerat till helt eller delvis nya positioner och riktningar i vår egen tids moralfilosofi – och det skulle naturligtvis vara möjligt att säga väldigt mycket mer om de tre exempel som jag har tagit upp. Min ambition ovan har dock inte varit någon annan än att försöka illustrera vad jag uppfattar som den viktigaste roll som Aristoteles etik har spelat i den samtida moralfilosofin, en roll eller funktion som jag vill hävda att *Aristoteles etik* skulle ha vunnit på att ta upp.

5

Aristoteles etik kommer med all säkerhet att fortsätta diskuteras länge till. Även om det, som jag har försökt visa i avsnitten 3 och 4, finns exempel på saker (teman, frågor) som jag för min del tror att *Aristoteles etik* skulle ha tjänat en hel del på att inkludera, så är mycket av det som faktiskt står däri både bra och intressant. För den som vill bekanta sig med grundtankarna i *NE* utan att behöva vända sig till utländsk litteratur, utgör Hanssons bok en bra början.

FRANS SVENSSON

REFERENSER

- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
 ———. 2004. "Being Virtuous and Doing the Right Thing". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78.
 ———. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.

- Anscombe, G.E.M. 1958. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33.
- Becker, L.C. 1975. "The Neglect of Virtue". *Ethics* 85.
- Bostock, D. 2000. *Aristotle's Ethics*. Oxford University Press.
- Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Cooper, J. M. 1986. *Reason and the Human Good in Aristotle*. Hackett.
- . 1999. *Reason and Emotion*. Princeton University Press.
- Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Blackwell.
- Foot, P. 1978. *Virtues and Vices*. Blackwell.
- . 2001. *Natural Goodness*. Oxford University Press.
- Hansson, A. 2016. *Aristoteles etik*. Daidalos.
- Hughes, G. J. 2001. *Aristotle on Ethics*. Routledge.
- Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Kraut, R. 1979. "Two Conceptions of Happiness". *Philosophical Review* 88.
- . 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
- . 1993. "In Defense of the Grand End". *Ethics* 103.
- . Red. 2006. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell.
- . 2007. *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Harvard University Press.
- Lawrence, G. 1993. "Aristotle and the Ideal Life". *Philosophical Review* 102.
- Little, M.O. 1997. "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind", *Nous* 31.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue* (2nd ed.). Notre Dame University Press.
- McDowell, J. 1979. "Virtue and Reason". *The Monist* 62
- Norton, D.L. 1988. "Moral Minimalism and the Development of Moral Character". I *Midwest Studies in Philosophy* XIII (red. P.A. French, T. Uehling, och H. Wettstein). University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, M.C. 1990. "The Discernment of Perception". I *Loves Knowledge*. Oxford University Press.
- Pakaluk, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Pincoffs, E. 1986. *Quandaries and Virtues*. University of Kansas Press.
- Rorty, A. (red.). 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Russell, D.C. 2012. *Happiness for Humans*. Oxford University Press.
- Sherman, N. (red.). 1999. *Aristotle's Ethics – Critical Essays*. Rowman and Littlefield.
- Sidgwick, H. 1967. *The Methods of Ethics* (7th ed.). MacMillan.
- Taylor, R. 1985. *Ethics, Faith, and Reason*. Englewood Cliffs.
- Warne, C. 2006. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Continuum.