

Historien om vår andra natur

Dygdebegreppet och historisk forskning

Andreas Hellerstedt

Det brukar sägas att Sokrates flyttade den grekiska filosofin ned på torget. I ett tydligt avsteg från den joniska naturfilosofin och dess sökande efter alltings ursprung, varats natur och materiens byggstenar frågade han sig (och de atenska medborgarna) vad ett gott liv egentligen är. Denna fråga var uppenbarligen djupt rotad i det samtida grekiska samhällslivet. När Platon och Aristoteles tog sig an den centrala moralfilosofiska frågan gjorde de det med utgångspunkt i samtida diskussioner och vardagliga begrepp och uttryck. Till dessa hörde såväl de fyra kardinaldygdena som diskussionen om dygdens ursprung. Men diskussionen om dygden hängde också tätt samman med politiska uppfattningar som var mer eller mindre allmänt omfattade i samtiden. De klassiska filosoferna är paradigmatiska för hur dygdebegreppet kom att användas i det förmoderna Västeuropa: i politisk filosofi, teologi och moralfilosofi, men också i andra sammanhang där dygdeetiken kunde nå ut till en bredare krets. Dygden förblev ett levande begrepp, vilket innebar att även tidigmoderna filosofer måste förhålla sig till vardagliga föreställningar då de utformade sina systematiska framställningar. Dygdeetiken strukturerade uppbyggelselitteratur, predikningar, gravtal, tillfällesdikter, skoldramer, historieverk och romaner. När dygdena vid 1800-talets början förlorade sin ställning som strukturerande tankefigur var det inte för att de var obekanta för någon. Däremot kan det faktum att dygdebegreppet var allestädes närvarande ha bidragit till att göra det irrelevant. Kanske var det på grund av att det inbegrep allt det kom att inte betyda någonting.

Dygden var i dess ursprungliga betydelse en fri mans och medborgares duglighet, delvis, om än inte enbart, som soldat i strid för sin hemstad.¹ Innebörden i begreppet dygd var med andra ord redan hos Platon och Aristoteles delvis underförstådd, självklar, tagen för given. I dialogen *Protagoras* låter Platon Sokrates utveckla tanken på att dygd är detsamma som kunskap. Han berättar hur spartanerna, vars medborgerliga dygd och politiska enighet var allmänt beundrade, har en väl bevarad hemlighet: deras överlägsenhet

beror i själva verket på deras vishet, inte på deras krigiska övningar eller statsskick. Om alla kände till hur det verkligen förhöll sig, skulle alla börja studera filosofi – och snart ha nått lika långt som spartanerna.² Både Platon och Aristoteles utgick således från allmänt vedertagna uppfattningar, men formulerade samtidigt delvis sina ståndpunkter i polemik mot dem.

I den här artikeln ska jag ge en kort överblick över det i högsta grad heterogena forskningsfält som innefattar historiska studier av dygdebegreppet och dygdeetiken. Jag kommer att visa hur sådan forskning kan bidra med nya perspektiv på såväl politisk idéhistoria som religions- och genushistoria. Jag kommer att ge en översikt över viktiga bidrag till forskningen, utan att på något sätt vara heltäckande. Slutligen vill jag också ge någon fingervisning om hur fältets användning av historievetenskaplig teori kan fördjupas och på vilket sätt det skulle kunna gynna fältet.

Politisk och social dygd

Dygdebegreppet har tagit många skepnader genom århundradena. En aspekt av det är i högsta grad samhällstillvänd. Dygd handlar då om det som ansetts vara en medborgares eller samhällsmedlems mest önskvärda egenskaper. Dygden framstår främst som en samhällsbevarande kraft, men den krävs av såväl styrande som lydande, överhet och undersåtar. Att kräva att de styrande är dygdiga innebär också att man ställer krav på dem, kanske till och med att man utövar en viss makt över dem. Vi möter detta redan hos grekerna. Platon lägger i sofisten Protagoras mun en berättelse som ger samhället en förklarande myt. Människan har fått den politiska konsten av Zeus. Utan denna gåva hade samhällen inte kunnat bestå. Men i motsats till andra färdigheter gav gudarna *alla* människor del i rättvisan, den politiska dygden, eftersom den är nödvändig för att samhället ska fungera. Också frågan om dygden kan läras ut ställs just i detta politiska sammanhang. Varför skulle vi berömma dygden eller bestraffa brott om vi inte trodde att dygden kan läras? Allt detta vore ju meningslöst, menar Protagoras. Dygden är nödvändig för livet i samhället och visst undervisar vi i den, fortsätter sofisten (vars yrke var just detta, att undervisa unga män i det som ansågs nödvändigt för ett liv som fri medborgare). Det sker ständigt, genom hela uppfostran, men också skolan har denna fostrande funktion. Inte minst lär vi där historiens förebildliga exempel. Utbildning eller uppfostran till dygd sker dock inte bara i ungdomen; hela samhället är en uppfostran i dygd. I vuxenlivet tvingar staten medborgarna att lära sig lagarna och att leva efter dem.³ Platon var som bekant starkt kritisk till sofisterna. Han menade, bland annat i *Menon*, att de inte alls lär de unga att leva ett dygdigt liv – de vet inte ens vad dygd är. I den sistnämnda dialogen förnekar Platon också att det alls går att lära ut dygden – i stället hävdar han, kanske ironiskt, att

