

4	SORG, LIDENSKAPENS PRIS? OM DET STOISKE FØLELSESLIV Emil Faugli
16	STOIC NATURAL LAW THEORY AND POLITICAL CONSERVATISM Øyvind Johannes Vardenær Evenstad
28	DIKTET SOM STOISK LEIK STOISK LIVSPRAKSIS I OLAV H. HAUGE SI DIKTING Johne Eide
42	STOICISM: A RELIGIOUS OR A PHILOSOPHICAL DOCTRINE? Bendik Berntsen-Øybø
50	THE CONSOLATION OF CONSTANCY JUSTUS LIPSIUS AS A STOIC PHILOSOPHER Igor Novokreshchenov
58	INTERVJU MED GREGORY B. SADLER IN ACCORDANCE WITH NATURE Harald Langslet Kavli
64	BOKOMTALE AV DA MENNESKER REGJERTE KLODEN MILJØETIKK, RETTIGHETER OG DINOSAURER Sindre Brennhagen
72	FRA FORSKNINGSFRONTEN ENGASJEMENTER OG EMOSJONER I STOISK FILOSOFI Håvard Løkke
76	OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI OM FRIHET Epiktet
90	UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI OIKEIÖSIS
92	MESTERBREV AIMÉE M. R. POVEL
94	MESTERBREV ØYVIND JOHANNES VARDENÆR EVENSTAD
96	NESTE NUMMER
97	QUIZ

FILOSOFISK SUPPLEMENT

16. ÅRGANG | 3/2020

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 300

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Sindre Brennhagen
Harald Langslet Kavli

Layout: Sindre Brennhagen
Harald Langslet Kavli
Erik Løvhaugen

Økonomi: Harald Langslet Kavli

Øvrige
medlemmer: Ali Jones Alkazemi
Ylva Ullahammer Bordsenius
Øyvind Johannes Vardenær Evenstad
Vemund H. Jernsletten
Ole Andreas Eide Johnsen
Thea Thori Kogstad
Helge Myhre
Maia Nielsen
Eirin Prøven
Aksel Rogstad
Sjur Sandvik Strøm
Michael Voldbakken

Omslag: Sindre Brennhagen

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

STOISISME

Stoisismen har kommet tilbake for fullt, kanskje sterkere enn noen gang. Den hellenistiske filosofiskolen, grunnlagt før år 300 f.Kr, har ikke kun gjort seg gjeldende i akademiske sfærer, men samtidig fått en stor populærkulturell innflytelse. I en usikker tid karakterisert av ytre tumulter søker stadig flere innover, mot sitt indre følelsesliv, i håp om å kunne kontrollere sine reaksjoner, emosjoner og overordnede perspektiv på tingenes tilstand. Man etterstreber, kort fortalt, å kultivere en form for *stoisk ro*. Men hva var egentlig stoisismen, dens sentrale skikkelser og innsikter? Og hvordan skiller den historiske og filosofiske stoisismen seg fra den psykologiske eller terapeutiske avarten vi i dag påtreffer? I dette nummeret av *Filosofisk supplement* har vi viet oppmerksomheten til førstnevnte – tanker og tenkere som man ikke nødvendigvis finner på pensum i de sedvanlige innføringseminene.

I artikkelen «Sorg, lidenskapens pris?» ser Emil Faugli nærmere på stoikernes følelsesfilosofi, deres forståelse av hvordan man skal respondere på og takle livets mange prøvelser. Selv om stoikerne anså sorgen som irrasjonell, og søkte å forholde seg uaffisert av hendelser i verden, mener Faugli de likevel ikke var følelsesløse.

I «Stoic Natural Law Theory and Political Conservatism» peker Øyvind Johannes Vardenær Evenstad på relativt ukjente paralleller mellom stoikernes forståelse av naturrett og konservatisme som politisk-kulturelt program. Ved å sammenligne tidlige og sene stoikere, samt trekke veksel på Aristoteles og Cicero, finner Evenstad at den stoiske naturrettstolkningen er forenlig med konservatisme; begge opererer med en universell standard for rettferdighet.

John Eide har analysert utvalgte dikt av Olav H. Hauge i artikkelen «Diktet som stoisk lek». Gjennom å trekke veksel på blant annet Epiktet og Markus Aurelius, hevder Eide at Hauges diktning har et umiskjennelig stoisk fundament; Hauges poetiske virke er en form for stoisk livspraksis.

I likhet med kristendommen, trodde stoikerne blant annet at Gud hadde skapt universet, at mennesket hadde en spesiell rolle i skaperverket, og at alt som skjer i den ytre verden er en del av en større organisert helhet. Men kan stoisismen, eller deler av den, sies å være religiøs av den grunn? Bendik Berntsen-Øybø belyser dette spørsmålet og beslektede problemstillinger i teksten «Stoicism: A Religious or a Philosophical Doctrine?».

Selv om stoisismen har opplevd en betydelig vekst i Europa og Nord-Amerika de siste tre århundrer, har denne «moderne» versjonen ikke avsett nevneverdig stor plass til stoiske tenkere etter Marcus Aurelius, som jo døde i år 180 e.Kr. I artikkelen «The Consolation of Constancy» ser Igor Novokreshchenov derfor til Justus Lipsius, den flamske filologen og historikeren, i jakten på stoisismens tilstedeværelse i middelalderen og renessansen.

Harald Langslet Kavli har intervjuet Gregory Sadler, en amerikansk filosof som har gjort seg bemerket med sine forbillige pedagogiske evner til å popularisere blytung filosofi på ulike medieplattformer. Sadler har blant annet jobbet aktivt med både G.W.F. Hegel og stoisismen gjennom en årrekke, og det er sistnevnte som (lite overraskende) er temaet for samtalen med Harald.

Sindre Brennhagen har skrevet en omtale av *Da mennesker regjerte kloden* (Fagbokforlaget 2020), et tverrfaglig prosjekt om forholdet mellom juss og etikk, især rettighetstenkningens potensial. Brennhagen finner at boken ikke er et nybrottsarbeid, men at den like fullt er en lettfattelig innføring i det norske lovverkets miljøetiske blindsoner.

Håvard Løkke, førsteamanuensis ved UiA og ekspert på antikkens filosofi, bidrar til spalten «Fra forskningsfronten» med en artikkel om stoikernes syn på engasjementer og emosjoner. Ett av spørsmålene Løkkes tekst kretser rundt er: hva vil det si å påta seg engasjementer, og hva kan et slikt begrep belyse i den stoiske etikken?

Harald Langslet Kavli har oversatt et lengre utdrag fra Epiktets *Diskurser*, som omhandler Epiktets begrep om frihet, men som også kommer inn på flere andre sentrale aspekter ved hans tenkning.

Som alltid vil leseren finne et utdrag fra den myteomspunne Leksikryptiske encyklopedi, mesterbrev fra to nyutdannede filosofer ved UiO og en quiz for spørrende (og svarende) sjeler.

Vi håper at det foreliggende nummeret kan tjene som en røff guide til den filosofihistoriske stoisismen og dens grunn-tanker. Til tross for at vår samtid kan sies å være karakterisert av enkelte stoiske tendenser (jf. mantraet «ansvar for eget liv» og havet av selvhjelpslitteratur som flommer innover den jevne bokhandler), mener vi at man må oppsøke primærkildene for å virkelig forstå hvem stoikerne var, og hva de mente. Stoisismen kan ikke – og *bør* ikke – reduseres ned til én holdning eller introspektiv eller meditativ praksis. Stoikerne beskjeftiget seg med formallogikk, utviklet kosmologiske teorier om Gud og hvermannsen, epistemologiske systemer, og etiske teorier som har inspirert mennesker helt frem til vår tid. Det er følgende høyst på tide at vi retter søkelyset mot denne tidvis neglisjerte retningen og dens mange fargerike figurer. Vi avslutter med å sitere sjefen sjæl, Marcus Aurelius: «Døden henger over deg, så lenge du lever, så lenge det er mulig, vær god».

God lesning!

Sindre Brennhagen &
Harald Langslet Kavli
redaktører

SORG, LIDENSKAPENS PRIS?

OM DET STOISKE FØLELSESLIV

Da jeg skulle skrive bacheloroppgave om stoisme, tipset filosofiprofessor Eyjólfur Kjalar Emilsson (UiO) om et problem med det stoiske livssynet. Problemet gjaldt forholdet mellom stoisk sinnsro og følelser. Stoisk sinnsro virker urealistisk, fordi den synes å kreve en emosjonell uforstyrrethet, ja, til og med følelseløshet. Dette essayet utforsker det stoiske følelseslivet, særlig med henblikk på sorg. Essayets spørsmål blir da: Er det stoisk å føle sorg når de nære dør?

Av Emil Faugli

Stoisk lykke

Ordtaket «det er ikke hvordan du har det, men hvordan du tar det», uttrykker stoikernes lykkeoppskrift: Lykken avhenger utelukkende av det som er helt under vår kontroll, nemlig vår indre holdning. Vi kan ikke kontrollere ytre ting og hendelser, derfor er de irrelevante når det kommer til oppnåelse av lykke. Å leve slik gir en indre ro – en stoisk ro – uansett hva skjebnen gir og tar oss. Stoisk sinnsro ser lykkebringende ut på papiret, men i det levde liv virker den uoppnåelig. I de øyeblikkene livet faller fra hverandre, virker det urealistisk å fastholde at ytre ting er likegyldige for lykken.

Dødsfall demonstrerer hvor uholdbar den stoiske livsfilosofi synes å være. Skjebnens gang er utenfor vår kontroll, og dermed må andres dødsfall være likegyldig hva vår egen lykke angår. Skulle man få beskjed om sin sønns dødsfall, for eksempel, anbefaler Cicero en fattet bemerkning: «I was already aware that I have begotten a mortal» (Sitert i Nussbaum 1994, 363).¹ I samme uforstyrrede stil råder Epiktet oss til å erstatte kone og barn slik vi erstatter en knust favorittkopp (*Enchiridion*, 3).

Et slikt livsideal anklages for å være både uoppnåelig og uønskelig. De færreste makter, om de så ønsker, å forbli uanfektet når de vi er glade i dør. Om så noen lykkes i å

opptre apatisk og sorgfritt når døden tar våre nærmeste, blir man neppe hyllet som verken vis eller lykkelig. Den stoiske ro virker uforenelig med å være emosjonelt investert i ytre ting, som våre nære relasjoner. Det er her det stoiske idealmennesket avfeies som urealistisk på det beste, umenneskelig på det verste. Eiliv Skard gir en treffende skildring av den stereotypiske stoiker: «[F]or å bli usårbar gjorde stoikeren sitt hjerte til en stein [...] Stoikeren var så opptatt med å bevare sin moralske fullkommenhet og sin apati at han ble et fornemt avstandsmenneske» (Skard 1958, 127).

I dette essayet forsøker jeg å forsvare den stoiske lykkeoppskriften. Tesen er at stoisk sinnsro ikke innebærer følelseløshet. En stoiker er intet avstandsmenneske med hjerte av stein, slik Skard tenkte seg. Et vellykket forsvar for den stoiske sinnsro må besvare mange spørsmål: Innebærer stoikernes lykkeoppskrift en emosjonell avholdenhet? Kan vi beholde både emosjonell avstand og nærhet til våre elskede? Hvilke emosjoner, hvis noen, er forenelig med å bevare en varig stoisk ro? Innebærer lykke at vi ikke føler sorg? Og hva blir idealresponsen når de vi er glade i dør?

Jeg ønsker å undersøke hvilke emosjoner en stoiker opplever i møte med sine næres død. Det innebærer at

jeg først undersøker det stoiske følelseslivs mer generelle trekk. Det blir en forståelsesbakgrunn for å diskutere sorgen. Men aller først må «-ismen» i stoicismen forklares.

Stoisismen

I Hellenismen var filosofi en *livsførsel* som skulle resultere i et lykkelig – underforstått: vellykket – liv (gresk: *eudaimonia*). Til det mål fantes flere filosofiskoler. Blant skolene fantes Epikur og hans elever, Antisthenes og hans kynisme, og Pyrrho med sin skeptisisme. Alle siktet mot det lykkelige liv, men anbefalte forskjellige livsførsler for å oppnå det. Omkring det fjerde århundre f.Kr. forliser skuta til kjøpmannen Zenon fra Kition (334 – 262 f.Kr.), og han tvinges til å oppholde seg i Athen. Der gjorde han seg kjent med kynikerne sitt filosofiske liv. Med tiden fikk Zenon egne tilhørere, og de samlet seg ved en *stoa* (gresk for «søylegang») i Athen. Dermed var Zenon den første stoikeren. Livsførselen gikk ut på å «leve i samsvar med naturen», som Zenon skrev (Diogenes Laertius, 7.87). Hva Zenon mente med natur (gresk: *physis*) er relevant for deres følelsesliv, ettersom naturbegrepet oppdeler emosjonene; noen emosjoner samsvarer med vår natur, andre er naturstridige.

Naturbegrepet

Zenon kunne sikte til 3 typer natur. Å leve i samsvar med naturen knyttes til:

- 1) Vår biologiske natur, den som er felles med planter og dyr.
- 2) Menneskets egenartede natur som fornuftsvesen.
- 3) Allnaturen, den natur som alt har til felles.

For Aristoteles bestod sjelen av tre deler: En vegetativ del, en animalsk del, og en rasjonell del. Zenon og de tidlige stoikerne brøt med denne tredelingen. For Zenon og de tidlige stoikerne var derimot menneskets sjel tvers gjennom retningsdrevet. Dette var ikke et blindt fremlagt premiss, men en konklusjon som fulgte av en grundig undersøkelse av emosjonene. Det er nærliggende å tro at Zenon med «natur» mente nummer 2), menneskets artsnatur som rasjonelle vesener. Stoikerne forstod naturen som retningsdrevet, altså *teleologisk*. Akkurat som ei eikenøtt kontinuerlig utvikler seg med henblikk på å bli et eiketre, drives mennesket i retning av å realisere seg som rasjonelt vesen. Det er først som eiketre at eikenøtta fungerer på sitt beste, i samsvar med sin artsnatur. Det samme gjelder for mennesket: Når mennesker realiserer sin artsnatur som rasjonelt vesen, kan det leve i samsvar med sin artsnatur.

