

Anmärkningar kring den omänskliga lyckan hos Aristoteles

av Gösta Grönroos

De flesta kännare av antiken och dess filosofi reserverar sig inför de gängse översättningarna av *eudaimon* och *eudaimonia*. Problemet med översättningarna "att vara lycklig" och "lycka," eller motsvarande termer i andra moderna språk, är att de signalera ett subjektivt upplevt känslotillstånd, medan grekiskans *eudaimonia* i första hand, eller i alla fall i lika hög grad, avser en människas yttre förhållanden, såsom framgång, rikedom, skönhet och social ställning. En som är *eudaimon* är i första hand lyckad eller lyckligt lottad snarare än lycklig. Men trots medvetenheten om detta problem är det i diskussionen om begreppet *eudaimonia* inte ovanligt att uttolkarna faller tillbaka inte bara på den invanda terminologin, utan dessutom på ett begrepp om just subjektivt upplevda känslotillstånd. Kanske beror denna brist på konsekvens på svårigheten att till fullo införliva ett för oss främmande begrepp, hur mycket vi än vinnlägger oss om att inte blanda ihop antika och moderna begrepp.

Nu kan en del av problemet med att få ett fast grepp om den grekiska uppfattningen om *eudaimonia* bero på att grekerna själva inte har en entydig och fixerad uppfattning om detta fenomen. Ett snabbt ögonkast i Liddell & Scott ger vid handen att termen *eudaimonia* inte ens uttrycker ett enhetligt begrepp, och att det dessutom verkar genomgå en förvandling under klassisk tid. Det finns starka skäl, vilka jag ska återkomma till, att tro att det är i den filosofiska reflektionen, som de begreppsliga förskjutningarna och därmed förknippade problem först uppträder. Det skulle föra för långt att här försöka sig på en begreppsgenealogi, men några viktiga ledtrådar kan vi ändå försöka dra i.

Den mest pregnanta försöket att klargöra fenomenet finner vi hos Aristoteles i *Nikomachiska etiken*. Detta försök är samtidigt djupt problematiskt. Hur många är det inte som stängt sig blodiga i försöken att få Aristoteles uttalanden att ens gå ihop på ett motsägelsefritt sätt? Det problem som är förknippat med nyckelbegreppet *eudaimonia* i *Nikomachiska etiken* är typiskt aristoteliskt. Aristoteles eftersträvar att i sin teori förena svärförenliga uppfattningar om *eudaimonia*. Man kan peka på åtminstone tre olika slags uppfattningar. För det första har vi den allmänna, okvalificerade, eller, som

jag tänker kalla den, vulgära uppfattningen hos *hoi polloi*, som helt och hållet utgår från yttre kriterier på *eudaimonia*: börd, skönhet, rikedom, social ställning, etc (EN i. 4, 1095a22-23; x. 8, 1179a13-16). För det andra har vi de vises kvalificerade uppfattning, *endoxa*, som tonar ned de yttre omständigheternas betydelse, och istället lyfter fram de etiska aspekterna, som manifesteras i sköna, d v s etiskt fulländade, handlingar och förhållningssätt. För det tredje har vi Platons identifikation av *eudaimonia* med teoretisk reflektion. Aristoteles är inte särskilt angelägen att göra uppfattningen hos *hoi polloi* rättvisa (på denna punkt verkar Aristoteles dialektiska tillvägagångssätt skilja sig från den vi är vana vid, d v s att *endoxa* består av såväl lekmäns som de vises uppfattningar). Problemet som Aristoteles ställs inför är att förena Platons uppfattning med uppfattningen om *eudaimonia* som en realisering av de etiska dygderna. Intressant nog är problemet inte explicit närvarande hos Platon

Platons begrepp om eudaimonia

Platon markerar tydligt brottet med den vulgära uppfattningen om *eudaimonia*, genom att bestämma den som ett själsligt tillstånd. Platon är inte utan föregångare på den här punkten. Demokritos uttrycker tanken tydligt nog (DK, B 171):

εὐδαιμονία οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶ· ψυχὴ οἰκητήριον
δαίμονος.