den är en gåva från gudarna. Inte ens de mest dygdiga medborgare förstår själva vad det är de egentligen gör, och ännu mindre förstår de att lära upp andra. Det som ofta har ansetts vara Platons främsta verk, *Staten*, är dock uppenbarligen en utarbetad teori om dygden i samhälllig skala: den enskildes rättvisa analyseras bäst genom att hela samhället studeras, och i staten, liksom i människans själ, bör harmoni under förnuftets ledning karaktärisera förhållandet mellan delarna.

Då merparten av antikens filosofer markerade ett tydligt avstånd från gemene mans uppfattningar handlade diskussionen till stor del också om att reda ut vad *sann* lycka (*eudaimonia*) innebär, något som man ansåg måste skiljas från den allmänt vedertagna uppfattningen. I synnerhet hade begreppet i vardagligt tal en betydelse som (i likhet med vårt "lycka") ligger nära framgång och välstånd, något externt, kroppsligt, materiellt, som är oberoende av oss. Platon och stoikerna vände sig kraftfullt emot dessa vardagliga uppfattningar när de hävdade att lycka endast bestod i utövandet av dygd och att dygden inte bara var nödvändig, utan också tillräcklig för lycka.⁴ I denna utmanande ståndpunkt finns också en spänning i förhållande till det som sagts ovan. Hos Platon, stoikerna och Aristoteles finns en tendens att se dygden i sin högsta form som en intellektuell hållning: den innebär att kontempera Gud, det högsta goda och dylika ting. I sin mest utpräglade form blir denna intellektuella dygd, som har en tydlig religiös-mystisk prägel, svår att förena med den samhällstillvända medborgerliga dygd som omtalas i Platons sokratiska dialoger och i Aristoteles *Politik*. En sådan spänning var ett ständigt återkommande inslag i såväl antiken och medeltiden som den tidigmoderna perioden, där filosofer, poeter, konstnärer och politiker ständigt återkom till motsättningen mellan det aktiva livet i samhället och det kontemplativa livet i filosofiska studier eller religiös andakt.

Vad kan historiker göra med dygdebegreppet?

Redan i Platons dialoger framstår enligt min mening dygdeetiken som väl värd historiskt studium av flera olika orsaker. Dygdebegreppet erbjuder möjligheter för såväl idéhistorisk som mer sociologiskt inriktad forskning. Både romerska författare som Cicero och medeltida skolastiska filosofer beskrev dygden som en *habitus mentis* eller *habitus animi*, vilket motsvarade Aristoteles uppfattning att dygden är en varaktig hållning eller disposition som förvärfvas genom vana (vår "andra natur", som man sade). Dygden gör det möjligt att handla rätt efter omständigheterna, utan djupare eftertanke eller överläggning.⁵ Det är just en sådan habitus Pierre Bourdieu avsåg med sitt bekanta begrepp. Han definierade habitus som ett system av "varaktiga, överförbara dispositioner", en "historia som blivit natur", som strukturerar praktik och representation och arbetar utan att vara "medvetet riktad mot

mål”. Habitus är ett användbart begrepp för att förklara hur samhällliga normer internaliseras och hur praktiker skapas i mellanmännsliga relationer: ”genom habitus styr strukturen som har producerat den praktiken”. Dygden kan därmed uppfattas som en nod genom vilken en samhällsstruktur reproduceras eller förändras. Den förklarar mänsklig handling utan att reducera den till en grovt förenklad intressemaximering. Dygden kan också beskrivas som en gemensam disposition, ett uttryck för en samhällsposition och social över- eller underordning, eftersom den så ofta har ansetts vara stånd- och könsspecifik.⁶ Samtidigt är det uppenbart att dygden också i många sammanhang har knutits till religiösa ideal och praktiker, där den inom den kristna traditionen som de tre religiösa dygderna tro, hopp och kärlek använts för att beskriva ett idealt förhållande mellan den enskilda människan och Gud.

Inom dygdeetiken ryms alltså mer än dessa sociala aspekter. Den återkommer ständigt till samspelet mellan människans kropp och själ, i synnerhet genom känslornas förmedling. Även om Aristoteles inte betraktade dygden som helt eller ens huvudsakligen beroende av materiella, kroppsliga förutsättningar, beskrev han i den dygdige ett harmoniskt samspel mellan förnuft och passioner. Kroppen skulle regeras av förnuftet på ett sådant sätt att känslorna medverkar i de rätta handlingarna. Vidare beskrev han (och många andra förmoderna tänkare) många karaktärsdrag, som liknar dygder och laster, som direkta följder av en människas temperament. Som bekant var sangvinikern självsäker på ett sätt som liknar mod, till exempel. I det förmoderna Europa utgjorde humoralpatologin en grund för att urskilja fysiska och intellektuella skillnader mellan människor av olika ålder, kön, liksom olika geografiskt, och inte minst socialt, ursprung. Kvinnor och barn ansågs exempelvis besitta begränsad kapacitet till rationellt tänkande eftersom de var av ett fuktigt och kallt temperament. I teorin ersattes detta paradigm med en mekanistisk förklaringsmodell redan i mitten av 1600-talet, men det dröjde innan den fick större spridning och i många fall var synen på den mänskliga karaktären och psykologin inte nödvändigtvis radikalt annorlunda, trots de väsensskilda grundsatserna.⁷