Sannsynligvis mente Zenon også å leve i samsvar med punkt nummer 3), allnaturen (gresk: *logos*) – den naturen som er felles for alt som eksisterer. Ifølge stoikerne er denne allnaturen rasjonell. For Zenon betød det at universet er rasjonelt organisert gjennom rasjonelle prinsipper. Verdens gang danner dermed en rasjonell orden som mennesket inngår i. Enten vi vil eller ei, blir sommer til vinter, natt til dag, og liv til død; naturens forandringer er uunngåelige. Det danner forutsigbare mønstre, mønstre vi må *leve i samsvar med*. At alt er omskiftelig og i konstant bevegelse, er ingen grunn til sorg for stoikerne. Tvert imot. Det er grunn til å lovprise universets rasjonelle organisering.

Det kan tenkes at andre og tredje naturbegrep sier det samme. For stoikerne impliserte et rasjonelt menneske et rasjonelt univers. Og et rasjonelt univers impliserte et rasjonelt menneske. Denne påstanden krever imidlertid videre undersøkelse av temaer knyttet til stoisk teologi og metafysikk, noe som faller utenfor essayets siktemål.

Uansett om grunnsetningen betyr at menneskenaturen og allnaturen er identiske, innebærer den å leve i samsvar med fornuften. Med Diogenes Laertius: «For our natures are parts of the nature of the universe. Therefore, the goal becomes 'to live consistently with nature', i.e., according to one's own nature and that of the universe, doing nothing which is forbidden by the common law, which is right reason [...]» (Diogenes Laertius, 7.88).

Lykken lå derfor i en rasjonell livsførsel som samsvarte med verdens rasjonelle gang. Rasjonell livsførsel betød ikke, som det gjerne betyr i dag, å stadig velge det mest effektive middelet for å oppnå sine mål. I stedet betød rasjonell livsførsel å leve dydig. I antikkens Hellas hadde alle ting et forhåndsbestemt formål. Alt hadde en natur, og dyd var egenskaper som fikk noe til å fungere i henhold til sin natur. For eksempel er et epletre dydig dersom det gror sterke røtter og produserer smakfulle epler, mens en kniv er dydig dersom den er skarp. Det ligger i epletreet «plantenatur» å være reproduktiv. Slik er det også knivens natur å skjære skarpe kutt. Og siden mennesket er rasjonelt av natur, er mennesker dydige når de utøver klokskap. Det kan fortone seg intellektuelt i form av eksempelvis logisk resonnering, eller i handling i form av modig, målteholden og rettferdig atferd. Jeg skal ikke gå videre inn på dydene. For essayets del holder det å nevne at å være rasjonell betyr å være dydig, forstått som å kultivere/foredle sine karakteregenskaper.

Med stoikernes natursyn i bakhodet kan vi nå fundere over hva dette innebærer for følelseslivet. For både mennesket og kosmos er, dypest sett, rasjonelt. Det gir fornuften en ontologisk forrang: Fornuften er det styrende

prinsippet i kosmos. Fornuften er også den ledende delen (gresk: *hēgemonikon*) i mennesket. Det innebærer at emosjonene må formes av fornuften, men fornuften må ikke bøye seg for emosjonene. Fornuften er altså overordnet følelsene. Så kan vi spørre: Er emosjonene i konflikt med å være lykkelig? Denne tråden skal vi forfølge etter å ha introdusert en senere stoiker.

Epiktet

Tråden fortsetter fire århundrer etter Zenon og den tidlige stoicismen; ut av Hellas og inn i Romerriket, der de senere stoikerne Epiktet, Marcus Aurelius og Seneca levde. Som med mang en person fra den gresk-romerske antikken, vet vi lite om Epiktet. Vi vet at han ble født rundt 50-60 år e.Kr., i det som nå er Pamukkale i Tyrkia. Han var sønn av en slavemor, og vokste opp som slave. Senere i livet ble han frigjort av sin herre. Selv skrev han ingen verker. Det vi kjenner som Epiktet, er notater fra Arrianos, en av Epiktet sine elever. Arrianos skal ha skrevet åtte bøker, altså papyrusruller, men kun fire er bevart. Disse fire kalles «forelesningene» (engelsk: *Discourses*). I tillegg skrev Arrianos en *Enkheiridion* (engelsk: *Enchiridion*), som er gresk for «håndbok». Disse verkene omhandler, så vel som utbroderer, moralfilosofien til Zenon og de tidlige stoikerne.

Å innrette livet slik at det harmonerer med verdens rasjonelle gang, er et gjentakende tema hos Epiktet også: «Don't demand that things happen as you wish, but wish that they happen as they do happen, and you will go on well» (*Enchiridion*, 8). Det som gjør oss lykkelige er det samme for Epiktet og Zenon – å leve i samsvar med naturen. For Epiktet innebærer dette en ufeilbarlig erkjennelse av at 1) de ytre ting er verken gode eller onde i seg selv, og derfor likegyldige (gresk: *adiafora*) for lykken. Og 2) hva som er opp til oss (gresk: *ef'hēmin*), og hva som ikke er det. Disse punktene er toneangivende for det stoiske følelsesliv. Dersom noe er godt i seg selv – som gode venner, eller en sunn kropp – er sorgen rasjonell, og dermed en naturlig respons dersom vi mister noe godt. Men dersom stoikerne har rett – at intet annet enn dyd er godt i seg selv – har vi neppe et rasjonelt grunnlag for å sørge når nære venner dør. Derfor vil jeg undersøke stoikernes grunnlag for å hevde alt annet enn dyd er likegyldig.

Adiafora

[I]n the simple sense, those things which do not contribute to happiness or unhappiness [are indifferent], as is the case with wealth, reputation, health, strength and similar things. For it is possible to be happy even

without these things, since it is a certain kind of use of them which brings happiness or unhappiness (Diogenes Laertius, 104).

Diogenes Laertius definerer *adiafora* – likegyldighet – som det som verken bidrar til lykke eller ulykke. Når det går an å være lykkelig uten en ting, betyr det at godt/ondt ikke er iboende kvaliteter ved tingen, slik masse er en iboende kvalitet ved en stein. Dermed er alt vi gjerne anser som goder – velstand, et godt rykte, helse, venner, penger – likegyldigheter. Slike ytre goder er likegyldigheter fordi de ikke står i en kausal relasjon til vår lykke. Bokstavelig talt er de *like gyldige* for et liv i samsvar med naturen, som er det lykkelige liv.

Stoikerne reserverte altså godt/ondt for det som er godt/ondt i alle situasjoner. Det er blant annet på grunn av de ytre tings foranderlighet. Det som gjør meg godt i dag, kan bli en last i morgen. Venner kan bli rivaler, et godt rykte kan bli dårlig. Selv god helse kan bli en plage, skulle landet kalle inn de friske til å kjempe i en uriaspost. Det er fristende å motsi stoikerne her. Vi kan innvende at goder, som en sunn kropp, blir en last kun i de mest sjeldne tilfeller. Stort sett er god helse og nære venner goder. Men det endrer ikke stoikernes premiss: Uansett hvor sjeldent god helse er en last, står ikke god helse i en kausal relasjon til vår lykke. Men, som vi skal se, er vanligvis god helse foretrukket fremfor dårlig helse.

Man kan selvsagt definere godt og ondt annerledes, men faktum er at denne definisjonen er robust. Stoikeren har alltid tilgang på det som gjør livet godt, uansett hvordan livet faller seg. Og hva er godt til alle tider og stunder? Det som er opp til oss, nemlig dyd – vår indre holdning.

Allikevel må vi påstå at lykken er kumulativ, det vil si at dyd, pluss god helse, pluss penger og gode venner gir større lykke enn dyd uten slike ytre forhold. Her er innvendingen den samme: Hvis det som ikke er helt opp til oss ikke står i en kausal relasjon til lykken, så kan ytre ting verken legge til eller trekke fra lykke. Nok en gang er poenget at de ytre ting verken gjør livet mer eller mindre godt.

At de ytre ting har null verdi for oss, skurrer allikevel. Hvem vil nekte for at det lykkelige liv er lettere for den friske enn for den syke? Til det må man presisere at stoikerne ikke definerte lykke som en følelse. Dagens (mer psykologiske) lykkebegrep forbindes gjerne med den euforiske følelsen man opplever når man i et øyeblikk sier at «jeg føler meg så lykkelig nå». Stoikerne tolket imidlertid lykke som en levemåte; lykken blir det samme som å leve et *vellykket liv*. Dermed er stoisk lykke mer tilstede for den

som erklærer at «jeg har levd et lykkelig liv». Så når jeg diskuterer hva lykke innebærer, diskuterer jeg hva et lykkelig liv i sin helhet innebærer.

I det minste må man slå fast at en smertefri kropp er å foretrekke fremfor en kropp full av smerter og kreft. Dette er stoikerne enig i. Selv om god helse ikke er opp til oss aleine, og dermed er uvesentlige for lykken, har det allikevel en foretrukken verdi. Stoikerne gjorde sitt beste for å realisere et godt liv i en ytre forstand, med mindre det gikk utover av deres indre moralske karakter. Den romerske stoikeren Seneca var for eksempel en velstående statsmann. Den vise vil leve godt med dårlig helse, men velge god helse, såfremt det ikke er i konflikt med dyd. Dermed er det rom til å velge det ene istedenfor det andre, samtidig som stoikerne står på sitt: De ytre ting er likegyldige for lykken.

Årsaken til misnøye er derfor ikke ytre ting *per se*, men begjæret etter ytre ting. Det er begjæret som skaper den overdrevne bekymringen for de ytre ting. Med Epiktet:

Must I, then, not desire health? By no means, nor anything else that belongs to another: for what is not in your power to acquire or to keep when you please, this belongs to another. Keep, then, far from it not only your hands but, more than that, even your desires. If you do not, you have surrendered yourself as a slave (*Discourses*, 4.1.11).

Kimen til ulykke altså er begjæret etter å styre det som ikke er i våre hender. Filosofen Brad Inwood utdyper Epiktets ovenstående utsagn:

Epictetus tells us that the future-oriented emotions of desire and fear bring in their wake certain expectations of success: the promise of desire, he says, is that one will actually obtain what one desires, and the promise of aversion is that one will actually avoid that to which one is averse. These entrenched expectations redouble the damage done by having the emotion in the first place (Inwood 2003, 272).

Epiktet antyder her at lykken vår hemmes av en type emosjonell overinvolvering. Her havner vi i vansker igjen. Må vi slutte å investere oss emosjonelt i det som ikke er opp til oss – også våre nære relasjoner? Det kan virke som et umulig krav. Helt fra fødselen av er vi emosjonelt bundet til våre nære, og gjennom livet knytter vi sterke bånd til de som står oss nær. For å navigere oss gjennom disse vanskene, må vi avklare hva det innebærer å være «emosjonelt investert».

Stoiske emosjoner

Hvis mennesket er tvers gjennom rasjonelt, så er ikke emosjoner annet enn fornuften som gir seg til kjenne. Men er emosjoner da mer enn følelsen av å være et fornuftsvesen? Det lyder paradoksalt. For emosjoner som frykt, sorg og sinne er langt mer voldsomme enn det fornuftens fattede bedømmelser er. Det kan virke som stoikerne reduserer emosjoner til fornuftens bedømmelser (gresk: *krisis*).² Vår intuisjon tilsier at emosjoner angår noe mer: De har selvfølgelig en kjemisk og biologisk basis, men formes også av faktorer som for eksempel oppvekstvillkår, personlighetstrekk, tilknytningsstrategier, kulturelle forutsetninger, og så videre. En emosjonsteori må reflektere mennesket som et sosialt og biologisk vesen, ikke bare et isolert sinn. Hvis følelser er *fornuften i forkledning*, reiser det spørsmålet om hvorvidt de «ufornuftige» blant oss – barn, funksjonshemmede, demente, dyr – kan sies å ha emosjoner i det hele tatt. Og dessuten: Er da kroppslige appetitter som sult og tørste noe annet enn emosjoner? Hvor går grensen? Det holder å notere at stoikernes emosjonsteori innehar flere problemstillinger enn dette essayet besvarer.

Stoikerne var innbyrdes uenige om det nøyaktige forholdet mellom fornuft og følelser. Stoikerne visste heller ikke det dagens kognitive nevrovitenskap vet om emosjoner. Allikevel visste de et minimum, som det var innbyrdes enighet om: Emosjoner har et *kognitivt innhold*. Det må være en forestilling på plass før en emosjon kan oppstå. Dessuten innehar det kognitive innholdet alltid en *verdivurdering*. Objektet emosjonen rettes mot, vurderes som enten bra eller dårlig. Å oppfatte sine søsken som noe dårlig, er grobunnen for både positive og negative emosjoner; sinne når de gjør deg urett, glede når de er fraværende, og så videre. Både positive og negative emosjoner er *irrasjonelle*, hvis de oppstår fra den irrasjonelle verdivurderingen at ens søsken er noe dårlig i seg selv.

