



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# **ETIK I KLIMATFÖRÄNDRINGENS TID**

## **- en jämförelse mellan den antika dygdeetiken och vår samtida ekofilosofiska diskurs**

**Annika Ottosson**

---

Termin: VT 2022

Kurs: LIR207

Nivå: Masteruppsats (30 hp)

Handledare: Björn Billing

**Abstract:****Ethics in the time of Climate Changes - a comparison between the Ancient Virtue Ethic and our Contemporary Ecophilosophic Discurs**

Climate changes is a real threat against a prosperous planet. According to reports from The Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) is it now urgent to change direction concerning carbon dioxide emissions, overconsumption and overexploitation of nature. The results of this reports is a frame of my paper, but the paper itself focus on individual choices in relation to climate changes by examine three concepts from the eco-philosophic discourse: Lawrence Buells *voluntary simplicity*, Kate Sopers *alternative hedonism* and Anahin Nersessians *utopian minimalism* as well as the thoughts of representants from the virtue ethics in ancient time; Aristoteles and the stoic philosophers. As I see it, the thoughts expressed for more than 2 000 years ago are still relevant for contemporary, ethical choices of lifestyles. They are still actual as models for new lifestyle strategies and correspond in many ways with the eco-philosophic concepts from our time - especially according to a less material way of living. Even if the complex question of how to meet climate changes in many ways is a question for policymakers to deal with, human beings in the Western world have the possibility to choose an individual, ethically defensible lifestyle. The ancient virtue as well as the three eco-philosophic concepts ethic provides interesting models for this choices.

**Keywords:** alternative hedonism, Aristoteles, climate crises, ecophilosophy, stoicism, utopian minimalism, voluntary simplicity.

## INNEHÅLLSFÖRTECKNING

<b>1. INLEDNING</b> .....	4
<b>1.1 Syfte, frågeställning</b> .....	5
<b>1.2 Teori, metod, disposition</b> .....	7
<b>1.3 Material</b> .....	9
<b>2. DEN EKOFILOSOFISKA DISKURSEN</b> .....	11
<b>2.1 Inledning</b> .....	11
<b>2.2 Voluntary simplicity</b> .....	16
<b>2.3 Alternative hedonism</b> .....	19
<b>2.4 Utopian minimalism</b> .....	21
<b>3. DEN ANTIKA DYGDDETIKEN</b> .....	24
<b>3.1 Inledning</b> .....	24
<b>3.2 Aristoteles</b> .....	24
3.2.1 Zoon politikon .....	26
3.2.2 Koinoia .....	27
3.2.3 Demokratia .....	28
3.2.4 Fronesis .....	29
3.2.5 Eudaimonia .....	30
<b>3.3 Seneca</b> .....	32
3.3.1 'Awareness' .....	34
3.3.2 'Moral holiday' .....	35
3.3.3 'Good enough' .....	36
3.3.4 'Leave others alone' .....	38
3.3.5 'Courage' .....	38
<b>4. MOT EN GAMMAL ELLER NY ETIK?</b> .....	40
<b>4.1 Inledning</b> .....	40
<b>4.2 Rekapitulation</b> .....	40
<b>4.3 Reflektioner</b> .....	45
4.3.1 Voluntary simplicity .....	45
4.3.2 Alternative hedonism .....	47
4.3.3 Utopian minimalism .....	49
4.3.4 Försakelse eller tillräcklighet? .....	51
4.3.5 Altruism eller icke-altruism? .....	52
<b>REFERENSLISTA</b> .....	55

## 1. INLEDNING

Enligt en i stort sett samstämmig forskning går vår planet mot en temperaturhöjning som kommer att få förödande konsekvenser. IPCC-rapporten från 2021 slår fast att det är den mänskliga faktorn som orsakat denna uppvärmning, och att klimatförändringarna inte beror på "naturliga" temperaturskiftningar utan har sin grund i ökande CO<sub>2</sub>-utsläpp från mänsklig aktivitet.<sup>1</sup> Dessutom utarmar och förgiftar människan jordarna, förstör naturliga habitat för ekosystem på land och i vatten i tillväxtens namn och lägger mer resurser på att rusta för krig än att rädda klimatet. I västvärldens livsstil ingår en överkonsumtion av miljöpåverkande varor och tjänster. Kort sagt - människan gör sitt bästa för att göra planeten obebodlig på sikt.

Vi har idag ett fönster på cirka 3 år enligt den senaste IPCC-rapporten (2022) att exempelvis ställa om till förnybara energikällor, återplantera skog som koldioxidsänkor och förändra våra konsumtionsvanor för att lyckas med att uppnå Parisavtalets tak för temperaturhöjning på +1,5 grader.<sup>2</sup> Lyckas vi inte får kommande generationer ärva effekterna av vår underlåtenhet.

Frågan om hur hotet om klimatförändringarna ska tacklas landar ofta i dikotomin individ/samhälle: är det individen som ska ta ett större moraliskt ansvar för omställningen genom att flyga mindre, äta mindre rött kött eller inte skaffa barn eller är det samhällssystemen som ska möjliggöra en annan livsstil?

Kopplingen mellan det ekonomiska tillväxtparadigmet och miljöpåverkan är given, det vill säga att tillväxt oftast i sig betraktas som helig för att välfärden ska kunna upprätthållas, men förhoppningen är hos många att kunna skapa en grön tillväxt som inte belastar miljön. Frågan är bara om drömmen om genialiska geotekniska lösningar för att möta klimat-hotet egentligen är en dröm om att slippa göra en förändring i vår västerländska livsstil? Politiska beslut kan underlätta omställningen genom att exempelvis skattetekniskt stödja etablerande av förnybar energi, däremot är troligen steget långt till att föreslå en genomgripande 'nerväxt' med ransonering av livsmedel, flygförbud och nedrustning av försvaret.

---

<sup>1</sup> IPCC 2021: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021)

<sup>2</sup> IPCC 2022: *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2022)

Förändringar krävs också på en systemnivå, men system är inte autonoma och icke-förändringsbara. System har skapats av människor och människors intressen, och den hegemoni som idag råder kring värden, förhållningssätt och ansvar kan drivas i andra riktningar genom den enskilde individens fria val. Om politik, kapital och system inte förmår att ställa om i tillräcklig utsträckning, återstår ett bottom-up-perspektiv.

Min avsikt är inte att förskjuta ansvarsfrågan kring klimatläget till individen i huvudsaklig bemärkelse - självklart finns här ett stort ansvar både på politisk nivå och inom näringslivet - men som individer kan vi påverka och driva systemen framåt genom våra val. Därför är just frågan om vad som driver våra val av intresse att analysera. Budskapet i IPCC:s rapport är tydligt: en omställning både på samhälls- och individnivå kommer att vara nödvändig med tanke på klimatläget. Situationen aktualiserar en ny etik på både system- och individnivå, men vilken och hur denna i så fall ska implementeras är en mycket komplex fråga. Över tid har naturligtvis relationen människa-djur-natur på många sätt omförhandlats; exempelvis från Descartes syn på djur som känslolösa automater till dagens djurskyddslagstiftning eller det faktum att floden Whanganui på Nya Zeeland får juridiska rättigheter 2017.<sup>3</sup>

Vi ser idag hur flera diskurser inom det humanistiska fältet gör anspråk på en annan jämlikhet genom att ifrågasätta mänsklig överhöghet, individualitet och gudomliga essens, vilket för västvärlden kan komma att innebära en upplevd inskränkning av privilegier och en uppoffring i relation till invanda livsstilar. Frågan är vad som skulle kunna driva mot en omställning av en individuell livsstil utan upplevda negativa konnotationer.

### **1.1 Syfte och frågeställning**

Mitt syfte är att undersöka tre begrepp från vår samtida ekofilosofiska diskurs, *voluntary simplicity*, *alternative hedonism* samt *utopian minimalism*, i relief till de två antika filosoferna Aristoteles och Seneca och deras dygdeetik. Min förhoppning är att därigenom få en uppfattning om huruvida och i så fall på vilket sätt deras tankar äger likhet med de tre ekofilosofiska begreppsformuleringarna. Kan en stoisk hållning jämföras med *voluntary simplicity* och *utopian minimalism*? Korresponderar Aristoteles moralfilosofi med *alternative hedonism*? Äger den antika dygdeetiken överhuvudtaget någon relevans i ett omställningsscenario? Jag har valt att använda de engelska begreppen i uppsatsen för att de ursprungligen uppstått i en anglosaxisk kontext och att de dessutom är relativt lättförståeliga.

---

<sup>3</sup> Annika Ottosson, "Naturens rättigheter-ett paradigmskifte i den västerländska antropocentrismen?" (Göteborg: Göteborgs Universitet, 2020), <http://hdl.handle.net/2077/64692>

En av mina avgränsningar är att undersökningen uteslutande har en antropocentrisk ansats till skillnad från en biocentrisk av det skälet att det är den mänskliga individens val av livsstil som så här långt har dominerat och präglat relationen människa-djur-natur. Det vill säga att det i detta sammanhang är de individuella, mänskliga valen och strategimöjligheterna som intresserar mig, liksom vilken eller vilka förändringsagenter som är mest effektiva - inte samspelet i sig mellan människa-djur-natur, vars karaktär snarare blir en effekt av de val människan gör. En annan avgränsning är betoningen på ett bottom-up-perspektiv med ett primärt fokus på den enskilde individen till skillnad mot systemförändringar på samhällsnivå. Skälet till detta val av perspektiv är att även hegemoniska system ytterst består av individers val, och att enskilda initiativ såväl som en stor kritisk massa kan verka systemförändrande. Ytterligare avgränsningar rör de kronologiska och materiella perspektiven i och med koncentrationen på ekofilosofiska texter i relation till andra näraliggande inriktningar, liksom fokus på den antika dygdeetiken i relation till exempelvis kristen etik. Även geografiskt finns en avgränsning i och med att uppsatsen utforskar västvärldens förhållningssätt till klimatförändringarna till skillnad från hur dessa adresseras i de utvecklingsländer som på många sätt drabbas av konsekvenserna.

En sista definierad avgränsning är det faktum att den antika dygdeetiken innehåller några för vår tid problematiska inslag. Exempelvis företräder Aristoteles en tämligen misogyn hållning. Senecas betraktar djur som primärt till för människans välbefinnande utan att ha något egenvärde. De misogyna inslagen eller den antropocentriska hållningen till djur i tankegodset från antiken kommer inte att vidareutvecklas eller kommenteras ytterligare i denna uppsats.

Den huvudsakliga frågeställningen är alltså om den undersökta ekofilosofiska diskursens tre förslag till incitament till en förändrad livsstil företer likheter med den antika dygdeetiken och i så fall i vilken bemärkelse. Som sällskap i undersökningen finns två antika tänkare, Aristoteles och Seneca. Äger deras tankar, tänkta för ungefär 2000 år sedan, relevans för dagens diskussion kring omställning för att undvika en klimatkatastrof? Några skärningspunkter som automatiskt framträder i sammanhanget är dikotomierna altruistiskt kontra icke-altruistiskt och överflöd kontra 'tillräcklighet'. Uppsatsen har som ambition att undersöka valörer av dessa dikotomier i relation både till de tre begreppen inom ramen för den ekofilosofiska diskursen och till den antika dygdeetiken. En underliggande fråga är också om de ekofilosofiska tankarna och de antika filosofernas etik har en framgångspotential i relation till dagens behov av omställning, vilket kommer att diskuteras i avsnitt fyra.

## 1.2 Teori, metod och disposition

Den övergripande teoretiska ansatsen är *hermeneutisk*, det vill säga att både de antika och de ekofilosofiska texterna kommer att tolkas utifrån sig själva, men också delvis i sin kontext för att undvika anakronism. Den hermeneutiska inriktningen förstärks genom de sekundärtexter jag valt som hjälp vid läsningen av Aristoteles och Seneca. Här blir den hermeneutiska tolkningen på två nivåer - dels min tolkning av källtexterna och dels min läsning av sekundärlitteratur kopplad till dessa texter.

Min övergripande hermeneutiska läsning av de ekofilosofiska texterna är att de bygger på en gemensam oro för att avsaknaden av en förändrad livsstil kommer att leda oss till en klimatkatastrof. Man kan säga att de antika texterna i någon mening omkontextualiseras i min undersökning i relation till ekofilosofin, vilket skapar utmaningen att undvika en anakronistisk läsning. Troligen görs den bäst genom att skilja på en tolkning av vad Aristoteles respektive Seneca avsåg att förmedla till sin samtid, respektive vilken tillämpning deras etik skulle kunna ha i vår tid.

För att ge en kort bakgrund till den ekofilosofiska diskursen bör framhållas att den bland annat kan knytas till en *biocentrisk* teori, som till skillnad från den antropocentriska utgår från att alla levande varelser har ett inneboende värde, inte bara människan. En teori som ytterligare vidgar gränserna är *djupekologin*, som betonar att människan är en integrerad del av ekosystemet. Som en konsekvent förlängning av dessa teorier följer *posthumanismen*, som i hög grad förespråkar en omformulering av människans överhöghet och som pekar mot människans beroende av såväl andra arter som tekniska och digitala hjälpmedel. Till detta fält hör också *ekokritiken*, ett analysverktyg inom modern litteraturvetenskap som syftar till att undersöka hur litteraturen förhåller sig till den fysiska omgivningen med särskilt fokus på naturen, och som framhåller litteraturens och konstens stora potential när det gäller att skapa nya hegemonier. På senare tid har ekokritiken förskjutits från ett fokus på litteratur till att utgöra en bredare kulturanalys kring hur mänskligt och icke-mänskligt förhåller sig till varandra. Jag kommer dock endast flyktigt att beröra de biocentriska, djupekologiska, ekokritiska och posthumanistiska teorierna trots att dessa ligger som en fond för hela uppsatsen, eftersom min frågeställning har sitt fokus på den moderna människans val. Min ambition är att uppsatsen i sin helhet ska fungera som ett samtal mellan källtexterna, sekundärlitteraturen och mina egna reflektioner. Jag laborerar alltså med flera röster, däribland min egen. Karaktären på uppsatsen kan av det skälet komma att uppfattas mer filosofisk än rent vetenskaplig, och stilistiskt kommer också delar av uppsatsen att ha en mer explicit essä-karaktär med normativa inslag. Min motivering till detta är att ämnet i

sig, som i vidare bemärkelse handlar om på vilka grunder vi väljer vår livsstil, utgår från värderingar, förhållningssätt och personliga val, vilket inbjuder till en mer resonerande text - även om den huvudsakliga frågeställningen skulle kunna besvaras med ett enkelt 'ja' eller 'nej'.

Den idéhistoriska ämnesdisciplinen motiverar jag främst i läsningen av de antika filosoferna, där min ambition dels är att förstå skillnader och likheter mellan Aristoteles och Senecas syn på dygd och den etik de förespråkar och dels att undersöka deras eventuella likhet med dagens ekofilosofiska diskurs. De ekofilosofiska texterna utgör i sig en del av en idéhistorisk kedja som kan härledas till 1800-talet och som gått från natursyn till ekologi till ekokritik/ekofilosofi. Även om de tre primära texter som analyseras är skrivna i början av 2000-talet har dessa en idéhistorisk klangbotten, vilken kort beskrivs i avsnitt två. Ur ett tidsperspektiv blir denna undersökning både synkron genom jämförelsen mellan två relativt samtida antika filosofer respektive tre ekofilosofiska texter från 2000-talet, och diakron utifrån ambitionen att hitta likheter och skillnader mellan de två tidsåldrarnas texter.

Metodmässigt börjar min undersökning i avsnitt två med en beskrivning av de tre ekofilosofiska begreppen *voluntary simplicity*, *alternative hedonism* samt *utopian minimalism*. I detta avsnitt ges också en kort idéfilosofisk bakgrund med början i 1800-talets transcendentalistiska rörelse. De tre begreppen är valda utifrån att de alla gör anspråk på en annan livsstil än den som är förhärskande i vår västerländska kontext, och att de ger uttryck för en gemensam oro kring att vår nuvarande livsstil är ohållbar i relation till klimatförändringarna.

I avsnitt tre görs en läsning av de två antika filosoferna tillsammans med idéhistoriker Klas Grinell och filosofiprofessor John Lachs. De båda har tagit sig an Aristoteles respektive Seneca för att utröna om dessa har något att säga nutidsmänniskan ur ett icke-anakronistiskt perspektiv. Både Grinell och Lachs har identifierat fem teman vardera som de uppfattar känneteckna respektive filosof, och som också kommer att utgöra skelettet i min framställning. Avsnittet består alltså både av mitt eget urval från de antika källtexterna samt Grinells och Lachs tolkningar av respektive antik filosof.

Det fjärde avsnittet kommer att inledas med en konklusion av texterna i avsnitten två och tre. Förhoppningen är att det sedan, utifrån den polyfoni av röster och den rika palett av begrepp och idéer som framskyttat i de tidigare avsnitten, går att finna likheter såväl som



meningsskiljaktigheter fruktbara för denna avslutande diskussion. I detta avsnitt har jag valt en friare, mer essäistisk skrivning där även min egen röst blir hörd.

### **1.3 Material**

Det humanistiska fältet har under senare decennier berikats med en omfattande ekokritisk och ekofilosofisk litteratur, som på samma sätt som den posthumanistiska diskursen debatterar idéer kring nyenkelhet och en omförhandling av relationen mellan människa och icke-människa.

