

# Epimeleia

## *Hans Ruin*

ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν  
ψυχὴν

Platon, *Symposion*

Liebende, wäre nicht der andre, der die Sicht verstellt, sind nah  
daran und staunen...

Rilke, *Duineser Elegien*

I sitt försvarstal inför den athenska församlingen förklarar Sokrates varför han inte följt en vanlig livsbana och brytt sig mer om yttre angelägenheter, tillgångar och positioner. Istället har han försökt visa att det väsentliga är att först ”bry sig om att själv bli en så god och insiktsfull människa som möjligt”.<sup>1</sup> Att man ”i en stad som på många sätt kan skryta om vishet, styrka och välmående” inte ägnar mer möda och intresse åt själens odling betraktar han rentav som en ”skam”. I *Gästabudet* beskriver sedan Platon hur Sokrates återkallar vad han i sin tur hört från den visa Diotima, om hur det mest eftersträvansvärda är att ”vårda själen” som en blomma, också om den bor i en ömtålig kropp, och att ”visa den omsorg” (210c). I den kanske mest utförliga diskussionen av detta tema, dialogen *Alkibiades*, som riktar sig till den fåfänge ynglingen med samma namn, utmynnar hela samtalet i denna enda fråga: ”vad betyder det att ägna omsorg åt sig själv?” (127e). Här blir svaret att det handlar om att ”att lära känna sin själ”, vilket i sin tur är att idka ”besinning” (130e, 133c). Men i denna slätstrukna och av Schleier-

<sup>1</sup> *Försvarstalet*, 16c. Jag citerar genomgående från Jan Stolpes översättningar i Platon, *Skrifter* (Stockholm: Atlantis, 2000-2009).

macher med rätta ifrågasatta dialog tycks temat redan ha stelnat till doktrin och till mekaniserad pedagogik, som om omsorgen om omsorgen redan från första stund också var någonting hotat.

Omsorgen om självet och om den egna själen – *epimeleia heautou* och *epimeleia tes psuches* – är ett bekant och återkommande tema i de platonska dialogerna. Det är så bekant att det nära nog slitits ner till en fras. Hos Foucault togs det upp på nytt, inspirerat av Pierre Hadot men också av Nietzsches moralgenealogi, och gjordes till ett centralt tema under hans sista år. Den tredje delen av *Sexualitetens historia* fick undertiteln ”Omsorgen om sig”, *Le souci de soi*.<sup>2</sup> Foucault lokaliserar där tematiken inte bara till den sokratiskt-platonska filosofin, utan också bakåt till äldre asketiska praktiker, liksom även framåt till en mer populär antik självhjälpslitteratur som kretsar kring sexualitet, samliv och hälsa. Han noterar att termen *epimeleia*, ”omsorg om...”, har en bred användning, som en benämning för många sorters bestyr, inom såväl jordbruk, läkekonst och krig.<sup>3</sup> I den riktningen läser han det också som ett vittnesmål om hur människan vid denna tid i både ord, tanke och handling *tar sig an* och *bemäktigar* sig själv. Så utvecklas hans intresse för denna självomsorgens tematik slutligen till en fråga om hur subjektet vinner ”herravälde” över sig själv i en omfördelning av makt och kraft, och hur den antika kulturen ger upphov till en ”behärsknings teknik” varigenom det moraliska subjektet konstitueras. Det är i denna anda som han talar om ”Sokrates helgade självomsorgstema”, som en aspekt av en vid denna tid framväxande ”levnadskonst” som också en ”subjektivitetsteknik” och en ”livsteknik”, en *techne tou biou*.<sup>4</sup>

Genom Foucaults analys har vi fått en förändrad syn på det filosofiska subjektet och den mänskliga själen, som också ett historiskt-genealogiskt *projekt*. Det som en gång kanske sågs som en evig mänsklig själ har kommit att betraktas som en med stöd av olika tekniker upprätthållen praktik, på ett sätt som också färgat den samtida förståelsen av vad subjektivitet och mänskligt liv egentligen är. Men genom tillväjningen till denna tankemodell – som i Foucaults eget fall förvisso rymde fler dimensioner än vad