Men Platon preciserar därtill vad detta tillstånd består i: en teoretiskt reflekterande verksamhet. I *Staten* gör Platon det klart att den teoretiska reflektionen är självtilräcklig och skänker *eudaimonia* i högsta möjliga grad, och att andra aktiviteter, t ex omsorg om enskilda och gemensamma praktiska angelägenheter, i första hand utgör ett hinder för den teoretiska reflektionen. I *Filebos* utvecklar Platon dessutom ett hedonistiskt argument för att den teoretiska reflektionen är det högsta goda, och det som skänker störst njutning. Att bevisa Fermats teorem skänker helt enkelt större, d v s mer fullkomlig och bestående njutning än vad kroppen någonsin kan erbjuda. Alltså ytterligare ett argument för att det teoretiskt reflekterande livet innebär störst *eudaimonia*.

Platons artikulation av *eudaimonia* utgör en svidande vidräkning med den vulgära uppfattningen. Istället för att utgå från de yttre (och ytliga) kriterierna för värdslik framgång omlokaliserar han *eudaimonia* till ett själsligt tillstånd, som är mer beständigt och oberoende av yttre omständigheter. I inledningen av *Staten* iscensätter

Platon frågeställningen på ett kongenialt sätt, och visar att den inte enbart är av teoretiskt intresse, utan av omedelbar existentiell betydelse. Den åldrande hedersmannen Kefalos får representera den vulgära uppfattningen om vad det goda livet, som skänker *eudaimonia*, är: han är förmögen, har välartade barn och ett gott socialt anseende. I samtalet med Kefalos avslöjar Sokrates dock att dennes uppfattning om det rättrådiga, och lyckliga livet saknar grund. Samtalet får en kuslig extradimension av samme Kefalos senare öden, som läsaren förväntas känna till. Kefalos med familj slutar nämligen i total ruin och förnedring under de trettio tyrannernas skräckvälde. Slutsatsen blir att ett rättrådigt, och därmed i förlängningen lyckligt liv, inte kan byggas på så flyktiga grunder som ekonomisk framgång och socialt anseende.

Man kan med fog fråga sig hur Platon tänker sig att den teoretiskt reflektiva verksamheten även leder till en utveckling av de etiska dygderna. Här verkar Platon emellertid inte se något problem. En av huvudpoängerna i *Staten* är just att rättrådighet (*dikaiosyne*) i själen uppstår när varje del av densamma ägnar sig åt sin egen syssla, och där ju förnuftet intar den styrande rollen. Tanken verkar vara, för att uttrycka det i aristoteliska termer, att realiseringen av de etiska dygderna möjliggörs av realiseringen av de intellektuella dygderna, eller att de etiska dygderna följer ur de intellektuella. Problemet för Platon är snarare att realiseringen av de etiska dygderna i praktisk verksamhet inte bidrar till *eudaimonia*, utan snarare utgör ett hinder för det. Därför blir det också ett problem med filosofernas motivation att styra i staten. Den enskilde filosofens *eudaimonia* ökar inte av han eller hon tar ansvar för styrandet av staten, låt vara att staten som helhet blir lyckligare.

Aristoteles distinktion

Aristoteles tar fasta på de kontraintuitiva konsekvenser, som Platons begrepp om *eudaimonia* verkar få. Det är helt enkelt uppenbart att det finns människor som realiserar de intellektuella dygderna utan att utveckla de etiska dygderna. Något sådant samband verkar helt enkelt inte med nödvändighet föreligga. För att beskriva fenomenet bättre inför Aristoteles en distinktion mellan två olika slag av intellektuella dygder, som inte förutsätter eller implicerar varandra: praktisk visdom (*fronesis*) och teoretisk reflektion (*theoria*), en distinktion, oftast i termer av praktiskt och teoretiskt förnuft, som fortfarande är grundläggande i filosofin. Nu är Aristoteles begrepp om praktisk visdom inte begränsad till instrumentellt förnuft, d v s förmågan att överlägga om medel för att uppnå vissa mål. Den praktiska visdomen och realiseringen av de etiska dyg-

derna är intimt förknippade, och förutsätter varandra. Därför skär distinktionen mellan praktisk visdom och teoretisk reflektion genom en annan distinktion, nämligen den mellan etiska och intellektuella dygder. Praktisk visdom är en realisering av en intellektuell dygd, men den är samtidigt intimt förknippad med, och beroende av realiseringen av de etiska dygderna (EN x. 8, 1178a16-19).