Ekofilosofin som fält och dess bakgrund kommer att behandlas mer utförligt i avsnitt två . Det är de ekofilosofiska texterna i sig som utgör själva forskningen - här finns ingen sekundärlitteratur för handen. Bland det rika urvalet av ekofilosofiska texter har jag bland annat fastnat för Kate Sopers undersökning kring om vi enbart kan utgå från ett altruistiskt förhållningssätt i en miljödriven omställning. I studien *Alternative hedonism. A theory and politics of consumption* (2007) ställer hon frågan om moraliska och icke-moraliska strategier. Hennes syfte med studien är att skapa en konceptuell ram för beslutsfattare, där vår västerländska, konsumistiska livsstil ifrågasätts och ställs mot alternativ livskvalitet.

Ett annat tankespår formuleras av Lawrence Buell i "Enough is enough. Re-imagining an ethics and aesthetics of sustainability for the twenty-first century" (2015). Buell ger i sin text en grundläggande beskrivning av begreppet *voluntary simplicity*. Till skillnad från Soper ser Buell nödvändigheten av ett personligt ställningstagande för en större enkelhet och bioregional överblickbarhet oavsett en eventuell personlig vinst. Ett tredje begrepp som har bäring i sammanhanget är Anahin Nersessians *utopian minimalism* i "Utopias afterlife in the Anthropocene" (2017). Hennes artikel syftar till att formulera en metod för att skapa nya narrativ i utopisk bemärkelse. Tanken är att vid sidan sv de narrativ som har fokus på harmoni och optimal lyckoupplevelse eller dystopiska katastrofscenarier, etablera en annan slags utopi som innehåller föreställningar om brist och försakelse som mål för politiska och moraliska val.

Den ekofilosofiska diskursen rymmer flera olika riktningar som kan sägas spänna från moralisk asketism och altruism på ett individuellt plan till storskaliga samhällslösningar av politisk och geoteknisk art. Här ryms också frågan om vad som kännetecknar ett gott liv, något som sysselsatt filosofiska tänkare över tid, ofta uttryckt i relation till begreppet dygd. Jag kommer i uppsatsen att lyfta två väl kända tänkare och deras dygdeetik: Aristoteles och Seneca. Dessa två är valda av det skälet att de sinsemellan har olika syn på vad som skapar det goda livet - Aristoteles förutsätter ett gott samhälle som utgångspunkt, medan

Seneca fokuserar på det individuella förhållningssättet oavsett yttre förutsättningar. Forskningen om Aristoteles och Seneca är mycket omfattande och kan inte här ges någon rättvisande helhetsbild. Mitt fokus i uppsatsen är alltså dygdeetiken, vilket motiverar mitt val av sekundärlitteratur. Klas Grinell är inte primärt en Aristoteles-forskare, men har i sin bok en ingång till den antika filosofen som har stark bäring på mitt syfte med uppsatsen.

De källtexter jag valt att utgå från är för Aristoteles del *Den nikomachiska etiken* i översättning av Mårten Ringbom (1988). Utgåvan från 2004 använder sig av filologen August Immanuel Bekkers (1785-1871) numrering utifrån den grekiska originaltexten, och radangivelserna kan därför skilja sig från andra utgåvors beroende på respektive utgåvas radlängder.

När det gäller Seneca utgörs källtexten av *Breven till Lucilius* (*Ad Lucilium epistulae morales*) som skrivs mellan år 62 och 65, och som nu föreligger i svensk direktöversättning från latinet av Magnus Wistrand (2017). Utgåvans latinska textedition bygger på den allmänt använda Oxfordutgåvan från 1965, utarbetad av L.D. Reynolds.

Som ram för genomlysningen av Aristoteles och Senecas tankar kommer jag att använda mig av sekundärlitteratur i form av två nutida forskares tolkningar - för Aristoteles del idéhistorikern Klas Grinells bok *Eudaimonia* (2021), där han utgår från fem teman hämtade från Aristoteles tänkande: *zoon politikon*, *koinoia*, *demokratia*, *fronesis* samt *eudaimonia*. Grinells bok får betraktas som ett inlägg i debatten kring hur mänskligheten kan undvika en ekologisk kollaps, och mitt val av *Eudaimonia* som sekundärlitteratur härrör framför allt av dess koppling till fonden för min uppsats, det vill säga en nödvändig klimatomställning, och inte primärt en referens till Grinell som Aristotelesforskare. Vad gäller Seneca utgår jag från de fem teman som identifierats av filosofiprofessor John Lachs i artikeln "Stoic Pragmatism" (2005): 'awareness', 'moral holiday', 'good enough', 'leaving others alone' samt 'courage'. Lachs uppsåt är att undersöka om det finns någon relevans i ett stoiskt förhållningssätt för dagens individer. Dessa sammanlagt tio teman kommer att utgöra skelettet i läsningen av de antika filosoferna, och utgöra relief till de tre ekofilosofiska begrepp *voluntary simplicity*, *alternative hedonism* samt *utopian minimalism* som utgör uppsatsens huvudsakliga undersökning.

Eftersom uppsatsen primärt inriktas mot en undersökning av vilka individuella val som kan göras - i motsats till systemförändringar - bedömer jag det som relevant att o ta stöd av den lyckoforskning som filosofiprofessor Bengt Brülde har redovisat i "Wellbeing and Environmental responsibility" (2015), där relationer mellan välfärd och lyckonivåer undersökts i

relation till klimatförändringarna och där Brülde också redovisar ett antal intressanta lyckoteorier med bäring på uppsatsens syfte.

## 2. DEN EKOFILOSOFISKA DISKURSEN

### 2.1 Inledning

Under 1900-talet och framåt har det humanistiska fältet berikats med flera inriktningar som har sin utgångspunkt i samspelet människa-djur-natur. Den ekofilosofiska ansatsen är att undersöka detta samspel ur ett ekologiskt och filosofiskt perspektiv med utgångspunkt i miljöfrågornas kulturella rötter. Härigenom menar man att de ekologiska kriserna kan lösas mer långsiktigt och hållbart, eftersom miljöfrågan egentligen är en kulturfråga. Det vill säga: hur präglar vår hegemoniska människosyn, natursyn och kunskapssyn relationen till klimat och miljö? Uppsatsen tar ett avstamp i den ekofilosofiska diskursen, och detta avsnitt kommer att inledas med korta inblickar i några av de mest betydelsefulla föregångarnas tankar som en bakgrund till dagens ekofilosofiska inriktningar - Henry David Thoreau, Aldo Leopold, Rachel Carson och Arne Naess. Avsnittet avslutas med en genomgång av de tre filosofiska tankemodeller som kommer att ställas i relation till Aristoteles och Senecas dygdeetik; *voluntary simplicity*, *alternative hedonism*, *utopian minimalism*, vilka har myntats respektive utvecklats av litteraturprofessor Lawrence Buell, filosofen Kate Soper samt litteraturprofessor Anahin Nersessian - i fortsättningen kallade ekofilosofer.

Eftersom två av de tre för uppsatsen aktuella tänkarna har sin bakgrund i det litterära fältet, och dessutom varmt förespråkar den viktiga roll som litteratur liksom konst i bredare bemärkelse skulle kunna spela när det gäller att skapa nya tankemönster, en ny etik i relationen människa-djur-natur, är det på sin plats att kort redogöra för den inriktning som författaren William Rueckert 1978 för första gången benämner *ekokritik*. Denna riktning är från början ett litterärt analysverktyg baserat på en ekokritisk läsning, och har ett anglosaxiskt och framför allt amerikanskt ursprung. Den kanske mest citerade definitionen av ekokritik är Cheryll Glotfelty's i *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996):

Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism examines language and literature from a genderconscious perspective, and Marxist criticism brings an awareness of modes of production and economic class to its rea-

ding of texts, ecocriticism takes an earth-centred approach to literary studies.<sup>4</sup>

Runt millenieskiftet sker en förändring i synen på vad begreppet ekokritik står för. Buell menar nu att istället för att utgå från en checklista kring vad som kännetecknar en ekokritisk text, är alla texter öppna för att läsas ekokritiskt.<sup>5</sup> Han definierar också en första och en andra våg av ekokritik, där den första karakteriseras av uppfattningen om en slags ursprunglig länk mellan det mänskliga och det icke-mänskliga som bör återupprättas, medan den andra vågen karakteriseras av att människan är socialt bestämd och omgivningen/miljön i många bemärkelser är konstruerad av människan.<sup>6</sup> Henrik Görlin utvecklar resonemanget i "Från ekologi till ekokritik: en skiss över ekokritikens framväxt" (2009):

Utgångspunkten för en ekokritiker av första vågen är relationen mellan natur (den naturliga omgivningen) och kultur, vilket i sin tur implicerar ett intresse för hur de påverkar varandra. Miljöengagemanget hämtar således kraft ur människans inverkan på naturen, samt ur naturens inverkan på människan. Andra vågens ekokritik, som genom att utvidga miljöbegreppet ("environment") kan intressera sig för inomkulturella relationer och utesluta miljöproblematiken i klassisk mening; miljöproblematik blir här snarare en fråga om människans relation till den mänskligt konstruerade miljön och i förlängningen hur det påverkar olika sociala grupper i samhället.<sup>7</sup>

Buell ser också att det under de senaste decennierna växt fram en slags ekokritikens "kanon", där fokus har blivit att dels gestalta hur miljöproblem drabbar ojämlikt genom att lyfta konsekvenserna för urfolken i relation till västvärldens behov av tillväxtresurser, dels att vi står inför förlust av habitat där arter försvinner och jordar utarmas, och dels beskriva de ödesdiga konsekvenserna av en bristande god förvaltning av naturen.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Cheryll Glotfelty, "Introduction", i *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, C. Glotfelty and H. Fromm (red.), (London: University of Georgia Press, 1996), s. xix

<sup>5</sup> Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2005) s. 25

<sup>6</sup> Buell 2005, S. 23 f

<sup>7</sup> Henrik Görlin, "Från ekologi till ekokritik: en skiss över ekokritikens framväxt" i *Litteratur och Språk* 2009:5, s. 15. [mdh.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:349246](http://mdh.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:349246). [hämtad 23/2 2022]. Citat ur Per Ariansen, *Miljöfilosofi: en introduktion*. (Nora: Nya Doxa, 1993) s. 168,188

<sup>8</sup> Lawrence Buell, "Enough is enough? Reimagining an ethics and aesthetics of sustainability för the twenty-first century" i Karen Lykke Sysse & Martin Lee Mueller (red.), *Sustainability Consumption and the good life*, (London/New York: Routledge, 2015), s. 19

Som litteraturvetenskapligt forskningsfält fokuserar ekokritiken alltså idag både på människans interaktion med naturen och omvärlden, de föreställningar som finns om naturen och hur människan förhåller sig till en vidgad betydelse av livsmiljöer.

Huvudfokus för denna uppsats är dock ekofilosofin. Ekofilosofiska texter kan spåras så långt tillbaka som till antiken. När det gäller de två antika filosofer som är aktuella för uppsatsen - Aristoteles respektive Seneca - förhåller de sig ganska olika till relationen människa-djur-natur. Aristoteles undersöker med förundran djur och natur i ett försök att förstå idéerna, sanningen och skönheten i det vi har runt omkring oss ur ett ändamålsperspektiv. Seneca å sin sida ansluter sig till den kristna synen på djur och natur som något som är till för människans välbefinnande och som kommer till uttryck i Skapelseberättelsen (Första Mosebok 1:28, Bibel 2000). Men Donald Hughes påpekar i "Forerunners of Environmental History" (2006) att det finns tidiga antika tänkare som för fram tanken att människors hälsa, temperament och energi är avhängigt sol, vind, klimat och tillgång till friskt vatten. Ett exempel är Hippokrates, läkekonstens fader (460-370 FVT) som i *Airs, Waters, Places* (400 FVT) ser nära kopplingar mellan människan och hennes omgivning. Även Platon (426-348 FVT) är medveten om miljöns betydelse och samspelet människa-natur. I en av hans senare dialoger, *Critias*, beskriver han en historisk avskogning av Atticas bergtrakter och pekar på de negativa effekter detta fått i form av torka och erosion. Han jämför den steniga natur som är kvar med det enda som till slut återstår av en människa som tynat bort av sjukdom - skelettet.<sup>9</sup>

Som en mer samtida startpunkt för den ekofilosofiska diskursen kan den riktning som utvecklades i Amerika under 1800-talet vara; *transcendalismen*, en litterär och filosofisk rörelse med centrum i Bostonområdet. Kända företrädare för denna är Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Walt Whitman (1819 - 1892) och Henry David Thoreau (1817 - 1862). Strömningen har fått stort genomslag i eftervärlden, inte minst genom Thoreaus bok *Walden* (1854).<sup>10</sup> Den huvudsakliga tanken bygger på en tro på en transcedental relation mellan Gud, människa, natur och ande, och inriktningen bärs också fram av en tro på individen och dess inneboende godhet. Transcendalism bygger på influenser från den tyska romantiken såväl som från hinduismen och spiritismen. Det tankegodt som kanske framför

---

<sup>9</sup> Donald Hughes, *What is Environmental History* (New York: Polly Press, 2006), s 20-21

<sup>10</sup> Henry David Thoreau, *Walden* (Stockholm: Natur och Kultur, 2009), övers. Peter Handberg

allt lever kvar idag är synen på naturen som ett botemedel mot det urbanas negativa effekter.

En förgrundsgestalt i den så kallade *ekocentrismen* – som utgår från ett naturcentrerat värdesystem i stället för ett människocentrerat och utgår från att alla delar av ekosystemet är lika mycket värda - är ekologen Aldo Leopold (1887-1948). Hans mest inflytelserika bok är *A Sand County Almanac* (1968), där han formulerar en slags etisk kod, som han kallar "land ethic": "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."<sup>11</sup>

Rachel Carsons bok *Silent Spring* (1962) blir en kraftig väckarklocka för många, både i USA och övriga världen. Hon pekar i boken på den okritiska användningen av pesticider i amerikanskt jordbruk och blir incitament för en process som leder fram till ny lagstiftning på området. Carson beskriver utförligt de störningar den okänsliga giftspridningen har åsamkat naturen och menar att ett nytt, ödmjukare förhållningssätt till jorden måste etableras - som inte går att förena med förstörelselusta.<sup>12</sup>

I början av 1970-talet lanserar den norske filosofen Arne Naess en tankemodell som han kallar *ekosofi* - en koppling mellan ekologi och filosofi. I sammanhanget myntas begreppet *djupekologi*, vilket står i nära relation till begreppet *biocentrism*. Biocentrism är ett etiskt perspektiv som liksom ekocentrismen gör anspråk på ett inneboende värde hos alla levande ting, men Naess utvidgar tanken till att omfatta även det som traditionellt betraktas som icke-levande natur. Konsekvensen av ett fullödigt biocentriskt perspektiv är att människan måste sänka sin levnadsstandard radikalt och att politiska beslut och samhällsstrukturer måste bygga på helt andra utgångspunkter än idag. Djupekologin betonar alltså att människan är en integrerad del av ekosystemet, vilket ställer krav på en helt ny etik och aktörskap. Naess ser också livskvalitet som något annat än en materiellt hög standard. Henrik Görilin beskriver i "Från ekologi till ekokritik: en skiss över ekokritikens framväxt" (2009) hur detta hänger ihop med Naess uppfattning av 'jaget':

Vi är delar av en större "gemenskap" där vi inte riktigt kan säga var 'jag' slutar och 'något annat än jag' börjar. Och eftersom vi är en del av en större

---

<sup>11</sup> Aldo, Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, (Oxford: Oxford University Press, 1968), s. 224-225

<sup>12</sup> Rachel Carson, *Silent Spring* (första upplaga 1962), (Boston: Mariner Books, 2002) , s xix

helhet blir [det] ett mål i sig själv att bidra till (och undvika att förhindra) att delsystemen i världen får förverkliga sig själva.”<sup>13</sup>

Alla dessa ekofilosofiska ritkningar har influerat flera av de posthumanistiska tänkarna. En av dessa är Donna Haraway, som i *Staying with the Trouble* (2016) myntar begreppet *kinship* - det vill säga en medvetenhet om människans släktskap och interagerande med andra arter.<sup>14</sup> Haraway drar trådar både bakåt och framåt - i *cyborg*-begreppet kombinerar hon den biologiska naturens essentiella förändring med hjälp av potentiell teknisk och naturvetenskaplig uveckling, och med det sympoietiska begreppet *chthulucene* vill hon peka mot gränslösheten mellan den mänskliga kroppen och dess omgivning. Det ger oss alternativa teoretiska figurationer för vår mänskliga uppfattning av oss själva.

Rosi Braidotti vill utvidga *kinship* till att även gälla naturen. I *Posthuman Knowledge* (2019) menar hon att våra teorier måste omfatta allt icke-mänskligt inklusive planeten i sig. Vi har behov av en ny subjekt-teori som ytterst länkar till social rättvisa, etik och hållbarhet.<sup>15</sup> Ett subjekt står, enligt Braidotti, i konstant förhandling med omvärlden - i tillblivelse, och därför måste begrepp som kunskap och makt omdefinieras utan historiska konnotationer och ett dualistiskt tänkande. Varje subjekt har tre relationer att utgå från - den till sig själv, den till andra varelser, den till världen - vilket innebär:

Firstly, that the agency commonly reserved for subjects is not the prerogative of *Anthropos*. Secondly, that it is not linked to classical notions of transcendental reason. Thirdly, that it is de-linked from a dialectical view of consciousness based on the opposition of self and others and their struggle for recognition.<sup>16</sup>

Människan är inbäddad i sin omgivning, såväl den materiella som icke-materiella, och relaterar därför strukturellt på samma nivå som andra subjekt i komplexa mönster: ”We are not one and the same, but we can interact together”.<sup>17</sup> Begreppet ’vi’ måste omformuleras, även om det betyder att människan mister sina ontologiska privilegier.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Görilin 2009 s. 168,188

<sup>14</sup> Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016)

<sup>15</sup> Rosi, Braidotti, *Posthuman Knowledge* (Cambridge: Polity Press, 2019), s. 41

<sup>16</sup> Braidotti 2019, s. 45

<sup>17</sup> Braidotti 2019, s. 52

<sup>18</sup> Braidotti 2019, s. 66

Ytterligare ett framväxande forskningsfält är *historisk ekologi*, som kombinerar kunskap från olika ämnesområden i tvärvetenskaplig bemärkelse för att skapa nya perspektiv på historia och samtid liksom på sambanden mellan människa och natur. Fältet har rötter i antropologi, ekologi, paleoekologi, geografi samt natur- och kulturvård och arbetar främst med inriktning på fysiska miljöer.<sup>19</sup>

Med denna tillbakablick kring ekofilosofins och ekokritikens bakgrund kommer jag nu att ägna resten av avsnittet till att undersöka de tre begreppen *voluntary simplicity*, *alternative hedonism*, *utopian minimalism*. Alla tre gör anspråk på en ny etik, och avsikten är att bilda mig en uppfattning om huruvida dessa tre begrepp har någon likhet med den antika dygdeetiken eller om dessa har tappat sin relevans under de årtusenden som gått. I sammanhanget kommer jag också att redogöra för den lyckoforskning som filosofiprofessor Bengt Brülde har redovisat som ytterligare en referenspunkt.

