

Epiktetos om den cyniska filosofen

Epictetus on the Cynic philosopher

Av: Oscar Majling

Handledare: Hans Ruin
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande
Magisteruppsats 30 hp
Filosofi | höstterminen 2016



Epiktetos om den cyniska filosofen

Epictetus on the Cynic philosopher

Oscar Majling

Abstract:

This thesis examines Epictetus' view on Cynic philosophy, as it is being expressed in chapter 22 of the third book of *Diatribai* ("The Discourses"). The chapter has traditionally been seen as an idealized and deceitful portrait of the Cynic, and has been questioned as an intended justification of stoics and Cynics in the overall view on the history of philosophy. This thesis, however, attempts a different approach on the matter, based upon a thorough discussion regarding the field of research, as well as on different ways to read and understand the text at hand, in order to seek out a view that goes beyond the traditional distinction between practice and theory. The thesis thus challenges the view where the philosophy of Epictetus is seen as an instrumental practice of stoic theory, isolated to the field of ethics.

The reading of the chapter focuses mainly on the philosophical purpose of the text and its intended practice, and finds that much of the stoic ascetic practice is not only taught through instructions, but also performed in the lecture and Epictetus' way of speaking. Epictetus' portrait of the philosophical Cynic is thus understood, not only as an extreme end that serves as an ascetic role-model, but also as a basic archetype of what it actually means to practice a philosophical way of thinking, that is of central importance to Epictetus philosophy. This sheds a new light on both the traditional distinction between stoic theory and practice, and on much of the research performed on the field of stoicism this far, as well as on that of Cynicism.

Keywords: Epictetus, Stoicism, Cynicism, Diogenes, asceticism, theory and practice, ethics, Cynic king

Nyckelord: Epiktetos, Stoicism, Cynism, Diogenes, askes, teori och praktik, etik, cynisk kung

Innehållsförteckning

1.1. Inledning	s. 4
1.2. Källsituationen	s. 4
1.3. Disposition	s. 5
1.4. Referenser	s. 6
2.1. Forskningsöversikt	s. 7
2.1.1. Antisthenes roll	s. 8
2.1.2. Den moderna cynismen	s. 10
2.2. Hanterandet av källor	s. 12
2.2.1. Om faktaorienterad läsning	s. 12
2.2.2. Om syftesorienterad läsning	s. 13
2.2.3. Precisering av metod och frågeställning	s. 19
3.1. Kapitel 3.22 i <i>Diatribai</i>	s. 21
3.1.1. Myten om Herakles	s. 23
3.1.2. Begreppet <i>aidôs</i>	s. 26
3.2. <i>Askêsis</i> - den filosofiska verksamheten	s. 33
3.2.1. Hijmans om undervisningsformen	s. 34
3.2.2. Hadot och relationen teori-praktik	s. 39
3.2.3. Epiktetos cyniker som teoretisk framställning	s. 41
3.3. Den helhetliga förståelsen av filosofin	s. 44
3.3.1. Begreppet <i>eudaimonia</i>	s. 44
3.3.2. Begreppet <i>encheiridion</i>	s. 46
3.4. Temat om cynikerns kungamakt	s. 49
4. Avslutning	s. 53
Litteraturförteckning	s. 54

1.1. Inledning

Detta handlar om cynismen i Epiktetos stoicism, något som utgår från diskussionen om cynism i bok 3, kapitel 22 i *Diatribai* (Diskurserna). Epiktetos tecknar där ett porträtt av den ideale cynikern, som någon som delvis står i en särställning gentemot den stoiske utövaren, samtidigt som de båda inte saknar gemensamma beröringspunkter med varandra. Cynikern framställs som en förebild som stoikern måste förhålla sig till, men som samtidigt är ett till synes ouppnåeligt ideal.

Porträttet brukar avfärdas som en oegentlig idealisering och skönmålning av den i själva verket vulgära och antiintellektuella cynikern¹. Ett antal forskare under framförallt tidigt 1900-tal har sökt föra i bevis att det finns anledning att ifrågasätta cynismen som filosofisk tradition, liksom de källor där läran omnämns i positiva ordalag². Epiktetos porträtt i 3.22 räknas till dessa källor. Utgångspunkten för denna undersökning är att söka en annan ingång till porträttet av cynikern, i syfte att kunna komma närmare en förståelse av cynismens innebörd för Epiktetos. På detta sätt bör det också gå att nå en fördjupad förståelse av Epiktetos stoicism.

Mycket fokus kommer därför att ligga på läsarter. Inom traditionen har man tenderat att göra läsningar utifrån frågeställningar som inte nödvändigtvis leder mot en full förståelse av den cyniska respektive stoiska filosofins innebörd. Avsikten här är framförallt att hitta en ingång till stoicismen och Epiktetos cynism, men därför är det relevant att ta upp den forskningslitteratur som har behandlat den cyniska läran, då behandlingen av denna genom filosofihistorien ger en tydlig förståelse för vilken problematik detta är behäftat med.

1.2. Källsituationen

Såväl stoicismen och cynismen är filosofiska skolor för vilka det finns sparsamt med källor att tillgå. Stoicismen var föränderlig och positionerade sig på olika avstånd till cynismen genom århundradena, varför det inte går att teckna en fullständig bild av relationen mellan stoiker och cyniker. Av stoicismen ensam går det att teckna en någorlunda klar och tillförlitlig bild utifrån de texter som faktiskt finns bevarade, men detta är desto svårare gällande den cyniska skolan. Osäkerheten bottnar mycket i hur källorna ska värderas.

¹ Long, A.A: s. 28, n.2, Griffin, M: s. 204, Billerbeck, M: s. 205-208 (i Branham & Goulet-Cazé (red.), *The Cynics* (Berkeley: University of California Press 1996). Även hos Sayre, F, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism* (Baltimore: J.H. Furst Company 1938): s. 125-126.

² Se Navia, L, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Westport: Greenwood 1998): s. 3, n.10-13, samt Höistad, R, *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala: Diss. Uppsala universitet 1948): s. 5.

De källor som finns för Epiktetos filosofi är nedtecknade föreläsningar, samlade i två böcker: *Diatribai* och *Encheiridion* (Handboken), samt vissa spridda fragment. Detta material är ändå förhållandevis omfattande. Det omvända kan sägas gälla för cynismen: det som framförallt finns är långa rader med mer eller mindre absurda anekdoter, *chreiai* kallade³, samt en doxografi hos Diogenes Laertios med en lista över cyniska skrifter⁴ som inte finns kvar. Utöver detta finns ett fåtal kortare texter av cyniska filosofer, samt några av författare som skriver om cyniker, i vilka det går att uttyda cyniska influenser samt ett presumtivt cynisk-filosofiskt tankegods⁵. Källans egentliga ursprung – dvs. om det är en ögonvittnesskildring eller en myt, ett äkta eller påhittat citat etc. – är dock alltid osäker. Somliga källor ger negativa skildringar av cynikerna (från t.ex. epikuréer och tidiga kyrkofäder), och dessutom har vissa i modern tid demonstrerat hur även de positiva källorna enkelt går att tolka negativt för den som vill (Farrand Sayre går i bräschen för detta⁶). Cynismen var därtill ingen tätt organiserad skola, knuten till en läromästare eller plats för utövandet, liksom de flesta andra filosofiska skolor, utan tycks ha kunnat dö ut på en plats och uppstå av sig själv på en annan, varför det även råder viss osäkerhet kring dess utövare⁷.

Ordet cyniker, *kunikos*, har enligt Diogenes Laertios⁸ två tänkbara rötter: *Kunosarges* och *kuon*. *Kunosarges* är en arena där Antisthenes brukade uppehålla sig, medan ordet *kuon* betyder hund. Det senare är den mer vedertagna roten för begreppet cyniker. Cynikerna sägs ha levt som hundar, vilket från början var ett skällsord som de själva sedermera ska ha tagit till sig. Det går dock inte att säkert fastställa ursprunget till namnet *kunikos*.

1.3. Disposition

I avsnitt 2 kommer jag att ge en översikt över forskningen som den har sett ut och diskutera olika typer av läsningar som har gjorts, dels rörande den cyniska forskningen och dels rörande den moderna förståelsen av stoisk filosofi, med avsikt att kunna formulera den frågeställning och ingång till texterna som här ska vara gällande. I avsnitt 3, som utgör huvuddelen, kommer jag först att ge en allmän ingång till huvudtexten, kapitel 3.22 i *Diatribai*. Därefter diskuteras

³ Kreuger, D: 223 (i Branham & Goulet-Cazé 1996).

⁴ Diogenes Laertios bok 6.

⁵ De källor som kan hävdas vara cyniska eller uppkomna under direkt cyniskt inflytande är texter av Antisthenes, Dion Chrysostomos, Teles, och Lucianus. Se Dobbin, R.F. (red.), *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian* (London: Penguin 2012). För exempel på övriga källor, se t.ex. Branham & Goulet-Cazé 1996: s. 14-15, Höistad 1948: s. 16-17.

⁶ Sayre 1938, samt Sayre, F, "Greek Cynicism" i *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 1 (1945), s. 113-118, och "Antisthenes the Socratic" i *The Classical Journal*, vol. 43, no. 4 (1948), s. 237-244.

⁷ Branham & Goulet-Cazé 1996: s. 2.

⁸ Diogenes Laertios 6.13.

Herakles som asketisk förebild samt begreppet *aidôs*, vilket introducerar cynikerns roll som filosofisk förebild och den asketiska funktionen hos bilden. Därpå följer en närmare undersökning av den filosofiska verksamheten, askesen, som involverar diskussioner av B.L. Hijmans och Pierre Hadots genomgångar i ämnet. Jag diskuterar sedan det perspektiv på den filosofiska aktiviteten som dittills framkommit, utifrån två olika teman. Detta sätter sedan cynismen i ett annat ljus, vilket diskuteras i huvuddelens sista avsnitt. I avslutningen återkopplar jag till den inledande diskussionen kring moderna läsningar av stoicismen.

1.4. Referenser

De antika texter som här kommer till störst användning är Epiktetos *Diatribai* och *Encheiridion*, där den förra fungerar som huvudtext. Då referenserna stundtals kommer att vara omfattande, kommer dessa att skrivas i löpande text. En hänvisning till *Diatribai*, bok 1, kapitel 2, passage 3 till och med 4 skrivs (1.2.3-4). Om nästa referens gäller en passage i samma kapitel skrivs enbart den siffran ut. Passage 5 skrivs då: (5). Passage 6 i *Encheiridion* skrivs (*Ench.* 6). Översättningarna till svenska är mina egna. Avsikten är dock att ligga nära Robin Hards engelska standardöversättning⁹. Citaten från *Encheiridion* är från Anders Håkansson's översättning¹⁰. Originaltexten¹¹ refereras i fotnot, samt vid särskild relevans inom parentes efter översatt text.

⁹ Epictetus, *The Discourses / the handbook / fragments*, (red. C. Gill), övers. R. Hard (London: Everyman 1995).

¹⁰ Epiktetos, *Handbok i livets konst*, övers. A. Håkansson (Lund: Bakhåll 2007).

¹¹ Heinemann/Harvards utgivningar används som underlag för den grekiska texten. Se Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments, in two volumes: vol. 1*, övers. W.A. Oldfather (London: Heinemann/Harvard University Press 1926) och *vol. 2* (London: Heinemann/Harvard University Press 1952).

2.1. Forskningsöversikt

Forskningen om stoicismen och Epiktetos är väl tilltagen, men forskningen kring avsnittet om cynismen omnämns ofta kort som ett bevis på cyniska influenser¹² och återfinns därför i större utsträckning i den cyniska litteraturen, eftersom kapitlet räknas som en av de fragmentariska källor som finns att tillgå¹³. Därigenom uppstår en stark anknytning till den cyniska skolans problematiska plats i filosofihistorien, vilken kommer att framgå i nedanstående genomgång av hur cynismen har behandlats över tid. Denna översikt över forskningen kommer att vara utförlig, för att det ska framgå vilka frågor som är relevanta att börja med när man tar sig an detta fält.

Chreiai, anekdoter, finns om de flesta filosofiska skolor under antiken, men det är bara i fallet cynismen som dessa är dominerande, framför biografiska skildringar och filosofiska doxografier. Cynismens *chreiai* berättar om en hårdför asketisk livsföring, men karakteriseras också av deras vulgaritet och svårtydbara moral, inte minst hos den säregna karaktären Diogenes¹⁴.

De vulgära inslagen i anekdoterna kring cynismen hos t.ex. Diogenes Laertios och Dion Chrysostomos är inte nödvändigtvis berättelser som bär på moraliska konnotationer. Dessa *chreiai* kan snarare ha varit att betrakta som neutrala när de nedtecknades¹⁵. Cynismen utmanar konventioner, men det handlar då om konventioner i bemärkelsen falska föreställningar om människans natur och världens beskaffenhet, inte om konventioner rörande vad som är ett acceptabelt beteende. Frågan existerade förvisso redan då om det gick att se cynismen som en välgenomtänkt filosofisk skola som skulle tas på allvar, men det berodde på filosofiska tvivel och inte moraliska fördömanden. Ett tydligt exempel är just den romerske kejsaren Julianus, som var tydlig med att han retade sig på sin samtids cyniker, men då främst för att han ansåg dem vara falska företrädare för den cyniska filosofin, som både satt på och spred vidare missuppfattningar och felaktiga föreställningar om cynismens filosofiska tanke- och levnadssätt¹⁶. Det var först några århundraden senare, inom kristendomen, som anekdoterna kan sägas ha blivit skandalösa.

¹² De mest omfattande diskussionerna finns i Long, A.A., *Epictetus* (Oxford: Clarendon Press 2002): s. 58-60; Schofield, M, "Stoic Ethics": s. 235 (i Inwood, B (red.) *The Stoics* (Cambridge: Cambridge University Press 2003); Schofield, M, "Epictetus on Cynicism" (i Scaltsas, T & Mason, A.S (red.), *The philosophy of Epictetus* (Oxford: Oxford University Press 2007).

¹³ Se n. 1, s. 4, samt Kreuger: s. 230 (i Branham & Goulet-Cazé 1996), Höistad 1948: s. 61-63, Navia 1998: s. 7-8.

¹⁴ Diogenes Laertios, bok 6.II.

¹⁵ Jfr. Shea, L, *The Cynic Enlightenment* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2010): s. 116.

¹⁶ Julianus Or. 9, i Dobbins 2012.

Den moraliska utgångspunkt som gör cynismen skandalös kan därefter sägas ha varit mer eller mindre rådande fram till 1800-talets avbrott för det cyniska intresset, då skolan verkligen tycks ha skrivits ut ur filosofihistorien. Hegels föreläsningar om filosofins historia, från 1805-6, är inte utan del i detta¹⁷. Intresset väcks sedan på nytt under 1900-talet, men med nya frågeställningar.

2.1.1. Antisthenes roll

Den första stora frågan kring cynismen, som präglade mycket av det tidiga 1900-talet, rörde den cyniska skolans plats i filosofihistorien. Utgångspunkten är Sokrates lärjunge Antisthenes: Om denne var cyniker, innebär det att det förvisso tunna källmaterialet av *chreiai*, där askes och prövningar (*ponoi*) hela tiden betonas, kan förstås med en i grunden sokratisk innebörd, men om han inte var cyniker, handlar det om en desto mer suspekt rörelse, vars tankeinhåll saknade tydlig filosofisk bärkraft. Den påstådda bilden är alltså att Antisthenes, lärjunge till Sokrates, grundade cynismen. Diogenes blev sedan Antisthenes lärjunge. Senare ska stoicismen ha uppkommit genom relationen mellan cynikern Krates och stoicismens grundare Zenon, till vilken Krates var lärare. Detta skulle innebära att stoicismen, genom cynismen, härstammar i rak följd från ett sokratisk tankegods¹⁸. Något som kan bestridas och har så gjorts (mer om det nedan). Vanligtvis är det stoiker som anklagas för att ha dragit denna linje tillbaka till Sokrates, men det kan också avfärdas som något historiska författare gjort i försök att kunna skriva en enkel idéernas genealogi i frågan. Dessutom är det otvetydigt kontroversiellt att den anti-platonska cynismen skulle ha en gemensam förgrening med platonismen genom Platons och Antisthenes gemensamma relation till Sokrates.

Ferdinand Dümmler var först (1882) med att uppmärksamma problemet med Antisthenes genom att betona det till synes anti-platonska hos Antisthenes och fann därtill, enligt Höistad, "polemical allusions to Antisthenes in Plato's works"¹⁹. Därmed framträdde Antisthenes betydelse, vilket åtminstone några decennier senare medförde en tilltagande forskning på området. Donald Dudley är 1937 först med att hävda att Antisthenes inte var cyniker; dels

¹⁷ "There is nothing particular to say of the Cynics, for they possess but little philosophy, and they did not bring what they had into a scientific system". Hegel, "The Cynic school" i *Lectures on the History of Philosophy* 1:479. Citatet hämtat från Shea 2010: s. 1-2.

¹⁸ Branham & Goulet-Cazé 1996: s. 4.

¹⁹ Höistad 1948: s. 5. Som utgångspunkt för att referera denna fråga om Antisthenes använder jag Ragnar Höistads "Cynic hero and cynic king", då han grundar sin undersökning på en utförlig sammanfattning av forskningen från Dümmler och framåt. Detta i syfte att diskutera källhanteringen, vilket har relevans för denna uppsats.

genom att kontrastera honom mot Diogenes och betona avgörande skillnader, dels genom att argumentera för att de båda saknar biografisk koppling till varandra²⁰.

Året efter utkommer Sayres monografi över Diogenes²¹, där hela frågan om Antisthenes och cynismens plats i antikens filosofi dras till sin extrem. Han menar där inte bara att Antisthenes saknar koppling till cynismen, utan även att Diogenes inte var cyniker – läran tillskrivs istället Krates, medan Diogenes inte var filosof överhuvudtaget. Den doxografi som återfinns hos Diogenes Laertios avskrivs, för Diogenes skrev enligt Sayre ingenting²², medan anekdoterna behandlas som en möjlig grund för bedömning av Diogenes som person. Eftersom det finns negativt färgade berättelser om cyniker, nedtecknade av författare med en avog inställning till skolan, samtidigt som många av de positivt menade likaväl kan tolkas negativt, är det fullt möjligt att genomgående välja den negativa läsningen, utan att skilja mellan källornas plats i traditionen, och därmed teckna en högst ofördelaktig bild av den cyniska filosofin²³. Därav Sayres framställning av Diogenes som en lat tiggare och dömd brottsling som såg sig själv som för god för att arbeta. Slutsatsen är att Diogenes i själva verket var en vulgär, men obetydlig karaktär vars roll uppförstorats genom traditionen.