Problemet Aristoteles nu ställs inför är vilken roll praktisk visdom respektive teoretisk reflektion spelar för *eudaimonia*. Enligt Platon är det ju den teoretiska reflektionen som ger upphov till *eudaimonia*. Men eftersom Aristoteles inte tänker sig att teoretisk reflektion leder till en realisering av de etiska dygderna, inställer sig frågan hurvida den som enbart realiserar teoretisk reflektion ändå kan uppnå högsta möjliga *eudaimonia*. Uppenbarligen strider denna slutsats så flagrant mot de vises kvalificerade uppfattning om *eudaimonia*, som just manifesteras i etiskt fulländade handlingar och förhållningssätt, att Aristoteles värjer sig inför den.

Det är viktigt att förstå inte bara det begreppsliga problemet. Om vi går med på att teoretisk reflektion, till priset av praktisk visdom och därtill hörande etiska dygder, ger fullkomlig *eudaimonia* ställs vår intuition inför svårigheter. Låt oss här utgå från en helt egoistisk utgångspunkt, och fråga oss om vi kan gå med på att den som realiserat enbart det teoretiskt reflektiva idealet kan sägas leva ett liv som ens för honom eller henne själv är det högsta goda, och därmed skänker största möjliga *eudaimonia*. Tänk på den österrikiske matematikern och filosofen Kurt Gödel. Ingen har väl som han under de senaste hundra åren förkroppsligat det teoretiskt reflektiva idealet genom sina banbrytande insatser i metamatematiken. Samtidigt är det allmänt känt att Gödel levde ett liv som de flesta av oss nog inte skulle uppfatta som särskilt lyckligt. Speciellt illa ställt verkar det ha varit med Gödels praktiska visdom: hans misstro mot läkarkåren och konspirationsidéer kan sägas ha utgjort missbruk av förnuft och i viss mening varit irrationella. Isolerad och plågad av tilltagande paranoia mer eller mindre svälter han sig själv till döds i 1970-talets Princeton. Även om vi önskar våra barn ett gott och lyckligt liv, skulle vi verkligen önska dem Kurt Gödels liv?

Coopers tolkningar

Hos Aristoteles manifesteras problemet tydligast i spänningen mellan utläggningarna av *eudaimonia* i den första respektive tionde boken av *Nikomachiska etiken*. Den första bokens explicita avståndstagande från Platons uppfattning verkar också genomsyra behandlingen fram till den tionde boken. Det yttersta goda som eftersöks

måste enligt Aristoteles vara fast förankrat i det specifikt mänskliga, och manifesteras i första hand i praktisk visdom och i etiskt fulländade handlingar och förhållningssätt. Hur kan han då i den tionde boken utmåla den teoretiska reflektionen inte bara som bidragande till *eudaimonia*, utan som den exklusiva källan till den högsta formen av *eudaimonia*? Snarare än att överbrygga spänningen mellan den kvalificerade uppfattningen om att *eudaimonia* manifesteras i etiskt fulländade handlingar och förhållningssätt, å den ena sidan, och den platonska uppfattningen om *eudaimonia* å den andra, verkar klyftan vidgas i *Etiken*.