Pathos

Kaster vi et blikk på det større bildet igjen, ser vi klarere hva det stoiske følelsesliv innebærer. Emosjoner må ha rot i korrekte forestillinger. Først da samsvarer emosjonene med menneske- og allnaturens rasjonelle innordning. De emosjoner som har rot i irrasjonelle forestillinger er dermed *naturstridige* – de er i strid med vår rasjonelle natur. Stoikerne kalte de irrasjonelle emosjonene for *pathē* (entall: *pathos*). Daniel Robertson forklarer begrepet godt:

The English word “passion” derives from the Latin *pati*, “to suffer”, the same root shared by the word “patient”, that is, a therapist’s patient, who can be

diagnosed in terms of psychopathology, a cognate term, alluding to mental disease, disturbance, or suffering. ... The word "passive" derives from the same root and from the fact that pathos, or passion, originally denoted the kind of emotion that we suffer or are victims of, feeling passive in relation to it because it seems "out of control" (Robertson 2010, 79).

Den engelske oversettelsen er «passion», med det tilsvarende ordet «lidenskap» på norsk. Nå som pathos er forklart, skulle det vært tydelig at pathos ikke er synonymt med lidenskap. Oversettelsen er uheldig, ettersom den antyder at stoikeren har et lidenskapsløst forhold til alt. Men er ikke stoikeren lidenskapelig opptatt av dyd? Klart det. Til tross for denne misvisende assosiasjonen, er oversettelsen forsvarlig. For det man er lidenskapelig opptatt av, illegges stor egenverdi. Det vi er lidenskapelig opptatt av, oppleves umistelig. Vi vil ikke, makter ikke, forestille oss livet uten våre lidenskaper. Skulle vår elsker være utro, kan vi brenne av vrede. Skulle våre barn dø før sin tid, velter sorgen inn. Lidenskapen får oss til å miste både forstanden og kontrollen.

Dette utfordrer det moderne synet på emosjoner, der emosjoner ikke forstås i lys av menneskets natur. Derfor har vi heller intet begrep om verken naturlige eller naturstridige følelser. For stoikerne er det naturstridig å føle glede over at ytre ting tilfeldigvis går vår vei. Selv de gledene man husker livet ut kan være naturstridige følelser. Den brusende gleden brudeparet føler av å gi hverandre sitt «ja» kan være unaturlig i stoisk forstand, dersom gleden oppstår som følger av feilaktige oppfatninger. Dette er svært fremmed for vår tidsalder. Varig sinnsro er også er fremmed i vår tid. Kanskje er dette etterlengtede tanker? Dette får stå som et tankekors for andre å tenke gjennom.

Eupatheiai

Naturligvis hadde stoikerne også en kategori for emosjoner som kom av korrekte forestillinger. Disse het *eupatheiai*. Ettersom idéen om naturstridige følelser ikke er nedfelt i vårt språk, har vi ingen dekkende ord for en legitim klasse av emosjoner. Ordet «godfølelser» skulle fungere, ettersom de ikke forstyrrer sinnsroen. Fordi primærkildene er i fåtall, er det vanskelig å si noe sikkert om det stoikerne anså som et legitimt følelsesliv. Essayet skal ikke gjennomgå hele registeret av disse såkalte godfølelsene. Min hensikt er å fastslå at den vise stoiker like fullt *har* et følelsesliv, og at dette er fundert på korrekte verdibedømmelser.

Av godfølelser nevnes glede (gresk: *khara*) fremfor nytelse, årvåkenhet (gresk: *eulabeia*) fremfor frykt, og øn-

sker (gresk: *boulēsis*) fremfor lengsel. Nytelse blir til glede, lengsler til ønsker, frykt til årvåkenhet. Ønsker og årvåkenhet er enkle å forstå: Den vise føler et oppriktig *ønske* for at ens nære skal leve, og kjenner en *årvåkenhet* av tanken på at de kan dø. Skulle de allikevel dø, vil stoikeren anse det som naturens gang.

Riktignok mangler det en affektiv respons for nåværende lidelse og misnøye. Grunnen er at den vise, per definisjon, aldri opplever nåværende misnøye, bare mer eller mindre foretrukne omstendigheter. Tilsier det at stoikeren ikke føler noe når ens nære dør? Dette kommer jeg tilbake til.

Allikevel, med de legitime emosjonene klart for oss, kan vi spekulere i hva stoikerne mente med glede. Filosofen Margaret Graver argumenterer for at gledes rettmessige objekt er vår kontrollsfære, altså dyd:

A generous action, for instance, would be an occasion for joy, and the proper object of the feeling would be the generosity itself. Hence the person of perfect understanding, whose every action is an exercise of virtue, has reason to be joyful at every moment of the day (Graver 2007, 52).

Jeg ønsker imidlertid å argumentere for at gledes objekt *også* er tilværelsen som helhet – verdensfornuften – og starter med filosof Hans Herlof Grelland sin beskrivelse av gleden. Selv om Grelland ikke bygger sin filosofi direkte på stoicismen, deler hans beskrivelse av glede det stoiske premisset: Gleden innehar ingen irrasjonell verdivurdering av ytre ting som iboende gode, fordi gleden ikke er *fokusert* mot en gjenstand. Den retter seg heller mot tilværelsen i sin helhet:

Gleden derimot er ikke fokusert. [...] Men når gleden ikke er fokusert, betyr det også at gleden er et forhold til tilværelsen som helhet. Ikke til egen eksistens eller måten man er på, ikke til eksistensen av verden rundt en eller måten den er på, men alt dette, helheten. [...] En gave som gir glede, peker utover seg selv og kaster et bestemt lys over tilværelsen som helhet. Slik er det med alt som skaper glede. Det skaper glede, ikke som ting i seg selv, men fordi det skaper en bevegelse hos den som gledes i retning av en grunnleggende aksept av tilværelsen i sin helhet. Gleden er et JA til tilværelsen. [...] Den er ikke fokusert på tilværelsens gode sider, for den er overhodet ikke fokusert (Grelland 2005, 101).



Illustrasjon av Erik Løvhaugen



Den franske filosofen Pierre Hadot oppsummerer grunnholdningen som den vise stoiker har til verdens gang på lignende vis: «This is particularly true of the Stoic sage, whose fundamental attitude consisted in a joyful 'Yes!' accorded at each instant to the movement of the world, directed as it is by universal reason» Hadot 1995, 251). Det ser ut som den grunnleggende aksepten gjør at resignasjon viker for en hengiven glede. Ytre, enkeltstående hendelser vekker ikke glede. Men enkeltstående hendelser, *sett som verdensfornuftens totalitet*, vekker en nærmest religiøs glede. Dets objekt er tilværelsen som helhet. Dette reiser spørsmål om hvorvidt det stoiske følelsesliv er av en religiøs art, og om stoikeren kjenner denne gleden i møte med andres død. Jeg lar denne tråden ligge enda litt til. Nok er sagt for å hevde at den vise stoiker føler en dyp glede av den tilsynelatende minste grunn.

Dette er en alvorlig innvending mot Skard sin stereotypiske og følelsesløse stoiker med hjerte av stein. Det virker urimelig å tro at stoikeren ville utrydde evnen til å bli emosjonelt beveget i det hele tatt. Historikeren Diogenes Laërtius avviser også denne idéen, men hevder at folk flest likevel forsøkte å gjøre seg følelsesløse: «They say the wise man is also free of passions, because he is not disposed to them. And the base man is 'free of passions' in a different sense, which means the same as hard-hearted and cold» (Diogenes Laërtius, 7.117). Margaret Graver argumenterer dessuten for at stoikeren, av ontologiske grunner, nødvendigvis har et emosjonelt register:

The stoics were teleological thinkers. For them, the very fact that a significant structural or behavioral feature is regularly found in some species indicates that that feature is provided by nature for some good reason. The capacity to undergo a wide range of feelings is just such a regular feature, [...] [t]hus to deny any role for feeling in the life of the wise would be to claim that human beings are endowed by nature with psychic equipment for which we have no legitimate use (Graver 2009, 36).

Graver innvender videre mot den følelsesløse stereotypen:

[...] the capacity to respond affectively to what one perceives as good or evil is not in itself problematic. It is a capacity that can be exercised improperly, and it is when we do so that we experience the 'irrational' reachings, elevations, and retractions that we recognize as desire, delight and fear (Ibid.).

En mer rimelig tolkning er at stoikerne ønsket å finne ut hvilken type affektive responser en person står igjen med når man er uten feilaktige forestillinger. Graver er delvis enig i stereotypien: Kapasiteten til å bli emosjonelt beveget fjernes fra de ytre ting. Men den utryddes ikke. Den rettes mot det som er opp til oss – vår moralske karakter. Graver argumenterer for at de vise bevarer evnen til å bli sterkt emosjonelt beveget: «[T]hey may experience very strong feelings and yet never have the sense that their feelings are running away with them. Any empathic response will be a wholehearted one, with no second thoughts» (Graver 2009, 82).

Med et ordspill kan vi si at er stoikeren *lidenskapelig opptatt av å være lidenskapsløs*. Idealmennesket kan sprudle av glede av tanken på å utøve sin moralkarakter, for eksempel ved å være vennlig. Dette er en mer human tolkning av det stoiske idealmennesket. Likevel kjennetegnes den vise av sin varige apati, men apati forbinder vi gjerne med følelsesløshet. Hvilken betydning som ligger i «stoisk apati» må derfor avklares.

Apatheia

Når vi sier «stoisk ro», kommer ordet «ro» av grekernes ord for apati (*apatheia*). Ordet *apatheia* består nemlig av nektelsen «a» og «pathos». Dermed blir oversettelsen «lidenskapsløshet». Ettersom stoikerne hadde en egen klasse for rasjonelle godfølelser, blir det galt å sette likhetstegn mellom stoisk apati og følelsesløshet. Etter hva som er blitt skrevet hittil, bør vi forbinde *apatheia* med «lidelsesfravær», «uforstyrrethet» eller «sinnsro». Sinnsro er etter min mening et dekkende ord.

Med dette i mente, kan vi trygt forkaste idéen om at stoikerne ville utrydde evnen til å bli emosjonelt berørt. Dermed kan vi revurdere spørsmålet vi startet med: Er idealresponsen å opptre apatisk når de nære dør? Både ja og nei. Ja, hvis apati forstås som sinnsro. Idealmennesket vil beholde sin stoiske ro under enhver situasjon, fordi den vise aldri gjør slutningsfeil som skaper grobunn for *pathos*. Men samtidig vil responsen også være: Nei, fordi den vise allikevel blir emosjonelt beveget, men kun av *eupatheiai*. Dermed vil ikke vedkommende opptre apatisk; ikke hvis apatisk betyr å forbli følelsesløs. Hittil er konklusjonen følgende: Idealet er å være tom for *pathos*, men full av *eupatheiai* – alltid uforstyrret, men aldri følelsesløs når de nære dør. Hvis følelsesløshet verken er ønskelig eller psykologisk mulig når de nære dør, hva er da idealresponsen? Er sorg en kandidat? Det vil være vårt neste tema.

Sorgen

Epiktet bemerker at det som skaper sorg for én, ikke nødvendigvis skaper sorg for en annen. Derfra slutter han at sorg har rot i våre forestillinger:

When you see someone weeping in sorrow, either because a child has gone on a journey, or because he has lost his property, [...] keep directly before you this thought: It is not what has happened that distresses this person (for it does not distress another), but his judgement about it (*Enchiridion*, 16).

Selv om essayet tematiserer sorgen av de næres dødsfall, må vi ikke tro at sorgen er en voldsom og usedvanlig emosjon. Sorg er følelsen av å miste noe i vid forstand. Derfor kan vi sørge over små, ørsmå, bittesmå ting. Vi følger en venn til døren, og kjenner et stikk i hjertet. Eller simpelthen når solen forsvinner, eller kaffekoppen blir tom. Vi kan også sørge over det som hører fantasien til. Forventninger som aldri innfridde, drømmer som gikk i knus, livsløgnen som ble avslørt. Man kan lengte etter noe så sterkt at det å leve uten, blir et tap. Sorgen biter seg nesten umerkelig fast.

Vi kan snu på ordbruken, og beskrive sorgen som en *forestilt* mangel ved verden slik den faktisk er. Et fravær av noe vi forestiller oss kunne vært. Sorgen forutsetter at vi kan forestille oss et fravær. Sorgens objekt er altså forestillingen om et fravær *i meg*. Igjen ser vi hvorfor stoikerne mente at emosjoner oppstår av forestillinger. Men sorgen er også et savn. Det fraværende savnes. Og dermed avdekker sorgen en flik av vårt uuttalte verdisystem: Det fraværende viste seg å ha verdi. Sorgens grobunn er altså forestillingen om et fravær av noe verdifullt. Epiktet har en bemerkning om hvilken forestilling som danner sorg:

Never say of anything, 'I have lost it'; but, 'I have restored it'. Has your child died? It is restored. Has your wife died? She is restored. Has your estate been taken away? That likewise is restored (*Enchiridion*, 11).

Her er Epiktet klar. Å tro at vi «mister» de vi er glade i er en falsk forestilling. Hvorfor? Fordi ingen kan miste det man ikke har til å begynne med. I ontologisk forstand er ingen min til odel og eie, selv om jeg til stadighet kan få inntrykk av det. Dette beskriver Epiktet slik:

[I]f you kiss your own child, or your brother or friend, never give full license to the appearance [...] what you love is nothing of your own: it has been given to you for the present, not that it should not be taken from

you, nor has it been given to you for all time, but as a fig is given to you or a bunch of grapes at the appointed season of the year. But if you wish for these things in winter, you are a fool. So if you wish for your son or friend when it is not allowed to you, you must know that you are wishing for a fig in winter (*Discourses*, 3.24.8).

Våre barn, venner og familie er gitt oss med tilmålt tid, slik fiken og druer kommer og går med sommeren. Epiktet ber sine tilhørere å ta innover seg denne oppfatningen. Og man kan begynne i det enkle:

With regard to whatever objects either delight the mind, or contribute to use, or are tenderly beloved, remind yourself of what nature they are, beginning with the merest trifles: if you have a favorite cup, that it is but a cup of which you are fond, – for thus, if it is broken, you can bear it; if you embrace your child, or your wife, that you embrace a mortal, – and thus, if either of them dies, you can bear it (*Enchiridion*, 3).