Det är mot bakgrund av denna diskussion som Höistad sedan gör en ansats att, utifrån den tendens som vinner mark i och med Dudley, fördjupa sig i vad han kallar för "The problem of the Cynics"²⁴, i syfte att formulera en mer nyanserad bild av cynismen²⁵. Han synar cynismens tankeinhåll utifrån hur det återges i cyniska tolkningar av mytiska hjälteberättelser, såsom historierna om Herakles och Odysseus, samt dessa berättelsers roll i uppkomsten av idén om den egentliga konungen i skepnaden av en tiggare – en central, allegorisk tankefigur som formar stora delar av den cyniska askesen. Huvudpoängen är att hitta ett sätt att kunna särskilja de olika källornas ursprung från varandra och ge en förklaring till inbördes motstridiga uppgifter. Därmed uppstår distinktioner mellan olika traditioner som har syftat till att ge olika bilder av cynismen. Hans fokus ligger därför på det syfte hos författaren som kan spåras i källan.

²⁰ Ibid: 7-11.

²¹ Sayre 1938. Höistad slår hårt mot Sayre i sin sammanfattning och initierar sitt verk i polemik mot dennes teser. Jag har därför frångått Höistad och gjort en egen sammanfattning av Sayre, men här finns ändå likheter med Höistads syn på dennes verk.

²² Sayre 1938: s. 95.

²³ enl. Höistad (1948: s. 14) gör Sayre ingen skillnad mellan källornas koppling till olika traditioner. Ett exempel som visar på Sayres tendentiösa läsning är en kommentar rörande Diogenes Laertios 6.54, där Platon sägs ha kallat Diogenes för "A Socrates gone mad": "It is not likely that Plato had any knowledge of Diogenes, but this story has significance as connecting Diogenes with insanity" (Sayre 1938: s. 97).

²⁴ Höistad 1948: s. 5.

²⁵ Ibid: 15

Höistad tar dock fasta på Sayres idé om att Diogenes beteende inte var ett grekisk-filosofiskt fenomen, utan ett resultat av orientaliska influenser²⁶. För Sayre var detta ett sätt att diskvalificera Diogenes från västerländsk filosofi, medan Höistad härleder dess innebörd tillbaka till källornas uppkomst. Onesikritos (som enligt Diogenes Laertios var Diogenes lärjunge) ska under en resa i Indien ha stött på en grupp asketer kallade gymnosofister, som för honom tedde sig radikalare än Diogenes: "Compared with the rigorous asceticism of the Gymnosophists, Diogenes' way of life is distinguished by too great a regard for law and custom"²⁷. På så sätt lanserar Höistad teorin hur den "rigorösa" asketism som återges i anekdoterna om Diogenes kan vara anpassningar gjorda i efterhand för att ge dessa större slagkraft. Det indikerar en förvrängning av den cyniska traditionen redan på ett tidigt stadium, vilket gör källorna – även de utan polemiska intentioner – än mer svårvärderade²⁸. Därför finns anledning till skepsis gentemot de mer vulgära inslagen i anekdoterna: inte bara för att historierna (troligen) inte är sanningsenliga (då de sannolikt även har formats, eller kanske rentav konstruerats, i syfte att vara intressanta berättelser), utan för att tankegodset bakom den rigorösa askesen går mer i linje med österländska tanketraditioner. Höistad söker då en förståelse av källmaterialet med inriktning på deras egentliga syfte och betydelse vid tiden för nedtecknandet, snarare än att de bedöms enligt litterära genrekriterier för forskarens egen tid och utifrån vad denne söker.

Sammanfattningsvis, så är det som Höistad kallar "The problem of the Cynics" en fråga om källor, vilket i grunden är en fråga om Antisthenes placering i filosofihistorien, vilket avgör på vilket sätt de cyniska källorna kan läsas. Det finns anledningar till denna problematikens uppkomst, kopplade till traditionsförmedling och legitimitet, men avsikten här är att se om det går att hitta en annan ingång.

2.1.2. Den moderna cynismen

Den andra stora frågan som har präglat forskningen om cynismen rör sig på ett annat plan. Den utgår från skillnaden mellan den filosofiska cynismen och den vardagliga, banala cynismen som har uppkommit under de senaste århundradena. Skillnaden är inte markerad i det svenska språket, men poängteras i t.ex. engelskan och tyskan, där *Cynic* (med stort C) samt *Kyniker* å ena sidan (filosofisk cynism), skiljs från *cynic* (litet c) samt *Zyniker* å den andra (vardagscynism). Den nya form av cynism som har vunnit mark och som mer eller

²⁶ Ibid: 18-19.

²⁷ Ibid:137.

²⁸ Ibid: 146.

mindre har tagit över betydelsen av begreppet cyniker, är en människa som har gjort sig av med alla illusioner, genomskådat allt och nu enbart tror – och själv agerar utifrån – att människor alltid styrs av sina egna egoistiska motiv. Denna nya cyniker ses delvis som en avartsprodukt av upplysningen. Enligt Louisa Shea²⁹ är det upplysningsförfattare som Diderot och Wieland som i sitt intresse för cynismen försöker hitta sätt att rättfärdiga läran ur en moralisk synvinkel, vilket kapar cynismens "satiriska" rötter (med vilket hon åsyftar dess retoriska, provocerande stil, syftande till att utöva direkt påverkan på åhörarna) och istället banar väg för en borgerlig, självrättfärdig cynism, som utövar tillbakadragen kritik, men aldrig utmanar konventioner. Detta ska då utgöra ursprunget till den moderna vardagscynismen.³⁰

Mot bakgrund av detta gör sedan författare som Sloterdijk och Foucault läsningar av den filosofiska cynismen i syfte att hitta en väg ut ur den moderna cynismen. Den filosofiska cynismen var ett svar på och ett bemötande av en given situation, medan den moderna cynikern står för det motsatta valet: en flykt. Detta motiverar intresset för att återvända till källorna och den, dess dåliga rykte till trots, mer konstruktiva formen av cynism. Foucault intresserar sig främst för antikens cynism som en å ena sidan meditativ självpraktik, men som samtidigt syftar till att påverka sin omvärld, och som därmed visar vägen bort från den illusionslösa, nihilistiska cynismen i riktning mot en filosofi som livspraktik³¹. Jag diskuterar lite längre fram Foucaults läsningar av antika texter, men fokuserar då framförallt på hans läsning av stoiska källor i *Sexualitetens historia*.

²⁹ Shea 2010.

³⁰ Ibid: 195-6.

³¹ Ibid. 199.

2.2. Hanterandet av källor

Jag ska här ta upp och diskutera relevanta läsararter som framkommit inom forskningen. Med utgångspunkt i detta ska jag sedan söka en ingång som kan ge tillgång till texterna på djupet.

2.2.1. Om faktaorienterad läsning

Vi har sett hur Sayre understryker betydelsen av cynismens plats inom filosofin: det finns uppenbarligen de som inte har tagit lätt på frågan. B. L. Hijmans³² uppmärksammar Sayres bok, om än bara i en fotnot där han kallar den "a failure"³³, men kommentaren pekar på någonting av vikt och inkluderas därför här. Hijmans poängterar att Sayre inte skiljer mellan de olika syften för vilka anekdoterna har uppdyktats och använts, vilket naturligtvis är en viktig del av att hantera källorna: oavsett om källans innehåll är äkta eller oäkta tillkommer frågan varför det existerar. Dessutom uppmärksammar han en grundläggande brist i Sayres förståelse av den filosofiska askesen, då denne tycks blanda ihop askes med idealism. Denna missuppfattning är intressant. Diogenes påstods vara en asket, skriver Sayre, men mer troligt är att de övningar som utförs i anekdoterna var ett skådespel för att söka uppmärksamhet. Argumentet lyder: "A Cynic had no motive for asceticism; ascetics are always idealists and the Cynics were gross materialists"³⁴. Varken Diogenes eller cynikerna ska således alls ha ägnat sig åt askes.

Nu har varken den cyniska eller den stoiska askesen någon idealistisk innebörd, som ordet kan tänkas ha i t.ex. en kristen kontext eller i modern tid. Den grundläggande skillnaden mellan kristen och antikfilosofisk askes är etablerad inom forskningen. Det finns ingen nödvändig motsättning mellan "materialism" och askes, som Sayre tänker sig att det gör.

Denna missuppfattning angående begreppet askes för dessutom vidare till en annan, tidigare nämnd fråga i ämnet: Epiktetos porträtt av Diogenes har anklagats för att vara idealiserande³⁵ och även om författarna bakom den ståndpunkten torde vara desto mer införstådda med den filosofiska askesens innebörd, kan deras argument visa på en oklar uppfattning i den här frågan som inte alls ligger så långt ifrån Sayres. Det hela kan vara en idealisering i den meningen, om det bara är ett enda långt tecknande av en förebild, men porträttet måste förstås på ett helt annat sätt om det som sägs har en asketisk innebörd. Den möjliga idealisering, eller kanske rentav falsifiering, som görs i porträtteringen av Diogenes, kan ha en annan innebörd, utifrån ett stoisk-filosofiskt perspektiv. Detta kommer att tas upp

³² Hijmans, B.L., *ἈΣΚΗΣΙΣ - Notes on Epictetus' educational system* (Assen: Van Gorcum 1959).

³³ Ibid: 33f, n. 1.

³⁴ Sayre 1938: s. 80.

³⁵ Long: s. 28, Griffin: s. 204, Billerbeck: s. 205-208 (i Branham & Goulet-Cazé 1996).

för diskussion i uppsatsen, då det ändå finns visst stöd för den tanken. Avsikten och funktionen med Epiktetos utläggning om Diogenes kan förstås som just asketisk – och i den bemärkelsen också som praktiskt orienterad, snarare än ett upphöjt porträtt av den vise. Den möjliga avsikten och funktionen förbises fullständigt om man läser passagen som att Epiktetos vill förmedla den historiska sanningen om cynismen, eller för den delen ett slags propagandamaterial som ska förhöja cynismens anseende.

Vad gäller kapitel 3.22 i *Diatribai*, så har det för Epiktetos filosofis vidkommande ingen större betydelse ifall Antisthenes var cyniker eller ej. Detta trots att Epiktetos omtalar honom som sådan. Det enda han egentligen utgår ifrån, som kan härledas till "The problem of the Cynics", är att Diogenes åtminstone var en aktiv filosof och inte bara en lösdrivare. Men om Epiktetos skulle ha fel i det, skulle inte nödvändigtvis hans porträtt av Diogenes förlora sin filosofiska giltighet, ej heller sin funktion. Det skulle förlora sin historiska giltighet, om det någonsin har haft en sådan, men det är ingen grundpelare på vilken det filosofiska innehållet vilar. Det betyder dock inte att cynismens problematiska ställning är irrelevant, men väl att det krävs ett annat angreppssätt för att komma åt den filosofiska dimensionen av Epiktetos cyniker.

Vi har tidigare sett exempel på den historiska läsarten, som ser till Antisthenes plats och den Sokratiska legitimiteten. Vi har nu också prov på en typ av "textteoretisk" eller "faktaorienterad" läsning, som ser en idealisering i och med den till synes oegentliga förmedlingen av information. Båda läsningarna står i motsats till den läsning som snarare eftersöker det filosofiska innehållet i textens och framställningens direkta funktion.

2.2.2. Om syftesorienterad läsning

I centrum för allt detta hittar vi frågan om syfte och användning av det som berättas om cyniker. Det gäller för anekdoterna liksom för Epiktetos föreläsande utläggning. Det är en sak att där förmedlas information som skulle kunna säga något om cynism och stoicism, förutsatt att informationen är tillförlitlig, men samtidigt har texten ett annat syfte redan från början än att vara rent informativ. När Sayre tecknar sin bild av Diogenes använder han anekdoterna som en möjlig grund att göra en bedömning utifrån, dvs. som fakta förmedlad genom informativ text. Vad han då förbiser är den praktiska dimensionen som finns redan i den teoretiska utläggningen – och som dessutom kan spåras hos såväl den inautentiska som den potentiellt sett autentiska anekdoten. Den asketiska aktiviteten hos cynismen, liksom hos Epiktetos stoicism, förmedlas inte nödvändigtvis i en teoretisk redogörelse, utan kan också

spåras i element som återfinns redan i själva texten: i dialogen, utläggningen, föreläsningen eller berättelsen.

Det är denna möjliga läsart som nu ska diskuteras. Det ska göras genom Pierre Hadots verk, då han har arbetat mycket med frågan om de antikfilosofiska texternas skillnad i utformning gentemot samtida texter. Jag ska även ta upp hur Foucault och Hadot förhöll sig till varandras forskning, samt den kritik som John Cooper riktar mot Hadot i sin "Pursuit of Wisdom"³⁶. En reflektion över allt detta är sedan på sin plats för att utröna vad som är värt att gå vidare med.

Pierre Hadots teorier är omfattande och skulle kunna vara föremål för en egen undersökning, men jag ska här försöka göra en koncis sammanfattning av väsentliga delar, för att kunna genomföra diskussionen. Han hävdar att antik filosofi från början var en *bios*, eller ett sätt att leva (*manière de vivre*). Men teologin – från början en del av filosofin – når sedan under medeltida skolastik en särställning som gör filosofin till dennes handräcka; filosofin ska då förse teologin med dess teoretiska underlag³⁷. Därmed går filosofins fulla innebörd förlorad, vilket det ännu syns spår av i modern tid (man kan kanske säga att viss filosofi idag istället tjänar som teoretiskt komplement till vetenskapen).

Ett grundläggande argument är att man vid läsandet av antika texter måste ta hänsyn till alla de konkreta omständigheter under vilka de nedtecknades: "the framework of the school, the very nature of *philosophia*, literary genres, rhetorical rules, dogmatic imperatives, and traditional modes of reasoning"³⁸. Det finns ingen anledning att ifrågasätta att texterna tillkom i en skriftspråklig kultur, men det är en överdrift att tro att texterna, likt samtida, skulle sakna koppling till muntlig överföring. Ofta dikterade författaren texten, som var avsedd för uppläsning, där rytm och språkmelodi spelade en stor roll. Den fungerade i första hand som ett stöd för minnet, som inte fullt ut kunde ersätta det talade ordet³⁹. Texterna är helt kort tillkomna på andra grunder och med ett annat syfte än texter av moderna författare och kan därför inte läsas på samma sätt.

En vanlig form för filosofiska texter är just diatriben, som är en diskussion utifrån en specifik praktisk fråga, som tar stöd i skolans dogmer eller principer. Därigenom finns alltid de teoretiska grunderna närvarande i texten, men detaljerna kommer skilja sig åt i olika passager av samma författare, eftersom de bara är återgivna med hänsyn till vad som har

³⁶ Cooper, J.M., *Pursuits of Wisdom* (Princeton: Princeton University Press 2012).

³⁷ Hadot, P, *Philosophy as a Way of Life* (red. A. Davidson), övers. M. Chase (Oxford: Blackwell 2016): s. 107.

³⁸ Ibid: 61.

³⁹ Ibid: 62.

direkt relevans för frågeställningen⁴⁰. Därmed kan man hela tiden se att där finns ett teoretiskt fundament, men det går inte att med diatriber som underlag rekonstruera ett begreppssystem.

Tydligast exemplifierar Hadot textens funktion när han i *Vad är antikens filosofi?* går in på Platons dialoger. Utläggningen tas nu upp i så koncis form som möjligt. Sokrates är en filosof och en vis person. Men hans vishet består inte i ett filosofiskt vetande, som likt ett fixt och färdigt objekt kan överföras genom satser. Han svarar aldrig på frågor, utan ställer dem enbart, för att motparten själv ska komma till insikt om bristerna i det denne håller för sant⁴¹. Den svarande tvingas därmed, inför Sokrates ansättande frågor, intressera sig för och ifrågasätta sig själv. Denne höjer sig då över sin individualitet med dess förmenta vetande, till nivån av det universella. Ett självmedvetande växer fram, som möjliggör en granskning och ett tänkande ur ett större perspektiv⁴². Sokrates förmedlar inte detta tänkande, utan det är genom dialogen som det växer fram.

Det är också anledningen till att Platons texter utformas som just dialoger. Dialogen som sådan överför inte ett färdigt vetande; de "informerar"⁴³ inte, utan genom det överskridande av individualiteten som genomdrivs i den ifrågasättande dialogen erövrar de samtalande sitt tänkande av egen kraft. Detta är vad Platon försöker överföra i de till text rekonstruerade dialogerna. Han försöker inte konstruera en teori som förmedlas genom informerande text, utan syftar istället till att, genom att rekonstruera samtal, återskapa det förnuftets krav på granskning som finns närvarande i den verkliga dialogen⁴⁴. Avsikten är att texten precis som dialogen ska forma, eller "transformera"⁴⁵ – i motsats till att informera.

Detta kan förvisso vara ett fullt möjligt sätt att se även på Epiktetos *Diatribai*. Hadots beskrivning av diatriben som genre har stora likheter med Epiktetos föreläsningar. Dessutom är det tydligt om man ser till Arrianus förord, att han försöker återskapa någonting ur den ursprungliga situationen från föreläsningarna och de diskussioner som där tog plats, snarare än att nedteckna svaren och lösningarna på problemställningarna⁴⁶. Men det återstår saker att diskutera.

⁴⁰ Ibid: 63.

⁴¹ Hadot, P, *Vad är antikens filosofi?*, övers. J. Jakobsson (Göteborg. Daidalos 2015): s. 40-44.

⁴² Ibid: 48.

⁴³ Ibid: 93.

⁴⁴ Ibid: 91-93.

⁴⁵ Ibid: 93.