Dygden differentierades alltså i enlighet med social ställning, kön och etnicitet, något som sannolikt genomfördes mest konsekvent i tidigmoderna ståndssamhällen. Aristoteles beskrev själv dygder som motsvarar olika funktioner i samhället, såsom dem som tillhör män, kvinnor och barn inom ramen för familjen och styrande och styrda i samhället. Martin Luther var starkt kritisk till Aristoteles, som för honom representerade kyrkans övertagande av hedniska lärosatser utan stöd i Bibeln. Senare lutherska teologer var inte lika kategoriska, och det är ett uppenbart faktum att lutherska teologer aldrig gjorde sig av med dygdeetiken helt och hållet. I själva verket

fortsatte undervisningen i moralfilosofi vid universiteten relativt opåverkad av reformationens kontroverser. Så länge man på ett hjälpligt sätt kunde avskilja moralfilosofin (och dess dygder) som "världslig" var den fortfarande relevant – kanske inte för frälsningen, men väl för samhällslivet.⁸ Antikens, medeltidens och den tidigmoderna periodens samhällsuppfattningar delade med få undantag endräkt, harmoni och allmännyttan som grundläggande ideal. Samhällets olika funktioner borde arbeta mot det gemensamma målet: "Ein jeder lerne sein Lection, So wirt es wol im Hause ston", som hustavlan i Luthers lilla katekes uttryckte det.⁹

Tydligast av allt är att dygd var intimt förknippad med manlighet. Detta faktum togs inte sällan för givet. Kanske är det därför det ibland blir osynligt för en modern forskare: dygd, och då i synnerhet tapperhet, var, språkligt och begreppsligt, liktydigt med manlighet. I genusteorin hävdades ofta att mannen är norm. Detta är just vad dygdebegreppet innebar. Den manliga dygden var ett ideal för alla människor. Men den är manligt kodad och definierades genom kontrast mot det kvinnliga.¹⁰ Trots det har det hävdats att historisk forskning om dygderna utifrån ett genusperspektiv varit i det närmaste helt obefintlig fram till 2010-talet.¹¹

Om dygden representerade en social position, och den ansågs förvärvat, inte medfödd, innebär det också att den kunde betraktas som en roll att spela. Detta perspektiv anlade retoriken i högsta grad. I antikens retorikteori var dygderna redskap för att lovorda eller klandra någon. Moralfilosofin var en viktig del av *studia humanitatis*, men kunde inom renässanshumanismens ram ofta underordnas retorikens mål, att övertyga. Retoriken ger talaren medel inte bara för att lovorda och klandra. Han måste kunna mer än att förstå människors karaktärer och känslor, för att kunna beskriva de förra och manipulera de senare. Han måste också framställa sig själv som trovärdig. Att underbygga sin *ethos* (karaktär) innebar att övertyga åhörarna om att talaren är en dygdig man. Men det räcker då, åtminstone enligt Aristoteles uppfattning, att talaren *verkar vara* trovärdig, att han *framstår som* dygdig.¹² Många renässansförfattare hävdade visserligen ståndpunkten att den gode talaren verkligen måste vara en god man, att han borde vara en *vir bonus dicendi peritus*, en god man först och främst, i andra hand en skicklig talare. Machiavellis furste, däremot, är uppenbart påverkad av retorikens syn på dygderna.¹³

Korfattad forskningsöversikt

I Sverige har historisk forskning endast i liten utsträckning ägnat sig åt dygdebegreppets historia. Under de senast tio, femton åren har dock en förändring skett. En rad forskare har mer eller mindre direkt givit sig i