## **2.2 Voluntary simplicity**

Det begrepp som står först i tur att undersökas är *voluntary simplicity*. Tanken är i grunden en etablering av en livsstil som bygger på begränsad konsumtion och inte förbrukar mer naturresurser än nödvändigt. Som ovan nämnts har både ekofilosofin och ekokritiken många rötter i amerikansk kultur, och det är därför inte märkligt att både religiösa och sekulära *voluntary simplicity* - rörelser finns och har funnits i Nordamerika - på den religiösa sidan exempelvis *amish*-folket och *shakers*. Den sekulära rörelsen växer fram i USA under 1930 - talet som en motreaktion till en växande konsumtionsideologi. Buell refererar till socialfilosofen Richard Gregg, som myntar begreppet 1936 och propagerar för en etik med "singleness of purpose, sincerity and honesty [and] within avoidance of exterior clutter, of many possessions irrelevant to the chief purpose of life".<sup>20</sup> Enligt sociologen Robert Wuthnow kan denna enkelhetsträvan beskrivas på två sätt - den ena riktningen kallar han *asketisk moralism* och den andra *expressiv moralism*.<sup>21</sup> Till den senare riktningen hör ex-

---

<sup>19</sup> Carole C. Crumley, Tommy Lennartsson & Anna Westin, (red) *Issues and Concepts in Historical Ecology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

<sup>20</sup> Buell 2015, s. 10. Citatet är hämtat från Gregg, Richard, *The Value of Voluntary Simplicity*, (Wallingford: Pendle Hill, 1936) ,s. 25

<sup>21</sup> Robert Wuthnow, *Poor Richard's Principle. Recovering the American Dream Through the Moral, Dimension of Work, Business and Money*, (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 340



empelvis Thoreaus *Walden* från 1854 - den mänskliga anden kan befrias genom enkelhet, långsamhet och den förhöjda närvarokänslan i estetiska upplevelser av naturen.

Ett i *voluntary simplicity* - kretsar inflytelserikt exempel från den asketiska moralismen återfinns i Lydia Maria Childs traktat *The American Frugal Housewife* (1832). Denna inriktning regleras enligt Wuthnow av "a fixed set of morally prescribed rules" med etisk bestämning.<sup>22</sup> Nyckelorden i Childs text är förnöjsamhet, återanvändning och återhållsamhet: "True wisdom lies in finding out all the advantages of a situation in which we *are* placed, instead of imagining the enjoyments of one in which we *are not* placed".<sup>23</sup> Hennes asketiska moralism bär övertygelsen att ett återhållsamt liv innebär en förfining av individens etiska kompass snarare än en intellektuell eller estetisk förfining.

Buell vänder sig i "Enough is enough?" direkt till Aristoteles och Senecas föregångare, stoukern Epiktetus, för att hitta en relevans till *voluntary simplicity*. Han finner stora skillnader i synsätt. Aristoteles menar att vi behöver resurser och ett visst välstånd för att kunna göra goda handlingar, medan Epiktetus menar att man inte behöver mer än ett minimum av kroppens behov: 'If you go beyond its fitness to the foot', he warns, the shoe 'first to be gilded, then purple, then studded with jewels. For to that which once exceeds the fit measure there is no limit'. Han menar att Aristoteles har rönt större intresse för eftervärlden genom sin mer liberala hållning.<sup>24</sup>

Här väcks frågor om vad som är tillräckligt för ett tillfredsställande liv liksom om och när en individs brist på materiella tillgångar omöjliggör generositet och omsorg om andra. Buell refererar till en amerikansk undersökning från 2005, där kohorten "Forbes riches Americans" endast är marginellt lyckligare än traditionella massaj-stammar och amish-samhäl- len, vars ekologiska fotavtryck är så mycket mindre.<sup>25</sup> I en samtida lyckoforskning från 2015 som bland annat genomförts av Bengt Brülde, professor i praktisk filosofi, konstateras att varken en nations eller en individs lyckonivåer per automatik följer ett ökat välstånd

---

<sup>22</sup> Wuthnow 1996, s. 72

<sup>23</sup> Lydia Maria Child, *The Frugal Housewife* (1832), Projekt Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/13493/13493-h/13493-h.htm>. Sidhänvisning saknas

<sup>24</sup> Buell 2015, s. 8. Citatet är hämtat ur Epiktetus, *Discourses and Enchiridion*, övers T.W. Higginson, (New York: Walter J. Black, 1944) s. 347

<sup>25</sup> Buell 2015, s. 10

mer än till en viss nivå.<sup>26</sup> Ett inkomst på 40.000 i månaden har identifierats som ett break-even - upp till denna lönenivå skapar en inkomsthöjning trygghet och konsumtionsmöjligheter, men en högre lön ökar inte lyckonivån. Enligt Brülde har den ökande välfärden i västvärlden inte påverkat lyckonivåerna under de senaste 50 åren - däremot har faktorer som demokrati, rättigheter, meningsfullt arbete och frihet blivit viktigare än materiellt ökat välstånd.

Brülde ringar in ett antal teorier kring lyckotillstånd. Den hedonistiska teorin beskriver ett känsloläge som som måste upprätthållas - man förväntar sig ett permanent gott liv. Tillfredsställelseteorin innebär att lycka är en positiv attityd till livet som helhet, men utan krav på någon euforisk lyckokänsla. Den objektiva pluralismteorin rymmer kategorier som kunskap, vänskap, frihet, hälsa, meningsfullt arbete och innebär att man i stora drag mår bra utifrån en realistisk uppfattning om livet. Brülde kallar detta autentisk lycka.<sup>27</sup> Han diskuterar också huruvida vi skulle bli mindre lyckliga om vi levde hållbarare, det vill säga enligt ett *voluntary simplicity*-koncept, och konstaterar, liksom Buell, att det faktiskt är möjligt att konsumera på en låg nivå och ändå vara lycklig. I Brüldes forskning kopplas samband mellan välfärd, lycka, konsumtionsmönster, hälsa, arbetstid, relation till natur och energiåtgång samman. En av slutsatserna som dras är att en 'idealistisk' konsumtion som resor, upplevelser, kunskapsinhämtning ger en längre lyckokänsla än en 'materialistisk' konsumtion. Med detta sagt är det inte säkert att en 'idealist' lämnar mindre ekologiska fotavtryck än en "materialist"-flygresor till exotiska platser innebär exempelvis stora koldioxidutsläpp.<sup>28</sup> Brülde diskuterar hur ett förändrat beteende mot en större enkelhet och minskad resursanvändning kan uppnås, och pekar på två strategier - en moralisk och en icke-moralisk. I den moraliska hållningen fattas beslut utifrån att något är viktigt utan att jag själv har någon direkt nytta, i den icke-moraliska efterfrågas "what's in it for me?". Brüldes slutsats är att en hållbar livsstilsförändring måste bygga på en moralisk strategi.

Inom *voluntary simplicity* - konceptet återfinns också tanken om bioregionalism, det vill säga en slags småskalighet, där överblickbara, naturligt avgränsade geografiska områden strävar mot självförsörjning. Platsen är det centrala, och de kollektiva behoven är överställda de individuella. Konceptet ska ses som en kritik mot det urbana livet med minskad

---

<sup>26</sup> Bengt Brülde, "Wellbeing and Environmental responsibility" i Lykke Suse KV och Mueller ML (red.) *Sustainable Consumption and the Good Life: Interdisciplinary Perspectives* (London: Routledge 2015), s. 88

<sup>27</sup> Brülde 2015, s. 84-85

<sup>28</sup> Brülde 2015, s. 87 ff

konsumtion, en platsbaserad ekonomi, återställande av habitat - kort sagt en ny etik för vardagen. Inspirationen är bland annat hämtad från urfolkens livsfilosofi (i amerikansk kontext indianer) liksom österländska religioner och filosofier som taoism och buddhism. Buell beskriver hur en fullskalig bioregionalism gynnar mångfald i en produktion primärt avsedd för invånarnas behov. Dessa regioner kan med fördel nätverka med varandra.<sup>29</sup>

Detta lokala fokus har rönt kritik bland annat från litteraturprofessor Ursula Heise, som menar att det i dagens globala värld, där kulturformer inte längre är platsbundna, är snarare en 'eko-kosmopolitanism' nödvändig. Utmaningen är inte längre att skapa nya relationer mellan människa och icke-människa på lokal nivå utan på global, eftersom nedsmustningen av luft, jord och vatten liksom artdöd och global uppvärmning inte går att diskutera i ett lokalt perspektiv.<sup>30</sup> Hon pekar på att digital teknik idag kan länka samman regionala, nationella och globala perspektiv, och att de nya narrativ som måste till i processen mot en förändrad livsstil bör vidgas till globala allegorier.

### **2.3 Alternative hedonism**

Det andra begreppet som undersöks är *alternative hedonism*, myntat av den brittiska filosofen Kate Soper. Soper utgår från att västvärldens överkonsumtion har negativa effekter både på individuell nivå och samhällslig; både på hälsa och miljö, vilket måste få ett starkare fokus på vägen mot en annan livsstil. Ett dystopiskt tilltal bör snarare inriktas mot vilka negativa effekter exempelvis det höga tempot i samhället, skräpmat, hög skärmtid innebär för individens välbefinnande, än att måla ut naturkatastrofer. Det måste finnas en vinst för människor att välja en annan livsstil, menar Soper.

Alternative hedonism represents a critical approach to contemporary consumer culture that is distinctive in its concern with self-interested rather than altruistic motives for shifting to greener lifestyles.<sup>31</sup>

Soper förespråkar alltså inte ett puritanskt leverne utan en hedonism som innehåller annat än materiella värden - exempelvis estetiska. Hon menar också att en eventuell förändring av konsumtionsvanor inte kommer att ske i produktionsledet utan i konsumtionsledet. Som konsument har man möjlighet att bojkotta undermåliga varor eller helt avstå från att inför-

---

<sup>29</sup> Buell 2015, s. 13

<sup>30</sup> Ursula K. Heise, *Sense of place and sense of planet. The Environmental Imagination of the Global*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 8

<sup>31</sup> Kate Soper, "The Mainstreaming of Counter-Consumerist Concern" i *The Politics and Pleasures of Consuming Differently*, (Palgrave Macmillan: 2009) s. 4

skaffa dem, och hon frågar sig vilka diskurser som i så fall skulle kunna störa den nu rådande rationella konstruktionen av konsumism.<sup>32</sup> Soper vill inte skambelägga konsumtion i sig, utan snarare ladda innehållet i konsumtionen med annat än materiella värden utifrån en individuell nytta.

I den studie som Soper genomför 2004-2006 vid Londons Universitet tillsammans med Lyn Thomas, "Alternative Hedonism: a theory and politics of consumption", är utgångspunkten en studie av engelska livsstilsmedia i form av magasin och TV-program. Forskarna menar att det i dessa media går att avläsa en ökad oro för de negativa effekter en konsumistisk livsstil för med sig. I många stycken handlar det om en romatisering av en rural livsstil och en oro för miljön, dålig balans mellan arbete och fritid, hälsa och matkvalitet och social ojämlikhet. Forskarnas svar på detta är att konceptualisera begreppet *alternative hedonism*.

Soper/Thomas grundar inte sina slutsatser varken i nyliberal eller marxistisk förståelse av konsumtionsmönster, där utgångspunkten är en manipulation av individen. De menar att det inte heller finns några 'sanna', 'falska' eller 'naturliga' behov - alltså kan inte korrekturen av västvärldens överkonsumtion bygga på en återgång till 'enkelhet' och ett mer 'naturligt' liv. Forskarna driver istället tesen att ett incitament för förändrad konsumtion måste bygga på en ökad förståelse för vilka negativa miljömässiga respektive hälsomässiga effekter den har, och att processerna för en förändrad livsstil måste innehålla en förståelse för människors behov av nöje, vila och belöning.<sup>33</sup>

The research [...] proposes a new conceptualisation of 'the good life' that policy makers and politicians can draw on. This exposes the more backward, puritan and dystopian aspects of a work-driven, high-speed and materially encumbered existence and questions many of the gains of the age of 'speed', 'comfort' and 'convenience'. It dwells on the joys of travelling and eating more slowly (and more locally) and of a life less dominated by car-use, airflight and computer screen. Consumption in the future, it argues, should be built around less damaging methods of farming and commodity production, the recycling of all waste, the shortening of the working week, and the promotion of cultural and aesthetic modes of self-realization rather than the expansion of shopping.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Soper (2009), s 13

<sup>33</sup> Kate Soper & Lyn Thomas, "Alternative Hedonism: a theory and politics of consumption" i forskningsprogrammet Cultures of Consumption, (London Metropolitan University, 2004-2006), s. 3. [Hämtat 7/2 2022]

<sup>34</sup> *ibid.*

## 2.4 Utopian minimalism

Det tredje begreppet som kommer att undersökas är *utopian minimalism*. Inom den ekokritiska diskursen har begreppet att göra med vilka narrativ som skapar vår världsbild och vår hegemoni och uppträder bland annat i litteraturprofessor Anahin Nersessians artikel "Utopia's afterlife in the Anthropocene" (2021). Nersessians avsikt med begreppet är att visa på radikalismen i att vara minimal, och hon riktar sig främst mot vad hon beskriver som "nyliberalismens ha-galenhet".<sup>35</sup> Men hon vill också ha en utveckling av den utopiska genren vid sidan av den traditionella utopins inriktning på antingen en idyllisk tillvaro eller ett dystopiskt katastrofscenariot: "To be explicit, I argue for the advancements of an utopian minimalism as an aesthetic mode that affirms the formal practice of limitation, and that takes "limitation" to allegorise the sorts of ethical and ecological commitments necessary for the imagination of the Anthropocene".<sup>36</sup> Vad vi behöver, menar Nersessian, är ett narrativ om en bristens logik i stället för överflödets. Nersessian refererar till den franska filosofen Michel Serres, vars credo lyder "I wish for, and practice, the dispossession of the world":<sup>37</sup>

What Serres and Saint Paul is advocating is both a universalization of scarcity and, but more importantly, a desiring of "wishful" relationship to it, such that dearth is no longer a trop of dystopia, but on the contrary, the condition and goal of moral and political choice.<sup>38</sup>

Det handlar alltså i första hand inte om att förespråka en asketism för asketismens egen skull, utan snarare om att skapa ett annat förhållningssätt till knapphet och brist - ett förhållningssätt som kan utgöra utgångspunkt för en ny definition av rimlighet och gränser mellan livskvalitet och icke-livskvalitet.

I litteraturhistorien har den utopiska genren rötter tillbaka till Thomas Mores stilbildande bok *Utopia* från 1516, som beskriver ett idealsamhälle. Genren i sig beskriver "icke-platser", isolerade och överblickbara och som inte finns i sinnevärlden. Utopin utgör ett format som tillåter såväl en indirekt samhällskritik som visioner om möjliga, bättre världar. Under 1900-talet blir utopin istället dystopi: fokus förskjuts från beskrivningar av pastoral idyll till scenarier med övervakningssamhällen och experimenterande med mänskliga gener. Någ-

---

<sup>35</sup> Anahid Nersessian, "Utopia's afterlife in the Anthropocene", i *The Routledge companion to Environmental humanities*, Heise, Ursula, Christensen, Jon & Niermann, Michelle (red.), (Oxfordshire: Routledge, 2017), s. 92

<sup>36</sup> Nersessian, 2017, s. 91

<sup>37</sup> Nersessian 2017, s. 96

<sup>38</sup> ibid. Referatet till Paulus är hämtat från Första Korintierbrevet 7:20-31

ra väl kända exempel är Karin Boyes *Kallocain* (1940), George Orwells *1984* (1949) och Margret Atwoods *Tjänarinnans berättelse* (1985). Inom genren postapokalyptisk fiktion beskrivs världen och mänskligheten efter ett kärnvapenkrig, en miljökatstrof eller en invasion av utomjordiska livsformer.

Sociologen Krishan Kumar menar i boken *Utopianism* (1991) att utopin är överlägsen den historiska skildringen när det gäller didaktiska syften. Utopin är mer ett verktyg för att undersöka sociala och politiska faktorer än en övning i litterärt fantasteri i sig själv.<sup>39</sup> En ren utopi kan också bli kanon, menar Kumar, - vilket inte den sociala teorin kan bli.<sup>40</sup> Resonemanget tangerar Nersessians tankar om *utopisk minimalism* som verktyg för en ny estetik och etik i en omställningens tid.