⁴⁶ Jag vill särskilt peka på följande formuleringar: "...bevare minnesanteckningar åt mig själv i framtiden om hans tankesätt och hans uppriktighet... (*hupomnêmata eis husteron emautô diaphulaxai tês ekeinou dianoiâs kai parrêsias*)" och "...när han själv framförde detta, upplevde åhöraren av nödvändighet precis det som han ville att denne skulle känna (*autos hopote elegen autous, anankê ên touto paschein ton akroômenon autôn hoper ekeinon auton pathein êbouleto*)". Även avslutningen är värd att notera: " Men om orden själva inte

Foucault säger sig ha varit starkt influerad av Hadot i *Sexualitetens historia*, band 2⁴⁷. Hans begrepp om självtekniker (*techniques du soi*) stämmer i viss mån in på Hadots begrepp om "andliga övningar" (se nästa stycke). Hadot kommenterar detta i en artikel⁴⁸, där han invänder mot Foucaults förståelse av den asketiska livsföringen, såsom alltför snävt orienterad till enbart det etiska fältet. Foucault lutar sig mot Platons tudelade själ, där begäret finns i en del, som kontrolleras av den andra. Självet tämjer således självet⁴⁹. Den moraliska övningen är att "vända sig inåt, mot sig själv"⁵⁰, för att i slutändan få "tillgång till sig själv" och vara ett "glädjeämne för sig själv"⁵¹. Det förutsätter att den filosofiska askesen skulle vara en isolerad moralisk aktivitet. Hadot menar istället att den filosofiska aktiviteten inkorporerar det teoretiska perspektivet – ett perspektiv som synar sakernas tillstånd ovanifrån, utanför jaget. Det handlar därmed om att lyfta sig över självet och gå bortom individualiteten. Hos stoikerna är inte affekterna känslor som bemästras inombords, utan logiska felslut som bemästras ur ett större perspektiv (dvs. logikens). Detta är väsentligt för denna undersökning och kommer åter att tas upp i huvuddelen.

Filosofi som ett sätt att leva, består i en och samma aktivitet hos Hadot, gemensam för alla skolor: "Andliga övningar" (*exercices spirituels*)⁵². John Cooper invänder först och främst mot denna term, då han menar att den andliga dimensionen var främmande för filosofer vid den tiden och därför inte kan ha haft någon plats i det filosofiska levnadssättet⁵³. Han menar därtill att Hadot projicerar en förståelse av senantik filosofi bakåt i tiden – från en period då filosofi skulle ha uppblandats med religion – vilket ger en oegentlig bild av äldre skolor⁵⁴. Detta bygger delvis på en snäv tolkning av Hadot. "Andliga övningar" är egentligen askesen som han ger ett annat namn, men i syfte att bredda dess innebörd. Han menar att om dessa övningar skulle betecknas som exempelvis "etiska", "intellektuella" eller "själsliga" övningar så skulle det bara täcka in en aspekt⁵⁵, medan termen "andliga" får tjäna som ställföreträdande

lyckas åstadkomma detta, så kan felet ligga hos mig, eller så kan det vara oundvikligt (*ei d' hoi logoi autoi eph' hautôn touto ou diaprattontai tuchon men egô aitios, tuchon de kai anankê houtôs echein*)".

⁴⁷ Foucault, M, *Sexualitetens historia*, band 2, övers. P.M. Johansson (Göteborg: Daidalos 2002): s. 11. I band 3 finns även en not som hänvisar termen "odlingen av sig" vidare till Hadot (Foucault, M, *Sexualitetens historia*, band 3, övers. B. Gröndahl (Stockholm: Gidlunds 1987): s. 42, n.3).

⁴⁸ "Reflections on the Idea of the "Cultivation of the Self", i Hadot 2016.

⁴⁹ Foucault 1987: s. 62-63.

⁵⁰ Ibid: 49

⁵¹ Ibid: 64.

⁵² Hadot 2016, kapitlet "Spiritual exercises", samt Hadot 2015: s. 85f.

⁵³ Cooper 2012: s. 20.

⁵⁴ Ibid: 19-20.

⁵⁵ Hadot 2016: s. 81-82.

begrepp som täcker in "the individual's entire psychism"⁵⁶. Filosofin består i dessa övningar, vilka syftar till att lyfta utövaren till ett "authentic state of life, in which he attains self-consciousness, an exact vision of the world"⁵⁷, som går bortom det inautentiska grumliga medvetandet. "The self liberated in this way is no longer merely our egoistic, passionate individuality: it is our *moral* person, open to universality and objectivity, and participating in universal nature or thought"⁵⁸.

Det problematiska som Hadot gör är i själva verket att omvärdera Ignatius av Loyolas begrepp *exercitia spiritualia*, genom att ta ifrån det dess religiösa konnotationer och istället ge det en grekisk-filosofisk, asketisk innebörd som han sedan infogar i linje med äldre tankegångar⁵⁹. Det är i så fall bilden av Ignatius av Loyola som är oegentlig. Däremot finns det naturligtvis anledning att vara vaksam inför det att Hadot slätar över mycket av filosofihistorien och anpassar den till en mall.

Det kommer att framgå hur Coopers invändningar mot Hadot kan värderas, när vi nu vänder oss till Coopers egen modell som han anför som en riktigare förståelse av de filosofiska skolorna. Om Hadot menar att det i grunden finns ett filosofiskt levnadssätt, som olika filosofiska skolor ger olika uttryck för, så ställer Cooper istället upp sex olika antikfilosofiska skolor för att visa hur det filosofiska levnadssättet såg ut, och menar då att det finns ett levnadssätt per skola, motiverat av skolans teori. Cooper anser att Hadot förbiser den centrala plats som "rigorous analysis and reasoned argumentation"⁶⁰ upptar i filosofin, och lägger därför tyngden på de teoretiska grunderna, som något som i sin tur ska motivera levnadssättet. Stoicismen ägnas ett eget kapitel, där han, med hjälp av fragment ur den stoiska doxografen, försöker rekonstruera det stoiska teoribygget och därifrån hävda att teorin var det som fick utövarna att acceptera levnadssättet, och därmed ta det till sig⁶¹. Ingen särskild vikt läggs vid övningar som skulle kunna förekomma som en länk mellan teori och levnadssätt, då dessa enligt Cooper var okända för filosofer vid den tiden. Matthew Sharpe har kommenterat

⁵⁶ Ibid: 82.

⁵⁷ Ibid: 83.

⁵⁸ Ibid: 103.

⁵⁹ Ibid: 82.

⁶⁰ Cooper 2012: s. x.

⁶¹ "It is these [Stoic philosophical first principles] that make the ethical doctrines worth accepting, even if they might be not only paradoxical, but indeed morally revolutionary". Cooper 2012: s. 217.

Coopers kritik av Hadot i en artikel⁶², där han argumenterar för att detta förbiseende av askesens betydelse missar någonting centralt⁶³.

Coopers metod är intressant. Han utgår från två "paradoxer", hämtade från det stoiska levnadssättet (den första är att plikter ska utföras för sin egen skull men samtidigt också för *eudaimonia*⁶⁴, den andra att känslor inte får ligga till grund för en handling⁶⁵), som han med hjälp av teorin visar vad de baserar sig på och hur de går att acceptera ("I have sought to make these 'paradoxical' doctrines intelligible..."⁶⁶). Han sammanfattar sedan sin genomgång såhär: "We have explained, then, how philosophy does play an essential role in the Stoic way of life. It provides the basic principles used in continuously structuring that life, and providing the motivating thoughts and desires on which it is led, day-by-day"⁶⁷. I hans bild är principerna helt åtskilda från levnadssättet. Det är inte nödvändigtvis fråga om huruvida han har "rätt" i det eller inte, utan snarare vilken förståelse som går att komma åt med den ingången. Det intressanta är då tillvägagångssättet att rekonstruera ett tankesystem för att förklara saker som är svårbegripliga ur ens egen synvinkel.

Metoden kan tyckas helt oproblematiserad, och det är sannerligen inte heller ett ovanligt tillvägagångssätt, i synnerhet inte inom den stoiska forskningslitteraturen. Man tar ett komplicerat eller vederhäftigt påstående ur texterna, konstaterar att detta är främmande för oss idag, men förklarar hur det kan motiveras och visar då hur det kan finnas en förnuftig förklaring. Det komplicerade påståendet är ofta hämtat från den etiska läran, och förklaras då genom teorin, men det kan också vara ett teoretiskt påstående, som då kan framstå som begripligare om man skärskådar de moraliska konventioner som rådde i samhället som formade detta (ytterligare ett alternativ är att man behandlar det teoretiska påståendet isolerat, vilket vill säga att man "argumenterar" mot filosofen ifråga, på samma sätt som med en samtida fackfilosofisk artikel). Detta för oss in på det angreppssätt som måste vara gällande för denna undersökning.

⁶² Sharpe, M, "How It's Not the Chrisippus You Read: On Cooper, Hadot, Epictetus, and Stoicism as a Way of Life" i *Philosophy Today*, vol. 58, issue 3 (2014), s. 367-392.

⁶³ Här ska det poängteras att Martha Nussbaum i sin *Therapy of Desire* förefaller ha en liknande syn som Hadot på stoikernas retoriska framställning som något som syftar till att förändra lyssnaren ("On their own terms, they have failed if their arguments really do not succeed in moving and changing the soul", Nussbaum, M, *Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press 1994): s. 330) och dessutom tar fasta på hans kritik mot Foucault. Hon benämner det som att Foucault förbiser "the dignity of reason" (Ibid: s. 5, 353(inkl. n. 34)-354), vilket egentligen inte ligger så långt ifrån Coopers invändning mot Hadot - så olika är alltså deras respektive förståelse av Hadot.

⁶⁴ Ibid: 150.

⁶⁵ Ibid: 162.

⁶⁶ Cooper 2012: s. 214.

⁶⁷ Ibid: 223.

2.2.3. Precisering av metod och frågeställning

Eftersom stoicismens etiska lära är en i högsta grad internaliserad och karaktärsorienterad etik, är det ofrånkomligt att man i modern tid finner dubiösa påståenden däri, då man sannolikt har en syn på etik som är konsekvens- eller intentionsorienterad. Att behandla en till synes extrem ståndpunkt från ett annat perspektiv kan då initiera tänkandet och luckra upp ens egen förförståelse. Det är en effektiv ingång till att börja begripa filosofin ifråga – men det kan omöjligt ge tillgång till filosofins innebörd, vilket den typen av frågeställningar ofta har som anspråk att göra. Vi kan förklara den antika texten för oss själva och göra den teoretiskt begriplig inom vår kontext. Men om det sedan står som förklaring av vad läran går ut på har vi bara formulerat den som en historisk position som behöver korrigeras för att fungera hos oss. Om exempelvis stoicismen kan vi då bara lära oss att den är baserad på andra föreställningar om kausalitet och gott/ont än våra, vilka motiverade den främmande etiken. Därifrån kan man försöka sovra bland detaljer och visa vad som fortfarande, trots allt, är allmängiltigt.

Om vi följer detta tillvägagångssätt, där vi tar ett komplext påstående som provocerar fram tänkandet, men sedan hamnar vid den punkt då vi bara har läst texten utifrån vad vi förväntar oss att finna – har vi då inte återigen fastnat i ett slags blockerat tänkande – det som från början skulle luckras upp? Texten har anpassats till våra föreställningar om vad som är filosofi, textframställning, diskussion och diskurs, samt hur detta bedrivs, istället för att granska dessa ramar för tänkandet. Som utgångspunkt kan det ibland vara ofrånkomligt (diskussionen om begreppet *aidôs* i huvuddelen kommer att ligga nära detta tillvägagångssätt), men för att nå en ytterligare förståelse krävs ett annat angreppssätt.

Hadots ståndpunkt är istället att man måste ta i beaktande de omständigheter som gällde för själva textproduktionen, samt vilken roll detta fyllde i det filosofiska utövandet för filosofen ifråga; något som skulle kunna möjliggöra en mer konstruktiv frågeställning och ingång till texten, och som kan leda till en förståelse av den filosofiska innebörden. Istället för att fråga sig hur det kan vara möjligt att fälla ett eller annat påstående, så är frågan varför satsen uttalas och till vilken nytta.

Det är lätt att göra en alltför banal tolkning av framförallt Hadots *Vad är antikens filosofi?*. Det är förvisso ett faktum att han formulerar det som att all antik filosofi från början var levd filosofi, där själva livsvalet var det som gjorde att utövaren sökte sig till en filosofisk skola⁶⁸. Den teoretiska diskursen utvecklas sedan utifrån livsvalet, men också som en del av det

⁶⁸ Hadot 2015: s. 15.

filosofiska livet självt⁶⁹: en sorts stimulering av tanken som framförallt "tillfredsställer anden"⁷⁰. Men det är naturligtvis inte hela bilden (detta kommer att klargöras ytterligare i kapitlet om askesen). Likväl skulle en populariserad tolkning av Hadot, som nedvärderar teorin till förmån för filosofin som livsval lätt kunna uppstå, i och med att hans verk står som motvikt mot en modern filosofi där vågskålen stundtals kraftigt väger över åt teorin⁷¹. Det är, tycks det mig, mer mot en sådan hypotetisk populariserad tolkning Cooper vänder sig, än mot Hadots eget arbete.

Men om man då skulle ta Hadots parti i den här frågan – betyder det att man ska göra texten, med dess inneboende "filosofi som ett sätt att leva" och "andliga övningar", direkt tillämpbar för oss, istället för främmande? Det är inte Hadots fulla intention, även om han vill uppmärksamma den levda funktionen av filosofin och dra fram den ur dunklet där den hamnat. Framförallt stakar han ut en väg för att begripa saker hos antik filosofi som är betydligt svårare att komma åt på annat sätt. Hadot ger inga svar på vad som kan sägas om vare sig Epiktetos, cynismen eller stoicismen, men han möjliggör en annan uppsättning frågor som kan sätta de berörda texterna i ett annat ljus.

⁶⁹ Ibid: 15-16.

⁷⁰ Ibid: 266.

⁷¹ Möjligheterna att misstolka Hadots verk har uppmärksammats av Gwenaëlle Aubry i artikeln "Philosophy as a Way of Life and Anti-philosophy" i Chase, Clark and McGhee (ed.), *Philosophy as a Way of Life* (Hoboken: Wiley-Blackwell 2013).

3.1. Kapitel 3.22 i *Diatribai*

Den cyniska läran har framförallt gett upphov till många anekdoter, vilka vittnar om utövare som bedrev en hårdför askes. Anekdoter finns om de flesta antika filosofer, men bara i cynikernas fall dominerar dessa. Det gäller inte bara de textuella eftermälen som finns kvar idag, för redan hos Diogenes Laertios tar anekdoterna om cyniker upp mer plats än någon doxografi eller biografi. Inte heller stoicismen är främmande för den hårdare, fysiska askesen, men den beröringspunkten är egentligen en av få. Synen på samhället, på konventioner, på sociala roller, på teori samt det grundläggande livsvalet är alltför olika för att de båda läroarna ska kunna jämföras. Ändå finns där en stark linje som inte bara gör att de rent formellt kan ställas bredvid varandra i en encyklopedisk översikt över filosofihistorien, utan också skapar ett förhållningssätt hos efterkommande stoiker till de cyniker som de ändå ser som sina föregångare.

I kapitel 3.22, "Om cynismen (*peri kunismou*)", talar Epiktetos genomgående om "en cyniker" (*kunikos*). Men det är skillnad på cyniker och cyniker. I 3.22.80 säger han:

"Det kan vara så att vi inte begriper Diogenes storhet och inte förmår göra en riktig uppskattning av hans karaktär, utan snarare ser på cyniker som de är nuförtiden, som vakthundar tiggande vid bordet, som inte efterliknar lärans grundare i någonting förutom i att släppa väder inför folk, men ingenting därutöver"⁷².

De ena är lärans tidiga utformare, de andra cyniker av Epiktetos samtida. För samtida cyniker uttrycker Epiktetos ingen som helst vördnad, utan ser dem som posörer och bedragare. Han återkommer istället till Diogenes som ett konkret exempel som ska bevisa hans porträttering av cynikern: "Så gjorde Diogenes..." (88)⁷³. Diogenes är, undantaget Sokrates, den som omnämns i flest passager i *Diatribai*. Han står som en förgrundsfigur för den cynism som Epiktetos menar är den äkta, filosofiska cynismen.

Kapitlet inleds med att en åhörare frågar Epiktetos vad som krävs av en cyniker, samt vari grunderna för utövandet består. Epiktetos reaktion antyder att detta är ett allvarligt ämne – cynismen ska hanteras med största försiktighet: "Så mycket kan jag säga dig, att den som ger sig på någon sådant utan att ha gud med sig, endast är föremål för guds vrede och vill

⁷² "Μêποτε ουκ αισθανομεθα του μεγεθους αυτου ουδε φανταζομεθα κατ' αξιαν τον χαρακτηρα του Diogenous, all' eis tous nun apoblepomen, tous trapezês pulaôrous, hoi ouden mimountai ekeinous ê ei hoti ara pordônes ginontai, allo d' ouden."

⁷³ "Hôs Diogenês epoiei..."

ingenting annat än att skämma ut sig inför den stora massan" (2)⁷⁴. En cyniker ska alltså ha gud med sig (*dicha theou*). Allt och alla tilldelas (*diatassôn*) sin plats i kosmos (4), enligt Epiktetos, och det viktigaste är att foga sig i denna roll och agera därefter ("Du är en kalv. När ett lejon visar sig, ska du göra vad som passar sig för dig. Om inte, kommer du att få ångra dig" (6)⁷⁵). Den som vill pröva sig själv för att se om man är cyniker, ska till att börja med veta vad denna roll verkligen består i. Den som inte begriper saken eller tar för lätt på uppgiften ska hålla sig borta (9-11). Implikerat är här att följderna för en person som inte begriper sin egen roll och sin egen kapacitet blir – precis som för kalven om denne inte agerar i enlighet med vad som passar en kalv – smärtsamma. Den som däremot begriper vad rollen som cyniker innebär, måste likväl begrunda vilken enorm uppoffring som krävs (12).