Hva foreslår Epiktet? Å gjøre oss så hjerteløse at vi erstatter kone og barn slik vi erstatter vår favorittkopp? Tar Epiktet til ordet for å utrydde enhver tanke om at våre elskede er «erstattelige foretrukkenheter»? Heldigvis finnes det andre måter å lese passasjen på. En mulig lesning er at Epiktet råder oss til å akseptere de unngåelige ondene før de hender. På den måten kan våre forventninger samsvare med naturens gang. Epiktet skriver:

For it is a great thing in all cases to say, I knew that I begot a son who is mortal. For so you will also say, I knew that I am mortal, I knew that I may leave my home, I knew that I may be ejected from it, I knew that I may be led to prison (*Discourses*, 3.24.10).

Slik kan vi fordøye livets sorger på forhånd, så ingenting kommer som et sjokk. Men er ikke dette å døyve vår evne til å bli emosjonelt berørt?

Min antakelse er, for å gjenta mitt standpunkt, at den vise vil være tom for *pathos*, men full av *eupatheiai* – alltid uforstyrret, men aldri følelsesløs. Ved å tale sine tilhørere til forstand ønsker Epiktet å danne grobunn for godfølelser. Derfor ber ikke Epiktet oss om å fordøye livets *sorger* på forskudd. Epiktet råder heller sine elever om å tilskrive ytre ting korrekt verdi, det vil si (u)foretrukken verdi. Jeg vil argumentere for at denne tilsynelatende reduksjonen i verdi, paradoksalt nok, forsterker verdien.

Et eksempel gjør det klart: Det som gjør en hamburger

god, er at den ikke varer. Å minnes at hamburgeren ikke varer lenge, døyver ikke gleden av å spise den. Tvert imot forsterkes gleden. Å gjenta ordene «denne hamburgeren vil snart forsvinne» før måltidet, utløser ikke sorg over at måltidet snart er omme. Det disponerer oss for godfølelser, som takknemmelighet og glede. Nå er det vesentlige forskjeller mellom en hamburger og en vi elsker. Ingen har, etter mine kunnskaper, et like sterkt emosjonelt bånd til hamburgere som til sine elskede. Allikevel er prinsippet det samme: Visshet om kortvarighet danner grobunn for godfølelser, ikke følelsesløshet. Og Epiktet er en talsmann for nettopp dette.

Nå som argumentene er fremme, strider min intuisjon mot å skrote sorgen som utelukket irrasjonell og uønsket. Er det noe ved sorgen som gjør den psykologisk umulig å luke den bort? Jeg vil vende blikket mot sorgen som emosjon igjen, og spørre: Hva slags forhold har jeg til mine barn når jeg opplever å kunne miste dem? En eiendommelig relasjon. Mitt tapte barn inngikk i min identitet. Barnet jeg sørger over, var med på å gjøre meg til den jeg er. Det innebærer at å sørge er å miste en del av seg selv. Dersom vårt barn dør, er det to mennesker jeg mister. For i sorgen er det *seg selv* man mister, om enn bare for et øyeblikk. En del av det som utgjorde min selvoppfatning forsvinner, og jeget må reetableres som noe annet enn hva det var.

At det går an å miste seg selv ville nok Epiktet sagt seg uenig i. Epiktet setter nemlig likhetstegn mellom jeget og det greske begrepet *prohairesis*. Epiktet: «Me in chains? You may fetter my leg, but my will not even Zeus can overpower» (*Discourses*, 1.1.6). *Prohairesis* er her oversatt med «will» og andre steder med «free will», men ordet har en etisk ladning. *Prohairesis* er det velgende i oss, og valg uttrykker alltid verdier, og verdier uttrykker karakter. Gjennom sin *prohairesis* uttrykker derfor mennesket hva det står for. Med denne definisjonen blir det umulig å miste seg selv. Hvis man mister seg selv, er jeget per definisjon noe utenfor meg selv. Men jeget er nettopp det som utgjør min kontrollsfære. Å miste seg selv blir intet annet enn intellektuelt ordspill.

Kan det være at Epiktet sin definisjon av jeget forenkler sorgen? Eller er sorgen, som Epiktet antyder, bare en innviklet knute av irrasjonelle forestillinger? Dette er på ingen måte entydig. Diskusjonen om sorg går nå videre inn i den stoiske virkelighetsoppfatningen. Kanskje vil sorgens grobunn utryddes for godt, idet mennesket oppfatter seg som uløselig forbundet med en større helhet? For, dersom kosmos dypest sett er én og samme allnatur, skjult i et mangfold av skikkelser, gir det mening å *miste* noe? Det underliggende spørsmålet er om *prohairesis* er en

egeneksisterende substans, eller et attributt av verdensfornuften *Logos*, slik hender og føtter er attributter av helheten «kropp». Her er vi igjen utenfor hva essayet søker å, så vel som kan, besvare.

Sorgen oppstår uansett som et slags feilaktig livssyn hvor man neglisjerer den større helheten alt inngår i. Favorittkopper så vel som fiken i sommersesongen betrakter vi rettmessig som en instans av noe universelt. Men vi anvender neppe samme tenkemåte på våre medmennesker. De som står oss nærmest er ikke instanser som kommer og går med åra. Når vi mister en elsket er det et partikulært og uerstattelig tap: Vi sørger over *denne* personen som hadde *dette* utseendet og *denne* historien som vi *aldri* får se igjen. Selv om man tar tiden til hjelp, forblir fraværet et *tap* livet ut. Livet går ubønnhørlig videre, og bringer nye flammer å brenne seg på, som igjen etterlater nye sår som aldri helt gror.

For stoikerne er sorgen irrasjonell fordi den neglisjerer det allmenne i det partikulære. Derfor vil stoisk sorgarbeid omhandle å tilegne seg et blikk for den større sammenhengen alt inngår i, slik at man ser hvordan den elskede på sett og vis aldri gikk tapt. Det vil innebefatte at man setter spørsmålstegn ved forestillingen at den elskede var noe utelukket partikulært. Et viktig spørsmål vil være om stoisk sorgarbeid søker å inkludere *begge* perspektivene. Er våre elskede både umistelige og erstattelige, eller bare erstattelige som favorittkoppen? Det får stå som enda et tankekors.

Vi kan uansett slå fast at ifølge Epiktet lar sorgen seg utrydde fullstendig: «Men, if you will attend to me, wherever you are, whatever you are doing, you will not feel sorrow, nor anger, nor compulsion, nor hindrance, but you will pass your time without perturbations and free from every thing» (*Discourses*, 3.13.2). Men er det troverdig? Ja, kan vi si, de næres død er en nødvendig del av naturens gang. Og ja, naturens gang er aldri årsaken til *vår* ulykke. Dersom vi er enige og lever deretter, blir vi helgardert mot enhver affekt som antyder til sorg? Eller må vi ty til viljestyrke for å undertrykke, ja, selv fortrenge sorgen? I mine øyne er det overhodet ikke noe stoisk over å fortrenge en sorg. Å fortrenge en *pathos* er et *selvbedrag* fordi man unnviker den egentlige årsaken, nemlig ens egen underliggende selv- og virkelighetsforståelse. De skinnhellige kan opptre med stoisk ro på utsiden, men samtidig sørge på innsiden. Jeg vil heller argumentere for at den vise kan felle tårer, ja, muligens briste i gråt på utsiden, og allikevel bevare sin stoiske ro. For den vise stoiker vil nødvendigvis blekne, skjelve av frykt, og skvette dersom situasjonen tilsier det. Hvordan har det seg?

Stoiske tårer

Stoikerne skilte mellom mentale inntrykk (gresk: *phantasia*), impulser (gresk: *hormai*) og vårt samtykke til disse. Inntrykk og impulser skjer ufrivillig, men samtykke til inntrykkene er opp til oss – det vil si å vurdere en mental impuls som sann eller falsk. Det er en intensjonell handling fordi samtykke til inntrykk og impulser er ikke noe som passivt hender oss. Pusten fungerer på samme vis; den går av seg selv, samtidig som den lar seg intensjonelt styre. Betyr det at tårer er en ufrivillig impuls?

Når en nær venn dør, får man et inntrykk av at noe forferdig har hendt, og selv den vise kan umiddelbart ta til tårene. Men stoikeren avstår fra å samtykke til ethvert feilaktig inntrykk (det var ikke forferdelig, bare ikke foretrukket). Affekten og inntrykket er der, men de internaliseres ikke som oppfatninger. Her må vi ha i bakhodet at affekt uten kognitivt innhold ikke er en fullverdig emosjon for stoikerne. Den vise er dermed fri fra sorg i den forstand at det kognitive innholdet som definerer sorgen, avfeies som falskt. Allikevel gjenstår det den øyeblikkelige og overfladiske affekten, en for-følelse (gresk: *propatheiai*). Disse er ikke problematiske, med mindre de står i et urimelig forhold til omstendighetene.

Seneca er den stoikeren som gir sorgen størst rolle i følelseslivet.³ Graver bemerker at «Seneca's position is not only that 'the wisest persons' may experience unassented feelings but that they *must*» (Graver 2007, 99). Ben Kimpel påpeker også at Seneca omtalte en type sorg som berømmelsesverdig:

Seneca nevertheless speaks about such grief in a way that can be constructed as a praiseworthy trait of a sorrowing person's character, saying: "The measure of his affliction is not what he feels, but what he wills to feel." By virtue of such willed grief, grief assumes moral status. It expresses one's choice and, as such, it is not on the level merely of feeling. It is rather elevated to the level of character (Kimpel 1985, 232).

Her åpner Seneca for en slags *dannet sorg*. Dersom den etterlatte anser det som rasjonelt, altså dydig, å sørge, er det moralsk prisverdig å sørge. Hvordan man sørger på en måte som gjør sorg til et prisverdig karaktertrekk, og hva som eventuelt skiller disse to formene for sorg, gjenstår å se. Seneca ville trolig nikket anerkjennende til Grelland, når han konkluderer med at «sorgen skal være en avskjed og en frigjøring, så livet kan gå videre» (Grelland 2007, 66). Det tomrommet en elsket forlater i oss, må ikke bli en tynn tråd som binder oss til det tapte. Det stoiske idea-

let vil være å romme (men ikke fortrenge) impulsene som oppstår, men avstå fra å internalisere impulser og inntrykk til historier om hvordan «jeg har *tapt* det som gjør meg *lykkelig*». Den vise avstår fra å tenke på fraværet som et tap, eller som ødeleggende for sin sinnsro og lykke. Slik utrydder den vise muligheten for en livslang og hemmende sorg.

Essayet nærmer seg slutten, og det er langt fra klart hvordan man håndterer sorg på stoisk vis. En naturlig fortsettelse vil være Seneca sitt syn på saken. Han skrev tre kondolanser om sorg i brevformat, hvor han på ingen måte understøtter de sørgende sitt inntrykk av å ha lidd tragiske og sørgelige tap. Disse kondolansene vil utvilsomt være verdifulle bidrag for vår tids forståelse av sorgarbeid.

Allikevel er nok sagt til å besvare problemstillingen. Den stoiske lykkeoppskriften innebærer å luke bort sorg som fullverdig emosjon. Det innebærer imidlertid *ikke* å forbli følelsesløs. Stoikerne rådet å danne følelsene fra *pathos* til *eupatheiai*. Fremdeles er det uklart hva den vise stoiker føler da de nære dør. Ut fra hva som er sagt om *propatheia* vil responsen være situasjonsbetinget, men flere forhold vil allikevel være toneangivende. Den vise har funnet dyp glede i verdens gang, og falt til ro med at de nære lever lånte liv med tilmålt tid, og at skjebnens hånd krever sin rett, både når og hvordan det så måtte passe. Impulser vil komme, men sorgen blir ikke værende.

Det er noe urealistisk over et sorgfritt menneske. Slik var det òg for stoikerne. Den vise var ikke mer enn et ideal. Ingen hadde noensinne sett et slikt menneske, selv om Sokrates var en kandidat. En kan lure på om det ikke er noe psykologisk umulig med dette idealmennesket. Spørsmålets tverrfaglige natur gjør det vanskelig å gi et entydig svar *a priori*. Allikevel virker ordet «sorgfri» ufor- enelig med et genuint menneskeliv. For hvem kan forbli sorgfri og likevel kalle seg et menneske?

Sorgen spiller helt klart en viktig rolle for alle oss ikke-vise, som både vi er og stoikerne var, i vår søken etter lykke og visdom. Hvis det tapte blir noe vår identitet er bygget rundt, det kan være tapet av vår eneste sønn, vil en sorg-prosess innebære stoiske etter-refleksjoner: Hva er dette hullet min avdøde sønn har etterlatt i min verden? Hvem er *jeg* uten min eneste sønn? I hvilken grad var min sønn det som gjorde mitt liv godt? Hva skal til nå for at jeg lever et godt liv? Man blir visere av å bearbeide sorgen, ikke av å unngå den med en stoisk fasade, emosjonell tilbakeholdenhet eller viljens fortrenkning. Selv om sorgen er lidenskapens pris, er den også, billedlig talt, visdommens jordmor. For veien til visdom er *gjennom* sorgen, ikke *utenom*. Dermed er sorgen nødvendigvis ønsket som en slags engangshendelse, men ikke som en inngrodd respons



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

i vårt følelsesregister.

Jeg vil forestille meg at en vellykket sorgprosess skal, sett fra stoiske øyne, resultere i en radikal overgivelse. Å motsette seg livets gang er som å stille seg i bekken for å stoppe vannet: Motstanden bare øker.

En ting er sikkert: Vi blir ikke mindre menneskelige av å minnes verdens rasjonelle gang. Stoikeren søker å unngå de sorger og skuffelser som andre mennesker støter på i møtet med skjebnens uante veivalg. Det må være et ønskelig ideal å forfølge. Margaret Graver sin konklusjon får sette punktum for essayet: «Becoming like the sage would be becoming more human, not less; it would be recognizable as human maturation» (Graver 2009, 51).