Under 2010-talet växer en livsstils-litteratur fram kring hur en minimalistisk livsföring på det materiella planet får oss att må bättre som människor. Den kanske mest framgångsrika företrädaren är den japanska organisationskonsulten och författaren Marie Kondo (listad av Times 2015 som en av världens mest inflytelserika personer). Hennes KonMari - metod går ut på att samla ihop allt man äger, kategori för kategori, och sedan behålla endast de saker som verkligen betyder något och välja en plats för dessa. Författaren Kyle Chayka skriver:

The KonMari Method and minimalist self-help as a whole works because it is a simple, almost one-step procedure, as memorable as a marketing slogan. It is a shock treatment demonstrating that you do not need to depend on possessions for an identity; you still exist even when they are gone.<sup>41</sup>

Här får människor, som så att säga drunknar i sina egna inköp, hjälp med att befria sig från den materiella bördan och möjlighet till en omstart, som enligt Marie Kondo kommer att ge dem ett bättre liv.

Chayka pekar också på en annan slags minimalism som får representeras av Steve Jobs utveckling av Apple-datorer till tunnast möjliga utförande. Till synes minskas resursanvändningen med mer slimmade produkter, men på samma sätt som hos Marie Kondo saknas en bakomliggande ideologi kring en verklig nedtrappning av materiella resurser - båda fallen förutsätter en fortsatt varuproduktion i valfrihetens tecken liksom energislukan-

---

<sup>39</sup> Krishan Kumar, *Utopianism*, (Buckingham: Open University Press, 1991), s. 24

<sup>40</sup> Kumar 1991, s. 31

<sup>41</sup> Kyle Chayka, "The empty Promises of Marie Kondo and the craze for Minimalism" i, *The Guardian*, publicerad 3/1 2020

de server-parker och gruvdrift för att säkra mineraler som behövs till de allt 'smartare' produkterna. Minimalismens lov blir här en ytlig gest långt från etablerandet av en ny etik.

Nersessian fotar sitt begrepp *utopian minimalism* i Paulus Korinterbrev 7. I vers 20-22 skriver Paulus: "Var och en skall bli kvar i den ställning han hade när han blev kallad./ Blev du kallad som slav, så sörj inte över det. Även om du kan bli fri, så förbli hellre slav./ Ty den som var slav när han blev kallad av Herren, är en Herrens frigivne, och den som var fri när han blev kallad, är en Kristi slav." Hon påpekar det vanskliga i att använda sig av en text som är skriven i en helt annan kontext och tid, men hennes tanke med dessa bibelverser är troligen att påminna oss om att förnöjsamhet som idé har funnits länge i människors tankegods. "[it]... reveals an ecological utopian tradition organized by the favourable valuation of loss, bereavement, and exacting habits of doing-with-less".<sup>42</sup>

I detta avsnitt har jag försökt att ge en rättvisande bild av de tre begrepp som jag i det avslutande avsnittet kommer att arbeta vidare med, både i relation till den antika dygdeetiken och egna teser och reflektioner. Följande avsnitt har som ambition att på samma sätt undersöka den dygdeetik som Aristoteles respektive Seneca representerar som ett underlag till det avslutande avsnittet.

---

<sup>42</sup> Nersessian 2017, s. 97

### 3. DEN ANTIKA DYGDEETIKEN

#### 3.1 Inledning

Vad betyder ett gott liv i klimatomställningens tid? Är det individen eller samhället som ska gå före i klimatomställningen? Och hur definieras ett gott liv i relation till att vi i Sverige redan förbrukar resurser som kräver motsvarande fyra jordklot på bekostnad av andra människor? Dessa frågor ställs med all rätt i dagens ekofilosofiska diskurs. Finns något att hämta från de historiska tänkarna, som visserligen inte stått inför ett klimathot så som vi gör idag, men som funderat mycket kring vad som utgör det goda livet? Kan vi få inspiration, ledning, kunskap i en omställning av tankar som tänktes för flera tusen år sedan? Kan ett behov av att formulera en ny berättelse och ett nytt förhållningssätt i vår tidsålder få näring av tidigare tänkares livsfilosofier?

De två filosofer jag använder mig av som fond för några begrepp som på senare år dykt upp i den ekokritiska diskursen (*voluntary simplicity*, *alternative hedonism*, *utopian minimalism*) är Aristoteles och den romerske stoikern Seneca. Detta avsnitt kommer att ge en översiktlig bild av de bärande tankarna hos de båda tänkarna, vilka i ett senare avsnitt kommer att kopplas samman med de ekofilosofiska begreppen.

Som ovan nämnts kommer källtexterna att sorteras utifrån fem teman vardera för att skapa en röd tråd i framställningen.

#### 3.2 Aristoteles (384 FVT - 322 FVT)

Troligen föddes Aristoteles i det som idag kallas Mellersta Makedonien i Grekland. Hans familjeförhållanden och uppväxt är oklara, men det som anses belagt är att han vid 17-18 års ålder anländer till Aten för att tillbringa de 20 kommande åren vid Platons Akademi. Klas Grinell berättar att Platon och de andra filosoferna kallar honom för "läsaren" - han är noga med att ta del av vad andra sagt i olika frågor. Men i den tidiga skriftens historia är detta inte enbart positivt - det finns en uppfattning om att man underkastar sig andras tankar om man läser i relation till att lyssna till en muntlig framställning.<sup>43</sup>

Efter att Aristoteles åter tillbringar flera år i Makedonien på grund av politiska spänningar i Aten, återvänder han till Aten 335 FVT och grundar där sin egen akademi, Lyceum och undervisar där i 12-13 år. Till skillnad från Platon utvecklar han här en lära som är realistisk och materiellt grundad till skillnad från Platons idealism. Aristoteles metod blir att förundras över det han har omkring sig, undersöka och dra slutsatser. Han är också en stor

---

<sup>43</sup> Klas Grinell, *Eudaimonia. Om det goda livet i klimatomställningens tid*. (Stockholm: fri tanke, 2021) s. 186



boksamlare och vissa forskare menar att hans samling ligger till grund för det världsberömda biblioteket i Alexandria. <sup>44</sup>

Aristoteles egna texter är relativt sett välbevarade; det finns över 1000 sidor tillgängliga för eftervärlden. Det mesta är troligen föreläsningssanteckningar som är ämnade för studenter. Många av hans texter ställs samman av Andronikos av Rhodos vid det första århundradet FVT. De sex första böckerna av hans sammanställningar ges ut i Rom och kallas *Organon*. Dessa, liksom *Fysiken*, *Metafysiken* och de naturvetenskapliga skrifterna kommer att få betydelse under medeltiden.

Däremot, skriver Grinell, har de politiska och etiska texterna inte haft samma inflytande. Dessutom är det ju så att det urval av texter som av olika skäl bevarats och tolkats av eftervärlden, är ett slumpens verk. <sup>45</sup>

Under 1830-talet samlar den tyske filologen Immanuel Bekker Aristoteles de grekiska texter som blivit kända i latinsk översättning under namnet *Corpus Aristotelicum*, och skapar här också en numreringsmodell som bygger på uppslag, sida a eller b samt rad i den latinska utgåvan. <sup>46</sup>

När det gäller tillkomsten av samlingen råder olika uppfattningar om huruvida dessa texter är en dedikation till Aristoteles son Nikomachos som dog i unga år (även Aristoteles far heter Nikomachos), eller om det är sonen som ställt samman just dessa texter.

Mårten Ringbom delar i inledningen till översättningen in texterna i tre huvudgrupper:

Den första gruppen är den axiologiska som handlar om värderings- och tankemönster.

Aristoteles utgår från den teleologiska visionen där människans värde bestäms av i vilken mån hon kan förverkliga sitt ändamål. Vad som är ett gott handlande måste grundas på överenskomna värderingar, men målet är välbefinnande och lycka i form av att bli sin potential. Redskapen är förnuft och tänkande.

Den andra gruppen handlar om den praktiskt-filosofiska sidan och har en psykologisk dimension. Huvudkomponenterna i vårt handlande består av begär, föreställning och tanke, och vår karaktär visar sig i hur väl vi kan balansera mellan dessa. Men enligt Aristoteles handlar det inte så mycket om fri vilja som om fostran och samhällets konstitution.

Den tredje gruppen utgörs av det sociala perspektivet. Samhällsmoralen spelar roll vid bedömningen av det riktiga förhållningssättet i olika situationer, den sociala erkänslan likaså.

---

<sup>44</sup> Grinell 2021, s. 191

<sup>45</sup> *ibid.*

<sup>46</sup> Grinell 2021, s. 192

Men varje handling måste utföras frivilligt. Hit hör också en måttlighetslära: mod är ett mellanling mellan övermod och feghet/ fruktan och blind tillförsikt, frikostighet mellan slöseri och snikenhet, besinning mellan tygellöshet och känslolöshet, stolthet mellan fåfänga och ödmjukhet, indignation mellan avund och skadeglädje. Den gyllene medelvägen får sitt värde som ett medel för att uppnå den högsta lyckan - det rena tänkandet.<sup>47</sup>

Samtidigt påpekar Ringbom att dessa tre grupper tillsammans bildar ett komplext och intrikat mönster kring vårt handlande.

Låt oss nu se på *Den Nikomachiska etiken* utifrån Klas Grinells grekiska nyckelord. Han har i sin tolkning tagit fasta på att Aristoteles menar att människans högsta lycka är att kunna 'blomstra' - det vill säga leva ett liv som är meningsfullt och skänker lycka. Hur ska vi då enligt Aristoteles leva detta liv i relation till att vi är individer i ett samhälle där vi måste relatera till andra, att vi är utrustade med både begär och förnuft och att vi har olika förutsättningar för att förverkliga vår inneboende lycka?

### 3.2.1 *Zoon politikon* - att blomstra som människa

Här tolkas Aristoteles så att människan är både en samhällsbyggare, medborgare och ett flockdjur, men som skiljer sig från andra varelser genom sitt intellekt och sin rationalitet och förmåga att skilja på gott och ont. I praktiken föregriper han, genom att se livsformerna som en kedja från urdjur till människa, vår tids begrepp som ekosystem och ekologi där allt hänger samman, även om han i antropocentrisk anda sätter människans förmågor i en särställning. Men i grunden är människan alltså ett djur bland andra, även om hennes gestaltning av sina livsformer skiljer sig från andra arters trots att vi har samma behov av skydd, samarbete och någon form av tillfredsställelse.

Aristoteles pekar själv på likheterna: "Den omständigheten att alla varelser - både djur och människor eftersträvar lusten är också ett tecken på att den på något sätt är det bästa".<sup>48</sup>

Men lusten måste vara av rätt karaktär, inte den som går till övermått eller är genomgående fysisk. Det är lusten till duglighet, förtjänstfulla handlingar och ett liv i överensstämmelse med förnuftet som ger den ultimata lyckan. Aristoteles anser att den rena fysiska njutningen endast fördriver en plåga - utan att skapa lycka:

<sup>47</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, övers. Mårten Ringbom, 2:a uppl (Göteborg: Daidalos 2004), s. 12

<sup>48</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1153b11-26, s. 215

Och det är på grund av att människor utsätts för överdrivna plågor som de såsom botemedel söker ett övermått av lust och en njutning som är genomgående fysisk... En del av dessa människor går till och med så långt att de frambringar en konstlad törst hos sig själva. Såvida behoven är oskadliga, är detta ingenting att fästa sig vid, men om de är skadliga, är det en styggelse.<sup>49</sup>

Här kommer Aristoteles dygdetik in i bilden. Vi kan och bör uppöva en förmåga att handla gott oavsett vilken situation vi befinner oss i. Det handlar om att *göra* gott utifrån vetskapen om vad som är gott - annars har man inte förstått det goda. Han citerar sofisten Eunostos från Paros, samtida med Sokrates: "Vän, jag dig säger, vanan är många års övning. Sedan blir den till slut fastvuxen natur hos oss människor".<sup>50</sup>

Aristoteles ideal för det rätta och dygdiga utgörs, som ovan nämnts, i hög grad av att undvika ytterligheter. Enligt Grinell är detta egentligen ett klassiskt grekiskt ideal som bland annat kan skönjas i inskriptionen över templet i Delphi, dit människor vallfärdar för att få vägledning av oraklet: "Intet för mycket".<sup>51</sup> När det gäller meningsskiljaktigheter undersöker Aristoteles de aktuella positionerna, men drar som slutsats att det ligger något i allas synvinklar: "Det är inte troligt att någondera parten har misstagit sig fullständigt, utan snarare har de båda rätt åtminstone i något avseende eller t o m i det mesta".<sup>52</sup> Det är rimligheten som är eftersträvansvärd. Det är därför viktigt att moraliska föreskrifter inte är alltför utförliga: "Hela det resonemang som gäller handlingarna måste uttryckas i grova drag och inte med exakthet".<sup>53</sup> Handlingarna behärskar vi till fullo, men vår karaktärsutveckling över tid är oss obekant.<sup>54</sup>

### 3.2.2 *Koinonia* - att blomstra i gemenskap

En människa kan inte blomstra utan att ha relationer till andra människor. Grinell pekar på Aristoteles hyllning till vänskapen som ett centralt perspektiv i det gemensamma skapandet av ett gott samhälle. "Vänskapen tjänar uppenbarligen också som ett förenande band i samhället".<sup>55</sup> Vänskap har förträffligheten som förutsättning, och är enligt Aristoteles både en garanti för att ens välstånd kan bevaras, såväl som den enda tillflykten vid motgång.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1154a11-b2, 1154b2-26, s. 217-218

<sup>50</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1152a30-b10, s. 209

<sup>51</sup> Grinell 2021, s. 44

<sup>52</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1098b11-29, s. 35

<sup>53</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1103b29 - 1104a22, s. 51

<sup>54</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1114b7 - 1115a3, s. 83

<sup>55</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1155a20-b5, s. 221

Vänskap har många ansikten, men är en viktig del av den sociala gemenskapen och bygger på jämlikhet, hederlighet och likvärdhet - alltså de värden som vi idag ser som utgångspunkter i ett demokratiskt samhälle.

Grinell lyfter också fram en aspekt hos Aristoteles som handlar om mångfaldens förtjänster i ett citat från *Politiken* (1281b1-10):

Aristoteles framhåller att vanliga, medelmåttiga människor tillsammans blir smartare än vilket geni som helst: ”Var och en av de många har nämligen sitt mått av dygd och klokhet. Om de samlas blir massan som en enda människa, med många händer och fötter och många sinnen, och sålunda även med mycket moral och förstånd”.<sup>56</sup>

Den grundläggande byggstenen i samhällsgemenskapen är alltså att så många som möjligt får komma till tals eftersom det garanterar de klokaste besluten.

Men samhället har därmed ett ansvar för att människorna kan utveckla sin kapacitet att bidra till samhällets nytta och utföra ädla handlingar. Målet för samhällskonsten är det mänskligt goda menar Aristoteles. Den avgör vilka kunskaper som är nödvändiga i de olika samhällena och har också potential att hjälpa människan att blomstra i gemenskap. ”Genom att skapa vissa vanor hos medborgarna gör lagstiftarna dem till goda människor, eller åtminstone är detta ett önskemål för varje lagstiftare”.<sup>57</sup>

### 3.2.3 *Demokratia* - att blomstra som medborgare

Begreppet demokrati har över tid fått många ansikten, men den minsta gemensamma nämnaren kan sägas vara någon form av medbestämmande. I Aristoteles värld är demokratin och folkförsamlingen förbehållen de fria männen och i vår tid förväntas vi som helhet agera som politiska varelser vart fjärde år. Den athenska folkförsamlingen utgör ungefär en tiondel av de c:a 60 000 medborgare och sammanträder minst fyrtio gånger per år, skriver Grinell. Alla som deltar får betalt, vilket möjliggör för de fattiga att delta. Aristoteles uppfattning är att en medborgarlön är nödvändig i en fungerande demokrati.<sup>58</sup> Den här tanken korresponderar också väl med idén att framtagandet av överenskommelserna kring rättvisa och jämlikhet i samhället måste tas fram på medborgarbasis: ”Ty rätt i egentlig mening existerar bara mellan personer vilkas inbördes förhållanden regleras i lag [...] Där-

---

<sup>56</sup> Grinell 2021, s. 74

<sup>57</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1103b2-29, s. 50

<sup>58</sup> Grinell 2021, s. 93

för låter vi inte heller en privatperson styra oss, utan anförtror ledningen åt en princip".<sup>59</sup> Men samtidigt varnar Aristoteles för att principerna kan förlora sin verkan om inte medborgarnas karaktär dans: "Förnuftsresonemanget och undervisningen kan väl knappast heller påverka alla människor. För att metoden skall leda någonvart, fordras det att mottagarens själ genom vanebildning förberetts för ett ädelt förhållningssätt."<sup>60</sup> Medborgaren måste ges möjligheter att fatta kloka beslut.

Aristoteles förespråkar att ett område som omfattas av samma lagar och normer måste vara överblickbart för medborgaren, annars förloras känslan av gemenskap och känslan för medborgarskapet går förlorad. Han ger oss också några tumregler för hur ett demokratiskt styrelseskick kan konstitueras i *Politiken* (Bok 1:9, bok 2:5-8): Vilka utser ämbetsmän? Vilka kan utses? Hur utses dessa? Som Grinell påpekar är beaktandet av dessa frågor en garanti för att hindra majoriteten från att enbart se till sina egna intressen.<sup>61</sup> Det handlar om transparens.