Därefter går Epiktetos in på vilka karaktärskrav som ställs och vad en cyniker måste tvingas genomgå. Han gör här en tydlig koppling till sin egen stoicism: "Du kan inte skylla på vare sig gudar eller människor. Du måste fullständigt underkiva ditt begär och bara hysa motvilja mot saker som du själv kan styra över" (13)⁷⁶, samt: "Först av allt måste du rena din styrande förmåga (*hêgemonikon*)" (19)⁷⁷. Det är i få av Epiktetos föreläsningar som han inte betonar detta. Kroppen betyder ingenting, varken landsförvisning eller död kan skada människans *hêgemonikon* (som här ska förstås som liktydigt med förnuftet). Men detta grundläggande krav, som alltså också gäller lika mycket som mål för en stoiker, är bara en inledande förutsättning för cynikern. Det verkliga kravet är tvådelat: cynikern besitter en *aidôs* (skamkänsla/heder) som ingen annan (15). Därtill ska hela hans liv och uppenbarelse tjäna som ett bevis för den cyniska moralläran, som han är utsedd, i egenskap av *kataskopos* (spion) att förmedla (23-24). Likt en spion som tar sig in bakom fiendens linjer, drar cynikern sitt levnadssätt till en gräns som ingen annan människa vågar utmana. Detta måste ske i det öppna, för att han ska kunna vittna om vad han har funnit: "För en cyniker är en spion, som ska ta reda på vad som är gagneligt och vad som är fientligt för människor, och efter att ha gjort en riktig observation måste han komma tillbaka och rapportera sanningen..." (24-25)⁷⁸. För detta krävs också en starkare karaktär än någon annans: "...helt utan att känna någon

⁷⁴ "Tosouton d' echô soi eipein, hoti ho dicha theou têlikoutô pragmati epiballomenos thecholôtos esti kai ouden allo ê dêmosia thelei aschêmonein."

⁷⁵ "Su mascharion ei. Hotan epiphanê leôn, ta sautou prasse. Ei de mê, oimôxeis."

⁷⁶ "Ou theô enkalounta, ouk anthrôpô. Orexin arai se dei pantelôs, ekklisin epi mona metatheinai ta proairetika."

⁷⁷ "Prôton oun to hegemonikon se dei to sautou katharon poiêsai."

⁷⁸ "Tô gar onti kataskopos estin ho kunikos tou tina esti tois anthrôpois phila kai tina polemia. Kai dei auton akribôs kataskepsamenon elthont' apangeilai talêthê..."

rädsla som skulle få honom att peka ut fiender där inga finns, eller på annat sätt besvärar eller vilseledas av sina intryck" (25)⁷⁹.

Hela den karaktär som möjliggör rollen som cyniker är naturligtvis ett resultat av träning, askes. En cyniker ska kunna utstå saker som t.ex. tortyr, hemlöshet, svält, kyla, förnedring och slaveri – och det enda sättet att lära sig detta är att träna sig i saken. En cynikers askes består i olika självpåtagna provningar som syftar till att öva upp smärttålighet, samt ett självalt levnadssätt fritt från ägodelar eller resurser, i syfte att lära sig att klara sig med minsta möjliga. Ännu mer lämpad för den cyniska rollen är den som faktiskt får utstå dessa saker i verkliga livet, av andra orsaker än självpåtagan övning. Det är detta som ger tyngd åt Diogenes som förebild, då det finns en del som pekar på att han faktiskt blev landsförvisad och levde som hemlös. Eventuellt levde han också en tid som slav⁸⁰. För den cyniker vi möter i Epiktetos framställning visste samtidigt att allt han tvingas utstå är nödvändigt för att han ska kunna uppfylla sin roll i kosmos, precis som det var för Herakles i mytologin. "Är han inte helt säker på att vad han än möter av detta, är något [Zeus] har sänt för att träna honom?" (56)⁸¹.

Sådan är alltså den cyniska rollen, såsom Epiktetos porträtterar den. Det förutsätter en tilldelad roll i form av en slags utvaldhet, men den utvaldheten yttrar sig i vad ödet låter en människa genomgå och formas efter. Askesen är nödvändig för att hantera saken, istället för att krossas under dess tyngd.

3.1.1. Myten om Herakles

Epiktetos intresse för cynismen och Diogenes kan kopplas till Herakles-myten och dess användning inom utformandet av cynisk moralteori. Diogenes är en förebild, ett filosofiskt visdomsideal för Epiktetos på ett liknande sätt som Herakles tjänar som ett sådant ideal hos cynismen. Sedermera återkommer han som ideal även hos Epiktetos.

Herakles är den främsta representanten för cynismens idé om den egentlige konungen, eller härskaren, i skepnaden av en tiggare. Detta är en central trop, hämtad ur mytologin och omläst till en morallära. Det ursprungliga exemplet är dock Odysseus, där parallellen är tydlig. Odysseus maskerar sig som tiggare för att kunna ta sig in i palatset på Ithaka, där han tillkännager sin egentliga identitet som konung och tar död på friarna som har ockuperat hans

⁷⁹ "...mêth' hupo phobou ekplagenta, ôste tous mê ontas polemious deixai, mête tina allon tropon hupo tôn phantasiôn paratarachthenta ê sunchuthenta".

⁸⁰ Hos Diogenes Laertios 6.20-21, 29-30.

⁸¹ "Ou pepeistai d', ho ti an paschê toutôn, hoti ekeinos auton gumnazei."

hem⁸². Kungen maskerar sig alltså som tiggare och utövar då sin makt med ännu större kraft mot den som lät sig bedras av den blotta skepnaden. Myten om Herakles – använd i störst utsträckning av Dion Chrysostomos – läses som en människa som helt utan hjälpmedel eller bekvämligheter sover på marken och tar sig an de tyngsta prövningarna en människa kan möta, vilka i första hand förstås som moraliska sådana. När dessa väl är besegrade har han lagt världen för sina fötter⁸³.

Detta är tydliga omläsningar, som är helt och hållet cynismens egna. Herakles-myten förekommer och används i mängder av olika former under antiken. Herakles är ursprungligen en explicit hjälte hos Homeros och Hesiodos, men i kölvattnet av dessa uppstår andra tolkningar. Han blir en burlesk karaktär i satyrspelen, en lidande gud hos Sofokles och ett religiöst och etiskt föredöme hos Pindaros, för att ta några exempel. Myten tolkas av cynikerna i individualistisk-etiska termer och ställs upp som allegorisk modell, men där tycks också ha funnits en tro på den inneboende sanningen⁸⁴. De strider som Herakles utkämpar omläses till moraliska sådana. Så blir bilden av den moraliska träningen också just den av en strid.

Genast efter att Epiktetos ställt den retoriska frågan i (56), om huruvida cynikern är övertygad eller ej om att det han genomlider är något Zeus har sänt för att träna honom, besvarar han den med att dra en parallell: "Herakles tyckte till exempel inte synd om sig själv när han tränades av Eurystheos, utan fullgjorde utan tvekan alla sina ålagda uppgifter" (57)⁸⁵. Valet av Herakles som jämförelseobjekt är inte slumpmässigt. Herakles är en tydlig modell för en cyniker som lever i landsförvisning, utan hemvist på jorden. Det går tydligt att se om man tittar på tre andra passager där Herakles behandlas som exempel.

I 2.16 understryks den förklenande effekt som bekvämligheten har:

"Men sitt du hellre hemma som en flicka och vänta tills din mamma kommer och matar dig. Om Herakles bara hade suttit inomhus, vad hade det då blivit av honom?" (2.16.44)⁸⁶

⁸² Höistad 1948: s. 100-101.

⁸³ Ibid: 50-55. Även tydligt hos Dion Chrysostomos 8.28-30 och 60.8.

⁸⁴ Ibid: 150. Höistad tillskriver åtminstone Dion Chrysostomos den övertygelsen.

⁸⁵ "All' ho men Hêrakilês hupo Eurustheôs gumnazomenos ouk enomizen athlios einai, all' aoknôs epetelei panta ta prattomena."

⁸⁶ "All' en boos koilia kathêmenos ekdechou sou tèn mammên, mexris se chostasê. Ho Hêrakilês ei tois en oikô parekathêto, tis an ên;"

Träningen utförs i bemötandet av svåra situationer. Prövningarna, *ponoi*, är nödvändiga för att bygga karaktären, varför Zeus kastande av Herakles in i svåra och okända situationer är det bästa han kan göra för honom:

"...[Zeus] vill inte att jag ska ha rikedomar - inte ens Herakles har han förlänat detta, sin egen son, för någon annan fick regera över Argos och Mykene, medan Herakles blev kommenderad, underkastades mödor (*eponei* [ur *ponos*, förf. anm.]) och tränades." (3.26.31)⁸⁷

Detta utgår från den genomgående formeln för den cyniska litteraturen såsom den ställs upp av Höistad: *ponoi = agathoi*⁸⁸. *Ponos* (slit, möda) är gott, *agathos*, för karaktären, då detta formar den och stärker den. Den stärkta karaktären är också den enda sant goda karaktären. Detta understryks hos Epiktetos även i 1.6.32 och 4.10.10.

Hemlösheten blir sedan en bild av den stärkande, välgörande prövningen, vilken syns tydligt i 3.24:

"Ty för honom var det inte bara något man säger, att Zeus var människornas fader, för han såg honom hela tiden som det, kallade honom så och såg till honom i varje göromål. Därför kunde han leva lyckligt var han än befann sig" (3.24.16)⁸⁹

Teologin blir här sekundär, då Epiktetos rationaliserar myten: Herakles är Zeus son, i kraft av att han låter sig vägledas av honom i sina handlingar, på samma sätt som filosofen lyssnar till förnuftet. Därigenom vet också Herakles att vad än Zeus har i beredskap åt honom, så är det för hans bästa. Detta är ju i själva verket den cyniska blicken utifrån på myten: Zeus utsatte Herakles för alla de mödor som förtäljs i myten, för att det är det bästa han kan ge en människa – men här tillskrivs som synes denna vetskap även Herakles själv. Herakles görs med andra ord till cyniker. Han är alltid lycklig och tillfreds, utan att äga en hemvist, eftersom Zeus är med honom. Detta tillskriver Epiktetos cynikern på samma sätt: "Exil? Och vart skulle jag kunna förvisas? Inte utanför kosmos. För var jag än hamnar, kommer solen att

⁸⁷ "...truphôn me ou thelei oude gar tô Hêraklei pareichen, tô huiei tô heautou, all' allos ebasileuen Argous kai Mukênôn, ho d' epetasseto kai eponei kai egumnazeto."

⁸⁸ Ibid: 92

⁸⁹ "Ou gar mechri logou êkêkoei, hoti patêr estin ho Zeus tôn anthrôpôn, hos ge kai hatou patera ôeto auton kai ekalei kai pros ekeinon aphorôn epratten ha epratten. Toigartoi pantachou exên autô diagein eudaimonôs."

finnas där, liksom månen, stjärnorna, drömmar, omen och samröre med gudarna" (3.22.22)⁹⁰. Cynikern är alltid hemlös på jorden, men alltid i kontakt med gud och hemma i kosmos.

Cynikern har gud med sig på samma sätt som Herakles har det i egenskap av Zeus son. Hemlösheten och bemötandet av svåra prövningar med minimala medel står som bådas främsta karakteristika hos Epiktetos, tillsammans med resultatet: Karaktären, formad genom en hård asketisk livsföring. I och med den asketiska självkontrollen besitter de båda en slags härskarmakt som ställer dem utanför, men samtidigt också över, människornas och statens sociala roller och hierarkier. Egenskaperna som tillskrivs dem båda är desamma. Epiktetos adapterar med andra ord den cyniska användningen av Herakles-myten. Cynikern – i synnerhet Diogenes – är för Epiktetos en personifiering av myten: en mänsklig Herakles att peka på och ställa upp som mått för den filosofiska levnaden.

På samma sätt som Odysseus och Herakles står som modeller för den egentlige konungen i skepnaden av en tiggare, är anekdoterna där Diogenes behandlar Alexander den Store som sin underlydande⁹¹ en tillämpning av samma allegori. I förminskandet av den konventionella makten ligger ett eget maktutövande. Den anekdot om Epiktetos som återfinns hos Origenes⁹² – där han blir torterad av den slavägare som han lydde under, varpå benet går av men han inte visar några tecken på smärta – hör delvis till samma kategori. Den är å ena sidan en historia som ska säga något om Epiktetos självkontroll och oberördhet, men är också ett förminskande av den makt som slavägaren äger över Epiktetos kropp – eftersom makten bara berör kroppen och ingenting mer.

Diogenes och Herakles uppträder parallellt och omväxlande i *Diatribai*. Funktionen är densamma: som uppställda modeller för den moraliska askesen och den exemplariska karaktären. Epiktetos avråder åhörarna starkt ifrån det cyniska livsvalet, då det går emot stoicismens upptagenhet vid uppfyllandet av en bestämd roll, *idion prosôpon*. Däremot gäller inte avrådan den cynisk-filosofiska läran.

3.1.2. Begreppet *aidôs*

Cynikern måste leva i det öppna, hävdar Epiktetos i 3.22.14-18, endast med sin *aidôs* (skam) (15) som skydd. Detta är paradoxalt och har gett upphov till kritik, framförallt i modern tid. Främst har kritiken handlat om att Epiktetos porträtt av cynismen skulle vara alltför

⁹⁰ "Phugê; Kai pou dunatai tis ekbalein; Exô tou kosmou ou dunatai. Hopou d' an apelthô, ekei hêlios, ekei selênê, ekei astra, enupnia, oiônoi, he pros theous homilia."

⁹¹ Diogenes Laertios 6.38, 60.

⁹² Återgiven i den svenska översättningen av *Encheiridion* (Epiktetos 2007).

idealiserande⁹³, eftersom traditionen annars gör gällande att cynismen ska ha fäst stor vikt vid *anaideia*, skamlöshet, och uppvisat ett beteende som kunde klassas som just skamlöst. Cynismens *chreiai* vittnar också tydligt om ett beteende som gick på tvären emot alla sociala konventioner. Epiktetos lyfter istället, till synes från ingenstans, fram *aidôs*, med skam som ungefärlig översättning – men i en bemärkelse som ligger nära värdighet, heder och liknande – vilket skulle innebära att porträttet är en ren förfalskning som i stort sett går emot den verkliga cynikern. Diogenes är skamlös i sitt beteende, men enligt Epiktetos besitter han heder. Epiktetos anledning skulle i så fall vara att det skamlösa i Diogenes beteende annars skulle gå tvärtemot den stoiska principen om att alltid handla i enlighet med vad som är passande (i t.ex. tanken om plikter, *kathêkon*).

Till att börja med måste man då fråga sig hur det är möjligt för Epiktetos att hävda att cynikern besitter *aidôs*, i kontrast till *anaideia*. Frågan har behandlats av Kamtekar⁹⁴, vars ansats att reda ut begreppets innebörd i sammanhanget kan klargöra saken. Enligt Stobaios tillhörde *aidôs* för de tidiga stoikerna en underkategori till *eupatheia*, de goda känslorna⁹⁵. Hos dessa tidiga stoiker har inte *aidôs* någon framträdande roll, utan Epiktetos är till synes ensam om att genomgående fästa stor vikt vid detta. Hos en person som besitter dygd, *aretê*, ersätts affekterna, *pathê*, av *eupatheia*, vilket ger personen en *aidôs* i form av en möjliggjord förmåga till självvrannsakan. Andra människor, säger Epiktetos, kan ta skydd bakom husets väggar när de gör någonting de skäms över (3.22.14). Cynikern kan inte ta det skyddet, i enlighet med sitt kall som måste utföras i det öppna. Alla snedsteg blir synliga, men det är inte för andras förebråelser han måste hålla sig inom ramarna för sig själv, utan för sin egen självrespekts skull. Det är *pathê* som ger upphov till falska omdömen, men den vise besitter istället, genom *eupatheia*, korrekta sådana rörande gott och ont. "*Aidôs* is therefore the wise person's response to the prospect of justified censure. Rather than fear censure, the wise person watches out for and avoids justified censure"⁹⁶. Den egenskap som cynikern besitter heter *aidêmosunê*: kunskapen om vad som verkligen är klandervärt – liksom vad som inte är klandervärt annat än enligt konvention, i och med att han ensam har överskridit konventionen⁹⁷. Han har inte råd att skämmas utifrån klander och förebråelser, då detta skulle undergräva hans uppdrag att förmedla det välgörande och riktiga i sitt livsval. *Aidôs* är istället riktat mot honom själv, den karaktär som besitter *aidêmosunê* och är den enda som kan vara

⁹³ Se n. 1, sida 4.

⁹⁴ Kamtekar, R, "ΑΙΔΩΣ in Epictetus" i *Classical Philology*, vol. 93, no. 2 (1998), s. 136-160.

⁹⁵ Ibid: 137.

⁹⁶ Ibid: 138.

⁹⁷ Ibid: 159.

auktoritet på området⁹⁸. De handlingar han bör undvika och som skulle ge upphov till motiverat klander är sådana som avviker från hans rätta jag som cyniker.

Epiktetos blundar inte för och förnekar inte heller det skamlösa i cynikerns beteende. Det har heller aldrig varit frågan om huruvida t.ex. Diogenes agerade skamlöst eller inte, men däremot vad detta vill säga. Om cynikerns *aidôs* är riktat emot honom själv på det sätt som nu har beskrivits, så innebär det att Epiktetos pekar förbi det sällsamma beteendet till den egentliga innebörd som det syftar till att kommunicera. Detta vill alltså säga det filosofiska innehållet.

Epiktetos kan därför sägas göra två saker, framförallt, i sin utläggning om cynismen. Han läser in en filosofisk innebörd i det cyniska beteendet och han ställer upp Diogenes som ett mönsterexempel för den filosofiska askesen. Vad gäller det förra, så kan det förstås vara en idealisering, om man vill hävda att Diogenes överhuvudtaget inte var filosof, eller cynismen inte någon filosofi, men i annat fall är det knappast kontroversiellt att tillskriva en filosofisk lära en sammanhängande innebörd. Vad gäller det senare är det uppenbart att det, även om det rent hypotetiskt skulle stämma helt och hållet överens med verkligheten, såhär långt måste ses som en idealisering – helt enkelt eftersom Diogenes ställs upp som ett ideal – men som eventuell invändning mot den poäng Epiktetos vill göra har det inte mycket bärkraft. Diogenes framträder som en konkretisering och förlängning av mytologins Herakles; det är ett porträtt som äger samma funktion som cynikernas Heraklestolkningar och som också har samma relevans, oavsett hur fingerat det kan tänkas vara.