LITTERATUR:

- Epictetus. 1904. *Discourses*. Oversatt av George Long. New York: Appleton and Company.
- Epictetus. 1891. *Enchiridion*. Oversatt av Thomas Wentworth Higginson. Boston: Little Brown and Company.
- Graver, Margaret R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Grelland, Hans H. 2005. *Følelsenes filosofi*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises form*

Socratesto Foucault. Oxford: Blackwell Publishers.

- Inwood, Brad & Gerson, L.P. 1997. *Hellenistic Philosophy: Introductory readings*, 2. utgave. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kimpel, Ben. 1985. *Stoic Moral Philosophies: Their Counsel for Today*. New York: Philosophical Library.
- Laertius, Diogenes. «Lives of Eminent Philosophers». Sittet i: Inwood, Brad & Gerson, L.P. 1997. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, 2. utgave. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Nussbaum, Martha. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Robertson, Daniel. 2010. *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London: KarnacBooks.
- Skard, Eiliv. 1985. *Filosofien i oldtiden*, 2. utgave. Oslo: Aschehoug forlag.

NOTER

- 1 Nå var riktignok Cicero ingen fullblods stoiker. Han var en eklektiker. Allikevel er dette en stoisk holdning til andres død. Se Epiktets *Discourses*, 3.24.10.
- 2 Den tidlige stoikeren Khrysippos fremholdt at lidenskapene – en klasse emosjoner – er en form for feilaktig bedømmelse. Se Nussbaum 1994, side 366, n. 23.
- 3 Men ikke en stor rolle. Graver kjenner kun til én tekst av Seneca hvor en *eupatheiai* medfører tårer. Se Graver 2007, 101.

STOIC NATURAL LAW THEORY AND POLITICAL CONSERVATISM

Some have argued that there is a dichotomy between the Stoic conception of natural law (even as reported by Cicero) and political conservatism, because the latter is incompatible with the view of natural law as a higher standard of justice by which the positive law of the state can be critically evaluated. In this paper, I shall argue that there is no such dichotomy, so that one can simultaneously hold the Stoic conception of natural law and be a conservative. However, I also show that the Early Stoa was quite radical in the substantial content it ascribed to natural law, even allowing such practices as cannibalism and incest. This radicalism was perhaps due to the Cynic influence on early Stoicism, but it proved an embarrassment to thinkers of the Middle and Late Stoa and gradually disappeared. By the time of Cicero, natural law was given a more recognizably “conservative” content.

By Øyvind Johannes Vardenær Evenstad

All the natural-law teachers to whom there is still attributed any eminence belong to the conservative trend. How could it have been otherwise? Were they not all either faithful and obedient servants of the State, or ministers of a State church, professors, envoys, privy councillors, etc.? [...] Why is it that the opinion concerning natural-law theory, which today prevails among scholars, presents exactly the opposite picture? (Kelsen 1973, 417)

ABBREVIATIONS

Disc. = *Discourses*

Leg. = *De Legibus (On the Laws)*

Off. = *De Officiis (On Duties)*

Rep. = *De Re Publica (On the Republic)*

Ep. = *Epistulae Morales (Moral Letters)*

EN = *Ethica Nicomachea (Nicomachean Ethics)*

Med. = *Meditations*

Pol. = *Politics*

Tony Burns has argued that “Cicero and the Stoic conception of natural law are the forerunners of the individualist liberal natural rights theory of modern times”, whereas “Aristotle is the founder of the conservative conception of natural law which in the medieval period is best expressed in the writings of Aquinas and in the modern era is to be found in the writings of figures such as Montesquieu, Burke and Hegel” (Burns 2011, 174). In

so doing, Burns sets up a dichotomy between Stoic natural law theory on one side and political conservatism—as well as Aristotelian-Thomistic natural law theory—on the other. In this paper, I shall argue that there is no such dichotomy, and that one can simultaneously hold the Stoic conception of natural law and be a conservative. In particular, Cicero can even be thought of as a proto-conservative thinker.¹

1. The Stoic Conception of Natural Law

Much has been written about the Stoic conception of natural law (for more on it, see Striker 1996). In a recent article, Anna Taitlin has recently gone so far as to claim that the Stoics “*originated* the idea of natural law as such by explicitly bringing together the notions of ‘law’ (*nomos*) and ‘nature’ (*physis*), postulating that the same law pervaded the whole [of] nature” (Taitlin 2019, 31; emphasis mine).² I would argue that this is incorrect, as the idea of natural law can be traced back to Plato and Aristotle—and, according to some, even further back to the Greek tragedy *Antigone* by Sophocles (Maritain 1951, 84–85). It does show, however, that the idea of natural law is strongly associated with the Stoics. In this section, I shall attempt to give an outline of their specific conception of it.

Zeno of Citium (c. 334–262 BC) is known as the

founder of the Stoic school in Athens, so named after the “painted porch” (*stoa poikilē*) in which the first members of his school gathered. None of Zeno’s works have survived, so we have to rely on the testimony of later writers to get an idea of what he thought about the concept of natural law—as about everything else. Gerard Watson quotes the Greek philosopher and biographer Plutarch (c. 46–119 AD), who presents Zeno’s teaching in his treatise on the *Republic* as follows:

[O]ur life should not be based on cities or peoples each with its own view of right and wrong, but we should regard all men as our fellow-countrymen and fellow-citizens, and [...] there should be one life and one order, like that of a single flock on a common pasture feeding together under a common law (Watson 1966, 68; Mitsis 2017, 179).

This quotation supports Roderick T. Long’s description of the Stoics as holding that the cosmos is “governed by a moral law that supersedes positive law”. This law, which the Stoics call the “universal” or “common” law (*koinos nomos*), is “the standard of correct conduct for political animals” (i.e., human beings). The “justice it defines is natural, not conventional”—which is why we may also refer to it as the *natural* law (Long 2015, 129). Phillip Mitsis describes the Stoics as holding that “the variability of custom [*nomos*] is merely a matter of indifference”. The laws of particular societies, which may change from place to place, can be overridden by “God’s rational moral law, which is the same everywhere” (Mitsis 2017, 175). This is reminiscent of Aristotle’s statement in the *Nicomachean Ethics* that natural justice (*physikon dikaion*) “has the same force everywhere” (EN V.7, 1134b20), as opposed to “legal” or conventional justice (*nomikon dikaion*).

For the Stoics, the natural law is synonymous with the “right reason” (*orthos logos*) of God. To obey this law is to fulfil the “end” (*telos*) of a human being, defined by Zeno in his treatise *On the Nature of Man* as “living consistently with nature, which was also living in accordance with virtue” (Taitlin 2019, 39). Mitsis refers to the *Hymn to Zeus* by Cleanthes of Assos (c. 330–230 BC), the second head of the Stoa after Zeno, which says that “it is by means of law that Zeus steers all things”, and that “it is only by obeying God’s universal law [*koinos nomos*] that one can live a good life” (Mitsis 1987, 4815). He concludes that “the Stoics think that the world is governed by a divine moral legislator whose will is expressed in natural moral laws that pervasively structure our moral lives” (Mitsis 1999, 159;

Mitsis 2017, 182).

The third head of the Stoa was Chrysippus of Soli (c. 279–206 BC). Mitsis quotes him as saying, in his treatise *On Law*, that “[l]aw is king of all things divine and human”. Furthermore, law is “the standard [*kanōn*] of justice and injustice, prescribing to animals whose nature is political what they should do, and prohibiting what they should not do” (Mitsis 1999, 158–159; Mitsis 2003, 42). According to the Stoic conception, then, the natural law provides us with an objective standard of right and wrong action. The following remarks are also attributed to Chrysippus by Diogenes Laërtius (3rd century AD), the famous biographer of Greek philosophers:

Therefore, living in agreement with nature comes to be the end, which is in accordance with the nature of oneself and that of the whole, engaging in no activity wont to be forbidden by the universal law [*koinos nomos*], which is right reason [*orthos logos*] pervading everything and identical to Zeus, who is the director of the administration of existing things. And the virtue of the happy man and his good flow of life are just this; always doing everything on the basis of the concordance of each man’s guardian spirit with the will of the administrator of the whole (Mitsis 1999, 159; Mitsis 2003, 40; Mitsis 2017, 182).

Although there are important distinctions to be made between the “Early Stoa” (represented by Zeno, Cleanthes, and Chrysippus), the “Middle Stoa” (represented by Panaetius and Posidonius), and the “Late Stoa” (represented by Seneca, Musonius Rufus, Epictetus, and Marcus Aurelius), the Stoic conception of natural law seems to have remained essentially the same throughout the history of Stoicism. For Epictetus (c. 50–135 AD), a former Greek slave turned philosopher, “the Stoic ideal is regarded as obedience to a law”, and “moral norms are frequently treated as divine law” by him (Inwood & Miller 2015, 154). The Roman emperor Marcus Aurelius (121–180 AD), on his part, “treats the imperatives of [right] reason as ‘laws’ of nature and regards them as being like the law code of a cosmic city governed by rational principles” (Inwood & Miller 2015, 156).

It should be noted that, for the Stoics, the concept of “right action” (*kathōrthōma*) in accordance with right reason is closely related to the concept of “proper function” (*kathēkon*), as determined by the end of human nature (Mitsis 1987, 4825). In a certain way, this echoes Aristotle’s famous “function” (*ergon*) argument (EN I.7,

1097b25–1098a17). To act in accordance with nature, reason, and moral virtue is to act in accordance with the proper function(s) of a human being, since “proper functions are naturally appropriate for us; accordingly, the performance of proper functions has a rational foundation in nature”. However, Mitsis remarks that “since we are unable to act with the infallible moral disposition of a sage, we can only perform our proper functions imperfectly” (Mitsis 1987, 4826).

This brings us to the Stoic concept of the wise man, or “sage” (*sophos*), which is related to that of natural law. The thinkers of the Early Stoa are commonly interpreted as having a low opinion of non-sages (i.e., fools), because they are supposedly incapable of following the moral precepts of natural law. Mitsis points out that if “only sages can [...] hope to obey its injunctions, the scope of nature’s law will be severely—some might say astonishingly—restricted”. Most people are not sages; in fact, sages are claimed to be “rarer than the [Ethiopian] phoenix” (Mitsis 1987, 4830). Mitsis quotes the following passage from Plutarch, who is said to be attacking an argument from Chrysippus’ treatise *On Law*:

Right action, they say, is what law prescribes and wrong what it prohibits; that is why the law has many prohibitions for the base but no prescriptions, for they are incapable of right action. And who does not know, then, that for one incapable of right action it is impossible not to go wrong? So they reduce the law to the inconsistency of prescribing what people are incapable of doing and prohibiting what they cannot avoid, for the man who cannot be sober cannot help being intemperate and the man who cannot be sensible cannot help being foolish (Mitsis 1987, 4832).

The “base” (i.e., non-sages) are said to be “incapable of right action” and thus of following the natural law. However, this is not the only view that Stoics have historically taken. Mitsis writes that “only sages, like Socrates, were thought to fully understand all the rules and connections that allow one to live a life completely in harmony with nature’s law”. But “non-sages can come to follow many of the same rules as a Socrates, even if they do not entirely understand all their underlying systematic justifications”; this is what Epictetus means when he says that “one ought to live as one who wishes to be Socrates” (Mitsis 1987, 4850). The fact that only the sage can obey the precepts of natural law perfectly is compatible with saying that non-sages are capable of obeying them *imperfectly*.

Taitslin writes of Seneca the Younger (c. 4 BC–65 AD), a Roman philosopher of the Late Stoa, that he “moved away from the early Stoic contempt for the non-sage”; instead, he held that the non-sage simply “needed guidance regarding what to do” and “a helping hand to rise above one’s faults” (Taitslin 2019, 53). That is why Seneca wrote his *Moral Letters* as a guide to right action. Mitsis writes that this work “provides our best evidence [...] for the Stoics’ overall conception of moral rules, their function in our moral life, and their connection to nature’s moral law” (Mitsis 1987, 4844). Although Stoic ethics as a whole is famously agent-centered, the Stoic conception of natural law seems to place a greater emphasis on right action.

2. Cicero and Natural Law

The Roman statesman Marcus Tullius Cicero (106–43 BC) was not, properly speaking, a Stoic. Indeed, the statement in his work *On Duties*, that “my philosophy is not very different from that of the Peripatetics” (*Leg.* I.1), would seem to place him closer to Aristotle. However, he had great sympathy for Stoicism (Inwood & Miller 2015, 142) and writes at one point that “I shall [...] follow chiefly the Stoics, not as a translator, but [...] I shall at my own option and discretion draw from those sources in such measure and in such manner as shall suit my purpose” (*Off.* I.2). This seems to support the idea that he was an eclectic thinker, or a synthesizer, drawing from many sources to harmonize the views of different thinkers. In any case, Taitslin writes that “Cicero was considerably influenced by the Middle Stoa” on the question of natural law (Taitslin 2019, 51), and it is his agreement with the Stoics in this area that is relevant to my present purpose.