Aristoteles försvarar också i rätten till privat ägande. När vi vet att en del av världen är i vår vård engagerar vi oss. Den individuella äganderätten är också en förutsättning för gästfrihet och generositet. Han ser däremot inget egenvärde i att skapa rikedom - det är bara ett medel för att nå högre mål. Och även om man äger en privat egendom får man inte undanhålla den från det allmännas bästa. Rikedom får aldrig bli ett självändamål.<sup>62</sup> Medborgarskapet medför också ansvar.

### 3.2.4 *Fronesis* - att blomstra med förnuft

Grinell skriver: "En återkommande aristotelisk beskrivning av människan är att hon är en varelse som har förnuft (*zoon logon echon*)".<sup>63</sup> Men det är inte samma slags förnuft som senare i vetenskapshistorien formuleras av Descartes eller Kant - den vetenskapliga reduktionismens ideal eller förnuftets betingelser. Aristoteles talar om ett praktiskt förnuft som är en förmåga att se alla relationer som påverkar en specifik situation. Grinell inspireras av Alasdair Macintyre, som i *Whose justice? Which rationality?* (1988) identifierar fem

<sup>59</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1134a23-b11, s. 143

<sup>60</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1179b19-1180a4, s. 302

<sup>61</sup> Grinell 2021, s. 121

<sup>62</sup> Grinell 2021, s. 112

<sup>63</sup> Grinell 2021, s. 134

förnuftsformågor enligt Aristoteles: att kunna bedöma vad som är möjligt, att kunna resonera sig fram till vad som är gott för mig och i allmänhet, att kunna förstå vad som är gott för dem som är inblandade samt att kunna avgöra vilken handling av möjliga är lämpligast för de inblandade. Fronesis handlar om att kunna göra en helhetsbedömning utifrån de fyra stegen, utan att behöva tänka igenom dessa stegvis. <sup>64</sup>

Aristoteles formulerar det såhär:

Vi överlägger alltså om sådant som står i vår egen makt och som vi kan utföra. Detta är också vad som återstår, eftersom naturen, nödvändigheten och tillfälligheten anses vara orsaker i likhet med förnuftet och allt det som beror på människan. Varje individ överväger alltså det som han själv kan avgöra. <sup>65</sup>

Han manar oss till en prövande hållning, där olika perspektiv vägs mot varandra inom vår förståelseram och i relation till frågeställningen - ett kritiskt tänkande baserat både på kunskap och intuition. Hans utgångspunkt är förundran inför världen - inte primärt för att hitta en nytta utan för att uppfylla sitt ändamål och att förstå och utveckla sitt förnuft - det vill säga blomstra: "För människan är alltså ett liv i överensstämmelse med förnuftet det bästa, eftersom förnuftet framför allt är hennes ´rätta jag´. Och följaktligen också det lyckligaste." <sup>66</sup>

Våra känslor begär kan, enligt Aristoteles, modereras med hjälp av vårt förnuft i riktning mot en gyllene medelväg. Vår förmåga till fronesis kan stärkas över tid genom att nya vanor skapar nya synapser som befäster nya dygder, menar Grinell. Vi kan öva upp en förmåga att tänka djupt - "[...] så djupt att våra tankar skrivs in i sinnets automatiska processer". <sup>67</sup>

### 3.2.5 *Eudaimonia* - att blomstra i hållbarhet

Eudaimonia kan direktöversättas med "god-andad, välsignad med ett gott öde". Grinell föreslår också "den tillfredsställelse som en god karaktär ger upphov till". <sup>68</sup> Den mer banala översättningen av begreppet till "lycka" täcker alltså inte alls Aristoteles fördjupade tolkning

---

<sup>64</sup> Grinell 2021, s. 137

<sup>65</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1112a21-b14, s. 76

<sup>66</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1177b26-1178a10, s. 296

<sup>67</sup> Grinell 2021, s. 149

<sup>68</sup> Grinell 2021, s 178

av livets mening. Lyckan och det goda är inte detsamma som varken lust, rikedom eller ära: ”Det goda är däremot enligt vår mening någonting eget och svårt att röva”.<sup>69</sup>

Målet är inte att förstå det goda, utan att göra det goda. Eudaimonia skapas i de goda handlingarna, inte genom dessa.

Aristoteles påpekar att en lyckoupplevelse som bygger på lust oftast är kortvarig:

Men hur kommer det sig då att ingen ovbruten kan njuta? Vi blir väl trötta? För ingen mänsklig varelse är i stånd att oupphörligt befinna sig i verksamhet. Följaktligen blir då inte heller lustupplevelsen oavbruten eftersom den beledsagar verksamheten. Av samma anledning roas vi av en del saker medan de är nya, men senare är de inte mera lika skojiga.<sup>70</sup>

Däremot är inte Aristoteles någon förespråkare för asketism. Tvärtom menar han att ett visst välstånd krävs för att kunna göra goda handlingar: ”En frikostig människa behöver ju medel för att kunna handla generöst och en rättrådig människa är i behov av att kunna betala”.<sup>71</sup> Ens samhällsställning spelar också en viss roll för möjligheten att handla gott:

”Likaså fördunklas ens salighet genom avsaknaden av vissa ting, såsom god börd, välar-tade barn och skönhet.<sup>72</sup> En god människa får gärna vara egoist eftersom han förutom att tjäna på det själv också kommer att gagna andra. En ”mindervärdig” individ bör inte vara egoist eftersom hans dåliga böjelser skadar sin nästa.<sup>73</sup>

Även den intellektuella lyckan är beroende av ett yttre välstånd, men kanske i mindre utsträckning än den lycka som baserar sig på moraliska förtjänster. ”Oberoendet och handlandet förutsätter nämligen inte något överflöd.”<sup>74</sup> Aristoteles gyllene medelväg gäller även här.

Ett tillfredsställande liv betyder för Aristoteles att leva ett liv med förnuft och måtta i en social gemenskap. I Grinells tolkning av hans etik blir detta en inbjudan till en ny livskvalitet och en omtolkning av relationerna mellan oss människor och det vi biologiskt, psykologiskt och socialt är beroende av - en ny värderingsgrund för vad som är ”falska” respektive ”äkta” behov; av vad som skapar ett hållbart gott liv.

---

<sup>69</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1095b25-1096a12, s. 26

<sup>70</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1174b20-1175a4, 1175a5-28, s. 286-287

<sup>71</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1178a26-b16 s. 298

<sup>72</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1099a19-b8, s. 37

<sup>73</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1169a10-31, s. 267

<sup>74</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 1178a26-b16, s. 298

### 3.3 Seneca (4 FTV-65)

I Sokrates, Platons och Aristoteles efterföljd grundas flera filosofiskolor i Aten som sinsemellan rivaliserar om det intellektuella tolkningsföreträdet. De viktigaste är epikurismen, kynismen, stoicismen och skepticismen.<sup>75</sup> Den inriktning som fångat mitt intresse inför uppsatsen är stoicismen med sin betoning på det personliga ansvaret för den egna lyckan och sin tolkning av frihet som något man erövrar genom att göra sig oberoende av det materiella såväl som det immatriella. Läran präglas av att skapa en slags själslig immunitet och att sträva mot ett förhållningssätt där inte världens gång påverkar mitt sinnestillstånd. Stoicismen har vid sidan av sin dygdeetik också bidragit till en satslogik av annan art än de aristoteliska syllogismerna och dessutom utvecklat en naturrättslära som ger antikens *humanitas* - begrepp en filantropisk och kosmopolitisk betydelse. Idéhistorikern Bo Lindberg beskriver hur stoikerna hävdar att "människorna har samma natur och är i den meningen varandra lika, vilket bestämmer dem för fredlig samlevnad".<sup>76</sup> Här finns inbegripet en tanke om världsmedborgarskap som slår an hos det romerska kejsardömet, som länge haft ambitionen att förverkliga en världsstat och en universell rättsordning. Den stränga dygdeläran som stoicismen hävdar passar väl in i den romerska aristokratins världsbild. Det är också genom Roms erövring av det grekiska området som den intellektuella kulturen får sin spridning. Men även romarna själva bidrar till filosofihistorien, i förkristen/senantik tid framför allt stoikerna Seneca, Epiktetos och Marcus Aurelius.

Stoicismen grundas ca 300 FVT av Zenon från Kitium och får sitt namn efter den pelarhall (stoa) där han håller sina lektioner.<sup>77</sup> Den är av många betraktad som en elitistisk lära vars huvudsakliga tankegods går ut på att lycka endast är förbunden med dygd - inte med världsliga ting som rikedom, status eller ens god hälsa. Dessa världsliga ting kan aldrig kompensera för avsaknad av dygd. Konsten är att inrätta sig efter ödet och det gudomliga förnuft som styr världen på ett fulländat sätt. Som individ kan du enbart förhålla dig till ödets växlingar, inte till ödet i sig. Allt som sker har en högre mening och din uppgift är att finna sinnesro i vilken situation du än hamnar i. Stoikerna utvecklar tekniker för att göra sig

---

<sup>75</sup> Svante Nordin, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, 4 uppl (Lund: Studentlitteratur, 2017) s. 124

<sup>76</sup> Bo Lindberg, "De rolige vetenskaperna. Om humaniora före moderniteten", i M Fazlhasmeni & E. Österberg (red.), *Omodernt. Människor och tankar i förmodern tid* (Lund: Nordic Academic Press, 2009), s. 101

<sup>77</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, övers. Magnus Wistrand (Göteborg: Daidalos, 2021), Inledning s. 23 ff.



oberoende av de yttre tingen, vilka egentligen är likgiltiga. De emotionella sinneströrelserna som begär, vrede, sorg, fruktan måste bemästras.

Kejsar Marcus Aurelius (121-180) föreslår följande meditationsövning:

Treat what you don't have as nonexistent. Look at what you have, the things you value most, and think of how much you'd crave them if you didn't have them. But be careful. Don't feel such satisfaction that you start to overvalue them—that it would upset you to lose them. <sup>78</sup>

Aurelius menar alltså att vi dels ska behandla det vi inte äger som om det egentligen inte finns för att slippa smärtan över att inte ha det, och dels reflektera över hur mycket vi egentligen skulle sakna det vi faktiskt äger om vi gick miste om det - en slags manipulation av verkligheten som är ägnad att skapa nya referensramar och jämförelsekriterier. Syftet är att sätta värde på det som är tillgängligt för oss men att inte rubbas av en förlust av det samma.

Även den romerske ståthållaren *Cicero* (106-43 FVT), påminner i sina tal och texter påminner om den stoiska hållningen vad gäller måttfullhet och självbehärskning. Cicero skriver till sin bror Quintus år 60 FVT, som är ståthållare i provinsen Sicilien: "Grundvalarna för din officiella ställning bör alltså vara först och främst din rättskaffenhet och självkontroll..." <sup>79</sup> Idén är alltså här att man inte kan vara ledare om man inte kan leda sig själv ifråga om passioner och moraliska överväganden.

Det som kommer att stå i fokus i detta arbete är den del av läran som utgör dygdeetiken, framför allt såsom den speglas genom Senecas *Brev i moraliska ämnen till Lucilius*, skrivna mellan år 62-65. De är skrivna på hans modersmål latin under den tid då han var ståthållare på Sicilien (alltså en efterträdare till Quintus) och utgör till formatet en brevväxling, dock utan att breven från Lucilius till Seneca återges. Enligt översättare Magnus Wistrand menar många att det i grunden handlar om verkliga brev, men med inslag av sådana som riktar sig till fler läsare än adressaten.<sup>80</sup> Filosofiprofessor Jon Hellesnes menar å sin sida att *Breven till Lucilius* är en fiction - snarare en essäsamling som både Montaigne och Bacon senare har haft som inspiration. <sup>81</sup>

<sup>78</sup> Marcus Aurelius, *Meditations*, övers. till engelska G. Hays (New York: Modern Library, 2002), s. 89

<sup>79</sup> Marcus Tullius Cicero, brev till brodern Quintus I.i ("Ad Quintum fratrem, I.i," 60 FVT.), övers. Gabriel Sjögren, i *Samtliga brev, vol 1: Från år 68 till slutet av triumvirernas herravälde*, (Malmö: Allhem, 1963) s. 90

<sup>80</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Inledning, s. 13-14

<sup>81</sup> Jon Hellesnes, "Senecas tänkande - en bra livsfilosofi för dåliga tider" i *Från Aten till Pompeji. Filosofiska essäer*, (Göteborg: Daidalos 1998) s.112

Lucius Annaeus Seneca (4 FVT - 65) tillhör den övre ämbetsmannaeliten i Rom och är under många år personlig rådgivare åt kejsar Nero (37-68). Han är känd för sin retoriska briljans men betraktas av eftervärlden som en eklektiker genom att hans bekännelse till stoicismen lägger mindre vikt vid de logiska spetsfundigheter som under antiken är en viktig del av läran, än vid dygd och behärskning. Senecas trovärdighet är till viss del ifrågasatt genom den påtagliga differensen mellan teori och praktik - han blir med tiden en mycket förmögen man tillhörande det absoluta överklasskiktet i Rom samtidigt som han proklamerar avhållsamhet och måttfullhet. Även hans vänskap med kejsar Nero ligger honom i fatet i vissa kretsar - Seneca angriper tyranni som ledarskap men umgås obesvärat med en tyrann.<sup>82</sup> Men oavsett detta har hans tänkande påverkat eftervärlden och vår tid. Inte minst under medeltiden betraktas han som filosofen framför andra, men hans ryktbarhet sträcker sig även in i renässansen och upplysningstiden. 1600-talet är Senecas stora århundrade, men nu utifrån en kristen ram. I takt med romantikens intåg försvinner mycket av stoicismens lockelse genom sin stränga dygdeetik, men läran har i våra dagar väckt nytt intresse. Ett exempel på detta är filosofiprofessor John Lachs text ”Stoic Pragmatism” (2005).<sup>83</sup> Här drar Lachs upp några bärande tankar kring en nutida tillämpning av stoicismen genom fem teman, vilka också får utgöra den röda tråden i analysen av Senecas brev. Dessa teman utvecklas vidare av psykolog Steven A. Miller och Yasuko Takao, professor i klassiska studier i artikeln ”Toward a Practice of Stoic Pragmatism” (2015).<sup>84</sup>

### 3.3.1 'Awareness'

När det gäller den första punkten handlar det om att göra förnuftiga bedömningar av varje enskild sak - att varken övervärdera eller undervärdera. Seneca kopplar i brev 89 samman dygden med filosofins morallära och förklarar den stoiska etiken i tre steg:

Den första blir då en undersökning som syftar till att ge var och en det som tillkommer honom och en värdering av hur mycket varje ting är värt[...]Den andra delen behandlar våra drivkrafter och den tredje våra handlingar. Den första delen innebär att man bedömer vad varje sak är värd, den andra att

---

<sup>82</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Inledning, s. 30

<sup>83</sup> John Lachs, ”Stoic Pragmatism” i *Journal of Speculative Philosophy* 19.2: 95–106, (2005)

<sup>84</sup> Steven A. Miller & Yasuko Takao, ”Toward a Practice of Stoic Pragmatism”, i *The Pluralist*, Summer 2015, Vol.10, No 2 (University of Illinois Press, 2015) s. 150-171. Internetkälla hämtad 220105, s. 154

man kan reglera och kontrollera sina drivkrafter och den tredje sina handlingar.<sup>85</sup>

Denna kunskap skapar lycka, vilket är det ultimata målet för mänskligt liv. Genom att inte skapa sig felaktiga förväntningar av något, blir vi inte heller besvikna om dessa sviks.

Denna komplexa och kontextualiserande analys, som också kräver att vi bortom det välbekanta, kallas inom stoicismen för *oikeiōsis*.<sup>86</sup>

Oikeiosis describes a series of concentric circles, with the Stoic at its center: the first circle encompasses his body, the next his immediate family, the next his extended family, and so on. The last circle encompasses all of humanity. The work of oikeiosis is to draw these circles together, considering distant people as one's own (oikeiosis is derived from the term *oikos*, "home," so can be thought of as "homing").<sup>87</sup>

### 3.3.2 'Moral holiday'

Det andra temat innebär att vi måste skapa visst utrymme för vila och avkoppling från våra moraliska plikter, men Seneca betonar att denna vila snarare bör handla om tillfälliga lösare tyglar än att totalt släppa kontrollen. Syftet är att man med förnyade krafter ska kunna ta itu med sina tillkortakommanden. Han föreslår också, enligt Miller och Takoa, en meditationsmodell i dialogen *De ira* (39-40), som går ut på att man vid slutet av dagen ställer frågan till sig själv: "What bad habit of yours have you cured today? What vice had you resisted? How are you better?"<sup>88</sup> Denna dagliga metod menar Seneca dels förhindrar honom från ett dåligt uppförande samma dag, men ger honom också möjlighet att förändra sitt beteende den påföljande dagen. "In rhetorical fashion similar to other Roman Stoics such as Marcus and Epiktetus, Seneca talks to himself, forgiving, advising, and extracting promises from himself for future improvement".<sup>89</sup>

Seneca berör frågan om omöjligheten att fly från sig själv bland annat i brev 28: "Du kan inte resa från dig själv," brev 50: "Om vår bristande självinsikt" samt brev 69: "Om vila och

<sup>85</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 89:14, s. 388

<sup>86</sup> Miller & Takoa 2015, s.168

<sup>87</sup> Miller & Takoa, 2015, s. 156

<sup>88</sup> Miller & Takoa, 2015, s 163. Citat ur Seneca, *Ad Novatum de ira* 3:36-7, (39-40), dedicerad till hans äldre broder Novatum. Första upplaga Amsterdam: Elzevirivana Press (1659). Engelsk översättning: Martha C.Nussbaum (red.), *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010)

<sup>89</sup> Miller & Takoa 2015, s. 163

rastlöshet.” I dessa brev påminner han om att människan alltid har sig själv i bagaget, oavsett sammanhang. Ett kringflackande eller en överdriven njutning blir endast en flykt. Han talar också i brev 95 om skillnaden mellan föreskrift och beskrivning när det gäller självkontroll: ”Den som föreskriver säger ju: ”Om du vill ha självkontroll, skall du göra så och så” men den som beskriver säger: ”Självkontroll har den som gör så och så och avstår från det och det” [...]”.<sup>90</sup> Han vill här visa att självkontrollen också bär passiva inslag. Begreppet ”moral holiday” kan här bli meningsbärande för stoicismen som helhet utifrån att filosofin inte uppmuntrar aktiva handlingar över huvud taget för att förändra världen. Fokus ligger på att bevara sin individuella integritet i relation till omvärldens påverkan, inte att driva samhällsförändring eller försöka att påverka sina medmänniskor.