Sekundärlitteraturen på området är mycket omfattande, så väl medveten om all tankemöda som ägnats frågan ska jag försöka lyfta fram några aspekter som kanske ändå inte beaktats tillräckligt. Här kan vi utgå från John Coopers arbeten, som fortfarande kan rekommenderas för sin sensibilitet och kritiska blick. I *Reason and Human Good in Aristotle* framhåller Cooper oförenligheten mellan de två uppfattningarna, och menar sig inte kunna hitta något övertygande sätt att förena dem. Problemet, i all korthet, är att Aristoteles verkar uppfatta den teoretiska reflektionen, *theoria*, som självtillräcklig avseende *eudaimonia*, dvs att den som vill bli fullkomligt *eudaimon* inte behöver ägna sig åt något annat än *theoria*. I "Contemplation and Happiness: A Reconsideration" reviderar Cooper dock sin uppfattning och argumenterar för att Aristoteles utläggning av *theoria* som den högsta formen av *eudaimonia* inte explicit utesluter att *theoria* tillsammans med realiseringen av de etiska dygderna ger den mest fullkomliga *eudaimonia*. Revideringen är i första hand att betrakta som uttryck för välvillighet från Coopers sida. Det verkar helt enkelt orimligt att Aristoteles så fullkomligt skulle omfamna det platonska idealet. På exegetiska grunder är revideringen dock föga övertygande, och jag återkommer till den springande punkten.

Men låt oss först åskådliggöra frågeställningen genom att ställa upp de tre alternativa uppfattningarna om vilket liv som skänker den största möjliga *eudaimonia*:

1. Ett liv som är fulländat med avseende på praktisk visdom (*fronesis*).
2. Ett liv som är fulländat med avseende på teoretisk reflektion (*theoria*).
3. Ett liv som är fulländat med avseende på både praktisk visdom och teoretisk reflektion.

(I praktisk visdom inkluderas här aktivitet i enlighet med de etiska dygderna.) Valet kan te sig enkelt. Om möjligheten att förena teoretisk reflektion med praktisk visdom finns, borde det tredje alternativet ge den mest fullkomliga *eudaimonia*. Men även i valet mellan praktisk visdom och teoretisk reflektion borde de vises kvalificerade uppfattning leda till valet av det förra, eftersom den praktiskt vise handlar och förhåller sig på ett etiskt fullkomligt sätt. Om det är svårt nog att förstå varför teoretisk reflektion skulle ge mer *eudaimonia* än praktisk visdom, är det ännu svårare att förstå varför teoretisk reflektion skulle vara mer värt än, eller ens likvärdigt i detta hänseende med kombinationen av praktisk visdom och teoretisk reflektion?

Man kan se en viss parallell till behandlingen av substansbegreppet i de centrala böckerna av *Metafysiken*. Även om substansen kan sägas utgöras av form och materia nöjer sig Aristoteles inte med svaret, utan ställer sig dessutom frågan om prioritetsordningen mellan form och materia. På samma sätt verkar han i den tionde boken av *Nikomachiska etiken* ställa sig frågan om prioritetsordningen mellan teoretisk reflektion och praktisk visdom. Bägge dessa frågeställningar skulle vara oproblematiske, om det inte vore för Aristoteles slutsatser. Om han i *Metafysiken* verkar stanna för att substans utgörs enbart av formen – såsom det enda definierbara, och sålunda vetbara – lutar han i den tionde boken av den *Nikomachiska etiken* mot att den praktiska visdomen inte ger något tillskott överhuvudtaget till den *eudaimonia* som den teoretiska reflektionen uppnår, d v s den högsta formen *eudaimonia*.

Lösa eller förklara bakgrunden till problem

Nu finns det olika sätt att förhålla sig till problemet. Vi kan, som i Coopers reviderade uppfattning, betrakta det som ett problem för tolkningen. Med andra ord, en tolkning som inte förmår övervinna problemet är ingen lyckad tolkning: hellre än att tillskriva Aristoteles en motsägelsefull uppfattning får vi tillgripa en tolkning som gör den motsägelsefri. Ett annat sätt att förhålla sig är att betrakta det som ett genuint problem för Aristoteles. Då blir uppgiften att göra Aristoteles uppfattning trots allt begriplig genom att undersöka vilka bakomliggande antaganden som leder fram till motsägelsen. Det är inte enbart för att jag inte kan låta mig övertygas av försöken att övervinna problemet, som jag tänker ta mig an den senare uppgiften, utan i första hand för att bakgrunden visar sig vara i högsta grad intressant, inte minst med tanke på det ljus den kastar på begreppet *eudaimonia*.