2.1 *On the Republic*

In his fragmentary dialogue *On the Republic*, Cicero has one of his characters say of “conceptions of justice” that there are “not merely differences in all the different nations, but [...] a thousand changes in a single city, even in our own, in regard to these things” (*Rep.* III.10). Clearly, conceptions of justice can change along with laws and customs. Referring to something like Aristotle’s identification of justice with lawfulness (in the *EN* V.1, 1129b13), he asks: “[I]f it is the duty of a just and good man to obey the laws, what laws is he to obey? All the different laws that exist?” It is pointed out that this would lead to unwanted inconsistency, as laws can sometimes contradict each other. Unless we recognize that there is a difference between “what is truly just” and “what is thought to be so,” this fact could lead us to conclude (wrongly) that “there is

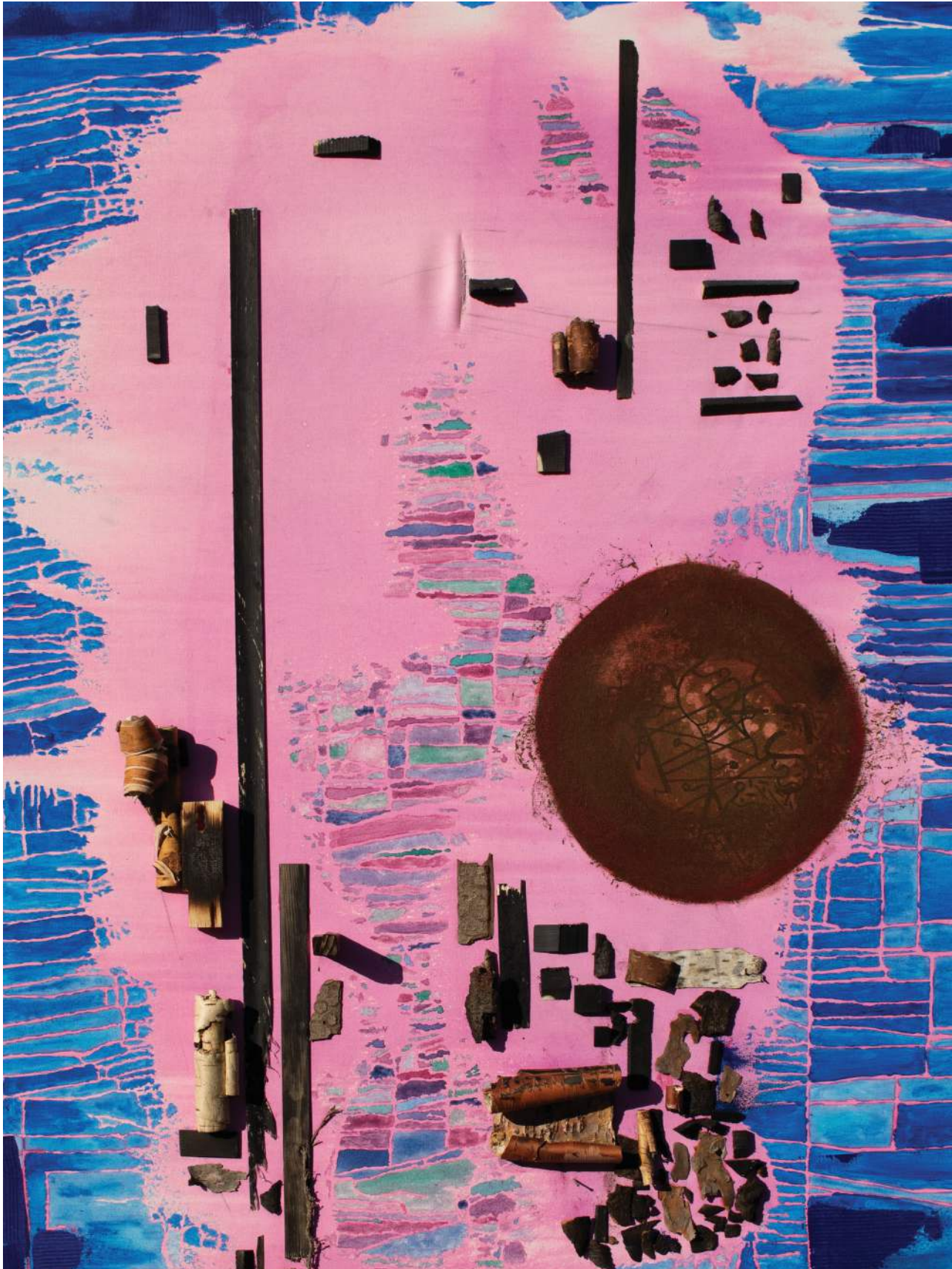


Illustration by Anders Hagen

no such thing as natural justice”—since “nature [does not] permit variation” (*Rep.* III.11). Later in the same dialogue, Cicero provides us with “an unsurpassed definition of natural law” (Taitslin 2019, 51) through the words of a Stoic character named Laelius. He says:

True law is right reason [*recta ratio*] in agreement with nature; it is of universal application, unchanging and everlasting; it summons to duty by its commands, and averts from wrongdoing by its prohibitions. And it does not lay its commands or prohibitions upon good men in vain, though neither have any effect on the wicked. It is a sin to try to alter this law, nor is it allowable to attempt to repeal any part of it, and it is impossible to abolish it entirely. We cannot be freed from its obligations by senate or people, and we need not look outside ourselves for an expounder or interpreter of it. And there will not be different laws at Rome and at Athens, or different laws now and in the future, but one eternal and unchangeable law will be valid for all nations and all times, and there will be one master and ruler, that is, God, over us all, for he is the author of this law, its promulgator, and its enforcing judge. Whoever is disobedient is fleeing from himself and denying his human nature, and by reason of this very fact he will suffer the worst penalties, even if he escapes what is commonly considered punishment (*Rep.* III.22).

Unlike the positive law of particular societies, which may change from place to place and from time to time, the natural law is “eternal and unchangeable” (*sempiterna et immutabilis*). This, then, is the law which the just and good man has a duty to obey. Inwood and Miller write that “Cicero is clearly translating the proem [i.e., preface] to Chrysippus’ *On Law* and drawing on Stoic definitions when he identifies law with *recta ratio* (*orthos logos*, ‘right reason’)” in this passage (Inwood & Miller 2015, 145). It seems reasonable to hold that Cicero’s view is right in line with the Stoic conception of natural law, and I shall proceed on that assumption.

2.2 On the Laws

That this is Cicero’s view, and not just the view of one of his characters, is clearly seen in his work *On the Laws*. Here, Cicero writes that “the nature of justice [...] must be sought for in the nature of man” (*Leg.* I.5), and: “Law is the highest reason, implanted in nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite.” This is

an unwritten law and exists prior to the state, for it “had its origin ages before any written law existed or any state had been established” (*Leg.* I.6). All human beings can recognize it, since “those creatures who have received the gift of reason from nature have also received right reason, and therefore they have also received the gift of law, which is right reason applied to command and prohibition”. However, it is often not recognized, for “the corruption caused by bad habits is so great that the sparks of fire, so to speak, which nature has kindled in us are extinguished” (*Leg.* I.12).

Regarding the relationship between positive law and natural law, Cicero writes that “the most foolish notion of all is the belief that everything is just which is found in the customs or laws of nations”. Cicero thinks it is “foolish” because it implies a form of moral relativism on which there can be no such thing as an unjust law. He asks, rhetorically: “If the well-known Thirty³ had desired to enact a set of laws at Athens, or if the Athenians without exception were delighted by the tyrants’ laws, that would not entitle such laws to be regarded as just, would it?” (*Leg.* I.15) Cicero warns that, if we reject the idea of natural law and believe instead that “the principles of justice were founded on the decrees of peoples, the edicts of princes, or the decisions of judges”, then we are committed to the view that “justice would sanction [i.e., permit] robbery and adultery and forgery of wills, in case these acts were approved by the votes or decrees of the populace” (*Leg.* I.16).

To avoid this mad conclusion, Cicero argues that “we can perceive the difference between good laws and bad by referring them to no other standard than nature”; just as we judge certain actions to be virtuous and certain others to be vicious, and “only a madman would conclude that these judgments are matters of opinion, and not fixed by nature” (*Leg.* I.16), so we may also judge laws to be just or unjust by the same natural standard. This is true, he holds, even when “we fail to discern clearly what things are by nature good” (*Leg.* I.17). That there is a natural law is a metaphysical claim; how we come to know its contents (or whether we are even able to) is an epistemological question, and these two can be kept apart from each other. However, Cicero seems to think that we can recognize at least some of the actions which are prohibited by the natural law, and that we should be held responsible for breaking this law:

Even if there was no written law against rape at Rome in the reign of Lucius Tarquinius, we cannot say on that account that Sextus Tarquinius did not break

that eternal law by violating Lucretia, the daughter of Tricipitinus! For reason did exist, derived from the nature of the universe, urging men to right conduct and diverting them from wrongdoing, and this reason did not first become law when it was written down, but when it first came into existence; and it came into existence simultaneously with the divine mind (*Leg.* II.4).

Returning to the relationship between positive law and natural law, Cicero writes of “the many pestilential statutes which nations put in force” that they “no more deserve to be called laws than the rules a band of robbers might pass in their assembly”. Just laws are “made in agreement with that primal and most ancient of all things, nature; and in conformity to nature’s standard are framed those human laws which inflict punishment upon the wicked but defend and protect the good” (*Leg.* II.5). A statute that is contrary to nature cannot “be called a law, even though the nation, in spite of its being a ruinous regulation, has accepted it” (*Ibid.*). Not all laws are unjust, however, and Cicero refers to “the rules which we find in the Twelve Tables”⁴ as an example of just laws. This piece of legislation, which stands at the foundation of Roman law, is “certainly in agreement with nature, which is the standard of law” (*Leg.* II.24).

2.3 On Duties

Cicero’s view of natural law is also expressed in another one of his works, namely in the already mentioned work *On Duties*. The whole work is concerned with the idea that all human beings have a moral duty to live in “harmony with nature and the faithful observance of her laws”. And “[i]f we follow nature as our guide, we shall never go astray” (*Off.* I.28). If we choose to follow our appetites instead, they will “throw obedience off and leave it behind and refuse to obey the reins of reason, to which they are subject to by nature’s laws” (*Off.* I.29). These “universal laws of human nature” (*Off.* I.31) must not be opposed by us. While discussing the Stoic idea of “living conformably to [i.e., in accordance with] nature”, Cicero declares his perfect agreement with the Stoics: “It is their teachings that I am following in these books” (*Off.* III.4). To live in accordance with nature, reason, and moral virtue are all seen as synonymous throughout his work.

Again, Cicero makes the now-familiar distinction between “nature’s laws” and “the statutes of particular communities, in accordance with which in individual states the public interests are maintained”. The latter must be in conformity with “the reason which is in nature, which

is the law of gods and men” (*Off.* III.5). For “we are all subject to one and the same law of nature; and, if this [...] is true, we are certainly forbidden by nature’s law to wrong our neighbour”. Those who say that we have duties only toward our fellow-citizens and not toward foreigners “would destroy the universal brotherhood of mankind” and “uproot the fellowship which the gods have established between human beings” (*Off.* III.6). Regarding the relationship between natural law and positive law, Cicero recognizes that the “civil [i.e., positive] law is not necessarily also the universal [i.e., natural] law”—but insists that “the universal law ought to be also the civil law” (*Off.* III.17). In other words, while there may be parts of positive law which are not found in the natural law, the former ought to reflect the latter in its essential commands and prohibitions.

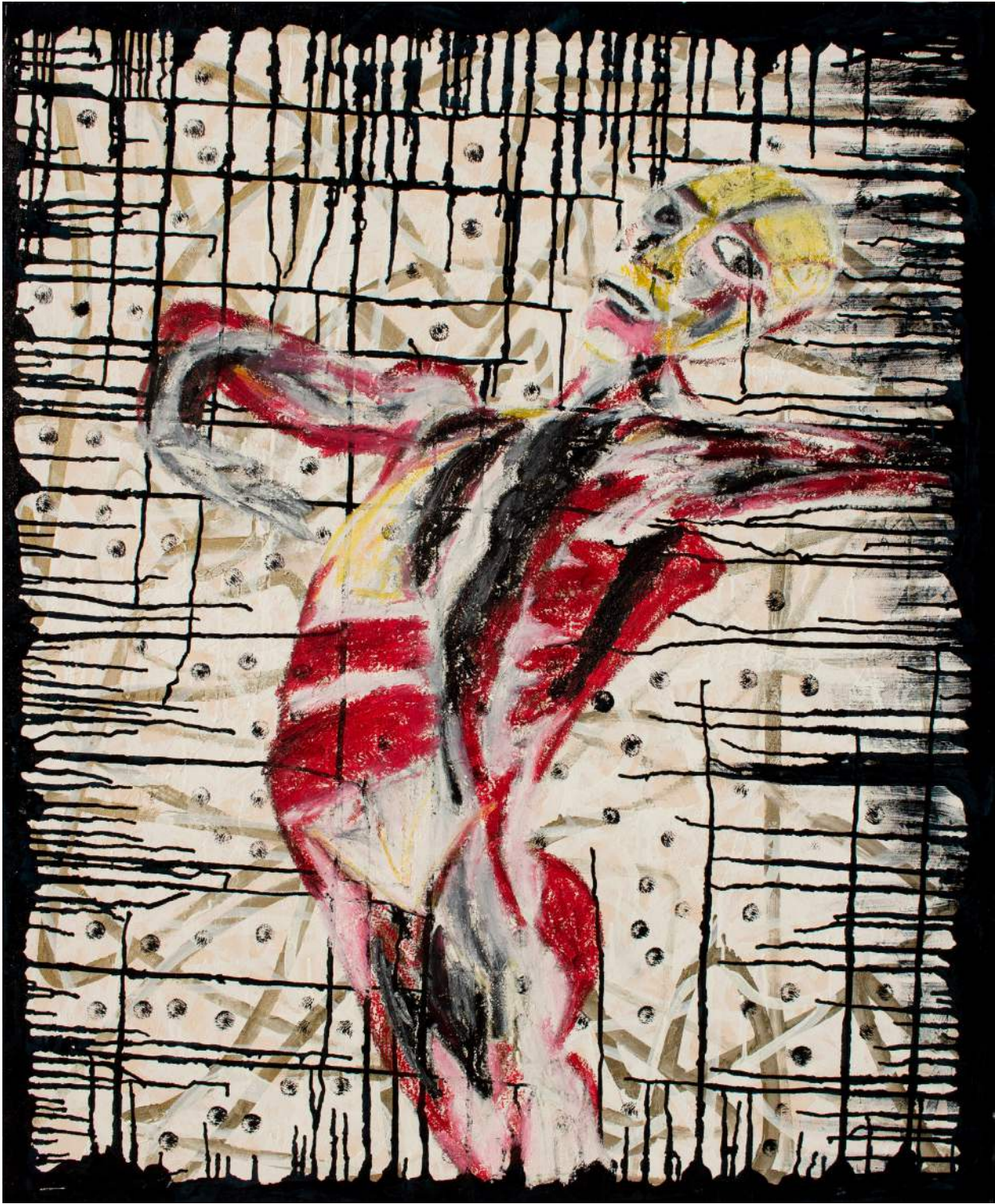
3. The Radicalism of the Stoics

We have seen that the Stoics, and Cicero (following in their footsteps), have a conception of the natural law as a higher standard of justice. This law, which is objectively determined by the nature of the cosmos and of human beings, can be recognized through reason and appealed to against the positive law of the state. Burns rightly identifies this as “the Stoic conception of natural law” (Burns 2011, 65), and writes that “the Stoic idea that there is an independent or transcendent standard of [...] justice which individuals might employ to critically evaluate the positive law or the constitution of the *polis* in which they live” is “alien to the spirit of Aristotle’s thinking” (*Ibid.*, 102). But is he right to claim, as he does, that the Stoic conception of natural law is incompatible with political conservatism?