### 3.3.3 'Good enough'

I det tredje temat finns en koppling till lyckobegreppet på så vis att kostnaden för att uppnå lycka påstås vara att ge upp sådant som inte är möjligt för oss att påverka. Miller refererar till den före detta slaven Epiktetus:

He explains that our emotions, our opinions, and things that are our doing are up to us, but that all else, such as our body, belongings, and reputation are not up to us. Things that are 'up to us' are worth fretting about, and getting right; things that are not 'up to us' are not worth vexing over. The practice Epictetus proposes, then, is that we apply this criterion of 'up to us' to all things we encounter—we will, in this way, be able to sort out the things worth working on from the things we could, but need not, work on: it is a method for sorting out what is 'good enough'.<sup>91</sup>

I samband med ”good enough” utvecklar också stoicismen begreppet likgiltighet, *adialora*, i relation till lycka. ”Goda” saker och handlingar definieras som något i överensstämmelse med naturen, och ”dåliga” som står i motsättning till den. Men här finns också en kategori där tillstånd och sammanhang kan betecknas som likgiltiga - det vill säga att de är inte nödvändiga för att uppnå lycka, men kan möjligen underlätta. En god hälsa är ett exempel på en sådan ”likgiltighet”.<sup>92</sup> Ett annat exempel är att vara omtyckt, erkänd och ha hög status.

---

<sup>90</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 95:66 s. 458

<sup>91</sup> Miller & Takoa 2015, s. 164

<sup>92</sup> Miller & Takoa 2015, s. 157

Jon Hellesnes pekar på, som en parallell till "good enough", att Seneca omtolkar det nödvändiga till dess egen motsats - som kontingens eller slump där förgängligheten kommer i förgrunden utan att överge förnuftsstron:

I ena kanten ligger att se det som händer som uttryck för en högre rättvisa - det är meningsfullt och gott om det ses i ett större sammanhang/övningar. I mitten fokuseras på insikt i det naturnödvändiga och oundvikliga. Acceptans krävs eftersom det är irrationellt att ge sig på det som är nödvändigt. I andra kanten ligger Seneca - inte varken idén om kosmisk rättvisa eller absolut nödvändighet utan att alltings karaktär är förgängligt och tillfälligt. Men ändå handlar det om att oavsett det är försynen, nödvändigheten eller slumpen som råder blir människan liten. Hon saknar kontroll, hon måste ta sig i akt, hon måste hitta den rätta formen för mental träning.<sup>93</sup>

Seneca råder oss i brev 25: "Minska din packning: ingenting av det vi har är nödvändigt".<sup>94</sup> Maktelitens lyxboningar får sig en känga (som tidigare nämnts tillhör Seneca själv denna klass): "Vad är många sovrum bra för? Ni ligger ju i ett enda. Den plats där ni inte är tillhör inte er".<sup>95</sup> Han skriver också om förgängligheten i brev 8: "Undvik allt som behagar folkets stora massa, allt som slumpen skänker och stanna misstänksamt och ängsligt upp vid allt gott som beror av tillfälligheter".<sup>96</sup> Han utvecklar tankegången här:

Fundera alltså själv över detta, inte bara när det gäller förvärv utan också när det gäller förlust. "Det här föremålet kommer att försvinna". Det var ju ändå något extra och tillfälligt; du kommer att leva lika lätt utan det som du levt med det. Om du haft det länge så förlorar du det efter att ha fått nog av det; om du inte haft det länge så förlorar du det innan du hinner vänja dig vid det.<sup>97</sup>

Hellesnes menar att det för stoikerna ligger en andlig friheten i att inse nödvändigheten i det som sker. Här kommer vi in på den fatalistiska delen av stoicismen, där "dygden ligger i samtycket, i förmågan att acceptera det som sker. Att låta sig nedslås av olyckor är att streta mot ödet, världsordningen".<sup>98</sup> Seneca uttrycker det på följande sätt i brev 98:

---

<sup>93</sup> Hellesnes 1998, s. 126

<sup>94</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 25:4, s. 128

<sup>95</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 89:21, s. 390

<sup>96</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 8:3, s. 71

<sup>97</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 42:9, s.166

<sup>98</sup> Hellesnes 1998, s. 121-122

”[...]säg så här var gång något gått på ett annat sätt än vad du tänkt dig; ”gudarna fattade ett bättre beslut”.<sup>99</sup>

### 3.3.4 'Leave others alone'

Det fjärde temat har även det bäring på tanken att vi endast kan kontrollera våra egna tankar, känslor och handlingar. Följaktligen är det vår egen immunitet mot omvärlden vi måste utveckla. Marcus Aurelius menar till och med, enligt Miller, att försök att påverka andra kan vara en grymhet, eftersom vi inte kan utgå från att vår lycka är deras lycka.<sup>100</sup> Med detta synsätt uppmuntras visserligen pluralism och mångfald, på samma gång som vi påminns om att vi omedvetet alltid påverkar andra människor genom våra åtaganden - både på gott och ont, men skapar också en självtillräcklighet. Detta synsätt delas inte helt av Seneca. För honom är utgångspunkten att man lever i ett socialt sammanhang och inte som isolerade individer.

Vår vänskap skapar en delaktighet i allt oss emellan och varken framgång eller motgång kommer till oss var och en: vi lever i gemenskap. Inte heller kan någon enda leva lycklig som bara ser till sig själv, som vänder allt till egen fördel. Du måste leva för någon annan om du vill leva för dig själv.<sup>101</sup>

### 3.3.5 'Courage'

Det sista temat syftar på en konsekvens mellan tanke och handling - nämligen att göra det rätta trots rädsla för repressalier, uteslutning eller aggressiva reaktioner. Här kan vi återigen utgå från Senecas tre etiska nivåer från brev 89: att bedöma vad varje sak är värd, att reglera och kontrollera sina drivkrafter, att reglera och kontrollera sina handlingar. En stoiker måste sträva efter att motstå frestelsen att agera i praktiken på ett sätt som inte överensstämmer med dygden. Miller skriver: ”The difficulty in ethics, as Stoicism sees it, is not so much in knowing what is virtuous, but in doing it”.<sup>102</sup>

Seneca skriver i brev 85: ”Den som är modig saknar fruktan. Den som saknar fruktan är utan sorg. Den som är utan sorg är lycklig. Denna syllogism tillhör vår skola”.<sup>103</sup> Han kopplar alltså samman mod med frihet på samma sätt som han menar att upplösandet av

<sup>99</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 98:5 s. 467

<sup>100</sup> Miller & Takoa 2015, s. 166

<sup>101</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 48:2, s. 180

<sup>102</sup> Miller & Takoa 2015, s. 159

<sup>103</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 85:24, s. 351

bindande emotioner och tron på att man kan påverka sitt öde skapar en verklig andlig frihet och lycka. men detta kommer inte av sig självt. Både Seneca och andra stoiker föreslår andliga övningar för att uppnå denna frihet. Seneca skriver: "Ingen är god av en slump: dygden måste inläras. Njutningen är en simpel och futtig sak som inte bör aktas för någonting, som vi har gemensamt med de oskäligen djuren och som drar till sig de minsta och mest föraktliga småkryp".<sup>104</sup> Han diskuterar också huruvida stoicismen är alltför sträng i sin ambition att visa känslorna på porten - i relation till peripatetikerna som snarare vill kontrollera dem. Men hans svar blir:

Vet du varför vi inte kan uppnå de stoiska idealen? Jo, för att vi tror att vi inte kan. Nej, vid Herkules, det är snarare en annan sak som ligger bakom: vi försvarar våra fel därför att vi älskar dem och vi vill hellre urskulda dem än att göra oss kvitt dem... Vår brist på vilja är det verkliga skälet. Vår oförmåga är bara ett svepskäl.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 123:16, s. 595

<sup>105</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 117:8, s. 555-556

## 4. MOT EN GAMMAL ELLER NY ETIK?

### 4.1 Inledning

Det sista avsnittet kommer att inledas med en sammanfattning av min läsning utifrån huvudfrågan om de ekofilosofiska begreppen *voluntary simplicity*, *alternative hedonism* och *utopian minimalism* företer några likheter med de antika tänkarna Aristoteles och Senecas dygdeetik. Har vår tids tänkare, medvetet eller omedvetet byggt sina idéer på en etik formad för 2000 år sedan? Kan det till och med vara så att vi i västvärldens sekulerade samhällen famlar efter någon form av moraliska rättesnören som kan hjälpa oss att handskas med de utmaningar vi står inför? Eller har de mänskliga förutsättningarna förändrats så till den grad över tid att den antika dygdeetiken förlorat sin giltighet?

Fonden för denna uppsats är ett från klimatforskare påtalat behov av en förändring av framför allt västvärldens resursuttag och livsstilar för att förhindra en ekologisk kollaps - härur emanerar min drivkraft till skrivandet. I uppsatssammanhanget har det varit nödvändigt att formulera en avgränsad fråga, men under skrivprocessen har jag funnit ett antal underliggande frågor som är väl så intressanta att besvara. Den avslutande delen av avsnittet vill jag därför ägna åt några personliga reflektioner kring den etik dagens klimatläge påkallar utifrån mitt litterära umgänge med de antika filosoferna, deras uttolkare och de nutida ekofilosoferna.

### 4.2 Rekapitulation

De antika filosoferna diskuterar i stor utsträckning vad som utgör ett gott liv och vilka moraliska skyldigheter som varje individ bör förhålla sig till i bemärkelsen 'dygd'. Vägen till lycka går genom ett dygdigt liv. Begreppet är centralt även i kristen kontext och i den kinesiska moralläran. Ur Platons, Aristoteles och stoikernas texter utkristalliseras fyra kardinaldygder - rättrådighet, tapperhet, klokhet och måttfullhet - som grundval för andra dygder. Dygdeetiken sätter människans val i fokus, snarare än handlingen i sig. Med hjälp av erfarenhet, reflektion och goda förebilder kan vi utveckla vår förmåga att fatta konstruktiva beslut - och därmed också göra goda handlingar. Denna hållning speglar en tro på att människan i grunden är god - men också att hon behöver stöd för att inte låta begär och känslor ta över. Det goda är oskiljaktigt från vad ens innersta väsende verkligen är och viljan är underordnad det högsta goda, men begären kan blockera vägen till det godas princip.



Både Aristoteles och Seneca rör sig i samhällets översta skikt, relativt eller mycket välbeställda. Detta präglar naturligtvis deras syn på vad som är ett gott liv och vilka moraliska krav man kan ställa på en människa. Deras tänkande kommer inte ur asketism och armod utan är historiskt situerat i en privilegierad ställning i dåtidens Athen och Rom. Trots detta finns det flera dimensioner i deras respektive etik som har tydlig bäring på dagens ekofilosofiska diskurs. En sådan dimension är Aristoteles måttlighetslära, där han förespråkar ett 'lagom' - varken överdrift eller underdrift i känslor och begär. Aristoteles menar också att den lustupplevelse som människan eftersträvar måste vara rättfärdig och grundas i duglighet och förtjänstfulla handlingar. Att enbart förstå i teorin vad det innebär att vara god är inte tillräckligt - tanken måste omsättas i handling. Ett tredje exempel är Aristoteles betoning på gemenskap och samverkan. Människan är en samhällsvarelse och måste se sig själv i relation till andra vad gäller behov och resurser. Ytterligare en dimension som tangerar ekofilosofin är hans tankar kring det praktiska förnuftet - det vill säga vikten av att inför ett handlingsbeslut kunna göra en helhetsbedömning som omfattar både vad som är klokt för mig och för andra inblandade.

För Senecas och stoicismens del är det enligt min mening framför allt tankarna om acceptans, självreflektion och att vidga sin tankefär till det okända som har bäring på ekofilosofin. Enligt stoicismen är det endast våra egna tankar, känslor och handlingar som vi kan kontrollera och därför är arbetet på vår självdisciplin vår viktigaste uppgift. Stoikerna skiljer också på det som går att påverka och det som inte går att påverka. Överfört på en ekofilosofisk diskurs kan man säga att den situation vi genom utsläpp, utarmning och rovdrift har skapat kräver en acceptans, ett förhållningssätt till det faktum att vi inte kan vrida klockan tillbaka till tiden innan den mänskliga påverkan av klimatet. Vi måste förhålla oss till de fakta en i stort sett enig forskarvärld visar oss. I den antika kontexten gäller acceptansen ödet och gudarnas plan för människan, men i en nutida ekofilosofisk kontext handlar det snarare om att skapa ett förhållningssätt till det faktum att kraftfulla och snara åtgärder måste vidtas om klimatförändringarna ska kunna bromsas. Acceptans kräver dock mental träning och självreflektion och kan, enligt stoicismen, till exempel utgöras av en likgiltighet inför materiella begär eller förlust av något värdefullt. Det kan också grundas i en utgångspunkt i alltings förgänglighet - 'this too shall pass'. I den samtida ekofilosofiska diskursen är det naturligtvis ingen som helt delar den stoiska idén att vi inte ska ingripa i skeendena utan enbart förhålla oss till dem, men det som däremot har aktualitet är vikten av en noggrann värderingsprocess inför beslut. Seneca föreslår att ett etiskt förfarande måste ha sin utgångspunkt både i en bedömning av vad ting och sammanhang är värda och att man

skärskådar sin egna drivkrafter såväl som sina handlingar. Stoicismen drar dessutom ut ramen för bedömning till ett kosmopolitiskt perspektiv att gälla alla människor genom begreppet *oikeiosis*, som kan härledas ur *oikos* (hus, hem). Några förslag till relevanta översättningar är 'bekantisering' och orientering, men andemeningen i begreppet är att man i sin bedömning ska vidga sina cirklar från den egna personen, familjen, vänner et cetera till att i slutändan omfatta hela världen och alla levande varelser. Detta har likheter både med Aristoteles *fronesis*-begrepp och ekofilosofins diskussioner om altruistiska respektive icke-altruistiska strategier.

Om jag utgår från de tre ekofilosoferna Buells, Sopers och Nersessians texter är det endast Buell som explicit refererar till både Aristoteles och stoicismen, även om Soper refererar till den nederländske filosofen Marius de Geus, som menar att det är nödvändigt att hitta en pragmatisk livsstil som ligger någonstans mellan den aristoteliska återhållsamma moralen och ett luxuöst överflöd.<sup>106</sup> Buell menar att referenserna är fler när det gäller Aristoteles än Seneca i den ekokritiska och ekofilosofiska diskursen eftersom Aristoteles har en mer liberal hållning till den privata välfärden jämfört med stoicismens mer asketiska framtoning, vilket återspeglas i Buells beskrivning av *voluntary simplicity*.

Den svåra definitionen gäller vad som är 'tillräckligt' för en acceptabel livskvalitet, och Buell konstaterar att begreppet 'enoughness' - i uppsatsen översatt med 'tillräcklighet' - tolkas olika av de båda filosoferna: Aristoteles menar att ett dygdigt liv förutsätter en viss välfärd, medan Seneca och hans föregångare förespråkar ett minimalt privat ägande för att uppnå detsamma. En tydlig likhet mellan Aristoteles och Buell står att finna genom tanken på den kollektiva kontext som båda två förespråkar, där individen kan få stöd i en livsstil som leder till ett gott liv respektive ger mindre ekologiska avtryck. Aristoteles driver också en slags socioekonomisk utjämningstanke i idén att den som har lite mer har ett moraliskt ansvar - att jämföra med jämlikhetstanken i bioregionala enheter så som Buell beskriver dessa.

Soper fokuserar på västvärldens konsumtion, som hon menar är överdriven idag och ensidigt inriktad på det materiella. Hennes vision är att varukonsumtionen ska förflyttas till konsumtion av upplevelser, kunskap, mellanmännsliga relationer, en *alternativ hedonism*. Detta kan bara ske om människan övertygas om att hennes nuvarande livsstil är negativ för henne därför att den exempelvis genererar ohälsa, stress och social ojämlikhet. I förlängningen har den också en negativ klimatpåverkan. Hon menar att vi måste erkänna att

---

<sup>106</sup> Soper (2009), s. 15

människan har behov av ett visst mått av njutning och inte enbart kan leva ett asketiskt liv - här stämmer hennes tankar väl överens med Aristoteles. Däremot grundar hon inte sin teori i någon explicit etik - en förändringsprocess måste enligt Soper bygga på 'what's in it for me?'.  
.

Nersessian å sin sida diskuterar förändringsprocesser utifrån ett anspråk på en försakelse från den rika världens sida. Hon använder ord som 'brist' och 'begränsning', och har i mitt tycke en genomgående mörkare och mer normativ ton i sin text. Den frivillighet som präglar Buells och Sopers texter är frånvarande hos Nersessian; hon betonar snarare nödvändigheten med ett avståndstagande från överflöd. Hennes ambition är att med utopins och litteraturens hjälp i en *utopian minimalism* bidra till att skapa konstruktiva samtal kring framtiden som inte är präglade av varken idyll eller dystopi, utan som har ett sakligt innehåll kring tillräcklighet respektive nödvändighet.