<sup>2</sup> På svenska *Sexualitetens historia 3. Omsorgen om sig*, övers. B. Gröndahl (Stockholm: Gidlunds, 1987), särskilt kapitel 2. Hadots omfattande arbete med antik filosofi, som i mycket centreras kring idén om filosofin som livskonst och självomsorg, finns delvis samlat i hans nu också på svenska tillgängliga *Vad är antikens filosofi?*, övers. J. Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2015), se särskilt kapitlen 3–4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 48ff.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 42.

som framskyntar i de vanliga kommentarerna – riskerar samtidigt något väsentligt hos den specifikt sokratiskt-platonska och – vågar vi säga – diotimska självomsorgen att gå förlorad. För i grund och botten handlar denna *epimeleia* inte så mycket om makt, behärskning och teknik, som om att snarare lära sig *förlora* sig själv, men att kunna göra det i en fri och skapande *uppmärksamhet* mot det som *är*. Det är hursomhelst i denna riktning som jag ska röra mig här, i en reflexion som därmed vill uttrycka sin tacksamhet för något den en gång mottog från Marcia, nämligen uppmaningen att lära sig *vistas* på ett tänkande sätt i *mellanrummet*.

Hos Homeros förekommer verbet *melo* i många olika former för att uttrycka att någon tar sig an, visar intresse för och ombesörjer något. Det kan gälla en uppgift, en levande varelse eller ett ting. Hos Hesiodos finns också ett verb *meletao*, med betydelsen att bemöda sig om, men också att uppmärksamma och studera. Substantivet *epimeleia* finns inte belagt i de äldsta bevarade grekiska texterna, men kan ses som en lite senare substantivbildning som riktar blicken mot bestyrandet själv, detta att vara upptagen av och inriktad mot något. Hos Liddell & Scott översätts det som *care*, *attention*, och *diligence*. I sin stora på tyska publicerade etymologiska ordbok översatte Hjalmar Frisk det med både *Sorge* och *Fürsorge*, men även med *Aufmerksamkeit*, uppmärksamhet. Chaintraines samtida franska etymologiska lexikon nöjde sig med att härleda det motsvarande verbet *epimelomai*, vilket där återges som *prendre soin de* och *veiller à*, ta sig an och vaka över. I Stephanos grekisk-latinska ordbok anges som första post för *epimeleia* det latinska *Cura*, men också *Diligentia* och *Studium*, ihärdighet och strävan. I Melins *Grekisk Svenska Ordbok* från 1845 slutligen översätts *epimeleia* som ”omsorg”, men också som ”sorgfällighet”, ”flit”, och att ”bära omsorg för ngn el ngt”, vilket i sin tur exemplifieras med ”själens utbildning”, men också med den ”ära” som visas ”åt en avliden”.

De olika exemplen på översättningar och de textställen de åberopar inringar en domän av mänskligt handlande, där människans *hållning* blir synlig, eller snarare där hon själv framträder som en kvalificerad hållning: som den som bryr sig om och tar sig an. De inringar hennes liv som en sträckning som spänner över såväl det kommande som det redan inträffade. I *epimeleia* kan människan visa omsorg om att fostra och utbilda. Men i *epimeleia* kan hon också rikta sig mot det förgångna, mot de döda, liksom mot deras minne och arv. Genom *epimeleia* framtonar livet därmed som stående och verkande i en öppen tidshorisont, där såväl det framtida som det förflutna är föremål för omsorg. Hur ska vi då förstå den förvandling

och förskjutning av begreppet som sker i den sokratiskt-platoniska filosofin, där *epimeleia* inte längre i första hand handlar om att ta hand om det som man möter i världen, varken nu, då eller sedan, utan där det istället blir till en praktik riktad mot *sig själv*, och mot den egna *själen*? Hur ska vi förstå denna inriktning mot det egna och inre, mot subjektiviteten som ett föremål för omsorg?