3.1 Aristotle and a Higher Standard of Justice

Burns argues that Fred D. Miller misinterprets Aristotle’s political philosophy and “transforms Aristotle from a conservative into a radical thinker” (Burns 2011, 7)—even as Miller himself maintains that “Aristotle’s attitude towards political change is, on the whole, very conservative” (Miller 1995, 186). The apparent reason why Burns thinks that Miller transforms Aristotle into a “radical” thinker is that he views the Stoic conception of natural law as being distinctly non-conservative: “Miller suggests that Aristotle may legitimately be regarded as a precursor to Stoicism because he endorses a conception of natural law which is similar to that of the Stoics, as reported by commentators such as Cicero” (Burns 2011, 96). Burns argues, to the contrary, that “for Aristotle the idea of natural justice or law has a legitimating function” (Burns 2011, 168–169).

Illustration by Anders Hagen



In other words, it is only ever used to legitimate—never to criticize—the laws and customs of particular societies. (Here, Aristotle’s defence of the institution of “natural slavery” may be used as an example.)

A purely legitimating conception of natural law, which I do not believe that Aristotle held, can only be called conservative if by “conservatism” one simply means the defence of the *status quo*—whatever it may be. For example, the 20th-century legal theorist Hans Kelsen describes conservatism as “an ideology which served to support, justify, and make an absolute of positive law, or, what is the same thing, of the authority of the State” (Kelsen 1973, 416–417). But there is another kind of conservatism, expressed by Aristotle when he says, in his *Politics*, that “sometimes and in certain cases laws should be changed; but [...] great caution would seem to be required. For the habit of lightly changing the laws is an evil, and, when the advantage is small, some errors both of lawgivers and rules had better be left” (*Pol.* II.8, 1269a12–16). One may recognize that there is a higher standard of justice—an ideal which one should strive to attain—but also choose to act prudently.

3.2 The De-Cynicizing of Stoicism

It is possible to share the Stoic conception of natural law on a purely “formal” level, without endorsing the substantial content (in terms of specific commands and prohibitions) that some Stoics might ascribe to it. In addition to the view of natural law as a higher standard of justice in Stoic thought, a view that I think is perfectly compatible with political conservatism, there are some descriptions of it that admittedly make it sound quite radical in other ways. For example, Mitsis mentions “a series of shocking reports [...] suggesting that the early Stoics somehow countenanced cannibalism and incest” (Mitsis 2003, 45). The Stoics have historically disagreed among themselves in this area, and Mitsis writes of the early Stoics that “their unconventional views [...] often proved an embarrassment to later Romans” (Mitsis 2017, 174). This was undoubtedly the case for Cicero, as we shall see.

Mitsis writes that Zeno “apparently allows the eating of human flesh” in his *Republic*—“as do both Cleanthes and Chrysippus in, perhaps, even less specialized circumstances” (Mitsis 1987, 4835). Moreover: “Incest and the community of women and children for wise men [i.e., sages] were similarly defended by Zeno” (*Ibid.*). None of Chrysippus’ works have survived, but the Pyrrhonist philosopher Sextus Empiricus (c. 160–210 AD) reports that he wrote the following in his own treatise on the *Republic*: “If from the living person a part should be cut off which is

edible, we should not bury it or dispose of it in some other way, but consume it, so that from our parts a new one may be generated” (Mitsis 2003, 47). And Sextus continues:

In his books *On Proper Function*, he says explicitly concerning the burial of parents: “When parents die, we should use the simplest methods of burial, as though the body, like the nails and the teeth or hair, were nothing to us and we give no care or attention to anything like that. So too, if the flesh is edible, people should use it, as they should one of their own parts such as a severed foot and the like” (Mitsis 2003, 47–48).

Chrysippus’ argument for the moral permissibility of cannibalism is based on his view that we should treat the body as though it “were nothing to us”; this is related to the Stoic doctrine of “indifference” (*adiaphora*) to external things, which seems to be taken to an extreme in this case. Mitsis writes that “the treatment of the dead is a matter of utter indifference” to the Stoics. “The dead are just so much flesh and, if one does not want to waste the meat, it is perfectly in keeping with nature to eat them” (Mitsis 2017, 174–175). Such indifference, which is required if one wants to “be free of a fool’s attachment to externals” and become a Stoic sage, is also the reason for allowing incest: “It is a matter of indifference where one rubs one’s bodily parts, just as it is a matter of indifference if one eats one’s own severed foot” (Mitsis 2003, 48).

This view is reportedly first found in the *Republic* of Zeno, whose ideal city is populated entirely by sages with “no need of [...] external things”—and perhaps not even each other—“in order to be morally virtuous”. This city “would have no temples or statues of gods, no law courts, no gymnasia for training young men for the military, no weapons, no money, and presumably no private property” (Mitsis 2017, 173). Long writes that “Chrysippus apparently endorsed most of Zeno’s program”, which includes “equality of men and women [...] through unisex clothing and the abolition of marriage in favor of open sexual relations based on mutual consent” (Long 2015, 127). A political program of such radicalism is clearly difficult to see as compatible with conservatism of any kind.

Mitsis writes: “Sex, for the Stoic, is a matter of moral indifference and involves nothing more than bits of flesh rubbing against one another. Such rubbing might involve the flesh of one’s mother, daughter, sister, or anyone else male or female.” Thus, Chrysippus advocated a “total sexual polymorphism” (Mitsis 2017, 174). Incest, which is—along with cannibalism—perhaps the most repug-

nant of these practices to modern readers, was therefore justified along with masturbation and homosexual acts (which are not seen as immoral by most people today). Later commentators, shocked and embarrassed by the views of the early Stoics, attempted to argue that “the Stoics allowed incest only in the extraordinary circumstances of the wise man and his daughter being the last two humans on earth”. However, there is a quotation (possibly from his work *On Listening to Poetry*) in which Zeno seems to be indifferent towards King Oedipus’ incestual relationship with his own mother (Mitsis 2003, 46).

Taitslin writes: “Any seemingly unconventional practice could be natural if it existed among the beasts, according to Chrysippus” (Taitslin 2019, 40). Because non-human animals could be observed to engage in both cannibalism and incest, Chrysippus apparently reasoned, such acts were “natural” and therefore morally permissible (i.e., in accordance with natural law). The same goes for his predecessor: “Zeno, following the Cynics, also looked to animal nature to justify his disavowal of the conventional moral” (Taitslin 2019, 44). It is not surprising that there was a Cynic influence on the Early Stoa, as Zeno was a pupil of Crates the Cynic (c. 365–285 BC). The Cynics shared their radical indifference towards the body, and may also have modelled their behaviour on that of animals (the name “Cynic” derives from the Greek word for dog). One of the founders of Cynicism, Diogenes of Sinope (c. 412–323 BC), is known for breaking the conventional rules of morality and decency by masturbating in public.

If the reports are true, the Early Stoa would hardly pass as a group of conservative thinkers. Taitslin writes that it “was remarkably modern in its radical disregard for traditional ways”. However, this radicalism was all but over by the Middle Stoa” (Taitslin 2019, 31). Long refers to it as the “de-Cynicizing of Stoicism” (Long 2015, 128), and writes that there was “a transition from the Cynic-leaning Stoicism of Zeno’s and Chrysippus’ era to the more Aristotelian Stoicism of Panaetius and his contemporaries” (Ibid., 130). Panaetius of Rhodes (c. 185–110 BC) is one of the philosophers who introduced Stoicism to the city of Rome,⁵ where it became more eclectic and started incorporating elements from Aristotle’s thought. The Roman Stoicism of the Middle and Late Stoa generally seems more “conservative” than the earlier, Greek version. This contradicts the notion that conservatives must always prefer the oldest and, in that sense, most “traditional” point of view.⁶

The contrast between early and late Stoic views on sexual ethics is particularly noticeable. Some remnants of

radical indifference towards the body remained; for example, Marcus Aurelius writes in his *Meditations* that sexual intercourse is nothing but “the friction of a piece of gut and, following a sort of convulsion, the expulsion of some mucus” (*Med.* VI.13). But there was a notion among other Stoic thinkers that, although one should be indifferent with regards to external things in themselves, the *use* of external things is not indifferent.⁷ They would say that it actually matters, morally speaking, what we do with our bodies. For example, Taitslin claims that homosexual acts were “deemed by Seneca to be against nature” (Taitslin 2019, 53), and she references the following passage from his *Moral Letters* in support of this claim:

Do you not believe that men live contrary to Nature who exchange the fashion of their attire with women? Do not men live contrary to Nature who endeavour to look fresh and boyish at an age unsuitable for such an attempt? What could be more cruel or more wretched? [Will he never become a man, so that he can continue to be screwed by men? And though his sex ought to spare him this insult, won’t even his age spare him?] (*Ep.* CXXII.7)⁸

In his work *On Duties*, Cicero writes of “modesty” (*verecundia*) that “all right-minded people keep out of sight what nature has hidden and take pains to respond to nature’s demands as privately as possible” (*Off.* I.35). He stresses that the genitals are not bad in themselves, and the proper use of them is not immoral; nevertheless, they should be covered up: “To perform these functions—if only it be done in private—is nothing immoral; but to speak of them is indecent” (Ibid.). At the end of the chapter, he also mentions as part of modesty that “grown sons do not bathe with their fathers”—presumably because he thinks it is indecent for family members to see each other naked. This is in sharp contrast to Zeno, who permitted public nudity: “Zeno’s rule that there is no part of the body that must always be covered [...] converts the whole world into a gymnasium” (Long 2015, 128).

Cicero writes that “we should give no heed to the Cynics (or to some Stoics who are practically Cynics) who censure and ridicule us for holding that the mere mention of some actions that are not immoral is shameful, while other things that are immoral we call by their real names” (*Off.* I.35). The reference to “some Stoics who are practically Cynics” is interesting, and one might wonder if it would have included Zeno himself. He goes on to explain what he means: “Robbery, fraud, and adultery, for exam-

ple, are immoral in deed, but it is not indecent to name them. To beget children in wedlock is in deed morally right; [but] to speak of it is indecent" (Ibid.). This a long way from the early Stoics, who rejected all such rules of decency, and more closely resembles the Christian morality which came to dominate the western world.⁹

4. Kirk on the Conservatism of Cicero

Another reason to think that the Stoic conception of natural law is compatible with political conservatism is the fact that influential conservative thinkers have not been aware of any supposed conflict between them. Some have gone even further to say that Stoicism forms part of the historical background from which conservatism springs. Russell Kirk, known as the father of post-war American conservatism, praised Cicero as "a man of brilliance who set his face against a military revolution, and lost, and paid with his life" (Kirk 2003, 106). In his work on the philosophical ideas behind the founding of America, Kirk writes that "Cicero was the spokesman of the idea of ordered liberty, for which the Americans were seeking" (Ibid.). In describing the thought of Edmund Burke, the conservative critic of the French Revolution, Kirk writes that "he burnished up the arguments of Aristotle and Cicero [...] and put new warmth into their phrases, so that their ideas flamed above the Jacobin torches" (Kirk 1986, 29).

It might be objected that conservatives are seemingly influenced by Cicero, but not by any other Stoic philosopher, and that Cicero himself is not strictly speaking a Stoic. The first objection is perhaps not entirely true, for Kirk writes that "Marcus Aurelius was a reforming conservative" (Kirk 2003, 121).¹⁰ In any case, it is rendered moot by the following reply to the second objection. It is specifically the natural law theory of the Stoics that is seen as radical (e.g., by Burns), and this is something that Cicero shares with Stoics properly so-called. Moreover, this is the part of Cicero's thought that has received the most attention and praise from conservatives. Kirk writes that the "Ciceronian understanding of natural law [...] is this: human laws are only copies of eternal laws. Those eternal laws are peculiar to man, for only man, on earth, is a rational being. The test of validity for the state's laws is their conformity to reason" (Kirk 2003, 109–110).