kast med att antingen utforska hur föreställningar om enskilda dygder förstods och tillämpades, eller att mer allmänt studera ”dygden” (eller kanske ”Dygden”) i sitt historiska sammanhang. Ett av de tidigaste, men fortfarande bästa, exemplen på detta är den nyligen bortgångne litteraturvetaren Bengt Lewans studie av dygdebegreppet i 1700-talets litteratur, *Med dygden som vapen* (1985). Därefter bör Leif Runefelts *Hushållningens dygder* (2001) och *Dygden som välståndets grund* (2005) samt litteraturvetaren Janne Lindqvists *Dygdens förvandlingar* (2002) nämnas.¹⁴ Genom de projekt som varit följden av Riksbankens jubileumsfonds OFFF (Områdesgruppen för forskning om förmodernitet) har en stridare ström av publikationer följt, bland annat antologierna *Förmoderna livshållningar, Dygder och laster* (2010) och *Dygdernas renässans* (2012).¹⁵ OFFF-satsningen gav upphov till tvärvetenskapliga samarbeten, och de sistnämnda publikationerna består av bidrag från företrädare för många olika ämnen, utöver historia framför allt idéhistoria, religionsfilosofi och teologi. Dessa volymer visar vilken bred relevans dygdebegreppet har. Bidragen illustrerar väl hur forskning på områden som kroppens och känslornas idé- och socialhistoria, politisk historia och religionshistoria alla kan förnyas genom uppmärksamhet på begreppets långsamma förändringar och skiftande tillämpningar. Den internationella forskningen om dygdebegreppet är mer omfattande, även om det här går att urskilja flera olika specialiserade forskningsinriktningar. En av dem är naturligtvis den mer renodlat filosofihistoriska forskningen, som av naturliga skäl sedan mycket länge intresserat sig för ämnet. Det är inte möjligt att ens försöka ge en rättvisande bild av denna forskning här, men det kan vara värt att nämna att forskningen om tidigmodern filosofi på senare år alltmer kommit att intressera sig för dygdeetik, något som tidigare ofta hamnat i skuggan av naturrätten och den nya naturvetenskapliga världsbilden, som tidigare ofta framställts som oförenlig med den dygdeetik som kanske i alltför hög grad förknippats med Aristoteles (och därmed ”den gamla världsbilden”).

Inom historieforskningen har under de senaste åren inte minst forskningen om genus kommit att lämna viktiga bidrag till dygdebegreppets historia. Detta område är i stark utveckling, och går hand i hand med den lika starkt expanderande forskningen om känslor, vilket Karen Green och Constant Mews *Virtue Ethics for Women in the Middle Ages* (2011) är ett gott exempel på. I Sverige har Jonas Lillieqvist utforskat sambanden mellan manlighet, ära och dygd i det tidigmoderna samhället.¹⁶

Inom den tidigmoderna forskningen i stort kan dygden sägas utgöra ett viktigt studieobjekt framför allt inom två besläktade områden, båda inom den politiska idéhistorien: dels studier av så kallade furstespeglar och liknande material, dels forskning om medborgarbegreppet. Furstespeglarna,

en typ av text vars rötter kan spåras tillbaka till den grekiska antiken eller kanske ännu längre, intresserade historiker redan under tidigmodern tid, inte minst för deras tillämpning av dygdeetiken. Så studerade till exempel Johannes Schefferus den svenska 1300-talstexten *Konungastyrelsen* och fornisländska texter med ett starkt intresse för de politisk-etiska lärdomar de innehöll. Trots att, eller kanske på grund av att, Schefferus avfärdade delar av dessa texter som papistiska villfarelser eller politiska naiviteter, var han mycket medveten om att de var författade i en helt annan tid. För honom var det dock fortfarande naturligt att diskutera moralfilosofi med dygdeetiken som verktyg, även om just Schefferus sedermera kom att bli en pionjär för den moderna naturrätten i Sverige, som utgjorde ett alternativ till den traditionella etiken.¹⁷

Modernare forskning om furstespeglar har däremot ofta betraktat dessa texter ur vad man betraktat som den politiska teorins synvinkel. Det innebär att dygderna, som ofta strukturerar källmaterialet, fått stå tillbaka för mer eller mindre anakronistiska frågeställningar om lagstiftning, suveränitet, statsbegrepp, konstitutionalism etcetera. Ett utmärkt undantag från detta är den nederländske medeltidshistorikern István Bejczy, som i ett flertal artiklar studerat såväl den akademiska moralfilosofin och furstespeglarna som relationerna däremellan. Bejczy har bland annat visat att den världsliga dygden, även i den medeltida universitetsundervisningen, hade en oklar status i förhållande till teologin och den kristna läran. Även kända filosofer som Thomas av Aquino kunde uttrycka till synes motsatta uppfattningar då de behandlade teologi respektive moralfilosofi. I teorin borde den världsliga moralfilosofin vara klart underordnad teologin och etiken vara underordnad den uppenbarade sanningen. I praktiken tycks dock dygdeetiken i mycket ha levt ett eget liv, som snarare bör förstås i förhållande till en samtida social och politisk praktik. Kanske kan det också förklaras av moralfilosofins interna utveckling.¹⁸ Också den mycket omfattande litteraturen om Machiavellis radikala omformulering av dygdebegreppet som en halvt djurisk *virtù* är en del av denna forskningstradition. Meningarna har varit delade om detta åtminstone sedan början av 1900-talet, då forskningen på allvar började intressera sig för *virtù*-begreppet som sådant. Vissa har i det sett ett genombrott för en modern, vetenskaplig statskunskap, medan andra hävdade att det är ett uttryck för Machiavellis förankring i en humanistisk tradition. Oavsett hur man tolkar honom är det dock tydligt att dygdeetiken är i allra högsta grad relevant. Machiavelli bejakade det hans föregångare alltid varnat för, nämligen att politisk klokhets utan rättvisa och fromhet skulle urarta till ohämmat bedrägeri, list och grymhet.¹⁹ I Sverige undersökte Lars Gustafsson samma problematik, men då utifrån ett svenskt "antimachiavelliskt" material, redan på 1950-talet.²⁰