I ett av de bevarade fragmenten av Herakleitos (DK101) sägs det: ”jag sökte mig själv”, *edizesamen emeouton*. I ett annat fragment talar han om hur vi ”aldrig ska upptäcka själens gränser, om du så färdas varje väg” (DK45). De två satserna pekar mot den tematik som sedan också ska återkomma hos Sokrates. Den tänkande riktar sig här mot sig själv, inte för att sluta sig inom självet och inte för att dra sig undan, utan för att öppna sig mot något som i sin tur saknar tydlig gräns. Hos Herakleitos kan vi ana hur den antika självomsorgen inte behöver inskränka sig till att upprätta en isolerad zon eller ”inre fort”, som det senare ska heta hos de romerska stoiker som gjorde ett så djupt intryck på Hadot och Foucault. Istället kan vi se hur en rörelse inåt också och på samma gång inbegriper en rörelse utåt. I sökandet efter det egna vänder sig människan också mot det okända och yttre. För trots att världen och dess utläggbara ordning är något delat, så ”lever de många som om de hade ett eget förstånd”, som det också heter hos Herakleitos i det fragment som enligt Sextos Empeirikos ska ha stått alldeles i början av boken (DK2).

Den heraklitiska förståelsen av sökandet efter det egna är viktig för att förstå vad vi senare finner hos den platonske Sokrates. Tanken på en omvårdnad av själen och av det egna tycks visserligen peka vidare mot upprättandet av den ”inre” människan med sitt ”inre liv” som vi möter henne i den kontemplativa litteraturen där själen också blir till ett fönster mot en inre och hinsides verklighet. Men i den heraklitiska ansatsen handlar det till sist inte om att dra sig undan från världen. Tvärtom bottnar hela tankefiguren i den omvända diagnosen, nämligen att människan vanligtvis är slutet i sitt inre, bunden av sina begär och bekymmer, en egoistisk varelse, som därför först måste öppnas upp mot det som är. Själen är med andra ord inte ett gömställe som ska inredas som en tillflykt undan en krävande verklighet. Själen ska istället sökas i en rörelse som väsentligen saknar slut, som inte en väg bort utan som en väg *ut*.

När Heidegger långt senare fångar upp och för vidare den husserlska fenomenologins ansats är det kring denna fråga och tematik som vi tydligast kan se hur han till sist väljer sin egen väg. Husserls filosofiska ärende

består just i att skapa en reflexiv punkt från vilken världens framträdande kan få framträda. Genom att upphäva – genom *epochén* – de affekter och begär som binder den naturligt inställda själen till världen, för att på så vis istället låta framträdandet som sådant bli till en själens händelse, åstadkommer han den neutralisering som först möjliggör den fenomenologiska blicken. Genom att först rikta uppmärksamheten bort från världen tillbaka mot själen och dess egen skapande rörelse – dess *intentionalitet* – gör han världen läsbar på nytt i dess fenomenalitet. Men i denna upptäckt av den till sikt ombesörjda själens förmåga leds han också att inringa denna plats som ett eget hemlighetsfullt och avskilt rum, som ett ”transcendentalt jag”, som till sist tycks tillerkännas förmågan att klara sig självt på egen hand. Det är inför tanken på detta ur metoden självt framsprungna och från världen avskilda ego som Heideggers tanke böjer undan och söker en annan väg. Det är inte de reduktiva och reflexiva operationerna i sig han kritiserar i den husserlska fenomenologin, inte heller dess avvisande av en naiv naturalism och realism. Vad han däremot inte följer är det sätt på vilket dess reflexiva praktik i slutändan återskapar en stoiskt-kristen-augustinsk innerlighetskultur. Tillvaron befinner sig nämligen väsentligen *i en värld*, där den lever förbunden med andra, i en tidlig-historisk sträckning som förbinder den med de döda och med de ännu ofödda. Också i sin högsta reflexiva och spekulativa praktik står den i en fortlöpande *relation*.

