

Vad boende betyder för politiska djur. Aristoteliska kommentarer om det sociala livets verklighet

av Jan-Ivar Lindén

Äldre traditioner inom naturforskningen anklagas ofta för att ha använt sig av *antropomorfismer*, d.v.s. för att ha projicerat mänskliga egenskaper på naturen. Det här är ett märkligt argument. Jag går inte dess mer in på alla dess problematiska aspekter, men antyder kort en omständighet. *Mänsklig kunskap är nämligen nödvändigtvis antropomorf, eftersom den är just mänsklig.* Det här är också fallet i en sofistikerad kulturprodukt som modern metodisk vetenskap med sina av människor konstruerade apparater och sitt artificiella matematiska språk, även det en mänsklig kulturprodukt. Att något är antropomorft är alltså ingen anklagelse, vare sig när det gäller vetenskapliga eller andra synsätt. Problemet är däremot om detta drag leder till en felaktig uppfattning av den värld som vi inringar genom olika antropomorfa projektioner, närmare bestämt, om vi börjar ta en sådan värld för någonting *givet i sig*. Då övergår antropomorfin nämligen i en *antropocentrism* som man med rätta kan kritisera för att ersätta verkligheten med dess mänskligt präglade framträdelseform.

Varför nämner jag det här i ett föredrag om boendet i stadsstaten? Det förefaller mig nämligen som om skillnaden mellan det helt legitima behovet av en förtrogen värld å ena sidan och å andra sidan risken att ställa den i centrum också där den inte hör hemma, kan säga någonting om specifik förankring även i samhälleliga sammanhang. Atenare var atenare och spartaner spartaner, inte enbart för att lagarna och institutionerna skilde sig utan också för att de tillhörde olika gemenskaper. *Demos* och *ethnos* går hand i hand. Så framstår världen en aning (men inte helt) olika, beroende på vilken tillhörighet man har. Det föreligger då ett *etnomorft* drag, som lika litet som antropomorfism i sig är problematiskt, men däremot kan förvrängas och då övergå i en beklaglig etnocentrism som ställer den egna tillhörigheten i centrum också där den inte hör hemma. Jag säger uttryckligen "där den inte hör hemma" eftersom det i och för sig är helt naturligt att betrakta sin förtrogna värld som ett centrum, som hemort eller hembygd. Betydelsefulla trakter kan rent av älskas. Man kan med goda skäl hävda att all erfarenhet förutsätter en förankrande instans. Berkeley må vara av annan åsikt, men

hans antagande om en gudomlig allerfarenhet som ytterst säkrar det partikulärt givna i erfarenheten när vi inte själva är där för att erfara, är nog svårt att överta.¹

Inte heller i den sociala gemenskapens fall är det existensen av ett förtroget centrum som utgör problemet utan den etnocentrism där egna levnadsmönster förutsätts gälla universellt. I värsta fall omsätts etnocentrismen i en expansiv maktpolitik. Det vore kanske frestande att ta ett av den grekiska kulturens märkesverk som en illustration av spänningsförhållandet mellan expansionsvilja och lokal förankring. Jag tänker på *Iliaden* och *Odysseen* – men vad gäller *Iliaden* är det kanske inte helt klart att det trojanska kriget kan tas som exempel på kulturexpansion, eftersom det ändå handlar om ett slags inomgrekiska angelägenheter. Alexanders fälttåg vore förmodligen där ett bättre exempel. Att *Odysseen* däremot handlar om något annat än expansion, är uppenbart. Det centrala ämnet förefaller snarare vara hemlängtan – på ett storartat sätt återgivet i beskrivningen av Odysseus äventyr och inre liv under irrfärderna tillbaks till den karga hemön.

Bruno Snell har visserligen i en berömd bok – *Die Entdeckung des Geistes*² – framlagt synen att ett sådant rikt inre liv föddes först under den klassiska perioden i Grekland, men inte i nämnvärd grad skulle ha framträtt i äldre källor såsom Homeros. Snells tes är intressant och provokativ, men har inte lyckats etablera sig varken inom eller utanför forskarsamfundet. Ett visst stöd verkar den få om man enbart tar fasta på *Iliaden*, där idel kämpar faller och sedan bara ligger livlösa på marken – och där framförallt elementära förhållningssätt som vrede, list, hämnd och ära styr, förknippade mer med possessivt begär än med ett rikt mentalt liv och enbart någon enstaka gång med en viss känsla av medmänskilg respekt. *Odysseen* däremot talar ett annat språk som motsäger Snells tolkning. Berättelsen gäller här inte de blodiga bataljerna i det trojanska kriget utan Odysseus själsliga drivkrafter när han längtar tillbaks till Ithaka.