Den avrådan som Epiktetos uttalar gällande det cyniska livsvalet, betonar skillnaden mellan cynism och stoicism. Inte på några dogmatiska grunder, som om det skulle handla om att vara trogen den stoiska skolan (den grundläggande dogmen om *askêsis*, *enkrateia* och *eudaimonia* är densamma, varför någon ideologisk strid knappast vore givande), utan på basis av vilken *idion prosôpon* en människa har möjligheten att inta. Den cyniska rollen är en extrem, vars disposition är sällsynt hos människor. Stoicismen förordar istället en måttligare strävan efter att forma karaktären utifrån ens egna givna förutsättningar. Det viktiga är att fullgöra de plikter som tillkommer ens roll i relation till andra människor, oavsett om det handlar om ett yrke eller ett släktband – något som istället är omöjligt att förhålla sig till för en som antagit rollen som cyniker (se 3.22.62-63, 70, 83-84). Detta, att acceptera situationen sådan den är och inte sträva efter att revoltera och vända den över ända, är just vad som kan utgöra en källa till dygd och karaktär hos människan. En person som inte likt Diogenes är

⁹⁸ Ibid: 158-159.

vägledare för hela mänskligheten skulle snarare visa på sin brist på karaktär om denne opponerade sig mot världen sådan den är, inklusive de sociala konventionerna, eller på sin bristande självkontroll om denna utträttade kroppsliga behov mitt bland människor.

Konventionerna blir därför inte dåliga i sig inom stoicismen. *Aidôs* har fortfarande betydelse som en del av *aretê*, men det finns ingenting hos stoikernas *aidôs* som påbjuder cynikernas brott i det öppna mot alla konventioner. Det går att kasta ljus på denna skillnad i *aidôs* för stoikern respektive cynikern genom att titta närmare på andra passager hos Epiktetos, vilka också kan tydliggöra begreppets fulla innebörd.

Enligt Kamtekars genomgång av cynikernas *aidôs*, så har det att göra med vilken handling som verkligen är klandervärd, enligt ens eget rättesnöre för detta, som i sin tur består i ens *aidêmosunê*. Hon pekar då på en passage i bok 1, kapitel 2, där Epiktetos, istället för att tala om *aidôs*, säger att var och en handlar i enlighet med vilket värde de sätter på sig själva⁹⁹. Utifrån denna passage ska jag härmed gå vidare med resonemanget.

Kapitlet utgår ifrån en vanlig trop: bara det som strider mot förnuftet är outhärdligt, medan allt förnuftigt är uthärdligt, oavsett vad det är (1.2.1). Men vad som är mest förnuftigt är ofta något varje människa måste komma fram till genom överläggningar. Exemplet han använder handlar om att antingen underkasta sig slaveri eller att motta straffet för sin vägran (8-9). Vilket alternativ är det skamliga eller oförnuftiga? Epiktetos svar:

"Det är du själv som måste avgöra vilket pris du sätter på dig själv, inte jag. För det är du som känner dig själv och vet vilket värde du sätter på dig själv, liksom vad du säljer dig för. För somliga människor säljer sig för mindre än andra" (11)¹⁰⁰

Han ställer dock inga krav på en fullständig orubblighet, utan medger att detta är få förunnat:

"Tänk bara på till vilket pris du säljer ut din omdömesförmåga, människa – om inte annat för att du inte ska sälja den för billigt. Men det stora och exceptionella kanske bara hör till andra, som Sokrates och hans likar" (33)¹⁰¹

⁹⁹ Ibid: 150-151.

¹⁰⁰ Touto se dei suneispherein eis tèn skepsin, ouk eme. Su gar ei ho sauton eidôs, posou axios ei seautô kai posou seauton pipraskeis. Alloi gar allôn pipraskousin.

¹⁰¹ Monon skepsai, posou pôleis tèn seautou proairesin. Anthrôpe, ei mêden allo, mê oligou autên pôlêsês. To de mega kai exaireton allois taxa prosêkei, Sôkratei kai tois toioutois.

Agerandet utgår således också från det värde en människa sätter på sig själv. Den självbild som däri beskrivs ligger mycket nära den kapacitet en människa måste igenkänna hos sig själv för att kunna förstå vad som är dennes riktiga roll, *idion prosôpon*.

Detta att kunna igenkänna och förstå sin egen *prosôpon* beskrivs först som något uppenbart och givet, såsom för djuren, vilka inte kan agera på annat sätt än i enlighet med sina av naturen givna förutsättningar: "...endast tjuren, när ett lejon närmar sig, känner till sina egna förutsättningar" (30)¹⁰². På samma sätt är det på sätt och vis också för människorna, hur avlägset det än kan te sig: "Även i vårt fall kommer den som har sådana förutsättningar inte att vara omedveten om dessa" (31)¹⁰³. För cynikern, såsom Epiktetos beskriver denne, handlar det om egenskaper som bara är möjliga som resultat av hård askes. Detta syns i uppräknigen av den cyniska karaktärsdispositionens många olika sidor i kapitel 3.22: "Du kan inte skylla på vare sig gudar eller människor. Du måste fullständigt underkuva ditt begär..." (3.22.13), "...[du måste] rena din styrande förmåga..." (19), "...helt utan att känna någon rädsla, som skulle få honom att peka ut fiender där inga finns..." (25)¹⁰⁴. Den hårt drivna asketiska livsföringen gör att cynikern uppnår dessa förmågor, men för en cyniker består förmågan också i en medvetenhet om ens egen position i förhållande till det man möter: "...för en cyniker är det medvetenheten (*to suneidos*), och inte vapen eller livvakter, som ger honom auktoritet" (94)¹⁰⁵. Sammantaget ger det denna exceptionella *prosôpon* som inte säljer sig för någonting, just på grund av att det uppnådda är en oräddhet inför allt som kan te sig som yttre hot mot ens person. Något som faller tillbaka på en medvetenhet (*suneidos*) om ens egen kapacitet.

Här går att göra två tydliga kopplingar. För det första tycks denna medvetenhet om ens kapacitet och ens roll vara något som särskiljer filosofen från massan:

"...men eftersom vi nu har två element sammanblandade inom oss från födseln - å ena sidan en kropp gemensam med djuren, å andra sidan förnuft och intelligens gemensamt med gudarna - sänker sig många till det förra släktskapet, det miserabla och dödliga, medan blott ett fåtal vänder sig till det gudomliga och lyckosamma. Men eftersom varje människa måste bemöta varje ting utifrån den åsikt han formar om saken, kommer det fåtal som tänker sig vara födda till trohet (*pros pistin*), ära (*pros aidô*) och ett säkert grundat bruk av sina intryck, inte se sig som några ynkliga

¹⁰² "...pothên d' ho tauros, ephê, leontos epelthontos monos aisthanetai tês hautou paraskeuês."

¹⁰³ "Kai hêmôn toinun hostis an echê toiautên paraskeuên, ouk agnoêsei autên"

¹⁰⁴ Se n. 76, 77, 79, s. 22-23.

¹⁰⁵ "Tô kunikô anti tôn hoplôn kai tôn doruphorôn to suneidos tên exousian tautên paradidôsin."

(*tapeinon*) eller undergivna (*agennês*) varelser, medan de många (*hoi polloi*) kommer att göra precis det" (1.3.3-4)¹⁰⁶

Denna medvetenhet om ens egen kapacitet involverar här klart och tydligt *aidôs* (*pros aidô*). *Aidôs* är något som den människa som begriper att hörsamma det gudomliga släktskapet inom sig – förnuftet – också förhåller sig till, medan den som förhåller sig till det djuriskt fysiska – kroppen – förbiser detta, för att istället dras till det skamliga i bemärkelsen *tapeinon/agennês* – både i sin självbild och i sitt beteende. "I och med detta släktskap [med det dödliga] går många ner sig så att de blir som vargar /.../ andra som lejon /.../ men de allra flesta kommer att efterlikna rävar, den allra uslaste livsformen" (7)¹⁰⁷. Genom sin självbild som *agennês*, en lägre stående varelse, betar sig människan som en sådan. *Hoi polloi* besitter en annan sorts skam som helt saknar den heder som *aidôs*, filosofens skam, bottnar i. Det är därmed inte heller varje människa som besitter en kapacitet som också medför en medvetenhet därom: "...även i vårt fall kommer den som har sådana förutsättningar inte att vara omedveten om dessa" (1.2.31)¹⁰⁸. Kapaciteten är en medvetenhet om kapaciteten själv, dvs. en medvetenhet om sig själv i relation till föreställningen (*phantasia*) – något som bara finns hos filosofen, som är den som har tränat sig i saken.

För det andra tycks *aidôs* stå mycket nära Epiktetos beskrivning av filosofins början: "...en medvetenhet om ens svaghet och oförmåga rörande det nödvändiga (*peri ta anankia*)" (2.11.1)¹⁰⁹. Detta är något som Hijmans lanserar som en hypotes utan att gå närmare in på¹¹⁰, men tankegången går nu i princip att fullfölja. Medvetenheten om ens *bristande* kapacitet rörande *ta anankia* är det som drar människan till filosofin: till förnuftet och tänkandet. Det som utmärker filosofen är medvetenheten om den kapacitet han faktiskt *besitter*, som ett resultat av träningen. En form av *aidôs*, heder, är nödvändig för att kunna sätta ett tillräckligt högt värde på sig själv så att man vänder sig från det fysiska till förnuftet. En annan, mer elaborerad form av *aidôs* är nödvändig för att kunna besitta den självbild som möjliggör livet som filosof och cyniker. *Aidôs* är således ett av filosofens främsta attribut, och en av den

¹⁰⁶ "...nun d' ou poioumen, all' epeidê duo tauta en tê genesei hêmôn enkatamemiktai, to sôma men koinon pros ta zôa, ho logos de kai hê gnômê koinon pros tous theous, alloi men epi tautên apoklinousin tèn sungeneian tèn atuchê kai nekran, oligoi de tines epi tèn theian kai makarian. epeidê toinun anankê panth' hontinoun houtôs hekastô chrêsthai ôs an peri autou hupolabê, ekeinoi men hoi ologoi, hosoi pros pistin oiontai gegonenai kai aidô kai pros asphaleian tês chrêseôs tôn phantasiôn, ouden tapeinon oud' agennes enthumountai peri hautôn, hoi de polloi tanantia."

¹⁰⁷ "dia tautên tèn sungeneian hoi men apoklinantes lukois homoioi ginometha [...] hoi de leousin [...] hoi pleious d' hêmôn alôpekes kai hôs en zôois atuchêmata."

¹⁰⁸ Se n. 103, s. 30.

¹⁰⁹ "...sunaisthêsis tês autou astheneias kai adunamias peri ta anankaia."

¹¹⁰ Hijmans 1959: s. 29f.

filosofiska verksamhetens grundläggande beståndsdelar. Människans omdöme och handlingar går i linje med självbilden, som bottenar i medvetenheten om ens kapacitet och det värde man sätter på sig själv: ett värde som för *hoi polloi* utgår ifrån hur låga tankar man har om sig själv och sin *prosôpon* som fysisk, rent kroppsligt bunden, varelse, medan det för filosofen utgår ifrån vilken *aidôs* i form av heder denne besitter.

Hoi polloi går också under ett annat namn, som ytterligare tydliggör motsättningen. "...[cynikern] är inte upptagen av andras affärer, när han vakar över människornas förehavanden, utan sina egna (*ta idia*)" (3.22.97)¹¹¹. Cynikern sköter sin egen, privata – *idion* – uppgift, med en hedersam integritet i form av *aidôs*. Detta kontrasteras mot världsmänniskorna, som benämns som *idiôtai* (87). De är således *privata* personer. Men de saknar integritet. De bryr sig om allt som inte angår dem, för att de inte begriper vad som verkligen hör till dem själva. De är därmed idioter, i ordets ursprungliga betydelse: *idiôtai*, med en felaktig självbild och en oförmåga att se sig själva i ett större sammanhang. *Aidôs* är en integritet som medför en självmedvetenhet i ett större sammanhang, men en *idiôtês* saknar detta vidare perspektiv och är därför enbart privat och inskränkt, helt utan integritet.

Begreppet *aidôs* är en del av Epiktetos egen terminologi och ingår inte vad man vet i en cynisk sådan. Det är något han tillskriver cynismen. Men det är inte en idealisering i bemärkelsen förvrängning. Det är en idealisering i den meningen att cynikern ställs upp som måttstock, vilket är en helt annan form av ideal. Att säga att Epiktetos skulle ha något att vinna på att konstruera en falsk legitimitet är att förbise mycket av det filosofiska innehållet. *Aidôs* är inte skam som en undergiven egenskap, utan en karaktärsdisposition hos filosofen. Utläggningen om *aidôs* relaterar inte till historieskrivningen kring cynismens plats i filosofihistorien, utan till den faktiska filosofiska verksamheten. Nu är det dags att gå in på denna verksamhet.

¹¹¹ "...ou gar ta allotria polupragmonei, hotan ta anthrôpina episkopê, alla ta idia"

3.2. *Askêsis* – den filosofiska verksamheten

Föregående avsnitt har introducerat Diogenes som asketiskt föredöme för Epiktetos. Han fungerar som ett asketiskt tankeexperiment för stoikerna, som representerar möjligheten att överskrida föreställningarna (*phantasiai*) och dess vidhäftade falska värden. Om kapitel 3.22 förstås på det sättet, utifrån dess litterära och filosofiska funktion, snarare än som framställning som gör anspråk på historisk sanning, ämnad att granskas som sådan, framstår innehållet som desto mer begripligt. Men det är fortfarande oklart och lämnar saker ouppklarade. Först och främst: För att tro på den möjlighet som Diogenes representerar, måste då inte stoikerna tro att Diogenes faktiskt var precis så som de föreställer sig honom? Kan han ha samma effekt om han är en blott litterär karaktär för stoikerna? Och skulle inte den möjlighet som de ser i askesen falsifieras, om Diogenes inte alls var det asketiska föredöme han uppmålas som?

Vad gäller det att besvara dylika frågor, så är det inte säkert att de skulle leda undersökningen rätt. Man kan kort konstatera att cynikerna, strängt taget, aldrig var tvungna att föreställa sig Herakles som verklig, även om någon form av tro på den saken tycks ha funnits där. Även om en cyniker skulle ha haft en stark tro på gudsmytologin så skulle den inte ha bistått honom i hans strävan efter oberoende¹¹². Utifrån detta kan man sedan inte säga mycket mer än att det tankegods – dels denna tanke om asketiska förebilder, dels hela det logiska och naturfilosofiska teoribygget – som lärorna lutade sig emot, måhända är kontrafaktiskt enligt moderna vetenskapliga kriterier, men likväl kan vara intressant att studera som idéer som utmanar våra egna etablerade föreställningar om sakers tillstånd.

Vad vi istället behöver göra är att gå tillbaka ytterligare ett steg. Texten lanserar en tankefigur som äger ett syfte. Men där finns också ytterligare bakomliggande omständigheter som inte omedelbart visar sig för en modern läsare. Som vi har sett så går inte antikfilosofiska texter att förstås som rena redogörelser för ett tankeinnehåll. Frågan kan istället formuleras kort: vad är syftet med att texten existerar?

Jag har redan gått in på hur Hadot belyser den filosofiska utgångspunkt som gäller för själva framställningen av den filosofiska texten. Texten måste i likhet med den filosofiska diskursen och det filosofiska levnadssättet kunna lyfta medvetandet över den individuella blicken på världen med dess godtyckliga föreställningar; därför syftar även texten till att återge något av det i diskursen som förmår transformera mottagaren, varför texten aldrig är rent informativ och ensidigt teoretisk, hur mycket den än handlar om rent teoretiska

¹¹² Jfr. Goulet-Cazé om religionens plats i den cyniska läran (Goulet-Cazé: s. 73 (i Branham & Goulet-Cazé 1996)).

frågeställningar. Detta är tydligt applicerbart på Epiktetos *Diatribai*, då det inte ens var han själv som nedtecknade föreläsningarna, utan en åhörare som sade sig eftersträva att, så gott som möjligt, i text återge just den effekt som Epiktetos framförande hade på dem närvarande.

Härnäst är syftet att analysera askesens plats i framställningen (föreläsningen) och i texten, med tonvikt på kapitel 3.22. För att göra det kan det vara relevant att gå in på en mer detaljerad beskrivning av askesen i Epiktetos skola. B. L. Hijmans har gjort en föredömlig kartläggning av *Diatribai*, i syfte att utröna vad som går att säga om strukturen i Epiktetos undervisning, varur det finns en del saker som är värda att lyfta fram.

3.2.1. Hijmans om undervisningsformen

Hijmans undersöker vilka asketiska övningar som förmedlas i *Diatribai*. Detta är ingen lätt uppgift då *Diatribai* inte förmedlar några instruktioner på aktiviteten som sådan. Det är fyra verb som i huvudsak tjänar som benämningar på övningen: *askein*, *meletân*, *ekponein* och *gumnazein*¹¹³. Därtill har imperativet *memnêso*, "kom ihåg", en återkommande användning, men utöver detta sägs faktiskt aldrig rätt ut vad askes är för något och vad som t.ex. skiljer en felriktad från en rätt utförd övning.

Detta kan naturligtvis ha vidare implikationer än att det bara är kunskap som förutsätts eller undanhålls i föreläsningarna, vilket detta kapitel bör kunna klargöra. Men Hijmans konstaterar för sin del att eftersom askesen har en oerhört central position i Epiktetos filosofi, tas viss kunskap om asketiska metoder för givet¹¹⁴. När han då försöker utläsa något som vittnar om hur askesen kan ha gått till, hamnar därför fokus främst på de dialoger och uppställningar mellan fråga och svar som återkommer i föreläsningarna, som oftast syftar till att bryta ned ett ämne i sina beståndsdelar och frånta föreställningar deras skenbara värde. Stundtals utgår detta från frågor som åhörarna ställer¹¹⁵, vilka kan vara såväl elever som folk som är där för första gången^{116 117}. Men det kan också vara Epiktetos själv som ställer frågor som han sedan direkt svarar på. Hijmans kallar detta för "self-communion in the form of a dialogue", vilket är mycket vanligt i *Diatribai* – "in fact so much so that it is very often extremely difficult to distinguish between real and fictitious dialogue"¹¹⁸. Många av de

¹¹³ Hijmans 1959: s. 70.

¹¹⁴ Ibid: 91.

¹¹⁵ Hadot menar dessutom att dessa föreläsningar ägde rum efter en teoretisk föreläsning, då en mer praktiskt inriktad dialog med åhörarna inträdde (Hadot 2016: s. 191).