I paragraf 41 av *Vara och tid* sammanfattar Heidegger vad som dittills framkommit om tillvarons sätt att vara, hur den på samma gång är ett *föresig-varo* och en *kastadhet* i en värld tillsammans med andra. Till sist drar han samman alla dessa bestämningar i en definition där själva oupplösligheten mellan varje led grafiskt markeras av de bindestreck och inskjutna parenteser som håller den samman: ”före-sig-redan-varo-i-(världen) som vara-vid (inomvärldsligt påträffat varande)”<sup>5</sup>. Som en samlande term för denna komplexa inflätade helhet ställer han sedan ett enda ord: *Sorge*, omsorg. Tillvaron *är* omsorg. Genom alla sina åtaganden och relationer fortsätter den att verka som omsorg, också, och inte minst, när den faller till föga och låter sitt liv levas som det levs som mest, eller då den sätter sin förhoppning till ett annat liv, någon annanstans. Att tillvaron lever som längtan och drift är grundat i dess vara som omsorg, i en omsorg som ständigt också är benägen att ”förtränga andra möjligheter”. I den rena

<sup>5</sup> Citerat från Jim Jakobssons översättning, *Vara och tid* (Göteborg: Daidalos, 2013), 192 (originalpaginering).

driften, skriver han, har ”omsorgen ännu inte blivit fri”, och detta trots att det var omsorgen som först lät tillvaron erfara driftens möjlighet. Det är som om livet då ännu bara driver i den drift och längtan som också utgör vad den är. Men i dess möjlighet ligger också att ”ontiskt existentiellt modifieras”, och på så vis låta den omsorg den alltid redan är också bli sig själv, bli *egentlig*. Kanske kunde vi sammanfatta denna reflexiva praktik så här: Om människan i grund och botten är omsorg, så är det en omsorg som också har att ta omsorg om sig själv, genom att göra den omsorg hon alltid redan är till en självomsorg, för att därigenom befria den/sig från den hämning som också hör till den själv.

Det förtätade stycke som presenterar detta begrepp följs i *Vara och tid* av en kort och lite märklig paragraf som utgår från en gammal latinsk fabel. Heidegger säger sig här vilja grunda sin definition av tillvaron som omsorg i en äldre folklig tradition där människan redan spontant förstätt sig själv på detta sätt. Som belägg åberopar han en av den latinske författaren Hyginus mytologiska fabler, som också Goethe hade använt sig av i *Faust*. Fabeln handlar om den personifierade ”Omsorgen” – *Cura* – som av jord skapar människan och därför av Saturnus ges besittning över sin skapelse, även om denna får namnet homo, från *humus*. I sin kommentar till denna fabel och hur den sägs stärka det legitima i att benämna människans grundväsen som *Sorge/Cura* nämner Heidegger att *cura* ju inte bara betyder att ängslas, utan också att visa ”sorgfällighet” och ”hängivenhet”. Han åberopar också Seneca som från ett av sina brev får vittna om hur den dödliga människan når sin fullbordan genom omsorg, och att hennes fullbordan, *perfectio*, nämligen att bli vad hon kan vara i sin frivaro för sina egnaste möjligheter, är just en bedrift av omsorgen.

Det är anmärkningsvärt att se hur han här i ett stycke som inte bara syftar till att ge människans hennes grundläggande definition, utan också att historiskt-mytologiskt förankra denna definition i en spontant utvecklad självförståelse, väljer att helt runda just det begrepp som döljer sig bakom det latinska *cura*, i synnerhet som det förekommer hos Seneca, nämligen det platonskt-sokratiska *epimeleia*, vars bokstavliga översättning det är. Istället för att knyta an till det begrepp och den tematik som historiskt har en längre tradition och som framför allt i filosofiskt hänseende äger en potentiellt djupare syftning, nämligen det platonska *epimeleia*, så stannar Heidegger här, i sin förment ursprungligt-mytiskt-folkliga grundande av *Sorge*, vid en senantik romersk litterär kompilatör och i en latinsktalande stoiker.