Så avseende våra tre ekofilosofier kan det sammanfattningsvis sägas att Buell definitivt och Soper i vissa stycken företer likheter med Aristoteles etik, medan Nersessian har ett mer asketiskt anspråk likt Seneca. Buell formulerar en pragmatisk återhållsamhet, Soper ett konsumtionsskifte och Nersessian försakelse. På ytan kan dessa tre förenklingar synas ha små skillnader, men min uppfattning är att det här finns en kvalitativ skillnad. I Buells och Sopers fall handlar om en fortsatt möjlighet att göra frivilliga val, medan Nersessian mer explicit pekar på att västvärlden troligen kommer att ställas inför systemskiften som överflyglar de individuella valen - då handlar det snarare om att förhålla sig till ett faktum, att acceptera. Skillnaderna mellan ekofilosoferna skulle också kunna sägas vara att Buell tänker system: det vill säga att när en individ beslutat sig för att frivilligt leva ett enklare, mindre materialistiskt liv kan detta med fördel kopplas till lokala, geografiskt avgränsade områden (bioregioner), som stöder och utvecklar individens beslut och möjligheter att leva enklare - vilka i sin tur kan verka som praktiska förebilder i ett mer omfattande omställningsarbete. Soper utgår att människan har ett grundläggande behov av njutning, men vill skifta fokus från de materiella konsumtionsbehoven genom att samhället övertygar individen om att det ger henne fördelar. Nersessian går som sagt i mitt tycke längst i sin tanke om förändringsprocesser i och med att hon tar upp begreppet 'brist'. I mina ögon indikerar det en mer genomgripande förändring av vår nuvarande livsstil, där en lägre levnadsstandard än idag är helt nödvändig. Vi kan inte längre välja utifrån en egen definition av 'tillräcklighet', utan vi har en bister verklighet att förhålla oss till som indikerar att västvärldens överkonsumtion och tärande på naturens resurser är över, både faktiskt och moraliskt.

Hennes ambition är att genom ett nytt narrativ, en ny utopi få oss att förstå att detta inte behöver vara en mänsklig förlust utan att det kan ge oss nya perspektiv på livet.

Min konklusion blir alltså att det finns uppenbara likheter mellan den antika dygdeetiken och de undersökta ekofilosofiska texterna - men på lite olika sätt. Det finns dock några övergripande likheter: de antika filosoferna förespråkar båda ett 'naturligt' liv, vilket i deras kontext betyder att låta förnuftet råda och att inte gå emot sin inre etiska kompass. Ekofilosofernas betydelse av 'naturligt' bygger snarare på att medvetandegöra människans roll i samspelet mellan människa-djur-natur i riktning mot en större varsamhet. Men i förlängningen kan båda synsätten sägas leda till en fördjupad reflektion kring vad klimatförändringarna ställer för krav på våra val och vårt handlande. Dessutom förespråkar både de tre ekofilosoferna och de antika filosoferna explicit en kvantitativ och kvalitativ minskning av materiella anspråk och strävan mot enkelhet, liksom goda handlingar istället för enbart en teoretisk förståelse av det goda. Diskussionen om frivillighet respektive ofrivillighet är ytterligare en likhet. Aristoteles menar att ett val måste vara frivilligt för att dess moraliska halt ska kunna bedömas; men här ska vi komma ihåg att i den antika kontexten finns en mer eller mindre absolut tolkning av 'det goda', varpå följer att man alltså kan välja rätt eller fel. Seneca framhåller vikten av att träna upp sin förmåga att göra de rätta valen. I dygdeetikens kontext är frihet att få stöd i att sträva mot det objektivt goda som vårt inre väsende naturligt dras mot. Här kan man skönja en intressant skillnad mellan den antika synen på valfrihet och vår nutida kontext, där valfrihet oftast innebär att kunna forma våra liv utan inre och yttre restriktioner. Att hävda en explicit syn på vad som är gott kan idag uppfattas som att man tvingar på en annan människa en viss värdering. I den ekokritiska kontexten lägger följaktligen *voluntary simplicity* ingen moralisk aspekt på vilka val som är rätt eller fel utan erbjuder en möjlig inriktning. Soper pekar till och med på individens behov av njutning som immanent och en nödvändig förändringsagent i en frivillig omställning. Nersessian befinner sig, enligt min mening, närmast en moralisk tolkning av gott och ont genom att i sin utopiska minimalism vilja utforska tanken på en brist som möjligen inte är frivillig. Nedan kommer jag att utveckla resonemanget i ett mer essäistiskt format utifrån vart och ett undersökt begrepp samt två av de dikotomier som jag tycker är mycket centrala i alla undersökta texter - försakelse eller 'tillräcklighet' respektive altruism eller icke-altruism. Som framgått tidigare har jag också lyft in vissa aspekter av Bengt Brüldes lyckoforskning med bäring på ekofilosofi för att ytterligare berika resonemanget.

### 4.3 Reflektioner

#### 4.3.1 *Voluntary Simplicity*

Som beskrivits i avsnitt två präglas detta begrepp av en filosofi som bygger på en frivilligt begränsad konsumtion som inte förbrukar mer naturresurser än nödvändigt - en tankemodell för den enskilde att ompröva sitt förhållningssätt till sin egen konsumtion och vilka ekologiska avtryck den gör. Livsstilen är en reaktion mot ett rådande tillväxtparadigm och utmanar både ett hegemoniskt ekonomiskt och politiskt tänkande liksom en västerländsk ontologi, präglad av överflöd och i många fall upplevt obegränsade tillgångar.

Aristoteles talar om det 'naturliga' livet, nämligen ett liv som förutom att sträva mot det inre goda, bland annat är grundat på tingens bruksvärde och översiktliga produktionsenheter. Aristoteles utgår i detta resonemang från sina samtida statsstater, vilka lite anakronistiskt kan ses som en parallell till den del av *voluntary simplicity*-konceptet som kallas bioregionalism i fråga om småskalighet och medborgerligt ansvar. I en bioregion med en begränsad befolkning, menar förespråkarna, skapas det större möjligheter både för invånarnas insyn i beslutsfattarnivån och för deras sociala engagemang.

Men vad betyder 'begränsad konsumtion' och 'tillräcklighet'? Buell understryker det komplexa i frågan genom frågetecknet i titeln på sin artikel "Enough is enough?" - det vill säga att begreppen är mycket svåra att ge en entydighet. Han, liksom Bengt Brülde, påtalar dels att vad som är 'tillräckligt' är knutet till varje människas individuella upplevelse och en kulturell kontext, och dels att det råder ett gap mellan människors insikter och handlingar. Västvärldens människor är idag enligt opinionsundersökningar i stor utsträckning medvetna om att vi lever över våra tillgångar, men inte i någon större utsträckning beredda att försaka något i våra liv i form av en förändrad livsstil.<sup>107</sup> Vi har svårt att inte frestas av den nya mobiltelefonmodellen även om vi vet att vi mycket väl klarar oss med den gamla mobilen en stund till, och även om vi i bakhuvudet anar att produktionen av denna har bidragit till klimatförändringen i någon bemärkelse. Både vårt begär och vår immanenta nyfikenhet driver oss att utforska nya funktioner och möjligheter. I de allra flesta fallen sker dessutom den negativa miljöpåverkan i samband med produktionen av våra varor någon annanstans i världen, och är därigenom lättare att avfärda än om det skedde mitt framför våra ögon.

---

<sup>107</sup> Buell 2015, s. 9

Vad säger Aristoteles i saken? Jo, han ger oss sin måttfullhetslära som säger att lagom är bäst, att det är den gyllene medelvägen som leder till ett gott liv. Hans tankar rör här både förhållningssätt människor emellan och hur vi som individer förhåller oss till det som sker i omvärlden (till exempel mod kontra dumdristighet) och måttlighet i bemärkelsen materiell välfärd. Egoism och privat ägande är i sig inte någonting förkastligt i Aristoteles ögon, men han tycks dock mena att människan inte får bli slav under sina tillgångar. Min eventuella materiella välfärd kan och bör komma till min medmänniskas nytta, till det allmännas nytta. Aristoteles poäng är att resurser och ekonomi är ett medel för ett dygdigt och gott liv, inte ett mål. Här kan jag spåra en samstämmighet med *voluntary simplicity* anhängares flitiga referenser till Lydia Maria Childs tankar om återhållsamhet som ett verktyg för utvecklandet av människans etiska kompass, till skillnad från strävan efter rikedom som ofta får oönskade effekter som ohälsa, oro och självupptagenhet.

Aristoteles fördjupar sig inte i någon definition av vad som är 'nödvändigt' och 'tillräckligt' för individen, snarare manar han oss att samverka kring och hushålla med befintliga resurser. Däremot varnar han för att en inriktning på rikedom för rikedomens skull får oss att missa målet - nämligen att uppnå det goda livet genom ett dygdigt leverne med bruk av vårt förnuft och det rena tänkandet. Min tolkning av Aristoteles slutsats kring vad som är 'tillräckligt' är att så länge dina begär respektive materiella tillgångar inte belastar din dygd och dina handlingar negativt, finns ingen gräns för vad som är tillräckligt. Det beror alldeles på vad du gör av ditt materiella överflöd och om dina handlingar kan sägas vara dygdiga. Så snart du låter begäret råda och fördunkla din rena tanke och dygd är ditt överflöd oetiskt. Det handlar alltså om vad ett överflöd gör med oss som människor i etisk bemärkelse. Blir du girig och håller fast vid dina privilegier har du förlorat din etiska kompass. Överfört på *voluntary simplicity* kan man säga att eftersom detta koncept helt bygger på samverkan, både mellan människor och mellan människa-djur-natur, finns en liknande social norm som utgångspunkt. Systemet kommer i olag om de egoistiska intressena får överhanden - de måste balanseras med uttalade allmänna intressen.

Stoicismen utvecklar som ovan nämnts begreppet *adiaphora*, som kan översättas med likgiltighet. Det handlar om ett förhållningssätt till omvärlden som präglas av att inte fästa avseende vid exempelvis god hälsa, att vara erkänd eller materiella tillgångar - därför att allt detta är förgängligt. Seneca menar också att även om man varken har god hälsa, är erkänd eller har ett stort privat ägande kan man ändå leva ett gott liv. Även här blir därmed en definition av begreppet 'tillräcklighet' ointressant, inte ur ett aristoteliskt gemensam-

hetsperspektiv där de privata resurserna bör bidra till det allmännas bästa, utan för att umaningen snarare är att generellt minska behov och begär. Senecas föregångare Epiktetus varnar oss för att vi kan hamna i gränslöshet i exemplet med skon som nämns i avsnitt två: börjar vi smycka ut en sko med diverse förskönande prydnader, det vill säga skapar ett handelsvärde i stället för ett bruksvärde, så förlorar vi lätt känslan för det rimliga.

Generellt avråder Seneca från att skaffa sig för mycket privat egendom, framför allt ur ett frihetsperspektiv. Han föreslår en slags kognitiv självterapi som en övning i att bli likgiltig, där vi så att säga vänjer oss vid tanken på det obehagliga, på brist eller förlust. Han menar att genom att visualisera negativa händelser, förluster och till och med tortyr, förflyttar vi gränsen för vad som är 'tillräckligt' för en livskvalitet. Ett annat sätt att mentalt göra sig oberoende av begär till ting och sammanhang man inte längre har tillgång till är Marcus Aurelius förslag om att man ska föreställa sig att dessa faktiskt inte existerar. Värdesätt istället det du har, men övervärdera inte, varnar han. Då blir det svårare att skiljas från dem. I detta ljus blir även stoicismens ingång till 'tillräcklighet' en fråga om förhållningssätt snarare än kvantitet. Dessa tankar korresponderar väl med *voluntary simplicity*.

I inledningen beskrivs ett antal dikotomier som träder fram i läsningen av både de antika filosoferna och ekofilosoferna, bland annat frågan om altruism respektive icke-altruism. Är *voluntary simplicity* altruistiskt eller icke-altruistiskt? Enligt min mening mer det förra än det senare eftersom anspråket på enkelhet innebär ett visst frivilligt bortval av individuell vinning. Här uppstår relevans både till Aristoteles och Seneca: genom att välja *voluntary simplicity* som livsstil blir ett individuellt beslut något som också gagnar helheten, samtidigt som det är en acceptans av ett faktiskt klimatläge. Frågan är vad som är hönan eller ägget - det vill säga vad som är grunden för mitt frivilliga val av *voluntary simplicity*? Är det oron för klimatet eller för en på sikt hotad livskvalitet? Eller går dessa komponenter inte att skilja åt vilket Soper förespråkar?

#### 4.3.2 Alternative hedonism

Kate Sopers teoribyggning utgår, som jag ser det, från ett rent icke-altruistiskt perspektiv, det vill säga att incitamentet för förändring enligt henne måste botten i att man ser en egen vinst. Hon förefaller mena att människan inte är kapabel till rena altruistiska beslut - om jag tolkar henne rätt är hennes huvudbudskap att ett omställningsarbete i första hand handlar om att förklara för människor hur stor negativ effekt en överkonsumtion av mat och njutningsmedel har, hur illa vi far av att stressa och arbeta övertid och hur bra vi skulle må av

mer själsliga upplevelser. Hennes poäng är att det inte går att bortse från att människan har behov av njutning, tillfredsställelse och belöning, och hon stöds i denna tanke bland annat av klimatpsykolog Frida Hylander, som i en intervju i ETC 220326 menar att människor måste se en vinst i att offra sig för något gott, alternativt att det utvecklas en social norm kring ett visst beteende.<sup>108</sup> Min reflektion är att det troligen starkaste incitamentet för att exempelvis att byta från bilsbil till elbil kommer att utgöras av ekonomiska faktorer; i takt med ökande fossila priser i relation till billigare och billigare elbilar kommer flottan att successivt bytas ut av icke-altruistiska skäl - men givetvis också gagna miljön.

I sak delar jag Kate Sopers analys av vad som är negativt för såväl individ, samhälle och klimat, men den lämnar som jag ser det en del frågor. Först och främst grundar hon som sagt sitt resonemang på att det enbart är när vi själva ser fördelar som vi är beredda att förändra något. Hennes infallsvinkel är inte huvudsakligen att förespråka en återhållsammare livsstil, utan att påtala vad det är en individ går miste om i ett samhälle inriktat mot materiell konsumism. Hon utgår från att de val individen gör grundar sig i en egoism och beräkningar av för och emot. Ett exempel hon lyfter är de impopulära trängselskatterna vars funktion är att minska luftföroreningar, men där människor måste motiveras bättre att betala utifrån att de själva vinner på det. *Alternativ hedonism* utgår primärt från det egna jagets tillfredsställelse - det här gör jag för mig själv - till skillnad från en moraliskt grundad altruism - det här gör jag för någon annan. Draget till sin spets kommer individen i denna kontext att byta strategi om det visar sig att något annat än exempelvis en hållbarare livsföring gagnar hennes livskvalitet, alternativt att kostnaden för ekologisk mat eller elbilsleasing blir för hög. Kanske är Sopers utgångspunkt rent objektivt helt riktig - vi gör ingen livsstilsförändring om vi inte blir överbevisade om att det är till vår fördel, men det förefaller mig som att ett sådant antagande fråntar människan en potentiell förmåga att fatta beslut som går utanför den egna intressesfären.

I hennes analys ligger också att en förändring vad gäller varuproduktion och konsumtionsmönster inte kommer att initieras av produktionsledet utan ur ett *bottom-up*-perspektiv, där konsumenten exempelvis kräver ekologisk mat eller bojkottar varor och tjänster med stora ekologiska avtryck. I sin tur kommer detta att påverka produktionsledet att ställa om utifrån konsumentens krav. En sådan förändringsprocess hos konsumenten kommer enligt Soper att formas genom att de negativa konsekvenserna av vår nuvarande livsstil framhålls, inte ur några etiska eller moraliska perspektiv. Hon refererar till en av sina med-

---

<sup>108</sup> Karin Holmberg, "Var är restriktionerna mot krig och klimathot?", ETC, publicerad 25/3 2022



författare, Marius de Geus, som menar att i en process av omställning mot en hållbarare livsstil är det mycket viktigt att behålla respekten för den individuella friheten och behov av mångfald. Han förespråkar, liksom Soper, en liberal linje där valfriheten är viktig att behålla även i en trängande klimatsituation. Incitamentet för förändring bör vara mer morot än piska, det vill säga att fördelarna med en hållbarare konsumtion framhålls i motsats till klimatalarmism. Min reflektion kring dessa tankar är att om vi fullt ut enbart litar till att människans egna val kommer att leda henne till en hållbarare livsstil utan att dessa val är förankrade i en etik som bygger på en förståelse för hur mina val, förutom att de är positiva för mig själv, också påverkar klimatet och andra människor, är risken stor för att livsstilsförändringarna inte blir särskilt hållbara. Etiken måste grundas i en processkedja av beslut som ligger i linje med både Aristoteles och Senecas modeller kring bedömning av en situation och dess effekter för mig och andra, kort sagt en bred konsekvensanalys. En livsstilsförändring behöver också stödjas och gestaltas som en social norm snarare än ett fritt val eller enbart som ekonomiskt fördelaktig.

#### 4.3.3 *Utopian minimalism*

I detta sammanhang blir det intressant att försöka förstå vad Anahid Nersessian menar med sin *utopian minimalism*, kanske det begrepp som jag har haft svårast att förstå kärnan i, men som samtidigt möjligen är det mest intressanta därför att det tydligare än Sopers *alternative hedonism* enligt min mening pekar mot en ny ontologi. Nersessian delar dock Sopers hållning i viss bemärkelse; dels att människan har ett grundläggande behov av uppmuntran och självförverkligande, och dels att ett skifte från materiell till mer andlig och estetisk konsumtion (vilket dagens politiska och ekonomiska system försvårar) bidrar till att vidga människors kognitiva och känslomässiga upplevelser. Hon anser, liksom Soper, att estetiska kategorier kan hjälpa till i en omställning mot större återhållsamhet.