Samtidigt är verket en berättelse om någonting som man kunde kalla förvecklingar på ödets väg. Odysseus kastas över vågorna i en värld där gudarna alltid har sitt finger med i spelet. Det handlar med andra ord om en protagonist som agerar i ett mycket förutbestämt skeende. Grekerna hade överlag ett speciellt sinne för den irreversibla tid

1. George Berkeley, *Pilosophical Works*, Everyman, London 1993.

2. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen, Hamburg 1955.

som ödesmässigt förutbestämmer oss, ett verk av moirer och gudar. Hos Aristoteles har dessa temata ur myt, epos och tragedi redan antagit en mer begreppslig karaktär, men bibehåller idén om förutbestämning.³ Det här kommer till synes i hans syn på naturprocesser, på människans själsliga liv och på hennes liv i samfund. Inte bara förutbestämning utan överlag bestämning är för Aristoteles någonting mycket grundläggande. Det handlar om givna gränser, genom vilka en gränslöshet (*apeiron*) utan riktning undviks. Annorlunda uttryckt: Aristoteles ser ändlighet som en tillgång och inte som en fatal begränsning. Så har också människodjuret vuxit in i mönster som möjliggör mänsklig verksamhet, både på det personliga och det samhällsliga planet. Redan på en mycket elementär nivå är det så när barnet lär sig sitta, äta, gå och överlag förvärvar olika färdigheter. Hur dessa mönster gestaltar sig, avgör också hur världen senare kommer att framträda.⁴ Sådana förvärvade färdigheter genom tilltagande erfarenhetsmässig differentiering är samtidigt något som ger oss situationer, betydelsefulla platser och sociala sammanhang.

Aristoteles definierar människan som ett politiskt djur (*politikon zôon*), ett djur som lever i den gemenskap som stadsstaten *polis* erbjuder. Vad döljer sig bakom denna formulering? Aristoteles är som naturvetare väl medveten om att det också finns andra levande varelser som lever i gemenskaper. Sådana varelser kan också hålla till på vissa bestämda ställen. Vad gäller s.k. statsbildande insekter kunde man rent av mena att de lever i samhällen. Något verkar dessa varelser dock enligt Aristoteles sakna, nämligen det *logos* som figurerar i den andra berömda människodefinitionen: djuret som har *logos* (*zôon logon echon*). Det har tvistats mycket om hur man skall översätta *logos*. Från den latinska traditionen har vi övertagit varianten 'det förnuftiga djuret' (*animal rationale*). *Logos* kan också betyda begrepp och ordet har sin verbala form i *legein*, att tala. Så kan *zôon logon echon* också förstås som djuret med språk eller det talande djuret.

3. Jfr *Nikomachiska etiken* 1139b.

4. Jacob von Uexküll har senare framlagt en hel biologisk teori om hur olika levande varelser inrättat sig i någonting som man nästan kunde betrakta som olika världar, även om dessa visserligen är förankrade i en och samma verklighet. Jacob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Bedeutungslehre*, Matthes & Seitz, Berlin 2023 (nyutgåva).

Onekligen förefaller Aristoteles uppfatta den samhällliga gemenskapen som en kommunicerande gemenskap och de bägge människodefinitionerna verkar så höra ihop. Genom det kommunikativa draget verkar den politiska människobilden samtidigt ha ett relativt inslag i så mån som det runt om i världen finns många politiska gemenskaper med olika språk. Gemenskapen är fungerande när ett visst språk är samhällsbärande. Atenare kommunicerar på grekiska och skytier, egyptier och etiopier på andra språk. Den senare historien visar visserligen samtidigt att den politiska enheten kunde överskrida stadsstatens begränsning när de språkliga betingelserna förelåg.

För Aristoteles var det ändå stadsstaten som gällde och inte större välden (– hur mycket Alexander den store än var hans forna elev). Språklig förståelighet är socialt avgörande och den som där inte passar in verkar säga bara *bar bar*. Hemma hos sig är barbaren ändå förståelig i sin krets. Definitionen av människan som ett politiskt djur verkar tillåta en viss kulturell mångfald. Den andra definitionen *zôon logon echon* har visserligen också ett samhälleligt sett viktigt band till språk och kommunikation, men är ändå svårare att inringa. Nyansen förnuft som även ingår i *logos* förefaller för Aristoteles nämligen betyda mer än bara kommunikationsförmåga. Genom sin förnuftighet skiljer sig människan från andra djur och verkar rent av ha ett visst gudomligt drag. Så är *logos* och *nous* förbundna. Samtidigt gäller: som ett allmänmänskligt drag kan förnuftet manifesteras sig i många olika gemenskaper. Inte heller barbarer är här uteslutna.⁵