¹¹⁶ Hijmans 1959: s. 45-46, n. 3.

¹¹⁷ Kapitel 3.22 är just en dialog med en åhörare. I 3.22.62, 67, 76, 77 fortsätter diskussion i och med att denne kommer med ytterligare frågor och invändningar.

¹¹⁸ Hijmans 1959: s. 79.

dialoger (som går att särskilja som fiktiva) gestaltar då ett tankemönster. Hijmans utgår ifrån en uppdelning mellan vad han kallar för fria respektive strikta meditationer¹¹⁹ för att exemplifiera detta, där den fria varianten är en form av resonemang som Epiktetos för med sig själv (han pekar på passagerna 2.6.6-10 och 3.18.1-4¹²⁰), medan den strikta är en tydlig tillämpning av den grundläggande distinktionen mellan *ta eph hemin* och *ta ouk eph hemin* ("det som står i vår makt" och "det som inte står i vår makt"), som av Hijmans även benämns som *kanôn*¹²¹. Ett exempel finns i 3.8, ett kapitel som tar upp just en träningsform (titeln lyder *pôs pros tas phantasias gumnasteon*, "hur man ska träna sig inför föreställningar").

Föreläsningen inleds med orden "På samma sätt som vi tränar oss i sofistikerade frågeställningar, måste vi också varje dag träna på att ta oss an föreställningar" (3.8.1)¹²². Detta tycks antyda att åhörarna besatt kunskaper inom mer "sofistikerade" spörsmål, som gick utöver den rent praktiska tillämpning som lärs ut av Epiktetos, vilket i så fall indikerar att Epiktetos antingen också föreläste om detta, eller förutsatte att de som kom dit hade dessa förkunskaper. Epiktetos talar sedan utifrån detta, som förutsätts men inte är helt klart för oss som läsare idag. Den strikta meditationen lyder såhär:

"Den personens son är död. Svaret: "det är inte vårt eget val (*aproairetikon*), det är inte ont". Den personens far har dragit tillbaka arvet. Vad tycker du om det? "Det är inte vårt eget val, det är inte ont". Kejsaren har utdömt ett straff åt honom. "Det är inte vårt eget val, det är inte ont". Han våndas över detta. "Det är vårt eget val (*proairetikon*), det är ont" (3.8.2-3)¹²³

Det "strikt" består här i enkelheten. Det är inte ett resonemang, som i den fria meditationen, utan liknar mer ett mantra eller en ramsa, som är lätt att bära i minnet eftersom det pendlar

¹¹⁹ Ibid: 79.

¹²⁰ Ett exempel (från 3.18.1-3): "Närhelst någon ger dig dåliga nyheter, ska du ha insikten till hands, att nyheter inte kan påverka något som hör till ditt omdöme. Kan någon komma och berätta för dig att du har fällt ett dåligt omdöme eller hyst ett dåligt begär? – Inte alls. – Men de kan berätta om någons död. Och vad betyder det för din del? Eller att någon talar illa om dig. Vad betyder det? Att din far smider någon slags ränker. Mot vad? Mot din omdömeskraft? Hur skulle det vara möjligt? Mot din kropp eller dina ägodelar? Du kan känna dig säker, det handlar inte om dig". (*Hotan soi ti prosangelthê taraktikon, ekeino eche procheiron, hoti angelia peri oudenos proairetikou ginetai. Mê ti gar dunatai soi tis angelai, hoti kakôs hupelabes ê kakôs ôrechthês; – Oudamôs. – All' hoti apethanen tis. Ti oun pros se; Hoti se kakôs tis legei. Ti oun pros se; Hoti ho patêr tade tina hetoimazetai. Epi tina; Mê ti epi tên proairesin; Pothen dunatai; All epi to sômaton, epi to ktêseidion. Esôthês, ouk epi se.*)

¹²¹ Hijmans 1959: s. 78, n. 2. Termen hämtas från tre passager i *Diatribai*.

¹²² *Hôs pros ta erôtêmata ta sophistika gumnazometha, houtôs kai pros tas phantasias kath' hêmeran edei gumnazesthai.*"

¹²³ "Ho huios apethane tou deinos. Apokrinai 'aproaireton, ou kakon'. Ho patêr ton deina apoklêronomon apelipen. Ti soi dokei; 'Aproaireton, ou kakon'. Kaisar auton katekrinen. 'Aproaireton, ou kakon'. Elupêthê epi toutois. 'Proairetikon, kakon'."

mellan de två motsatserna som utgör *kanôn*: *ta eph hemin* och *ta ouk eph hemin*. Uppställningen tillämpar grundläggande teori. Epiktetos fortsätter: "Och om vi gör detta till en vana, kommer vi att göra framsteg" (3.8.4)¹²⁴. Dialogen återupptas sedan i en än mer avskalad form, som ett exempel på den enkelhet och klarhet som uppnås när man efter att ha inövat vanan har gjort nämnda framsteg:

"Hans son är död. – Vad har hänt? – Hans son är död. – Inget mer? – Inget. – Skeppet har förlist. – Vad har hänt? – Skeppet har förlist. Han sattes i fängelse. – Vad har hänt? – Han sattes i fängelse. 'Han har lidit ett ont' är något som var och en lägger till själv." (3.8.5)¹²⁵

"The regularity of the anaphora", skriver Hijmans, "is the strongest feature of this type of meditation; the effect, of course, is one of strong suggestion"¹²⁶. Vikten av övning, vana och repetition understryks härmed, samtidigt som det också exemplifierar träningsformen som sådan. På flera ställen uppmanar annars Epiktetos åhörarna att lägga saker på minnet (*memnêso*), men i detta fall räcker själva uppställningen för att den poängen ska gå fram. Den vana som måste inövas är "the habit of applying the *kanôn* to all circumstances of life"¹²⁷.

Frågan är vad denna "strong suggestion", som Hijmans talar om, i så fall innebär? Det är en sak att Epiktetos upprepar sig flera gånger, vilket gör det lätt att komma ihåg. Det är också en sak att det kan fungera som ett mantra. Men det innebär också att han understryker hur en tillämpad *kanôn* självt blir en återkommande tankefigur, som hör till varje upptänklig situation. Denna distinktion – en teoretisk tankefigur – ges härmed också en direkt psykologisk funktion: genom den fiktiva dialogen som applicerar distinktionen på alla de upptänkta situationerna, visar Epiktetos hur distinktionen självt återkommer i varje praktisk situation en människa befinner sig i, och att repetitionen från dialogen inpräntar sig i verkligheten och dess föreställningar. Det repetitiva inövandet återkommer då också automatiskt i det att man bemöter dessa föreställningar. Kort sagt: det är en "strong suggestion" som väcker en medvetenhet i nuet, och är då inte bara en förberedelse eller en granskning i efterhand.

Hijmans framhåller att Epiktetos förutsätter teoretiska kunskaper av sina åhörare, men att det som han själv ämnar undervisa dem i är något desto svårare, som han tydligt misslyckas

¹²⁴ "Kan houtôs ethizômetha, prokopsomen."

¹²⁵ Ho huios apethane. Ti egeneto; Ho huios apethanen. Allo ouden; Ouden. To ploion apôleto. Ti egeneto; To ploion apôleto. Eis phulakên apêchthê. Ti gegonen; Eis phulakên apêchthê. To d' hoti "kakôs peprachen" ex hautou hekastos prostithêsin.

¹²⁶ Ibid: 79.

¹²⁷ Ibid: 79.

med eftersom han gång på gång måste återkomma till och påminna dem om samma saker. Hijmans pekar på en intressant passage (2.19) på temat¹²⁸, som ytterligare kan fördjupa denna insikt i repetitionens betydelse.

Epiktetos konstaterar att det alltid går att briljera när det kommer till litterära kunskaper (*tês historias kratein*), helt utan att göra berättelsens principer till sina egna (*idion dogma pepoiêsthai*) (2.19.11). På etikens fält har det däremot större konsekvenser om vi bara lär oss principerna i teorin (11). Därefter gör Epiktetos ett slags imitation av någon som gör en perfekt genomgång av etikens grunder, inlett med ett godtyckligt litterärt citat som parodierar en retoriskt imponerande, men intetsägande, framställning (12-13), och ställer sedan frågan (i en fiktiv dialog): hur vet du det? Han ger svaret själv: "Hellanikos säger så i *Aiguptiakois* (ung. "Egyptisk historia")" (14). Det står alltså i en bok, och som Hijmans anmärker är boken som nämns "some ridiculously out-of-the-way book, for what is the difference whether you have read it in such a book or in a more appropriate one: have you made it *your* dogma?"¹²⁹. Epiktetos fortsättning understryker hur oförmögen man skulle vara att applicera dessa principer i en svårare eller mer pressad situation om de inte är ens egna: "Visa mig vad som är ditt invanda beteende när du befinner dig ombord på ett skepp på ett stormande hav. Kommer du ihåg denna distinktion [mellan gott och ont] när det dånar i seglen..." (15)¹³⁰. Den förmågan äger inte ni, riktar han direkt till åhörarna, så varför kallar ni er stoiker? Granska er själva (*têreite heautous*) och ni ska finna att ni snarare är Epikuréer eller Peripatetiker (högst osmickrande beteckningar i sammanhanget) (19-20). Han leds då vidare in på frågan om vad misslyckandet beror på. Saken kan självfallet läras ut – det är till och med det enda som verkligen står i människans makt. Felet måste ligga hos honom, hos dem eller hos båda parter – varav det sistnämnda är det mest troliga (33). Därför blir de helt enkelt tvungna att börja om. "Vi lägger nu det förgångna åt sidan. Låt oss bara sätta igång /.../ så kommer ni att få se" (34)¹³¹. Forna misstag är glömda – nu är det bara att börja om på nytt. Också denna passage understryker repetitionen. Det är inte principerna som behöver repeteras i en oändlig glosinläring, utan övningen i att ta till sig principerna och göra dem till sin *idion dogma*.

Diskussionen tar slut med den kommentaren. Den handlar inte om någon övning i sig, utan börjar efter ett misslyckande och slutar med en omstart. Den ger oss ingen direkt insikt i den askes som de här bara talar om, men inte utför. Vi måste då ställa frågan: Varför har Arrianus nedtecknat det här kapitlet? Diskussionen är i själva verket högst intern och rör sig på

¹²⁸ Ibid: 49-50.

¹²⁹ Ibid: 50.

¹³⁰ "Deiknue pôs eiôthas en ploio cheimazesthai. Memnêsai tautês tês diaireseôs, hotan psophêsê to histion..."

¹³¹ "Ta mechri nun aphômen. Arxômetha monon [...] opsesthe."

metanivå, då den handlar om själva undervisningen och Epiktetos respektive elevernas insats, medan övriga kapitel i *Diatribai* behandlar mer konkreta frågor. Det kan då vara relevant att titta på Arrianus förord, där han skriver just att han försöker återge själva effekten som Epiktetos hade på sina åhörare. Den effekt som det handlar om här, är uppenbarligen repetitiv: Epiktetos återvänder till övningen och inläringen av vanan. Han säger inte: "nu måste ni repetera", utan genomför själv repetitionen med åhörarna: "låt oss börja från början än en gång". Men vad är det de ska börja om med? Det är inte att förklara de teoretiska grunderna igen, för dessa kan de redan. Det är just detta att de ska granska sig själva (*têreite heautous*), som han talar om i 2.19.20, för bara därutifrån kan man komma till insikt om sin förmåga att tillämpa *kanôn*.

En sak måste då också klargöras angående denna granskning. Det är lätt att tänka sig att den utförs i efterhand, i form av en analys (då man ställer sig frågan "hur agerade jag?"). I förhand sker dock en granskning av ens disposition och förutsättningar. Dessutom skulle en granskning kunna ske i samma stund som man bemöter föreställningen. Detta ska nu utvecklas.

I Hadots kritik av Foucault så tar han upp Foucaults essä "Writing of the self (*Écriture du soi*)", där Foucault har tagit upp den litterära genren *hupomnêmata* (en form av minnesanteckningar). Foucault karakteriserar detta som en teknik där man frigör sig från oro över framtiden, genom att meditera över det förgångna¹³². Här menar Hadot istället att filosofen alltid eftersträvade att leva i nuet, varför dessa anteckningar över något någon tidigare har sagt, har sitt värde i "that which reason itself has to say *to the present*"¹³³. Det förnuft som förmedlas genom *hupomnêmata* är "an *ever-present* value"¹³⁴.

Förnuftet riktar sig då direkt till nuet. Just i nuet blir man medveten om hur man står i förhållande till föreställningen och hur pass illa eller väl man har tagit till sig principerna – och bara då har man verklig tillgång till detta. Innan Epiktetos uppmanar dem till att granska sig själva säger han: "Visa mig vad som är ditt invanda beteende när du befinner dig ombord på ett skepp på ett stormande hav. Kommer du ihåg denna distinktion [mellan gott och ont] när det dånar i seglen..." (2.19.15)¹³⁵ – något som bara är relevant i den givna stunden. Man kan lätt säga innan att man skulle bete sig helt korrekt, eller efteråt säga att man agerade väl vid ett tillfälle, men det betyder inte mycket. Förnuftet, i det att det plockar fram principerna

¹³² Hadot 2016: s. 209. Foucault nämner även detta i tredje bandet av *Sexualitetens historia* (Foucault 1987: s. 63: "...i stället vända sig till sitt eget förflutna...").

¹³³ Ibid: 210.

¹³⁴ Ibid: 210.

¹³⁵ Se n. 130, s. 37.

ur minnet, har bara det närvarande nuet att verka i. *Hupomnēmata* syftar alltså inte till att ge ett komfortabelt minne, utan till användning, vilket i första hand äger relevans i stunden.

Granskandet av självet sker således också just i det att man granskar sitt bemötande av och omdöme om situationen. Epiktetos har redan lyft fram frågorna som gör åhörarna medvetna om sitt förhållningssätt. Därför har han på sätt och vis redan börjat om och genomfört repetitionen, i det att han talar om misslyckandet. Därmed ställs ett återkommande krav på granskning – det handlar inte om en ensam analys, innan eller efter ett intryck. Den repeterade granskningen är övningen: en övning som resulterar i en kapacitet, vilken består i en medvetenhet om vilken kapacitet man besitter – dvs. en förmåga till granskning av sig själv i förhållande till föreställningen.

Ur det perspektivet framstår det som att Arrianus har nedtecknat innehållet i *Diatribai* och gett det just denna form, för att åtminstone så mycket som repetitionens centrala plats har framgått utifrån föreläsningarna. Det är i så fall genom denna framställning som det förmedlas på bästa sätt. Arrianus kanske hör till de elever som misslyckas med att göra principerna till sin *idion dogma*, men han begriper likväl tillräckligt för att förstå att det är detta som representerar kärnan i Epiktetos undervisning. Askesen i sig förmedlas i texten genom denna iscensatta repetition – därför kan det mycket väl vara så att det inte ens finns någon asketisk metod att redogöra för i detalj, som Hijmans sökte efter. Det tankearbete som sätts igång – t.ex. genom något så enkelt som ovan nämnda "granska er själva (*têreite heautous*)..." (3.8.20) – är i så fall den aktivitet vari askesen, den filosofiska övningen, återfinns.

3.2.2. Hadot och relationen teori-praktik

Det praktiska utövandet kan alltså sägas inledas redan i och med förmedlingen av vikten av det praktiska (den återkommande övningen) i Epiktetos föreläsningar. Det går att titta närmare på relationen mellan den teoretiska diskursen och det praktiska utövandet genom en text som Pierre Hadot har skrivit om Marcus Aurelius¹³⁶ och olika läsningar av dennes *Meditationer*¹³⁷. Texten har över tid ofta blivit läst anakronistiskt, där man projicerat sina egna normer för litterära uttryck. På 1700-talet såg man den som ett uttryck för ett filosofiskt system, under romantiken som innerliga, personliga anteckningar. På 1900-talet gjordes det försök, kopplade till psykoanalysen, att leta efter bevis på sådant som psykisk sjukdom eller opiumbruk i

¹³⁶ "Marcus Aurelius" i Hadot 2016.

¹³⁷ "Självbeträktelser" i svensk översättning (Marcus Aurelius, *Självbeträktelser*, övers. E. Wester (Stockholm: Forum 1967)).

texten¹³⁸. Hadot återför då diskussionen på Epiktetos, i och med det tydliga inflytande som Epiktetos hade på Aurelius¹³⁹, för att visa på att det som snarare är möjligt att läsa in i texten enbart har att göra med tekniker som Aurelius använder för att uppnå stoiska ideal såsom självkontroll, sinnesro o.dyl¹⁴⁰ (Aurelius skriver till exempel ofta förminskande om saker som hör vardagslivet till, men detta görs inte för att uttrycka det som ordagrant sägs om dessa ting, utan är en teknik som ska höja blicken och sätta tingens skenbara värde i ett annat perspektiv). Hadots genomgång av Epiktetos är intressant i detta sammanhang och ska härmed följas.

Stoikerna sägs ha delat upp sin lära i tre delar: fysik, logik och etik. Epiktetos är tydlig med att han gör skillnad mellan den filosofiska diskursen och den filosofiska praktiken (därför det återkommande betonandet av att man inte bara ska kunna redogöra för teorin, utan också praktisera den). Innebär det att han drar en linje mellan å ena sidan fysik och logik och å andra sidan etik? Hadot menar att så inte är fallet. Dessa tre fält hör alla till diskursen. Den så kallade filosofiska praktiken kan istället spåras i inledningen till *Encheiridion*:

"Vi bestämmer över (*eph hemin*) våra åsikter (*hypolêpsis*) och vår inställning (*hormê*), vårt begär (*orexis*) och vår motvilja (*ekklisis*) – med andra ord allt sådant som vi gör själva" (*Ench.* 1)¹⁴¹

Detta ställer Hadot jämte följande passager i *Diatribai*: 1.4.11, 3.2.1-2, samt 3.12.4, 13, 14¹⁴², som även de understryker hur just dessa saker, som faller inom ramen för *eph hemin*, är det som måste studeras ("Det finns tre områden där en person som ska bli god och ädel måste träna sig" (3.2.1)¹⁴³). Det innebär tre fält: det första är *hormê*, en inställning som enbart följer impulser som står i enighet med ens rationella natur; det andra är *hypolepsis*, att fälla rätt omdömen och inte ge sitt medgivande till ett värde som står utom ens makt; *orexis* och *ekklisis* – begär och motvilja – utgör det tredje. Dessa tre fält svarar mot de tre fälten från den filosofiska diskursen. I tur och ordning utläses de: etik, logik och fysik. Att praktisera den etiska diskursen innebär att man handlar i enlighet med sin natur och är medveten om sina plikter (*kathêkonta*), samt – kan tilläggas med hänvisning till diskussionen om *aidôs* – sin *idion prosôpon*. Logiken praktiseras som en förmåga att kunna fälla korrekta omdömen. Ett

¹³⁸ Ibid: 179-180.