Argument för att teoretisk reflektion innebär störst eudaimonia för människan

För att bättre förstå varför den teoretiska reflektionen ger mer *eudaimonia*, låt oss titta närmare på argumenten för detta i den tionde boken av *Nikomachiska etiken*. En utgångspunkt som man inte nog kan betona är den platonska/aristoteliska uppfattningen av teoretisk reflektion som ett speciellt slags själslig aktivitet (*energeia*), och själslig aktivitet som ett särdrag hos människan överhuvudtaget. Utifrån denna utgångspunkt jämför Aristoteles teoretisk reflektion och praktisk visdom avseende *eudaimonia*. Den teoretiska reflektionen är överlägsen praktisk visdom på följande punkter. Den är (i) kontinuerlig, alltså i princip utan uppehåll, (ii) självtillräcklig, och sålunda oberoende av annat för sin realisering, och (iii) ett självändamål, och utförs alltså inte för något annat. Tillsammans gör dessa punkter den teoretiska reflektionen till en aktivitet som är överlägsen den aktivitet som den praktiska visdomen kan realisera.

Intuitivt verkar det inte alls klart varför dessa särdrag hos teoretisk reflektion skulle ge mer *eudaimonia*, i alla fall om vi förstår det som någon form av lycka. Aristoteles poängterar också att den teoretiska reflektionen är en gudomlig förmåga, och följaktligen utgör det i den mänskliga själen som är mest gudalikt. Här faller det sig naturligt att komma med en invändning. Om frågan hade gällt *eudaimonia* i största allmänhet, kanske det hade tett sig mindre problematisk att den teoretiska reflektionen innebär fullkomlig *eudaimonia*. Det är måhända inte orimligt att gudarna är kapabla till större *eudaimonia* än människan, även om det förblir oklart vad *eudaimonia* isåfall är. Men här i den *Nikomachiska etiken* avser ju frågan explicit det *mänskligt* goda, så frågan är hur en i grund och botten gudomlig aktivitet kan utgöra största möjliga *eudaimonia* även för människan.

Om nu Aristoteles slutsats att det är den teoretiska reflektionen som ger störst *eudaimonia* även för människan ter sig kontraintuitiv, är det upplysande att närmare undersöka de antaganden som slutsatsen vilar på. Slutsatsen (*EN* x, 7, 1178a7-8)

S1 Theoria är den aktivitet som ger människan störst eudaimonia.

följer ur de två premisserna (1178a5-7)

P1 Den aktivitet som är mest i enlighet med någons natur ger störst eudaimonia.

P2 Theoria är den aktivitet som är mest i enlighet med människans natur.

Den första premissen är informativ för synen på *eudaimonia*, men det är naturligtvis den andra premissen som är problematisk. Om vi dessutom explicit formulerar uppfattningen att teroetisk reflektion i första hand är en gudomlig aktivitet, alltså

P3 Theoria är en gudomlig aktivitet, inte en mänsklig.

får vi den till synes paradoxala slutsatsen

S2 Den aktivitet som ger människan störst *eudaimonia* är gudomlig, inte mänsklig. (ur S1 och P3)

Inför dessa antaganden, och slutsater, kan man fråga sig om vårt begrepp om lycka överhuvudtaget låter sig utvidgas till att inkludera det som här verkar avses med *eudaimonia*. Låt oss därför gå vidare och se vilka ytterligare antaganden Aristoteles uppfattning vilar på.