I människan finns alltså en andlig dimension som tillåter förnuftigt tänkande. Det här är enligt Aristoteles ett drag som kännetecknar människan såsom människa. Försvaret av den noetiska dimensionen har inte spiritualistiska förtecken utan det handlar snarare om en ordnande sfär som möjliggör sanning oberoende av vilket

5. Det allmänmänskliga draget skyntar rent av fram i Aristoteles beskrivning av slaveriet. Så talar han om en vänskap (*filia*) som kan förekomma mellan slav och herre (*Nikomachiska etiken* 1161b) eftersom slaven också är en människa. Det hindrar förstås inte att Aristoteles är ett barn av sin tid när han behandlar den tidstypiska existensen av slavar. Överlag är det han säger om slaveriet närmast deskriptivt. Som så ofta, utgår han också här från ett fenomen som finns och frågar sig vad det då är. Slaveri är när en annan människa behandlas som ett verktyg. Mycket har skrivits om den brist i den atenska demokratiuppfattningen som slaveriet innebär. Detta är inte temat i föreliggande text, men också en annan kommentar av Aristoteles kan nämnas. Om vävskytteln och överlag instrument av olika slag kunde röra sig av sig själva, skulle det inte behövas några slavar (*Politiken* 1253b-1254a). Aristoteles antyder här att en kommande teknisk utveckling kunde upphäva behovet av slavar.

besjälade talande djur (vilken människa) som yttrar sig. Synsättet påminner om det som i början av 1900-talet debatterades i konflikten gällande s.k. psykologism i kunskapsteori och logik. Vad gäller logiken, menade filosofer som Husserl och Frege att logiska förhållanden aldrig kan förklaras med psykiska processer.⁶ Den psykologi de hade i tankarna i sitt avståndstagande var dock snarast den nya experimentalpsykologin, av Wilhelm Windelband kallad "geistige Naturwissenschaft".⁷ Också Aristoteles anser alltså att det finns en noetisk sfär som tillåter sanning och förnuft, men till skillnad från 1900-talets psykologismkritiker, behöver han inte skarpt åtskilja det logiska från det psykiska eftersom han inte är konfronterad med modern experimentalpsykologi. Tvärtom, det tänkande som hör samman med själsfunktionen *noetikon* förutsätter de andra själsfunktionerna: den strävande funktionen *orektikon*, den föreställande funktionen *fantastikon*, den varseblivande funktionen *aisthetikon* och rent av den närande och reproduktionsorienterade själsfunktionen *threptikon*. På samma sätt förutsätter det förnuftiga djuret ett naturligt sammanhang för att kunna ägna sig åt den motsvarande andliga verksamheten. För att kunna förverkliga sig, måste *zôon logon echon* samtidigt vara just ett *zôon politikon* – och både det förnuftiga och det politiska djuret förblir samtidigt naturdjur.

Människan behöver naturliga sammanhang, en personlig och kollektiv inkarnation, men i denna givna bas kan också annat än natur manifesteras sig. För samhällslivet innebär det här en organisk helhet där naturliga förutsättningar samverkar med andliga syften. Här spelar platsen för den politiska entiteten en viktig roll och likaså dess geografiska omfattning, där stadsstaten för grekerna var den naturliga politiska enheten. Där lever, bor, verkar och diskuterar medborgarna. Jag framhäver att de bor där, eftersom boende är nära förknippat med en central funktion i Aristoteles tänkande – med *vanan*, det han kallar vår andra natur. *Vana* heter ju också bl.a. *habit*, *habitude*, *Gewohnheit* – ord som alla är förknippade med boende. *Vanan är den funktion genom vilken vi bor.*⁸ I motsats till den första naturen som är oföränderlig även när

6. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (Hg. Elmar Holenstein), Nijhoff, Den Haag 1975 (orig. 1900); Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, Marcus, Breslau 1934 (orig. 1884).

7. Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1907, s. 360-2.