¹³⁹ Ibid: 200. "Everything points to the conclusion that either Marcus had perfectly assimilated the teachings of Rusticus and Epictetus, or else that he had always had Epictetus' own texts at hand."

¹⁴⁰ Ibid: 191.

¹⁴¹ "Eph' hêmin men hupolêpsis, hormê, orexis, ekklisis kai heni logô hosa hemetera erga."

¹⁴² Detta är min specificering av passager till kapitel 3.2 och 3.12, då Hadot endast refererar till passage 1 i dessa kapitel (ibid: 193, n. 79).

¹⁴³ "Treis eisi topoi, peri hous askêthênai dei ton esomenon kalon kai agathon."

felaktigt omdöme består i ett logiskt felslut – att göra en koppling som inte finns och därmed tillskriva någonting ett värde det inte har. Fysiken är en lära om varför saker sker och hur världen är sammansatt, varför praktiserandet av *orexis/ekklisis* består i det som kallas för att "lära sig att vilja (*thelein*) att saker ska ske just så som de sker" (1.12.15)¹⁴⁴. Kunskapen i fysik, dvs. medvetenheten om världens nödvändighet och ens egen plats i detta större sammanhang, är det som möjliggör insikten om att ett begär som går utöver detta är ett begär efter något som varken är till någon nytta för en själv eller världen.

Dessa tre delar är således närvarande i *Diatribai*, hela tiden tätt sammanvävda då de förutsätter och går in i varandra. Epiktetos ignorerar inte den teoretiska diskursen – den är allestädes närvarande. Det är inte enbart dess praktiska, utan dess fulla innebörd han vill pränta in i åhörarna. När Hadot talar om filosofi som ett sätt att leva (*manière de vivre*) så avskriver han således inte teorins relevans inom antik filosofi, som om det uteslutande skulle ha handlat om en livsstil. Han visar på hur teori och praktik är sammanvävda.

Denna undersökning utgick ifrån att försöka hitta en väg vidare från de perspektiv som kommer till korta i och med sin ingång till texterna. Därmed blev vår ingång mer praktisk än teoretisk. Men vi kan nu se att det inte heller här behöver betyda att teorin är förringad eller åsidosatt, då en helhetlig bild av filosofin istället har börjat träda fram. Det teoretiska har visat sig som simultant uppträdande i den praktiska filosofin, men det är då inte fråga om en enkel tillämpning av teorin, utan om en teori som är praktisk och en praktik som är teoretisk.

3.2.3. Epiktetos cyniker som teoretisk framställning

Även framställningen i kapitlet om cynikern äger en direkt asketisk funktion, som vi redan har sett. Epiktetos utläggning uppmanar till granskning av föreställningarna och av sitt omdöme. Genom att cynikern lyfts fram som idealbild och måttstock, blir åhöraren medveten om sig själv och inser den fortsatta vikten av övning och repetition. Det går nu, efter Hadot, att tillägga att även de teoretiska komponenterna teori, fysik och logik är synliga i kapitlet, i den praktiska form som Epiktetos ger dem. Kapitlet är på så sätt ytterligare en variation på temat som präntar in den praktiska funktionen hos teorin.

Cynikern har en alldeles särskild ställning, som medför flera krävande plikter behäftade med den cyniska rollen. Rollen består i att vara en *kataskopos*, spion (24), en *angelos*, budbärare (23) och en *basileus*, kung (72). I den bemärkelsen handlar avsnittet i grunden om etik, i och med att det är cynikerns *kathêkonta* som upptar större delen av utläggningen. Men

¹⁴⁴ "...manthanein hekasta houtô thelein hôs ginetai."

cynikernas roll förutsätter också ett fullkomligt bemästrande av fysiken och logiken. I 3.22.13 anger Epiktetos de första grundläggande kraven på en cyniker: " Du kan inte skylla på vare sig gudar eller människor. Du måste fullständigt underkuva ditt begär och bara hysa motvilja mot saker som du själv kan styra över"¹⁴⁵. Detta svarar som vi har sett direkt mot kunskap inom fysik. Det som svarar mot stoisk logik är kravet att aldrig gripas av rädsla eller begå andra felaktiga omdömen (T.ex. 3.22.25). De tre teoretiska komponenterna fysik, logik och etik har alla således en plats i kapitel 3.22.

Vad innebär det? Utläggningen är i stora drag etisk – det är närmare bestämt en definition av stoisk etik, formulerad genom denna sammanfattande idealbild. Men etiken förutsätter därmed också färdigheter i fysik och logik – dvs. färdigheter i fysik och logik som *idion dogma*; att bara kunna redogöra för saken räcker bevisligen inte. När Hadot visar hur Epiktetos involverar den praktiska dimensionen av stoisk teori om fysik, logik och etik, så innebär det inte att han har hittat en form av tillämpning av teorin. Det betyder att varje diskussion om etik i *Diatribai* också är en diskussion om fysik och logik, för de krav som dessa två områden ställer är så pass grundläggande att de inte kan utelämnas ur en etisk diskussion – och det betyder dessutom att det aldrig heller är en diskussion om "etik", utan en diskussion om stoisk filosofi i sin helhet – som är lika delar fysisk, logisk och etisk.

Den filosofiska övningen, askesen, i Epiktetos *Diatribai* är å ena sidan belägen på den yttersta punkten av det praktiska: den återfinns i sättet som undervisningen genomförs på och i ämnena som behandlas, snarare än att utgöra innehållet i framställningen. Å andra sidan består den i en medvetenhet om hela den stoiska teorin om fysik, logik och etik, där etiken inte har någon egentlig särställning. Den stoiska filosofins livsval förutsätter ett bemästrande av ens omdömeskraft (logik), ens begär (fysik) och en medvetenhet om vilken roll man äger inom en helhet (etik).

Inget av detta kan strängt taget uppnås helt på egen hand. Fysikens nödvändighet definierar den etiska rollen. Logiken stödjer sig på nödvändigheten hos fysiken, samt utgör ett av etikens främsta verktyg. Man skulle fortfarande kunna invända, som Cooper gör, att Hadot fråntar teorin dess funktion av att utövas för sin egen skull, men vad vi nu har sett är att även Epiktetos själv gör detta. Teorins praktiska innebörd är inte ett komplement till den rena teorin, utan en innebörd som alltid redan finns där: teorin är en praktik. Arrianus anteckningar fokuserar just på vikten av att förstå hela det fält som den stoiska filosofin tecknar, inte bara isolerade sådana. Det kan för all del ha funnits helt andra saker som har tagits upp under

¹⁴⁵ Se n. 76, s. 22.

föreläsningarna (som så vitt vi kan veta kan ha handlat om precis vad som helst), men detta har inte inkluderats i anteckningarna. Därmed måste vi förstå framställningen i *Diatribai* som central för filosofin i sin helhet.

3.3. Den helhetliga förståelsen av filosofin

Vi har nu kommit åt ett annat perspektiv på Epiktetos föreläsningar, som ser dem som ett helhetligt uttryck för den stoiska filosofin snarare än en särskild, perifer konsekvens av läran. Jag ska i detta avsnitt gå vidare med detta utifrån två olika teman.

3.3.1. Begreppet *eudaimonia*

Vi har sett hur Epiktetos benämner cynikern som en spion (*kataskopos*) och budbärare (*angelos*), som ska undersöka det goda och ondas sanna natur och sedan komma tillbaka och rapportera sanningen (*appangeilai talêtê*) (3.22.25). Denna rapportering ska säga människorna att de söker efter "sinnesro och lycka (*to euroun kai to eudaimonikon*)" där det inte finns (26). Detta goda, som de söker, är inte på något sätt okänt till sin innebörd – i den filosofiska tradition som stoicismen räknar sig till vet alla människor i grunden detta – men eftersom människor besitter en okunskap på alla plan om sakernas egentliga tillstånd, *physis*, tror de sig kunna finna det i t.ex. status, egendomar eller själva kroppen. Det återfinns inte hos makten – "annars hade Nero och Sardanappalos varit lyckliga (*eudaimôn*). Men inte ens Agamemnon var lycklig (*eudaimôn*), trots att han var en bättre man än Sardanappalos och Nero" (30)¹⁴⁶. Likväl tror människor det, trots att det goda är enkelt att definiera:

"Hur tänker du dig det goda (*to agathon*)? – Som rofyllt, lyckligt, obehindrat (*to euroun, to eudaimonikon, to aparapodiston*)" (39)¹⁴⁷

Människorna söker efter lycka, *eudaimonia*, jämte ro, *euroun*, och frihet från bojor, *aparapodiston*. *Eudaimonia* är här den centrala termen, som täcker in övriga nämnda sinnestillstånd och fler därtill. Epiktetos cyniker tycks visa, i egenskap av budbärare, att stoicismens *kanôn* (*eph' hemin – ouk eph' hemin*) bär på svaret för hur man uppnår detta. Det ligger i det som står i ens makt: att kontrollera föreställningarna, vilket tränas upp genom den filosofiska askesen och därefter visar vägen till *eudaimonia*.

Därmed skulle det förstås som en rak linje i tre steg. De teorier om logik och fysik som ligger till grund för stoicismens *kanôn*, motiverar askesens nödvändighet, vilken i sin tur kan leda vidare till *eudaimonia*. Det första förhållandet vidhålls, som vi har sett, men det senare är en banal förståelse av Epiktetos och stoicismen som bara är möjlig inom en modern kontext,

¹⁴⁶ "Ei de mê, Nerôn an eudaimôn egeneto kai Sardanappalos. All' oud' Agamemnôn eudaimôn ên kaitoi kompsoteros ôn Sardanappalou kai Nerônos..."

¹⁴⁷ "Poion ti phantazesthe to agathon; To euroun, to eudiamonikon, to aparapodiston."

färgad av t.ex. självhjälpslitteratur eller en religiös tanke om frälsning, och som ingen forskare egentligen har förfäktat. Det råder i stort sett konsensus om att *eudaimonia* inte kan förstås på samma sätt som ett modernt begrepp om lycka¹⁴⁸. *Eudaimonia* är ett avlägset begrepp. Det gör på så vis att en eventuell polemik mot forskningen inte är nödvändig. Likväl tänker jag gå igenom termen från grunden, då man genom att syna *eudaimonia* även kan sätta uppfattningen om det första "steget" i ett nytt ljus. Det kan då leda till insikter som är relevanta för den övergripande diskussionen om läsararter. Jag tänker fortsättningsvis benämna hela uppfattningen som en "instrumentell" sådan, i och med dess bild av tankegodset som ett verktyg med vilket man åstadkommer resultat.

Eudaimonia är en sammansättning av *eu*, väl/gott, och *daimôn*, vilket kan översättas som "gudom", men är också besläktat med det nytestamentliga "demon"¹⁴⁹. Nedbrutet i sina beståndsdelar på detta vis betecknar ordet ungefär "ett tillstånd i vilket ens *daimôn* är godartad". Mest utförlig angående detta har A.A. Long varit, då han ägnade ett kapitel åt termen i sin *Stoic studies*¹⁵⁰. För stoikerna, liksom för många tidigare filosofer, är *eudaimonia* det gemensamma ändamålet för alla människor och det för vilket varje handling begås. Long menar att "happiness" är en godtagbar översättning, då det inkluderar både "the objective features of 'happiness' (attainment of good) and its subjective connotations (a profoundly contented state of mind)"¹⁵¹. Däremot understryker han att ordet aldrig har använts i grekiskan på samma sätt som engelskans "happiness"¹⁵², samt saknar "the richness of experience, positive emotions, and fulfilment of reasonable expectations" som ordet associeras med i de flesta kulturer¹⁵³. Vad man måste förstå när stoikerna talar om *eudaimonia* är dess nära förbundenhet med – närapå inneslutenhet i – *aretê*, dygd.

Det är *aretê* som är askesens egentliga "mål" eller "resultat". Man övar i askesen upp sin skicklighet i att bemöta situationer och föreställningar, och utövandet av denna skicklighet, *aretê*, är en "eudaimonisk" aktivitet. Det är att bära *daimôn* med sig och vägledas av denna. Epiktetos karakterisar *daimôn*s närvaro såhär:

¹⁴⁸ Ett urval: Nussbaum 1994: s. 359-360; Irwin, T, "Stoic Naturalism in Butler": s. 276-277 (i Miller & Inwood (red.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2003); Hijmans 1959: s. 19 ("Exactly in line with the Ancient Stoa, too, it is ἀρετή and not happiness that is the real aim, happiness /.../ being no more than a concomitant state of ἀρετή").

¹⁴⁹ "δαίμων", Liddell, H & Scott, R, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, u.å.).

¹⁵⁰ Long, A.A, *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press 1996).

¹⁵¹ Ibid: 181.

¹⁵² Ibid: 181.

¹⁵³ Ibid: 179.

"[Zeus] tillskrev en övervakare (*epitropon*) åt varje människa, en personlig daimon (*daimôna*) som har ställts att vakta (*phulassein*) var och en" (1.14.12)¹⁵⁴

Daimôn skulle då kunna förstås som en slags "skyddsande". Filosofen är därför alltid lycklig/*eudaimôn*, i den här meningen, eftersom han utövar sin *aretê* med sin *daimôn* närvarande. Det är i en liknande bemärkelse som cynikern initialt har gud med sig (3.22.2) när han åtar sig sitt uppdrag. På så vis kan en stoisk eller cynisk lycka lika gärna bestå i att råka ut för en stor olycka, som man förmår behärska sig inför och kan hantera.

Eudaimonia består därmed i det filosofiska levnadssättet, men bara den som har gjort stora framsteg gällande sin *aretê* kan kallas verkligt lycklig, som cynikern. *Eudaimonia* består alltså *däri* – det är på intet sätt ett tillstånd som går utöver levnadssättet.

Målet för den filosofiska verksamheten ligger i den filosofiska verksamheten själv. Det enda egentliga "steget" man kan tala om är det att göra framsteg i själva verksamheten, i övrigt är aktiviteten själv tillräcklig och sträcker sig inte bortom sig själv. Vi har i föregående avsnitt sett hur de tre teoretiska fälten logik, fysik och etik finns närvarande i texten *Diatribai*, och därmed även i den askes som texten ger uttryck för. Härmed smälter också de "tre stegen" ur den så kallade instrumentella uppfattningen samman och visar hur den teoretiska kontemplerationen även den är eudaimonisk, då den är en asketisk verksamhet.

Jag ska nu gå igenom detta utifrån ett annat begrepp, i syfte att belysa saken från ytterligare ett perspektiv.

3.3.2. Begreppet *encheiridion*

Encheiridion är titeln på det koncisa samlingsverk med korta utläggningar som Arrianus har nedtecknat under det att han lyssnat till Epiktetos. Det brukar översättas som "Manualen" eller "Handboken". Ordet *encheiridion* betyder "något man har i fickan", varför de två översättningsalternativen inte är direkt felaktiga. Däremot kan orden "handbok" och "manual" för sig ge en felaktig bild av vad det handlar om. *Diatribai* innehåller längre diskussioner, medan *Encheiridion* innehåller koncisa formuleringar som tycks kunna fungera som direkta råd. Formuleringarna är bedrägligt lätta och till sin form liknar de en slags visdomsord eller tänkespråk, i stil med t.ex. Konfucius. Det räcker med att titta på hur de inleds: "När du vill företa dig någonting, gör då klart för dig..." (*Ench.* 4)¹⁵⁵, "Om någon sörjer och klagar /.../ se

¹⁵⁴ "Epitropon hekastô parestêsen ton hekastou daimona kai paredôken phulassein auton autô."

¹⁵⁵ "Hotan haptesthai tinos ergou mellês, hupomimnêske seauton..."

då till att du inte rycks med..." (*Ench.* 16)¹⁵⁶, "Om tanken på någon njutning kommer över dig..." (*Ench.* 34)¹⁵⁷, eller för den delen de passager som inleds med "Om du vill... (*ei theleis*)" (*Ench.* 12, 13, 14), som följs av svaret på hur denna vilja ska tillgodoses. Vi påminns dock om funktionen i dylika uttryckssätt utifrån de passager som inleds med imperativet *memnêso*, kom ihåg, (*Ench.* 2, 15, 17, 20). Om *Encheiridion* är formulerad som en manual eller handbok i det stoiska sättet att leva, med korta, lättmemorerade passager som alltid ska finnas tillgängliga till hands, så är det genom att dessa förmedlar ett tänkande i större utsträckning än vad de synes göra.

Ench. 8, t.ex., ser ut som ett enkelt råd, men är ju i själva verket en formulering som hänvisar till den stoiska fysiken i teorin, för att sedan landa i verksamhetens sinnestillstånd av lugn: "Begär inte att det ska gå som du vill här i världen. Nej, önska att allting ska ske precis så som det sker; då kommer ditt liv att förflyta lugnt (*euroêseis* [ur *euroun*, förf. anm.])"¹⁵⁸. Sentensen är således en form av minnesanteckning som syftar till att inpränta hela det filosofiska fältet. Verksamheten, askesen, understryks i så fall av dess funktion som minnesverktyg. Man kan tänka sig att *euroun* uppnås efter det att saker har skett så som de har skett, då man inträder i ett tillstånd av lugn istället för upprördhet. Men den största sinnesrörelsen sker inte efteråt, när man t.ex. går därifrån och är upprörd istället för oberörd, utan snarare i stunden och närmare bestämt i reaktionen. Antingen reagerar man på det som sker – i affekt, *pathê* – eller så utövar man det filosofiska tänkandet, där man utifrån en filosofisk självmedvetenhet begriper vad som är ens eget och vad som inte är det. Man står då oberörd av händelsen, oavsett utfall, och betraktar skeendet ovanifrån. Det filosofiska utövandet blir ett orubbligt skal inför skeendet som innesluter *euroun* och *eudaimonia* – inte genom att man begär det som händer och därmed får ett tillfredsställt begär, utan oberoende av skeendets utfall och frigjort från begäret.