Om möjligt ännu mer centralt har dygdebegreppet varit i den internationella forskningen om tidigmodern republikanism och medborgarbegreppets utveckling. Begreppet *civic humanism* formulerades först av historikern Hans Baron i den klassiska studien *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1956). Han hävdade att en politiskt aktivistisk form av renässanshumanismen föddes åren kring 1400 i Florens, då staden hotades av det expansiva furstendömet Milano under Giangaleazzo Viscontis ledning. Vid denna tidpunkt ställdes därför ett modernt envälde mot republikanskt självstyre, eller frihet mot tyranni, som florentinarna själva gärna uttryckte det. Och det centrala problemet var vad det politiska systemet gjorde med människornas dygd. Tacitus skrev, i inledningen till sina *Historiae*, att efter slaget vid Actium, då all makt lades i en mans händer, ”upphörde de stora talangerna” (*magna illa ingenia cessere*): historieskrivningen hade hämmats av det nya, ofria, styrelseskicket. Den florentinske kanslern och historikern Leonardo Bruni gav dessa Tacitus ord, som då var helt nyligen återupptäckta, en kraftigt utvidgad betydelse och menade att den romerska dygden överhuvudtaget upphörde då friheten gick under. För Bruni och andra humanister i hans samtida Florens blev nu historiens allt annat överskuggande tema den medborgerliga frihetens uppgång och fall i såväl antikens Rom som samtidens Florens, som nu betraktades som den romerska republikens arvtagare.²¹

Intressant nog delade Baron på sätt och vis renässanshumanisternas uppfattning om de andliga och moraliska egenskapernas beroende av de politiska förhållandena. Hans Baron har nämligen inte bara blivit inflytelserik i kraft av sina banbrytande studier av den italienska renässansen. Det är tydligt i den följande generationen forskare att också hans teoretiska ståndpunkter har varit mer än tongivande. Baron understryker hur den politiska krisen, återupplivandet av den romerska republikens ärofulla historia och framväxten av det republikanska medborgarbegreppet alla hängde ihop: “[T]hese are elements so closely related to each other that it is hard to believe that they were not connected as cause to effect, correlated in time as well as spirit.”²² Den ”skola” som ibland sägs utgå från Quentin Skinners och J.G.A. Pococks metodologi i den politiska idéhistorien har givit Barons synsätt en modernare underbyggnad, i linje med den språkliga vändningen, men de drar i mångt och mycket samma typ av slutsatser om idéers utveckling mot bakgrund av en politisk situation. Skinner å sin sida har velat spåra framväxten av de republikanska idéerna och ”medborgarhumanismen” i ett ännu tidigare skede av Italiens historia, i anslutning till Paul Oskar Kristellers syn på kontinuiteten mellan ”medeltiden” och ”renässansen”. Trots en till synes hård kritik av Baron, medger Skinner emellertid att den sammankoppling av politisk frihet och medborgerlig dygd som humanister som Bruni och Poggio Bracciolini gav uttryck för faktiskt var ny för det tidiga 1400-talets

Florens och kom att få ett avgörande inflytande på den senare utvecklingen av politiska idéer i Europa. På ett liknande sätt kritiserar Skinner Barons begrepp *civic humanism* samtidigt som han i grunden ger denne rätt. Med renässansen uppstod ett nytt medborgarideal, grundat i politiskt aktiv manlig dygd och intimt förknippat med en ny historieuppfattning, som ställde samtiden i en ny relation till den allmänt beundrade antiken.²³ Pococks mycket uppmärksammade *Machiavellian Moment* (1975) spårar denna tanke från renässansens Italien till 1600-talets England och 1700-talets Amerika. Han och många andra har noterat hur den krigiskt manliga, republikanska dygden snart fick ge vika för ett mer polerat, fredligt och kommersiellt gentlemannaideal under 1700-talets lopp. Numera finns en betydande forskning kring detta nya artighetsideal (som tröttande ofta betraktar allt detta som en bakgrundshistoria till USA:s ärevördiga grundlagsfäder).²⁴ I Sverige har Jonas Nordin nyanserat debatten och hävdade att något av medborgarhumanismen var fullt gångbart i Sverige, trots den starka kungamakten och det principiella avvisandet av republikanism.²⁵