Den bakomliggande paradoxen

Förutom den lite paradoxala slutsatsen att det är en gudomlig aktivitet som ger människan mest *eudaimonia* följer ur Aristoteles antaganden den ännu mer paradoxala slutsatsen:

S3 Den aktivitet som är mest i enlighet med människans natur är gudomlig, inte mänsklig. (ur P2 och P3)

Problemet Aristoteles brottas med här är att bestämma människans egentliga natur. Vi kan betrakta henne ur två perspektiv: enbart som sitt förnuft, vilket ju också definitionen av människa ger, eller som sammansättningen av kropp och själ (*suntheton*). Därav drar Aristoteles också slutsatsen att det finns ett slags *eudaimonia* som tillhör sammansättningen, och som livet i enlighet med de etiska dygderna innebär (1178a21-22), men att förnuftet (*nous*) har en egen *eudaimonia*, som är åtskild (*κεχωρισμένη*). I kraft av sin förnufts förmåga är människan splittrad mellan det gudomliga och det mänskliga,

och problemet för Aristoteles är att eftersom förnuftsformågan ger den mest fullkomliga *eudaimonia*, måste förnuftets aktivitet ge även människan den största *eudaimonia*. Och om förnuftet är åtskilt från sammansättningen är det lättare att förstå varför realiseringen av de etiska dygderna överhuvudtaget inte har något bidrag att lämna till det åtskilda förnuftets *eudaimonia*. Att som Cooper ("Contemplation and Happiness: A Reconsideration", 226) mena att Aristoteles, när han lyfter fram den teoretiska reflektionen som den mest fullkomliga *eudaimonia*, samtidigt underförstår att den mest fullkomliga *eudaimonia* förutsätter aktivitet i enlighet med alla mänskliga dygder, bortser han från den spänning som ligger i Aristoteles bestämning av människan.

I själva verket går Aristoteles ännu längre. I det avslutande argumentet i kapitel 7 i bok 10 (1178b21-32) menar han att endast människan bland djuren är förmögen till *eudaimonia*, och att hon är det i kraft av sitt förnuft (*nous*). Det är inte helt klart hur "förnuft" här ska uppfattas. Om det avser endast den förmåga som gör teoretisk reflektion möjlig verkar Aristoteles direkt motsäga sin uppfattning att även livet i enlighet med de etiska dygderna, som ju endast kräver praktisk visdom, överhuvudtaget kan vara *eudaimon*. För att undvika denna motsägelse kanske det är rimligare att förstå "förnuft" som intellektuell förmåga generellt, så att det kan innefatta såväl teoretisk reflektion som praktisk visdom. Problemet med det antagandet är att Aristoteles vid 1177b30-31 slagit fast att förnuftet och förnuftslivet är gudomligt. Och gudarna, har Aristoteles redan slagit fast, har ingen praktisk visdom (eftersom de inte behöver någon sådan).

Avslutning

Vi verkar alltså i slutändan få två problem. Dels verkar det oklart om det överhuvudtaget finns någon specifikt mänskliga *eudaimonia*, och hur den i så fall är beskaffad. Aristoteles verkar alltså inte kunna göra rättvisa åt de vises kvalificerade uppfattning om *eudaimonia* som aktivitet i enlighet med de etiska dygderna. Dels verkar det samtidigt oklart vad som menas med att teoretisk reflektion innebär *eudaimonia*. Man kan med fog fråga sig om det fenomen Aristoteles försöker artiklura överhuvudtaget har så mycket med vårt (eller våra) begrepp om lycka att göra.

Det finns avslutningsvis skäl att fundera över inte bara vilket begrepp om *eudaimonia* Aristoteles utgår ifrån, och om det alls låter sig fångas av "lycka," utan också över vad vi själva lägger i begreppet lycka. Grundintuitionen i det moderna begreppet om lycka verkar som sagt vara att lycka är ett subjektivt upplevt känslotillstånd. Som