På ett ytligt plan handlar *utopian minimalism* om narrativ och estetiska gestaltningar kring nyenkelhet i materiell bemärkelse liksom hur en annan förståelse för vår planets skörhet kan uppnås. Men på ett djupare plan förefaller det mig handla om en ny ontologi som i posthumanistisk anda upphäver gränserna mellan människa-djur-natur. Rosi Braidotti menar att människan i vår binära 'antingen/eller' - ontologi präglas av en oro kring överlevnad och rädsla för förlust av självpåtagna privilegier istället för att inse att hon står i immanenta relationer till sin omgivning utifrån ett 'både/och'.<sup>109</sup> Nersessians perspektiv är att

---

<sup>109</sup> Braidotti 2019, s. 66

vända rädslan för en existentiell förlust av privilegier till att diskutera 'brist' till en faktor som ontologiskt omfattas lika mycket som överflödet. I hennes minimalism finns också likheter med stoicismens asketism - den utopiska minimalismen går längre än till Aristoteles 'Iagom'. Men det berör Aristoteles tanke om att ett överflöd gör något med människan - om du blir slav under dina tillgångar är det lätt att tappa din etiska kompass. Så i en bemärkelse tolkar jag Nersessians idé om minimalism som närmast den antika dygdeetikens grundtanke om det inneboende goda som medvetet måste utvecklas för att kunna stå emot känslor och begär.

Men frågan är vilken 'brist' Nersessian menar när hon talar om begränsning som en grund för etiska och moraliska beslut. Hennes mål är explicit att visa på radikaliteten i att välja minimalism som livskvalitet i relation till nyliberala anspråk. Den franske filosofen Michel Serres använder begreppet *dispossession* i Nersessians citat tidigare i detta avsnitt: "I wish for, and practice, the dispossession of the world". Begreppet kan översättas med fördrivning, fysisk eller psykisk hemlöshet, skyddslöshet. Min tolkning är att Nersessian attraheras av ansatsen till en slags omstart kring vedertagna begrepp (som till exempel 'brist') vilket innebär en fördjupad reflektion av vilka dimensioner som ryms inom dessa och som begrepp också tangerar en viss existentiell osäkerhet. Men begreppet *utopian minimalism* aktualiserar den svåra gränsdragningen kring 'tillräcklighet' - i detta fall så att säga från andra hållet. Vad som upplevs som en brist av vissa individer är inget som försämrar livskvaliteten för andra. Återigen måste vi konstatera att livskvalitet är något individuellt, oavsett den bygger på frivilliga val eller är tvingande ur ett samhällsperspektiv. Det handlar också om vilken utgångspunkt vi har. Jag har svårt att tänka mig att Nersessian menar att människor som inte har mat för dagen ska upphöja detta till en dygd, eller att en förlust av en älskad människa inte får betraktas som en minskad livskvalitet. Kanske det snarare handlar om att dela med sig av sitt överflöd mer än vad som egentligen känns bekvämt i en altruistisk anda? Alternativt att faktiskt avstå från något som kan skada någon annan, ett djur eller naturens naturliga kretslopp, även om detta skulle öka min livskvalitet?

Nersessian påpekar också att klimatförändringarnas effekter drabbar vår planet ojämnt. Många utvecklingsländer och urfolk är utlämnade åt västvärldens omätliga behov av råvaror och billig arbetskraft i postkolonial anda, vilket påverkar deras lokala livsmiljöer i negativ bemärkelse. Det råder en förfärande hegemoni i den rika världen när det gäller rätten att sätta sina egna behov i första rummet. I stoicismens *oikeiosis*-begrepp, liksom Aristoteles *fronesis*-begrepp, ingår anspråket att fatta beslut först efter en noggrann analys av

vad detta får för konsekvenser inte bara för mig själv eller min nation, utan för alla som berörs av beslutet, i stoicismens fall ända till en planetär nivå. En omställningens etik i denna anda är långt från dagens verklighet, men skulle kanske i praktiken innebära just det Nersessian söker: en acceptans av att allt inte är möjligt, att min förväntansnivå måste bli rimligare, att försakelsen i sig vidgar vår känslomässiga repertoar?

Men kanske vi inte behöver vara så 'utopiska' som Nersessian föreslår? Vi har ju redan i dag mitt framför ögonen praktiska exempel på minimalism och hållbarhet vad gäller livsstil i urfolkens ontologier. Här ligger den största dygden i att inte använda mer resurser än vad som är nödvändigt för överlevnaden och att respektera det nödvändiga samspelet mellan människa, djur och natur. Kanske det snarare handlar om att här och nu lära av urfolkens förhållningssätt - som i många stycken präglas av måttfullhet och varsamhet i samspelet med djur och natur? Att visa en smula dygdig rättrådighet gentemot urfolken i Sapmi, Amazonas och Sydafrika istället för att förstöra deras livsvillkor för vår tillväxts skull i nykolonial anda?

#### 4.3.4 Försakelse eller 'tillräcklighet'?

Som Buell påpekar är frågan mycket komplex. Livskvalitet kan endast mätas i det värde den har för den person som lever detta liv. Här finns ingen 'common sense'. Buell har ju också alldeles rätt när han påpekar att det hittills inte finns någon nation i världen som säger: 'Nu har vi nått en tillräckligt hög levnadsstandard. Ökar vi den kommer det att innebära att våra ekologiska fotavtryck blir för stora'. Och måste vi inte skilja på vad som är tillräckligt i bemärkelsen materiella tillgångar och ekonomisk tillväxt i förhållande till kvaliteter som exempelvis hälsa, trygghet, närhet till naturen och vänskap? Kanske en tillväxt av de senare kvaliteterna är en förutsättning för en 'nerväxt' av materiella incitament?

Vad säger de antika filosoferna om försakelse och tillräcklighet? Både Aristoteles och Seneca rör sig som sagt i samhällets överst skikt, relativt eller mycket välbärgade. Man skulle därav på ett enkelt plan kunna dra slutsatsen att deras etik inte har någon relevans för dagens samhällen och teorier om tillräcklighet och enkelhet. I en bemärkelse signalerar också båda att det finns en gräns för försakelsen: Seneca skriver exempelvis i brev 108 att han efter en föreläsning av sin lärare Attalus beslutar sig för att avstå från "ostron och svamp", vilka han betecknar som delikatesser och överflödiga i kosthållningen - en livsstilsförändring som inte innebär någon märkbar enkelhet utan snarare ett bortval som

ganska lätt kan göras i relation till andra läckerheter på bordet.<sup>110</sup> Aristoteles å sin sida ser en viss välfärd som nödvändig för att kunna leva ett dygdigt liv. Men det är ändå genom måttfullheten och självdisciplinen du enligt den antika dygdeetiken uppnår ett gott liv, och som beskrivits ovan upphävs egentligen begreppen försakelse och tillräcklighet hos de antika filosoferna eftersom det i grunden handlar om hur du förhåller dig till det du äger eller förlorar.

Ekofilosoferna förhåller sig lite olika till dessa begrepp. Sopers hållning är att så att säga att bädda mjukt runt en omställning genom att den personliga njutningen fortfarande får styra; den ska bara riktas åt ett annat håll. Mättnadskänslan ska vara densamma. Buell beskriver en kollektivistisk anda där gränserna för tillräckligheten avgörs av de som är involverade i det bioregionala systemet, en jämlikhetskontext där allas och djurens/naturens bästa är utgångspunkten. Nersessian menar att det i omställningens tid är nödvändigt att analysera dessa begrepp som realiteter som också kan tillföra människan något, inte enbart något som försämrar livskvaliteten.

Min personliga hållning till försakelsens motsats - i min tolkning överflöd - är att det gör något med människan i negativ bemärkelse, precis som de antika filosoferna antyder. Ett ständigt överflöd gör oss, som jag ser det, mindre empatiska för andras brist, mer anspråksfulla när det gäller en ständig behovstillfredsställelse och mindre benägna att släppa taget om det som inte är rättmätigt. Att försaka något eller ompröva sin gräns för 'tillräcklighet' vidgar mitt kognitiva och känslomässiga spektrum, precis som Nersessian påstår.

#### 4.3.5 Altruism eller icke-altruism?

Att ta ett individuellt ansvar för en kollektiv fråga kan gestaltas i olika strategier - moraliska eller icke-moraliska. En moralisk strategi är altruistisk och innebär att jag förändrar min livsstil trots att detta inte innebär någon fördel för mig men bidrar till det allmännas bästa. En icke-moralisk strategi innebär att det måste finnas en personlig vinst för mig att göra i en livsstilsförändring.

Den optimala omställningsstrategin kan tyckas vara en kombination av ett 'tillräckligt' gott liv (så som det upplevs av individen), men som inte belastar medmänniskor eller miljö - ett tillstånd där individens frivilliga grad av försakelse korresponderar med det allmännas bästa och en minskad miljöpåverkan.

---

<sup>110</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 108:16, s. 515

Men Brülde refererar liksom Buell till forskning som visar att trots insikten om orättvisor och ojämlikhet tar vi i västvärlden inte fullt ut vårt ansvar i praktiken, varken på individuell eller samhällsnivå. Det inte är självklart att vi människor kopplar samman vår egen välfärd med klimatpåverkan eller behov av förändring av livsstil. Orsaker till detta menar Brülde är att priset ännu inte är tillräckligt högt för oss i västvärlden för att inte avstå från att leva över våra tillgångar. Tillväxtnarrativet är ett annat skäl. Vi bejakar också en självpåtagen rätt att njuta av livets goda, även om det sker på bekostnad av andra. Framför allt har den miljöpåverkan vi orsakar oftast effekt någon annanstans i världen - vi skapar så att säga för oss omätbara och oöverskådliga negativa bidrag. Brülde talar om "ostrukturerade kollektiva skador" - vem är egentligen boven i dramat? Och varför ska jag när inte de andra... - om inte en social norm redan har etablerats?<sup>111</sup> Brülde sätter dock strålkastarljuset på att människan är formbar och påverkas av sin omgivning; hans forskning sätter in individen i en kontext och undersökta samband mellan livsstil och välbefinnande. En kortare arbetsvecka ger till exempel goda effekter både för lyckonivån och klimatet, liksom att en bättre miljö ger bättre hälsa. Det visar sig också att 'materialister' är mindre tillfredsställda med livet än 'dealister'. Men incitamentet för en reell omställning ligger enligt Brülde huvudsakligen i en altruism, där individen bottenar i en övertygelse om ett gemensamt ansvar för gemensamma resurser, alternativt att en social norm har etablerats som gör det enkelt att välja. Om inte, blir omställningen förhandlingsbar beroende på vad jag kan se för fördelar i den - och därmed skör.

Ekofilosoferna uppfattar jag, som beskrivits tidigare, ha skiftande syn i frågan. *Voluntary simplicity* - teorin bygger på en kombination av egen och andras vinning, *alternative hedonism* lägger främst fokus på den egna vinningen och *utopian minimalism* närmar sig kanske mest det altruistiska perspektivet genom sitt anspråk på att försakelse är en nödvändighet i omställningens tid - min 'brist' kan gynna någon annan.

När det gäller de antika filosofernas syn på altruism respektive icke-altruism uppfattar jag att både Aristoteles och Seneca/stoicismen i sin etik förespråkar en tydlig altruism. Aristoteles gemensamhets- och delningstanke omfattar till exempel en moralisk skyldighet att dela med sig till sin nästa, och stoicismen påtalar bland annat vikten av att utvidga sina mentala cirklar till omvärlden innan beslut. Precis som hos Aristoteles är stoikerna tydliga med att ett individuellt beslut inte enbart kan grundas på vad som är bäst för mig själv. Seneca ser sig själv som en individ i samspel med omvärlden och uttrycker i brev 42 att en

---

<sup>111</sup> Bengt Brülde, muntlig kommunikation vid ekoseminarium vid Göteborgs Universitet den 23/11 2021

människa inte kan leva som ett isolat - ”du måste leva för någon annan om du vill leva för dig själv”.<sup>112</sup> Den antika dygdeetiken blir för mig ett explicit förhållningssätt till omvärld och medmänniskor som har stor relevans i våra individuella val idag. Den har definitivt inte förlorat sin aktualitet genom årtusendena.

---

<sup>112</sup> Seneca, *Breven till Lucilius*, Brev 48:2, s. 180

## REFERENSLISTA

Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, övers. Mårten Ringbom, 2:a uppl (Göteborg: Daidalos 2004)

Aurelius Marcus, *Meditations*, övers till engelska G. Hays (New York: Modern Library, 2002)

Braidotti, Rosi, *Posthuman Knowledge* (Cambridge: Polity Press, 2019)

Brülde, Bengt, "Wellbeing and Environmental responsibility" i Lykke Suse KV och Mueller ML (red.) *Sustainable Consumption and the Good Life: Interdisciplinary Perspectives* (London: Routledge 2015)

Brülde, Bengt: muntlig kommunikation vid ekoseminarium vid Göteborgs Universitet den 23/11 2021

Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1995)

Buell, Lawrence, *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2005)

Buell, Lawrence, "Enough is enough? Reimagining an ethics and aesthetics of sustainability för the twenty-first century" i Karen Lykke Sysse & Martin Lee Mueller (red.), *Sustainability Consumption and the good life* (London/New York: Routledge, 2015)

Carson, Rachel, *Silent Spring* (1962) (Boston: Mariner Books, 2002)

Chayka, Kyle, "The empty Promises of Marie Kondo and the craze for Minimalism" i *The Guardian*, 3/1 2020

Child, Lydia Maria, *The Frugal Housewife* (1832), Projekt Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/13493/13493-h/13493-h.htm>

Cicero, Marcus Tullius, brev till brodern Quintus I.i ("Ad Quintum fratrem, I.i," 60 FVT.), övers. Gabriel Sjögren, i *Samtliga brev, vol 1: Från år 68 till slutet av triumvirernas herravälde*, (Malmö: Allhem, 1963)

Crumley, Carole C, Lennartsson, Tommy & Westin, Anna (red) *Issues and Concepts in Historical Ecology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

Glotfelty, Cheryll, "Introduction", i *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, C. Glotfelty and H. Fromm (red.), (London: University of Georgia Press, 1996)

Grinell, Klas *Eudaimonia. Om det goda livet i klimatomställningens tid* (Stockholm: fri tanke, 2021)

Görlin, Henrik, "Från ekologi till ekokritik: en skiss över ekokritikens framväxt", i *Litteratur och Språk* (2009:5), [mdh.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:349246](http://mdh.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:349246) [hämtad 23/2 2022].

- Haraway, Donna , *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016)
- Heise, Ursula K., *Sense of place and sense of planet. The Environmental Imagination of the Global* (Oxford: Oxford University Press, 2008)
- Hellesnes, Jon, "Senecas tänkande - en bra livsfilosofi för dåliga tider" i *Från Aten till Pompeji. Filosofiska essäer* (Göteborg: Daidalos 1998)
- Holmberg, Karin, "Var är restriktionerna mot krig och klimathot?" i *ETC* 25/3 2022
- Hughes, Donald J., *What is Environmental History?* (New York: Polly Press, 2006)
- IPCC 2021: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021)
- IPCC 2022: *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2022)
- Kumar, Krishan, *Utopianism* (Buckingham: Open University Press, 1991)
- Lachs, John, "Stoic Pragmatism" i *Journal of Speculative Philosophy* (2005, 19:2)
- Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1949) (Oxford: Oxford University Press, 1968)
- Lindberg, Bo, "De roliga vetenskaperna. Om humaniora före moderniteten", i M Fazlhasmeni & E. Österberg (red.), *Omodernt. Människor och tankar i förmodern tid* (Lund: Nordic Academic Press, 2009)
- Miller, Steven A & Takoa, Yasuko, "Toward a Practice of Stoic Pragmatism", i *The Pluralist* (2015, Vol.10, No 2) (University of Illinois Press, 2015)
- Nersessian, Anahid, "Utopia's afterlife in the Anthropocene", i *The Routledge companion to Environmental humanities* Heise, Ursula, Christensen, Jon & Niermann, Michelle (red.), (Oxfordshire: Routledge, 2017)
- Nordin, Svante, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen* , 4 uppl (Lund: Studentlitteratur, 2017)
- Nussbaum, Martha C. (red.), *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010)
- Ottosson, Annika, "Naturens rättigheter-ett paradigmskifte i den västerländska antropocentrismen?" (Göteborg: Göteborgs Universitet, 2020), <http://hdl.handle.net/2077/64692>
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984)
- Seneca, *Breven till Lucilius* övers. Magnus Wistrand (Göteborg: Daidalos, 2021)



Seneca, *Ad Novatum de ira* 3:36-7 (Amsterdam: Elzevirivana Press, 1659)

Soper, Kate & Thomas, Lyn, "Alternative Hedonism: a theory and politics of consumption" i forskningsprogrammet Cultures of Consumption, London Metropolitan University, 2004-2006, URL + (hämtad datum)

Soper, Kate, "The Mainstreaming of Counter - Consumerist Concern" i *The Politics and Pleasures of Consuming Differently* (Palgrave Macmillan: 2009)

Thoreau, Henry David, *Walden* (1854) (Stockholm: Natur och Kultur, 2009)

Wuthnow, Robert, *Poor Richard's Principle. Recovering the American Dream Through the Moral, Dimension of Work, Business and Money* (Princeton: Princeton University Press, 1996)