Karin Sennefeldt har studerat det svenska 1700-talet utifrån liknande utgångspunkter, men med fokus på kön blir slutsatserna andra. Om perioden i allmänhet präglades av en utveckling av ökat intresse för politik bland allt bredare grupper, så följdes denna samtidigt åt av "en ökad iver att definiera ut" vissa grupper från den politiska sfären. Bredare grupper av män kunde göra anspråk på medborgarbegreppet, samtidigt som kvinnor utestängdes från det politiska. Då kvinnor försökte delta i politiken ifrågasattes genast deras kyskhet, med förödande konsekvenser. I samband med att politiken individualiserades betonades också individens moraliska egenskaper tyngre, vilket kan bidra till att förklara varför dygden ännu var av sådan betydelse i det politiska i detta tidevarv, då det politiska tänkandet dominerades av rättigheter och naturlig lag.²⁶ Erik Bodenstens avhandling *Politikens drivfjädrar* (2016) är även den till stor del en historisk studie av dygd. Den "moralpolitiska logik" författaren studerar är just det från antiken och renässansen bekanta problemet med dygdens bevarande i en ständigt föränderlig värld, där mänsklig dygd ansågs ligga bakom samhällens uppgång, blomstring och fall. Bodensten beskriver en debatt djupt präglad av föreställningar om människans uselhet och naturliga syndfullhet, paradoxalt parad med en till synes obotlig förhoppning om att dygden ändå var möjlig, ja till och med lösningen på den djupa kris man upplevde att samhället befann sig i på grund av splittring, egennytta och korruption. Författaren talar om en "förtröstansfullt pessimistisk" förväntningshorisont. Det är också en av de aspekter som skiljer frihetstidens politiska tänkande från vår tids, menar Bodensten. Politiska problem var i grunden en fråga om aktörernas moraliska bevekelsegrunder, inte om skilda politiska ideologier. Precis som

Sennefelt beskriver Bodensten frågan om vem som skulle erkännas som politiskt subjekt som det centrala problemet.²⁷ Dygden var utan tvekan ett avgörande kriterium.

Ytterligare två nyligen utkomna publikationer kan tjäna som illustration av hur dygdebegreppet kan komma att utnyttjas på ett fruktbart sätt i framtida forskning. De är mycket olika, samtidigt som de i grunden angriper ett och samma tema: den spänning som fanns i det tidigmoderna Europas appropriering av det klassiska dygdebegreppet. Den hedniska dugligheten eller förträffligheten förenades alltid med svårighet med den kristna traditionen. Samtidigt ansågs en sådan förening ständigt önskvärd, från Augustinus till Rousseau, trots att den må ha varit omöjlig att uppnå. En väg var en direkt tillämpning av den klassiska filosofiska begreppsapparaten på den kristna frälsningsläran, vilket skedde fortlöpande från den tidiga kyrkan, men särskilt systematiskt sedan Aristoteles återupptäckts på 1100-talet. Detta var långt ifrån oproblematiskt – att betrakta tron som en dygd innebar en ny uppsättning problem. I vilken utsträckning var denna ett resultat av människans egen ansträngning, och i vilken grad var den ingjuten i människan genom Guds nåd? Detta är temat i konferensvolymen *"Fides virtus": The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century* (2014).²⁸ Kanske ska problemet inte betraktas som helt nytt. Redan Platon antydde att dygderna är en gåva av Gud, och hos Augustinus är frågan utan tvivel en variant av det gamla problemet med en så kallad dygdernas enhet i ny tappning.²⁹ Oavsett vilket menar författarna till bidragen i *"Fides virtus"* att den teologiska diskussionen ständigt präglades av den underliggande motsättningen mellan behovet av en kristen etik och omöjligheten för människan att leva som en sann kristen efter syndafallet. Trots att detta alltså sker inom ramen för en huvudsakligen katolsk senmedeltida teologisk diskussion är överensstämmelsen med Bodenstens analys av frihetstida politisk debatt, överraskande nog, närmast total.

I en helt annan skepnad återkommer samma problematiska förhållande mellan kristendomen och den grekisk-romerska dygdeetiken i Anthony D'Elia *Pagan Virtue in a Christian World* (2016), som utforskar den emblematiske renässansfurstens Sigismondo Pandolfo Malatestas självförhärligande genom två av hans hovhumanister och propagandister, poeten Basinio och historikern/militärteoretikern Valturio. För D'Elia är den ökände Malatesta ett framstående exempel på att renässansen faktiskt till sitt väsen var hednisk, i ett öppet motsatsförhållande till det kristna samhälle som skapade den: "In Sigismondo we vividly see the clash of cultural and religious values brought on by the reintroduction of classical pagan literature into a Christian world."³⁰

Ett problem med delar av den hittillsvarande forskningen om dygdebegreppet är att den tenderar att studera enskilda dygder och deras historia, alternativt en specifik diskussion av en eller flera dygder vid ett specifikt tillfälle – en artikel om ödmjukhetens långa historia från den tidiga kristendomen fram till reformationen eller Thomas av Aquinos behandling av tapperheten, till exempel. I sådana numera ganska vanligt förekommande enskilda studier saknas ofta ett djupare teoretiskt perspektiv. Ofta får en klassisk formulering av dygdeetiken (vanligtvis utifrån Aristoteles *Nikomakiska etik*, inte sällan enligt MacIntyres tolkning) i sig utgöra ett slags teoretiskt ramverk, på ett sätt som är analogt med hur historisk retorikforskning använder den klassiska retorikens teori för att förstå en tidigmodern litterär text. Jag skulle emellertid vilja hävda att den historiska forskningen om dygdebegreppet mycket väl kan utvecklas genom en tillämpning av mer konventionell historievetenskaplig teori. De två främsta exemplen på det har redan antytts: begreppshistoria och Bourdieus habitusbegrepp.³¹ Den förra tillämpas inte sällan i mer eller mindre utvecklade former av forskare för tillfället, medan det senare inte ännu har kommit att få en lika framträdande roll. Enligt min mening är den dock ytterst väl lämpad för det syftet.