8. Jfr Jan-Ivar Lindén, "Vad är en boning" i *Artes* 3, Stockholm 2005.

den alstrar processer, artikulerar sig vanan inte i tvingande instinkter och naturliga lagbundenheter utan i dispositioner och hållningar (*hexeis*) som visserligen är förutbestämmande, men samtidigt tillåter en viss flexibilitet och kan modifieras i sin aktualisering. Vanor förekommer inte bara hos människor utan också bland många andra djur. I mänskliga samhällen känner vi till dem också som kollektiva sedvänjor. Utan sådan kulturell särprägling är inget samhälle möjligt. Tillsammans med språket bildar sedvänjorna och den därmed sammanhängande etiken den sociala stommen, men samverkar alltså med en mer universell noetisk komponent i det mänskliga livet. Vad gäller denna noetiska aspekt förblir Aristoteles en lärjunge till Platon, men utan samma dualistiska tendens. Vanor, sedvänjor och hållningar är för Aristoteles någonting som förmedlar mellan *fysis* och *nous* och naturen tillåts så förverkliga sig i noetiska syften. Också i stadsstatens urbana struktur återspeglar sig detta växelspel. Den högre lärdomen i *Akademeia* och i *Lykeion*, där forskningen uttryckligen sker med den instruktiva fritiden som ledstjärna – den *scholê* som ju också har gett upphov till ordet skola – skall vara åtskild från de mer livsupprätthållande funktionerna och från marknaden som kommersiell funktion.⁹ Tanken har senare upptagits i idén om bildningsuniversitetet som ska vara oberoende av näringslivets krav.

Grekerna levde i sina stadsstater också när de färdades över haven och bedrev handel. De var inte nomader även om de förvisso vallade sina betesdjur, men inte med den extrema rörlighet som präglar nomadiska folk som rent av har sitt namn genom verbet *nemein* som betyder just att valla, föra på bete. Också när de klassiska grekerna låg i strid med varandra, var det utgående från den tillhörighet som stadsstaten erbjöd. Det fanns atensk identitet och spartansk identitet och identiteten var också emotionellt förankrad genom den geografiska platsen. Så förankrat var också Ithaka för Odysseus.

För Aristoteles är det självklart att stadsstatens offentliga angelägenheter avhandlas med argument som inte enbart är intellektuellt slagkraftiga utan också emotionellt medryckande (*enthymemer*).¹⁰ Det förklarar den viktiga ställning retoriken har. Den är inriktad på frågeställningar i bestämda lägen och förutsätter den självklara lokala förankringen i sedvänjor, etik och historiska skeenden. Samtidigt är politik inte heller

9. Se Patrick Wagners utmärkta doktorsavhandling *Langeweile und Muße: Pascal – Augustinus – Aristoteles*, Cotutelle Heidelberg / Helsingfors 2021.

10. Enthymemer är ett återkommande tema i Aristoteles *Retorik* (1355a, 1356b, 1358a, 1395b-1396a...).

något självändamål utan underställd samhällets högre syften, snarare personifierade av *zôon logon echon*.

Ofta hör man att grekisk politisk teori inte längre är aktuell, eftersom stadsstaternas tid är förbi. Jag vill hävda motsatsen. I en tid där språkligt sammanhängande politiska enheter allmer håller på att ersättas av enorma maktblock, framstår just den begränsade omfattningen igen som någonting väsentligt i det politiska livet och tilläggas kan, som en viktig förutsättning för medborgerlig medbestämmanderätt. Politik kräver etisk klokhet, *fronesis*, lyhört för konkreta omständigheter som med nödvändighet också har ett lokalt drag.

Det finns visserligen här också en allmän ontologisk bakgrund. Ändlighet är nämligen inte enbart eller ens främst en tragisk begränsning utan framförallt något möjliggörande. Det här är kvintessensen i Aristoteles idé om färdigheterna. Vi växer in i en kultur genom att utpräglas, vinna en mycket specifik kollektiv och personlig bestämning. Det ger oss den typ av möjligheter som har kallats frihet till (*freedom to*) och särskilts från den negativa friheten från (*freedom from*) som enbart betyder avsaknad av tvång och hinder, men inte bidrar med någon speciell förmåga.¹¹ Det här återspeglar det paradoxala faktum att vi vinner vårt spelrum och vårt tillträde till verkligheten genom en utpräglade odling av möjligheter och inte genom upphävande av den ändlighet och begränsning som uttryckligen är möjliggörande. Det är genom given och förvärvad ändlighet som vi på ett meningsfullt sätt genom betydelsefulla sammanhang kan stå i relation till den övergripande verklighet som föregår alla specifika världar. Så är ändligheten väsentlig för möjligheter, förmågor, tänkande, intressen, emotionell förankring och överlag betydelsefulla sammanhang.

11. Litteraturen är omfattande. Se t.ex. Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty" i Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1979. Antologin är en tribut till Isaiah Berlin som 1969 med sin essä "Two Concepts of Liberty" (i *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969) gav ämnet ny aktualitet och initierade en omfattande debatt. Taylor argumenterar mot det framförallt negativa frihetsbegrepp som Berlin prefererar. Se även Alasdair MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, Bloomsbury, London 2013 samt John Christman (ed.), *Positive Liberty. Past, Present, and Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2021 och Martha Craven Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA 2021.