Hans ovilja att grunda sin tanke om människan som *Sorge* i det grekiska begrepp som skulle ligga närmast till hands blir än mer anmärkningsvärd om vi betänker den vidare ontologiska syftning som begreppet *Sorge* har i den existentiella analytiken. Det handlar nämligen inte bara om en definition av människan som i en koncentrerad gestalt ska förmedla hennes alltid-redan-inbegripenhet i och med det varande. Ytterst sett handlar det också om att försöka inringa den tillvarons spekulativa mitt genom vilken världen som sådan tillåts framträda. Tillvaron i den existentiella analytiken är ju inte ett inre som genom en gåtfull mekanism etablerar ett förhållande till något yttre. Den är redan i det yttre, ja den är förytterligad genom själva sin kastadhet in i och ut mot en värld, i sin ”upplåtenhet”, *Erschlossenheit*. Det är detta som menas med att tillvaron *själv är ljusningen*, som det också heter så vackert i §28 av *Vara och tid*. Men just på grund av att hon är denna upplåtenhet och öppning i och mot det varande, så är den också i någon mening *ansvarig* för det framträdandes framträdelse. Det vilar på tillvaron att låta världen framträda som den är, liksom det ligger i dess möjlighet att tillsluta detta framträdande, vilket är precis vad Heidegger menar med att det till upplåtenheten också hör en möjlighet att *förfalla*. Att vårda denna plats och att värna om att dess ljus inte fördunklas och släcks är att vårda sig själv och den egna själen. Men till sist görs detta inte bara för självets och själens egen skull, utan för att framträdandet som sådant ska tillåtas ske. Det är vad *egentlighet* till sist handlar om i *Vara och tid*.

Heidegger själv låter dock här inte antyda några vägar tillbaka till den platoniskt-sokratiska filosofin. Bakgrunden till denna ovilja ligger utan tvekan i hans syn på såväl den historiska platonismen, som på dess moderna efterföljare, till vilka han räknas såväl nykantianer som i viss mån också Husserl. I en av hans viktigaste tidiga föreläsningsserier, om det religiösa livets fenomenologi från 1920, beskriver han den ”platoniska vägen” som den som helt avvisar det historiska i människan och därmed den ändliga levda existensen. Här har han ännu inte börjat tala om den mänskliga tillvaron som *Sorge*, men däremot som ett ”bekymrande sig om”, som *Bekümmerung*.<sup>6</sup> Samma år skriver han också sin omfattande recension av Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*. Här utvecklar han uttryckligen tanken om det faktiska livet som väsentligen en ”självomsorg”, som en *Bekümmerung des Selbst um sich selbst*, och som en *Selbstbekümmerung*, alltså ordagrant som en själv-

<sup>6</sup> GA 60, 52f.

omsorg.<sup>7</sup> Begreppet är helt centralt för hela det argument han utvecklar där. Det utgör därtill en förtätad skiss av hela den existentiella analytiken som en alternativ livsontologi som fångar livet i dess utsatta rörelse, som en historisk och hermeneutisk existens. I denna egenskap beskrivs livet som också ständigt utsatt för en ”tendens till fallande” (*Abfall*) ner mot objektifierade betydelser i omvärlden liksom under traditionens tyngd. Just därför måste det inom och för sig själv utöva en ”destruktion”, en självkritik som förblir, skriver han här, ”i enlighet med sin mening förbunden med den konkret egna fullhistoriska självomsorgen” (*ihrem Sinne nach verhaftet in der konkret eigenen vollhistorischen Selbstbekümmerng*, s 34). Här knyts alltså tanken på livet som självomsorg samman med den grundläggande förståelsen av det som ett historiskt och icke-objektiverbart skeende, där omsorgen själv måste inbegripa en kritik av sin egen inre rörelse och motivation. Självet är med andra ord ingen plats dit jaget kan dra sig undan, utan istället en rörelse inom vilken kampen ständigt utspelas om öppenhet och förslutenhet. Men inte med ett ord låter han heller här antyda en förbindelse till en sokratisk-platonisk *epimeleia*. Så djupt sitter uppenbarligen bilden av vad ”platonism” innebär att själva den platonska tanken och tankefiguren måste döljas för att själv kunna sättas i rörelse.

I förordet till en samling texter om att läsa Platon skriver Marcia om hur den samtida filosofin fortsätter att brottas med det platonska arvet, men hur den samtidigt i sin strävan bort från Platons förmenta ”idealism” och abstraktioner till förmån för kroppar och passioner ofta bara reproducerar dess nedärvda dikotomi mellan medvetande och värld. Hon lyfter där fram Husserl och fenomenologin som en väg in i att tänka ”medvetande och värld som levande strukturer” och ”varat som ett framträdande”. Det husserlska väsensskådandet läses då inte som återupprättandet av en ”platonism” i gängse mening, utan tvärtom som en väg som öppnats tillbaka till dess kanske djupaste tanke, nämligen av självbesinnandet som också ”en ’omsorg om själen’, som en *epimeleia tes psuches*”.<sup>8</sup> Hos Jan Patocka, i en essä från samma volym, heter det att denna omsorg om själen till sist är vad som öppnar själva begreppet själ, som också namnet på filosofins egen

<sup>7</sup> GA 9, 32ff.