The History of our Second Nature: The Concept of Virtue and Historical Research

This article aims to survey the field of current historical research on the theme of virtue, and this field is found to be highly diverse and characterized by cross-disciplinary collaboration. The concept of virtue and systems of virtue ethics are relevant in a number of different types of research approaches. The most important of these include studies on political ideas and conceptions of society in broad terms, the history of religion, and gender studies. Among promising research problems, a prominent feature is the tenuous relationship between classical (pagan) philosophy and a Christian church and establishment, just like the related problem of man's sinfulness and evil nature, which seems to render worldly virtues irrelevant. However, this did not prevent it from remaining a highly significant concept through the 17th and 18th centuries. Finally, the author argues for a more developed use of sociological and conceptual history methodology in historical studies on virtue ethics.

Noter

- 1 Jag har valt att använda det svenska ordet ”dygd”, som motsvarar grekiskans *arete* och latinets *virtus*. I moderna översättningar av i synnerhet antika, men även till exempel medeltida texter väljer man numera ofta att översätta dessa med ”förträfflighet”, ”duglighet” eller liknande. På engelska förekommer ord som är ännu mer avlägsna från en ordagrann översättning. Anledningen härtill är att ordet ”dygd” på grund av en långsam begreppsfrskjutning i modern tid har kommit att stå för någonting som skiljer sig så pass mycket från det äldre bruket att ”dygd” blir missvisande. Den avgörande förändringen förefaller, som så ofta, ha skett ungefär i den så kallade *Sattelzeit*. I den franska revolutionen upplevde grekisk-romerska föreställningar om manlig medborgerlig dygd sin sista (senaste?) blomstring. Därefter, under 1800-talets borgerliga era försköts betydelsen uppenbarligen och begreppet började förknippas starkt med kvinnlig kyskhet. Att utreda de djupare orsakerna till denna utveckling vore en angelägen uppgift för forskningen, men det finns inget utrymme att göra det i denna artikel.
- 2 Platon, *Protagoras*, 342b–343c; *Skrifter*, band 2, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2001.
- 3 *Protagoras*, 321d–328b.
- 4 Platons uppfattning i frågan är omdiskuterad. Många menar att han i de tidigare dialogerna försvarar denna uppfattning, för att senare frångå den. Jämför Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca & London 1999.
- 5 Istvan P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study of Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden 2011, s. 257–259.
- 6 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 2005 [1977], s. 72–96; citat s. 72, 78, 95.
- 7 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990, är en klassiker på området. Lilli Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge 2003, visar på ett intressant sätt hur Descartes berömda dualism inte innebar ett så radikalt brott med traditionen som ofta antas. På ett liknande sätt hävdar Leif Runefelt, utifrån ett helt annat källmaterial, att skillnaderna mellan Aristoteles och Wolffs psykologier i praktiken är små, vilket får stora konsekvenser för hans syn på samhällstänkandet i Sverige i tidigmodern tid, Leif Runefelt, *Dygderna som välståndets grund. Dygd, nytta och egennytta i frihetstidens ekonomiska tänkande*, Stockholm 2005; Leif Runefelt, *Hushållningens dygder. Affektlära, hushållslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid*, Stockholm 2001.
- 8 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, Cambridge 1934, 1162a; *Politics*, Cambridge 2005 [1944], 1259a–1260a (båda i övers. av H. Rackham); James M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon, 1518–1559*, Leiden, 2005, samt i synnerhet, Risto Saarinen, ”Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert”, i *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Jan Aertsen & Andreas Speer (red.), New York 1996 och Risto Saarinen, ”Virtus Heroica: 'Held' und 'Genie' als Begriffe des christlichen Aristotelismus,” i *Archiv für Begriffsgeschichte* 33, Bonn 1990.
- 9 Martin Luther, *Enchiridion: Der kleine Catechismus Doct. Martini Lutheri, Sampt der Haustaffel [...]*, s.l. 1554.
- 10 Jonas Lilliequist, ”Ära, dygd och manlighet. Strategier för social prestige i 1600- och 1700-talets [sic] Sverige”, *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria* 2009; Karen Green & Constant J. Mews (red.), *Virtue Ethics for Women in the Middle Ages 1250–1500*, Dordrecht 2011; Andreas Hellerstedt, ”Meer genom wärjans kloka anförande; än ett dumdrigtigt