Utöver detta går det att peka på t.ex. *Ench.* 24 och *Ench.* 25 som kan klassas som fria meditationer och därmed kan sägas utgöra asketiska övningar i sig.

Det komplexa med *Encheiridion* består i att det inte är helt klart i vilket sammanhang den har nedtecknats. Det finns inget tänkbart sammanhang där Epiktetos skulle ha uttalat korta sammanfattningar av sin etik på det här sättet. Det troliga är att Arrianus har tagit citaten ur större utläggningar, alternativt komponerat egna sammanfattningar. Det är även svårt att se det egentliga syftet med textens uppkomst. Är det att fungera som en påminnelse om

¹⁵⁶ "Hotan klaionta idês tina en penthei [...] proseche mês se hê phantasia sunarpasê..."

¹⁵⁷ "Hotan hêdonês tinos phantasian labês..."

¹⁵⁸ "Mê zêtei ta ginomena ginesthai ôs theleis, alla thele ta ginomena ôs ginetai kai euroêseis."

repetitionens vikt som stoikerna alltid kan bära med sig, eller att med hjälp av korta sentenser ge stoicismen en större spridning? Trots dessa oklarheter framgår utifrån hittillsvarande undersökning att inte ens de till synes förenklade sammanfattningarna i ett fåtal meningar hos *Encheiridion*, vilka skulle kunna misstolkas å det grövsta, ger egentligt stöd åt den så kallade instrumentella uppfattningen att stoicismens teori skulle motivera askesen som i sin tur leder till högre sinnestillstånd, frigjorda från aktiviteten. Den filosofiska aktiviteten är en och densamma.

3.4. Temat om cynikernas kungamakt

Utifrån det perspektiv på Epiktetos stoicism som framkommit, ska jag här knyta an till cynismens tematik kring den egentlige konungen (eller den cyniska konungen, *ho kunos basileus*), som har omnämnts tidigare. Jag börjar då hos Höistad och Dion Chrysostomos.

Dion Chrysostomos var en retoriker som skrev fiktiva berättelser som ofta handlade om cyniska filosofer, alternativt cyniska värderingar. De var avsedda att framföras, stundtals inför kejsar Nerva¹⁵⁹. Hans tal utgör tydliga exempel på positivt vinklade framställningar av cynismen som inte stödjer sig på fakta eller verkligt inträffade anekdoter. Här ska inte göras någon uttömmande genomgång av hur texterna ändå kan hanteras som källor, dels då vi redan har sett exempel på att det existerar möjliga ingångar, dels då Höistad stödjer sig på Dions tal mest av alla cyniska källor. Han beskrivs som en av flera "later writers who were subject to the influence of Cynic literature"¹⁶⁰. Hans lärare var Musonius Rufus, som även undervisade Epiktetos, vilket kan vara en förklaring till de båda lärjungarnas positiva inställning till cynism¹⁶¹. Dion är därmed möjlig att läsa som en reproduktion av idéer och värderingar som återfanns inom den cyniska läran. I just detta fall menar Höistad att tankeinnehållet i talet nedan stämmer överens med en omfattande tradition som inte bara härrör ur de mest färgade, tendentiösa källorna¹⁶².

Talet är en dialog mellan Diogenes och Alexander den Store. Dion låter Diogenes säga följande:

"Du ska veta, sade han, att du aldrig kommer att bli kung (*basileus*) förrän du har blidkat din daimon (*hilasê ton autou daimona*) och behandlat den på rätt sätt, så att den blir befallande (*archikon*), frisinnad (*eleutherion*) och konungslig (*basilikon*), och inte som i dess nuvarande tillstånd, förslavad (*doulon*), ofri (*aneleutheron*) och undertryckt (*ponêron*)"¹⁶³

Det är dygden, *aretê*, som kan förmå *hilaskesthai ton daimona*, dvs. att blidka *daimôn*. Det är en självkontroll som ska utövas, innan man kan utöva kungamakt: genom dygden blir *daimôn* i ens närvaro *archikon*, *eleutherion* och *basilikon*, varefter man också kan bemästra sin omgivning. Denna inre kontroll är central för att hantera föreställningar (*phantasiai*), då det

¹⁵⁹ Dobbin 2012: s. 92.

¹⁶⁰ Höistad 1948: s. 16.

¹⁶¹ Dobbin 2012: s. xxxiii.

¹⁶² Höistad 1948: s. 177, 187, 221.

¹⁶³ Dion Chrysostomos 4.75. "Eu de isthi, ephê, hoti ou proteron esê basileus prin an hilasê ton hautou daimona kai therapeusas hês dei apodeixês archikon te kai eleutherion kai basilikon, alla mê, hês nun echeis, doulon kai aneleutheron kai ponêron."

handlar om att utöva kontroll över sina intryck och omdömen så att inte föreställningen kan utöva någon kontroll över en själv. Självkontrollens centrala plats gäller även i fallet kungamakt: i avsaknad av en befallande kraft inom sig, som utövas på det som står under en, är kungen inte en verklig *basileus*, utan en skenbar sådan:

"Men om han istället vore feg, dåraktig, vårdslös och laglös, samt utförde varje handling med en helt grundlös arrogans, skulle jag anse honom vara vekare än den ynkligaste tiggare..."¹⁶⁴

Kungen är då i själva verket inte kung utan en tiggare, i ett undergivet tillstånd där dennes *daimôn* är *doulon*, förslavad. Om vi går tillbaka till cynikern i kapitel 3.22, så benämns han där först som en *angelos* och *kataskopos*. I 3.22.81 kallas han vidare för "människoslåktets fader (*pantas anthrôpous pepaidopoiêtai*)". Beteckningen möjliggörs genom att cynikern i egenskap av *kataskopos* intar rollen av den som går först och utforskar terrängen. Detta som egentligen är ofarligt, men som det krävs en filosof med makt över intrycken för att förstå (jfr. återigen 3.22.25). Han är filosofen i relation till *hoi polloi*, den vuxne i förhållande till barnen. Alla dessa termer faller sedan in under den större benämningen kung, som inträder halvvägs (49) i diatriben. Cynikern har ett kungadöme, *basileia* (63), och en kungamakt, *hê tou kunikou basileia* (79). Den som möter honom tror sig se sin egen "kung och överherre (*ton basileia ton heautou kai despotên*)" (49). Därmed inte sagt att de igenkänner den verkliga kungen. Cynikern må ge ett intryck som har en stark effekt, men alla begriper inte den fulla innebörden av detta. "Det kan vara så att vi inte begriper (*aisthanometha*) Diogenes storhet och inte förmår göra en riktig uppskattning (*fantazometha kat' axian*) av hans karaktär, utan ser på cyniker som de är nuförtiden, som vakhundar tiggande vid bordet..." (80)¹⁶⁵. Detta eftersom människor håller sig med falska värden och inte kan göra en riktig uppskattning (*kat' axian*) av värdet hos det de förnimmer. På det viset är det bara en tänkande människa med kontroll över sina intryck som kan begripa den cyniska filosofin – cynikern syftar å ena sidan till att väcka tänkandet hos människor genom sitt agerande, men av dessa krävs också en mottaglighet (tillnärmelsevis förstådd som det lilla mått *aidôs* som krävs för att en människa ska vända sig till filosofin). Det innebär med andra ord att Epiktetos framställning av cynikern inte kan begripas av en människa som inte bemästrar det filosofiska tänkandet, eftersom det

¹⁶⁴ Dion Chrysostomos 3.33. "Ei de au deilos kai anoêtos kai aselgês kai paranomos kai di' hubrin tauta epixeirôn, tounantion emoige asthenesteros einai dokei tôn sphodra penêtôn."

¹⁶⁵ Se n. 72, s. 21.

bara är genom detta som det går att igenkänna det egentliga värdet bortom de konventionella värdena hos intrycken.

Traditionen där temat om den egentlige konungen tolkas in i litterära berättelser är en tradition av allegoriska läsningar. Ordagrant är *allégoria* en "description of one thing under the image of another"¹⁶⁶. Allegorin är alltså att cynikern bär på alla egenskaper som hör till en konung, men har den ytliga skepnaden av en underkastad. Det är en allegori, eftersom det inte handlar om en politisk kung¹⁶⁷. Denne är "kung, kanske inte till ordet, men i realiteten (*all' ergô*)"¹⁶⁸. *Ho kunos basileus* kontrasteras alltså mot den blott skenbara *basileus* även för att han själv är den verkliga, sett till handlingen (*ergô*) – det handlar då också om avtäckandet av den falska kungen. Den skenbara *basileus* är en slav i den blotta skepnaden av en kung, medan cynikern är en verklig kung, eftersom de konventionella värdenas kungar – kungar blott till ordet – inte äger någon makt när värdena väl är granskade och avtäckta. Det är i den bemärkelsen den bekrönta kungen på tronen som sitter på en blott bildlig makt, och den cyniska kungen är ett avtäckande av bådas respektive skepnader, som visar på det verkliga förhållandet. Figuren är då starkare än bara en allegori: avtäckandet av makten blir till ett eget, konkret, maktutövande. Den cyniska kungen bemästrar inte bara sig själv, utan helheten, genom den filosofiska verksamheten – helt enkelt eftersom denna verksamhet syftar till just ett bemästrande av helheten.

Denna linje kan spåras genom hela den tanketradition som omger de cyniska och stoiska lärorna. Däri inbegrips makten över föreställningarna, självkontrollen, helhetsförståelsen som går utöver självet, det eudaimoniska i verksamheten samt hedern i form av en medvetenhet om sin kapacitet och sin roll. Att cynikern skulle vara den egentlige kungen kan ses som en yttersta form av idealisering, men det tjänar samtidigt som en arketyp för vad det överhuvudtaget innebär att tänka och vara medveten om sig själv och sin omvärld. Den cyniska kungen är då en bas för filosofin i sig, snarare än en av dess extremer.

Vi ser då också hur Foucaults idé om självets arbete med självet inte bara skulle kunna peka mot en modern "dandyism", som Hadot befarade¹⁶⁹, utan även vilka begränsningar som tillkommer en sådan förståelse. En person innesluten i sig själv, som ska besegra värdet hos föreställningen, förmår då inte förhålla sig till helheten eller begripa sammanhanget där ens agerande inträder. Personen sätter en "glädje över sig själv" framför en förståelse av

¹⁶⁶ "ἀλληγορία", *An Intermediate Greek-English Lexicon*.

¹⁶⁷ Höistad 1948: s. 218.

¹⁶⁸ Dion Chrysostomos 4.72. "...*basilues, ou logô tuchon, all' ergô*."

¹⁶⁹ Hadot 2016: s. 211.

människans natur i relation till den kosmiska naturen – och en sådan person liknar inte en filosofisk cyniker, utan en modern sådan.

4. Avslutning

Som utgångspunkt för denna undersökning diskuterades olika läsararter. Vi såg då exempel på föreställningen att filosofins teoretiska fundament leder till eller motiverar dess praktiska konsekvenser. Detta kan sägas utgöra ena sidan av det som ovan benämndes som den "instrumentella" uppfattningen, förstådd som en ingång till texterna utifrån vilken det inte är möjligt att se förbi å ena sidan den egna förståelsen av lycka som sinnestillstånd, å andra sidan den etablerade relationen mellan teori och praktik. Föreställningarna är inte likställda, men jämförbara. Ingången kan mycket väl innebära att en stor del av den filosofiska innebörden går en förbi.

Vid bemötandet av texter som dessa - föreläsningarna där man inte alltid vet om Epiktetos pratar med sig själv eller en åhörare, passagera i *Encheiridion* med deras oklara sammanhang och ursprung, anekdoterna om cyniker som tycks ha förfalskats av både anhängare och motståndare - måste läsningen söka helt andra ingångar. Det går inte att förstå saken som en faktastrid. När t.ex. Pierre Hadot anger vilka saker som man måste ta hänsyn till vid läsningen av antika texter¹⁷⁰, så ska det inte tolkas som att man i det egna tänkandet kan återskapa de exakta omständigheterna för de antika filosofiernas tänkande. Det som går att ta med sig är en förståelse för att filosofi som har bedrivits med ett annat tillvägagångssätt också behöver behandlas annorlunda.

Här har vi istället sett hur Epiktetos cyniker kan förstås som en grundläggande modell för den filosofiska tänkaren, vilken sammanfattar den helhetliga förståelsen av filosofin där såväl den filosofiska diskursen som levnadssättet innebär ett medvetande som går utöver självet. Teorin och praktiken är då inte åtskilda annat än i språket, för att göra det möjligt att tala om. I det fulla utövandet av filosofin, i tänkandet och levnadsarten, existerar inte denna åtskillnad. Denna läsning av Epiktetos cyniker ger närmare tillgång till både Epiktetos stoiska lära och den cyniska läran, där den sistnämnda framträder som en genomtänkt filosofi. För att komma åt den förståelsen är det således inte nödvändigt att tillskriva tillförlitlighet åt anekdoter som inte alls äger någon sådan. Däremot behöver de ställda frågorna rörande den filosofiska framställningen vara inriktade på det filosofiska utövandet, snarare än dess förmedling av fakta om filosofin.

¹⁷⁰ Se n. 38, s. 14.

Litteratur:

- Branham, R. Bracht & Goulet-Cazé, Marie-Odile (red.), *The Cynics* (Berkeley: University of California Press 1996).
- Billerbeck, Margarethe, "The Ideal Cynic from Epictetus to Julian", i Branham & Goulet-Cazé (red.) 1996, ss. 205-221.
 - Goulet-Cazé, Marie-Odile, "Religion and the Early Cynics", i Branham & Goulet-Cazé (red.) 1996, ss. 47-80.
 - Griffin, Miriam, "Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion", i Branham & Goulet-Cazé (red.) 1996, ss. 190-204.
 - Kreuger, Derek, "The Bawdy and Society: The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture", i Branham & Goulet-Cazé (red.) 1996, ss. 222-239.
 - Long, Anthony A., "The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics", i Branham & Goulet-Cazé (red.) 1996, ss. 28-46.
- Chase, Michael, Clark, Stephen R.L. & McGhee, Michael (red.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns : Essays in Honor of Pierre Hadot* (Hoboken: Wiley-Blackwell 2013).
- Aubry, Gwenaëlle, "Philosophy as a Way of Life and Anti-philosophy" i Chase, Clark & McGhee (red.) 2013, ss. 210-222.
- Cooper, John M., *Pursuits of Wisdom* (Princeton: Princeton University Press 2012).
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, vol. II*, övers. R. D. Hicks (London: Harvard University Press 1995).
- Dio Chrysostom, *vol. I*, övers. J. W. Cohoon (London: Heinemann/Harvard University Press 1982).
- Dio Chrysostom, *vol. IV*, övers. H. Lamar Crosby (London: Heinemann/Harvard University Press 1946).
- Dobbin, Robert F. (ed.), *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, övers. R. F. Dobbin (London: Penguin 2012).
- Epictetus, *The Discourses / The Handbook / Fragments*, (red. C. Gill), övers. R. Hard (London: Everyman 1995).
- Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments, in two volumes: vol. 1*, övers. W. A. Oldfather (London/Cambridge, Mass.: Heinemann/Harvard University Press 1926).

- Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments, in two volumes: vol. 2*, övers. W. A. Oldfather (London/Cambridge, Mass.: Heinemann/Harvard University Press 1952).
- Epiktetos, *Handbok i livets konst*, övers. A. Håkansson (Lund: Bakhåll 2007).
- Foucault, Michel, *Sexualitetens historia, band 2: Njutningarnas bruk*, övers. P. M. Johansson (Göteborg: Daidalos 2002).
- Foucault, Michel, *Sexualitetens historia, band 3: Omsorgen om sig*, övers. B. Gröndahl (Stockholm: Gidlunds 1987).
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, (red. A. Davidson), övers. M. Chase (Oxford: Blackwell 2016).
- Hadot, Pierre, *Vad är antikens filosofi*, övers. J. Jakobsson (Göteborg: Daidalos 2015).
- Hijmans, B. L., *ΑΣΚΗΣΙΣ - Notes on Epictetus' educational system* (Assen: Van Gorcum 1959).
- Höistad, Ragnar, *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala: Diss. Uppsala Universitet 1948).
- Inwood, Brad (red.), *The Stoics* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Schofield, Malcolm, "Stoic Ethics" i Inwood, B (red.) 2003, ss. 233-256.
- Kamtekar, Rachana, "ΑΙΔΩΣ in Epictetus", i *Classical Philology*, vol. 93, No. 2 (1998), ss. 136-160.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert, *An Intermediate Greek-English Lexicon: founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, u.å.).
- Long, Anthony A., *Epictetus* (Oxford: Clarendon Press 2002).
- Long, Anthony A., *Stoic studies* (Cambridge: Cambridge University Press 1996).
- Marcus Aurelius, *Självbeträktelser*, övers. E. Wester (Stockholm: Forum 1967).
- Miller, Jon & Inwood, Brad (red.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Irwin, Terence, "Stoic Naturalism in Butler" i Miller & Inwood (red.) 2003, ss. 274-300.
- Navia, Luis E., *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Westport: Greenwood 1998).
- Nussbaum, Martha, *Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press 1994).
- Sayre, Farrand, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism* (Baltimore: J.H. Furst Company 1938).
- Sayre, Farrand, "Antisthenes the Socratic" i *The Classical Journal*, vol. 43, no. 4 (1948), ss. 237-244.

Sayre, Farrand, "Greek Cynicism" i *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 1 (1945), ss. 113-118.

Scaltsas, Theodore & Mason, Andrew S. (red.), *The philosophy of Epictetus* (Oxford: Oxford University Press 2007).

- Schofield, Malcolm, *Epictetus on Cynicism*, i Scaltsas & Mason (red.) 2007, ss. 71-86.

Sharpe, Matthew, "How It's Not the Chrisippus You Read: On Cooper, Hadot, Epictetus, and Stoicism as a Way of Life" i *Philosophy Today*, vol. 58, issue 3 (2014), ss. 367-392.

Shea, Louisa, *The Cynic Enlightenment* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2010).