<sup>8</sup> ”Inledning” till *Att läsa Platon*, red. C. Cederberg (Symposion: Stehag, 2007), 9f.



*mitt.*<sup>9</sup> Hos honom kan – till skillnad från Heidegger, men också i grunden tack vare Heidegger – det platoniska motivet i den fenomenologiska reflexiva rörelsen fritt fällas ut. Hos honom blir Platon därmed också någon som just genom sin själs-omsorg också upptäckt människan som den varelse ”för vilken världen uppenbaras, för vilken den framträder” (125). Det är denna insikt som också låter Patocka formulera filosofin som ”ett liv i sanning”, som en strävan att svara mot hur det är som också en praktik utövad på det egna självet.

Hur kan då människan upprätthålla sig på denna plats? Hur kan hon undvika tendensen och frestelsen att låta idealet förvandlas till dogm, till mantel och till fort? Vad innebär det egentligen att verkligen stå i det öppna? I en text om ”uppmärksamhetens fenomenologi” beskriver Marcia hur erfarenhet bara uppstår ur själva spänningen mellan det sedda och det osedda, mellan fokus och bakgrund.<sup>10</sup> Hon visar hur uppmärksamhet genom fenomenologin låter sig tänkas inte i första hand som övergången från förströddhet till fokusering, utan snarare som just detta sammanfallande av att se och se bortom, av att se också det osedda i det sedda, i en rytmisk rörelse mellan närvaro och frånvaro. Det handlar om att stiga in i och upprätthålla sig i det öppna på ett sådant sätt att inte bara se vad som framträder utan också framträdandet själv i det framträdade. Människan måste då inte bara lämna det subjektiva inre till förmån för det objektiva yttre och rollen som betraktare, utan hon måste själv därtill bli en deltagande i det egna seendet.

Först då kan uppmärksamheten, som hon skriver, förstås som att medvetandet och tingen ”blir annat, då det medvetna subjektet bryter samman och ett uppmärksam hjärta bryter fram”.<sup>11</sup> Vad som då sker är ett sammanfallande av ”uppmärksamhet och omsorg”, i en omsorg som inte längre förstås som ett ansvarstagande för något annat. Istället handlar det om att ”självet upptäcker sig själv som vad det är utanför sig själv, då det i sig självt är ett mellan (*in-between*)”. Omsorg är då också erfarenheten av att befrias från sig själv och från sin solipsim, för att istället upptäcka sig själv ”i en förpositionell öppenhet mot livsvärldens händelse” (*in a pre-positional*

<sup>9</sup> ”Den undersökta själen. Omsorgen om själen hos Platon i dess ontokosmologiska modalitet: Idéläran och matematiken – introduktion till problemet med den platonska Staten”, övers. C. Cederberg, *ibid.*, 121.

<sup>10</sup> ”The Knowledge of Attention”, i *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 2006; 1: 133–140, 136.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 139.

*openness to the event of the lifeworld*). Hon avslutar denna text, skriven för ett pedagogiskt-teoretiskt sammanhang, med en kort hänvisning till Heidegger och till hans förståelse av tillvaron som *Sorge* som i sig själv ett mellan.

Utan att just i detta sammanhang nämna vare sig Platon eller det sokratiska *epimeleia* har hon rört vid dess djupa fundament, där det låter oss tänka samman inte bara en omsorg och omhändertagande om självet, utan en också ett frigörande formande av självet genom uppmärksamhet. Här handlar självomsorgen till sist inte om sluta sig inom sig själv, utan att tvärtom lämna självet i ett friare seende av det som visar sig som också ett kärleksfullt förlorande av sig själv in i det främmande. Kanske också som "ett födande i skönhet", den gåtfulla fras som Diotima en gång överlämnade till Sokrates att begrunda.