- framrasande'. Tapperhet i några karolinska texter", i, *Modets militära habitus 1300–1600*, Peter Haldén & Biörn Tjällén (red.) (kommande).
- 11 Green & Mews, "Introduction", i Green & Mews (red.) 2011, p. ix.
- 12 Detta behandlas främst i *Retorikens* bok II; Aristotle, *Art of Rhetoric*, (övers. J.H. Reese), Cambridge 2006 [1926]).
- 13 Carl Joachim Classen, "Aristoteles: Forderungen and den vollkommenen Redner", i *Aretai und Virtutes: Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*, Carl Joachim Classen (red.), Berlin & New York 2010; Virginia Cox, "Rhetoric and Ethics in Machiavelli", i *The Cambridge Companion to Machiavelli*, John M. Najemy (red.), Cambridge 2010.
- 14 Bengt Lewan, *Med dygden som vapen. Kring begreppet dygd i svensk 1700-talsdebatt*, Stockholm 1985; Runefelt 2001; Leif Runefelt, *Dygden som välståndets grund. Dygd, nytta och egennytta i frihetstidens ekonomiska tänkande*, Stockholm 2005; Janne Lindkvist, *Dygdens förvandlingar. Begreppet dygd i tillfällestryck till handelsmän före 1780*, Uppsala 2002.
- 15 Marie Lindstedt Cronberg & Catharina Stenqvist (red.), *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*, Lund 2008; Marie Lindstedt Cronberg & Catharina Stenqvist (red.), *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron*, Lund 2010; Eva Österberg, Marie Lindstedt Cronberg & Catharina Stenqvist (red.), *Dygdernas renässans*, Stockholm 2012.
- 16 Green & Mews (red.) 2011; Lilliequist 2009.
- 17 Andreas Hellerstedt, "Cracks in the Mirror: Changing Conceptions of Political Virtue in Mirrors for Princes in Scandinavia from the Middle Ages to ca 1700", i *Teaching Virtue: Studies in Virtue Ethics and Education from Late Antiquity to the 18th century*, Andreas Hellerstedt (red.), Amsterdam 2017 (kommande).
- 18 István P. Bejczy & Cary J. Nederman (red.), *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, Turnhout 2007. Se också István P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study of Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden 2011.
- 19 Machiavelliforskningen är naturligtvis enorm och kan inte redogöras i sin helhet här. Maurizio Viroli *From Politics to Reason of State: The Acquisition of the Language of Politics 1250–1600*, Cambridge 1992 och Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris 1989, sätter båda in Machiavelli i en längre dygdeetisk och politisk tradition och visar därmed hur han på många sätt fortfarande var en del av en äldre politisk idealism, medan "antimachiavellisterna" innebar ett brott med traditionen. Victoria Kahn, "Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli's Prince", *Representations* 13 (1986) betraktar brottet med traditionen utifrån den humanistiska retoriska traditionen med liknande resultat.
- 20 Lars Gustafsson, *Virtus Politica. Politisk etik och nationellt svärmeri i den tidigare stormaktstidens litteratur*, Uppsala 1956.
- 21 Tacitus, *Historiae*, 1:1; Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1967 [1956], s. 58, 64.
- 22 Baron, *The Crisis*, s. 81.
- 23 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 2009 [1997], s. 80, 103.
- 24 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 2003 [1975] och till exempel Iain Hampsher-Monk, "From Virtue to Politeness", i *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 2, Quentin Skinner & Martin van Gelderen (red.), Cambridge 2006 [2002]; J.G.A. Pocock,

- ”Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, i *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge 1985.
- 25 Jonas Nordin, *Frihetstidens monarki. Konungamakt och offentlighet i 1700-talets Sverige*, Stockholm 2009.
- 26 Karin Sennefelt, *Politikens hjärta. Medborgarskap, manlighet och plats i frihetstidens Stockholm*, Stockholm 2011, cit. s. 20. Jämför Tine Damsholt, ”Faedrelandskaerlighed og Borgerdyd. Om borgerrolle, moralitet og følelser”, i *Borgerrolle og Borgerrett*, Kirsti Strøm Bull (red.), Oslo 2015.
- 27 Erik Bodensten, *Politikens drivfjäder. Frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken*, Lund 2016.
- 28 Marco Forlivesi, Riccardo Quinto & Silvana Vecchio (red.), *”Fides virtus”: The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster 2014.
- 29 John P. Langan, ”Augustine on the Unity and the Interconnectedness of the Virtues”, *The Harvard Theological Review*, 72:1/2 1979.
- 30 Anthony F. D’Elia, *Pagan Virtue in a Christian World: Sigismondo Malatesta and the Italian Renaissance*, Cambridge 2016, s. 29. Här är också Iiro Kajantos tvåbandsverk *Humanism in a Christian Society*, Helsinki 1989–1990, värd att nämna. I Sverige-Finland mottogs renässansen på teologernas villkor, hävdar Kajanto, men samma motsättning är klart skönjbar även här. Bo Lindberg, *Den antika skevheten. Politiska ord och begrepp i det tidig-moderna Sverige*, Stockholm 2006 hävdar att en viss skevhet i de antika begreppens tillämpning i det tidigmoderna Sverige är karaktäristiskt för perioden.
- 31 Jag är övertygad om att också andra teoretiska infallsvinklar skulle visa sig fruktbara för dygdens historia, i synnerhet sådana som berör konstruktionen av kön och kropp, inklusive känslornas historia. Jag hoppas kunna utforska dessa frågor på annan plats i framtiden.