framgår av diskussionen verkar inget av de begrepp om *eudaimonia*, som Aristoteles brottas med, ha denna innebörd. Ändå är det fullt möjligt att det finns en genetiska koppling mellan de antika begreppen och det moderna. Man skulle kunna tänka sig att det först sker en förskjutning från det vulgära begreppet om *eudaimonia* i form av yttre kriterier för framgång, rikedom, skönhet, etc. till det internaliserade, själsliga tillståndet. Hos de vise förblir det oklart hur detta tillstånd ska förstås, men det verkar inte som att det är något subjektivt upplevt känslotillstånd som avses, utan snarare ett förhållningssätt till olika affektioner som vi drabbas av. Hos Platon och Aristoteles, slutligen, är det själens egen aktivitet, snarare än dess sätt att förhålla sig till det som drabbar den som ger *eudaimonia*. Det moderna begreppet lycka verkar ha sina rötter i internaliseringen av *eudaimonia*, men utan att vare sig själens aktivitet i form av ett förhållningssätt till affektionerna, eller dess självständiga aktivitet i det teoretiska reflekterandet finns kvar som aspekter. Istället verkar det moderna begreppet identifiera vissa affektioner med lycka. (nb! Denna uppfattning verkar spela en viss roll även för Platon och Aristoteles, i den mån njutning (hedone) uppfattas om en själslig affektion. I den vulgära uppfattningen om *eudaimonia* inkluderas ju även njutning; se *EN* i. 4, 1095a23.) M a o blir lycka ett helt och hållet *passivt* själsligt eller mentalt tillstånd. Den fullständiga

begreppsutvecklingen lämnar jag därhän, men det är väl troligt att de viktiga förskjutningarna sker redan under hellenistisk tid. Här skulle dock mer ingående studier i f f a Epikuros och stoikerna krävas.

Finns det då något skäl att betrakta den platonisk/aristoteliska uppfattningen som ett alternativ till våra begrepp om lycka? Åtminstone följande överväganden bör beaktas. Även om vi kan skapa förutsättningar för att känna lycka eller känna oss lyckliga, kan vi inte frammana lycka. Hur ofta har inte våra förhoppningar svikits i det avseendet? *Eudaimonia* förstådd som en själslig aktivitet, å andra sidan, är under vår kontroll i så måtto som vår själsliga aktivitet i enlighet med dygderna är det. *Eudaimonia* verkar inte i så hög grad vara ett tillstånd som uppnås genom dessa aktiviteter som en extra bonus, utan består i just denna aktivitet. Vad de etiska dygderna beträffar är de inte helt och hållet under vår kontroll eftersom vi inte helt och hållet råder över de omständigheter, yttre eller inre, som är nödvändiga för att vi ska kunna vara aktiva i enlighet med dem. De etiska dygderna är i så måtto relativa: man kan ju inte vara modig eller rättrådig annat än under vissa yttre omständigheter, som vi inte råder över. Här ser vi ytterligare ett skäl till att i fråga om *eudaimonia* ge den teoretiska reflektion ett företrä-

de framför den praktiska visdomen. För förutom att realisera *eudaimonia* på ett mer fullkomligt sätt genom att utgöra den fullkomligaste sktiviteten, är den helt och hållet under vår kontroll.

Så till frågan om Gödel kan sägas ha levt ett i hög grad lyckligt liv, iallafall ett mycket lyckligare liv än någon av oss här, bör nog den frågan tas på större allvar än vad den först kan tyckas motivera. Tänk på diskussionen i bok ix. av *Staten* om vem av de tre olika karaktärstyperna lever det härligaste livet, här uppfattat som det liv som ger störst njutning. I det andra argumentet för att filosofen lever det härligaste livet (582a-583a) påpekar Sokrates att den vishetsälskande, i jämförelse med både den vinningslystne och den ärelystne, inte bara har en bättre utvecklad intellektuell förmåga att avgöra frågan, utan dessutom den ende som har *erfarenhet* av de njutningar som vinningen, äran respektive sanningen ger. Så kanske ingen av oss här har de erfarenheter som krävs för att kunna avgöra frågan.

Referenser

Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard 1975.

-----, "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Reason and Emotion*, Princeton 1999, 212-236.