This "Ciceronian" understanding of natural law is seen by Kirk as integral to his Burkean form of conservatism: "With Cicero and Philo, Burke enunciates the doctrine of the *jus naturale*, the law of the universe, the creation of the divine mind, of which the laws of man are only the imperfect manifestation" (Kirk 1986, 36). It is explicitly

tied to the Late Stoa in Rome, as Kirk writes that "the philosopher-statesman Seneca elaborated the idea of natural law that Cicero had introduced so eloquently" (Kirk 2003, 110). In Kirk's view, there is no essential difference between this and later, Aristotelian-Thomistic natural law theory: "Through the Church and the medieval Schoolmen, and especially through the work of the Bologna doctors of law and of Saint Thomas Aquinas, Ciceronian natural law dominated legal theory down to the seventeenth century" (Ibid.). Burke seems to have received it by way of Richard Hooker (1554–1600), the Anglican theologian who was influenced by Aristotle and Thomas (and, like Burke, accused of being a crypto-Catholic).

Kirk is perfectly aware that both Cicero and the Stoics viewed the natural law as a standard by which the positive law of the state can be tried and found wanting. This is how he himself views it, and there is no acknowledgment that this could in any way conflict with his conservatism. He writes that "the law of man's nature is [...] superior to the commands of Caesar or Antony. The law of the state ought to be consonant with the law of nature", and "one may appeal from the injustice of governors to the eternal law of ethical truth" (Kirk 2003, 111). However, Kirk also adds the important caveat that Cicero "was not arguing that we ought to challenge *every* customary or statutory law on the degree of its conformity to natural law" (Kirk 2003, 112, emphasis mine). Burkean conservatives recognize that human laws will always be imperfect, and advocate prudent reform rather than revolutionary change. They are careful to see that the cure is not worse than the disease.

Conclusion

We have seen that the Stoic conception of natural law is compatible with political conservatism, at least in its "formal" aspect as a higher standard of justice. We have also seen that the Early Stoa was quite radical in the substantial content it ascribed to natural law, even allowing such practices as cannibalism and incest. This radicalism was perhaps due to the Cynic influence on early Stoicism, but it proved an embarrassment to thinkers of the Middle and Late Stoa and gradually disappeared. By the time of Cicero, natural law was given a more recognizably "conservative" content. In fact, Cicero has more in common with modern-day conservatives than what I have presented here. For example, he places a great emphasis on the family, referring to it as the "first society" (*prima societas*) and describing it as "the foundation of civil government; the nursery, as it were, of the state" (*Off.* I.17). He also

defends a strong patriotism, or love of one's fatherland (*patria*).¹¹ So much for Burns' suggestion that Cicero represents a liberal or "radical" point of view, as opposed to Aristotle's conservatism.

LITERATURE

- Aristotle. 1984. *Politics*. Translated by B. Jowett. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2, edited by Jonathan Barnes, 1986–2129. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2002. *Nicomachean Ethics*. Translated with Historical Introduction by Christopher Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Aurelius, Marcus. 1997. *Meditations*. Translated by Robin Hard. Ware: Wordsworth Editions.
- Burns, Tony. 2011. *Aristotle and Natural Law*. London: Bloomsbury Academic.
- Cicero. 1913. *On Duties*. Translated by Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1928. *On the Republic/On the Laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Epictetus. 2014. *Discourses, Handbook, Fragments*. Translated by Robin Hard. Foreword by Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, Brad & Fred D. Miller, Jr. 2015. "Law in Roman Philosophy". In *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6: *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, edited by Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi, 133–165. 2nd ed. Dordrecht: Springer.
- Kelsen, Hans. 1973. "Natural Law Doctrine and Legal Positivism". Translated by Wolfgang H. Kraus. In *General Theory of Law and the State*, 391–446. New York, NY: Russell & Russell.
- Kirk, Russell. 1986. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. 7th ed. Washington, DC: Regnery Publishing.
- . 2003. *The Roots of American Order*. 4th ed. Wilmington, DA: ISI Books.
- Long, Roderick T. 2015. "Hellenistic Philosophers of Law". In *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6: *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, edited by Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi, 111–131. 2nd ed. Dordrecht: Springer.
- Maritain, Jacques. 1951. *Man and the State*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Miller, Fred D. 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Mitsis, Phillip. 1987. "Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and Their Critics". In *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*, edited by Wolfgang Haase, 4812–4850. Berlin: De Gruyter.
- . 1999. "The Stoic Origins of Natural Rights". In *Topics in Stoic Philosophy*, edited by Katerina Ierodiakonou, 153–177. Oxford: Oxford University Press.
- . 2003. "The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law". *The Studia Philonica Annual* 15, 35–53.
- . 2017. "A Stoic Critique of Cosmopolitanism". In *Cosmopolitanisms*, edited by Bruce Robbins & Paulo L. Horta, 171–188. New York, NY: New York University Press.
- Seneca. 1925. *Moral Letters to Lucilius*, Vol. 3. Translated by Richard M. Gummere. London: William Heinemann. Available online at: https://en.wikisource.org/wiki/Moral_letters_to_Lucilius.
- Striker, Gisela. 1996. "Origins of the Concept of Natural Law". In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, 209–220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taitslin, Anna. 2019. "Stoic Natural Law as Right Reason". In *Research Handbook on Natural Law Theory*, edited by Jonathan Crowe & Constance Youngwon Lee, 31–56. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Taylor, Lily R. 1942. "Caesar and the Roman Nobility". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73, 1–24.
- Watson, Gerard. 1966. "The Early History of Natural Law". *Irish Theological Quarterly* 33, 65–74.

NOTES

- 1 Cicero belonged to the *Optimates*, which we may think of as the first "right-wing" political party in history. They were opposed to the *Populares*, which we may think of as the first "left-wing" political party (emerging from the proto-socialist land reforms of the Gracchi brothers)—although it has been said that these terms "are designations not so much of political parties as of methods pursued by the extreme right and left in the [Roman] senate" (Taylor 1942, 3).
- 2 In a similar fashion, although there is admittedly an important distinction to be made between natural *law* and natural *rights*, Mitsis writes that "the Stoics offer the most appropriate starting point for considering the origins of natural rights theories" (Mitsis 1999, 153).
- 3 The "Thirty" here refers to the Thirty Tyrants, a pro-Spartan oligarchy which ruled Athens for a short time after the city's defeat in the Peloponnesian War (431–404 BC).
- 4 The "Twelve Tables" was a set of laws created in Rome around 450 BC.
- 5 Along with his predecessor, Diogenes of Babylon (c. 230–150/140 BC).
- 6 In the *Politics*, Aristotle says that "men in general desire the good, and not merely what their fathers had" (*Pol.* II.8, 1269a3–4).
- 7 For example, Epictetus writes that "life is indifferent, but the use that one makes of it is not" (*Disc.* II.6). Thanks to Harald L. Kavli for bringing this point to my attention.
- 8 According to a transcriber's note, the text in brackets is translated from a part of the Latin which Richard M. Gummere refused to translate literally: "Numquam vir erit, ut diu virum pati possit? Et cum illum contumeliae sexus eripuisse debuerat, non ne aetas quidem eripiet?"
- 9 As Taitslin rightly points out: "The Stoic influence on early Christianity, with its uncompromising moral precepts, would hardly be possible if late Stoicism still adhered to the radical vision of its founders, who saw nothing unnatural in incest or cannibalism" (Taitslin 2019, 55).
- 10 Marcus gives the following warning against utopian thinking in politics: "You should not hope for Plato's ideal state, but be satisfied to make even the smallest advance, and regard such an outcome as nothing contemptible" (*Med.* IX.29).
- 11 For "as our fatherland is the author of more benefits, and is an earlier parent than the father who begot us, surely greater gratitude is due to it than to a father" (*Rep.* I, frag. 2). The relationship between patriotism and so-called cosmopolitanism for Cicero (and the Stoics) is an interesting topic—perhaps for another article.

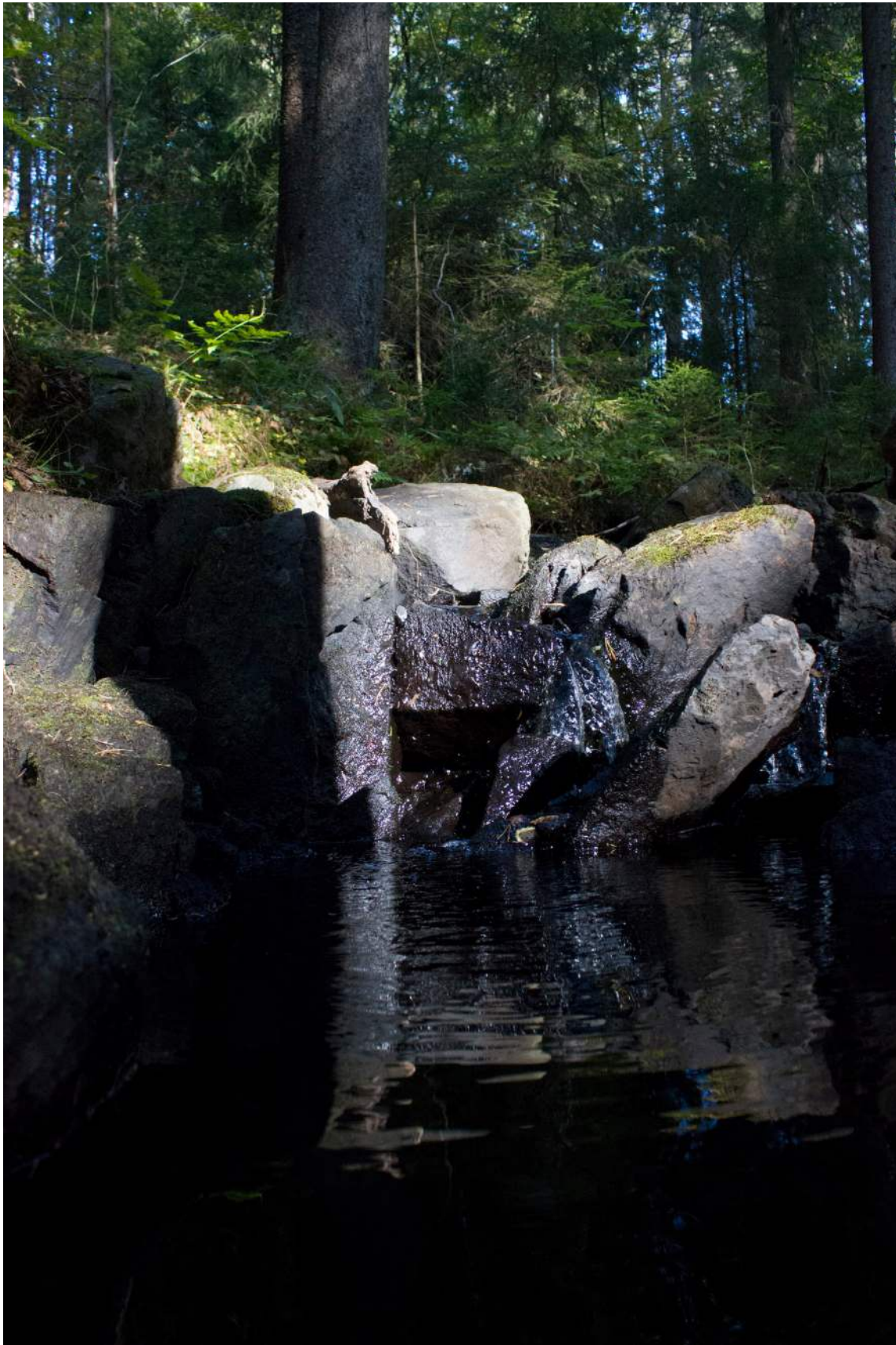


Illustration by Erik Løvhaugen

DIKTET SOM STOISK LEIK

STOISK LIVSPRAKSIS I OLAV H. HAUGE SI DIKTING

Når eg les dikta til Olav H. Hauge, har eg ein klar oppleving av at dei har eit samband med stoiske tankar. Denne studien forsøker å svare på to spørsmål som har å gjere med forholdet mellom stoicismen og diktinga hans. Eg tar utgangspunkt i sju sentrale dikt av Hauge. For det første: Korleis er det mogleg å finne stoiske trekk hos ein diktar som ikkje har vist interesse for stoisk teori eller praksis? Og kva er det særeigne ved nettopp Hauge sin variant av stoicismen? Det korte svaret er at Hauge fann fram til stoiske tankar fordi han hadde eit sterkt behov for hjelp, fordi allmennkulturen er stoisk prega, og fordi gartnaryrket er ein stoisk skole. Sidan Hauge fann fram til stoiske tankar på eiga hand, finn eg både kjende stoiske grep, men også fleire grep som er særeigne ved Hauge sin variant. Gjennom tolkinga av tekstane prøver eg å underbygge denne hypotesen om Hauges stoisme.¹

Av John Eide

Korleis er det mogleg å finne stoiske trekk hos ein diktar som ikkje har vist interesse for stoisk teori eller praksis?

Det er lite som tyder på at Hauge har interessert seg spesielt for stoicismen. I Knut Olav Åmås sin omfattande biografi (2004) er ikkje nokon av stoikarane nemnde. Heraklit er nemnd to gonger, og Hauge hadde lese ein del av fragmenta hans. Heraklit sitt verdssyn var sentralt i stoisk lære, men Hauge synest ikkje å ha gått vidare på det sporet. Hauge kommenterer sine manglande kunnskapar i dagboka si.²

Eg har tre hovudgrunnar til at Hauge likevel kunne skrive dikt som også reflekterer dei same tankane og haldningane som vi finn i stoicismen. For det første var livet hans svært krevjande, i så stor grad at han kan samanliknast med Epiktet og Mark Aurel. Han hadde dermed eit sterkt behov for, eller kunne ha dratt stor nytte av, den hjelpa stoicismen kan gi. Hauge var fødd i 1908 og budde heile livet i Ulvik i indre Hardanger. Han vart utdanna gartnar, og arbeidde heile livet i sin eigen hage. Han vart tidleg ramma av store psykiske plager og vart tvangsinnlagd seks gonger – første gongen 26 år gamal. «Frå våren 1934 og i tre og eit halvt år framover eksisterte ikkje Olav H. Hauge lenger som kjelde for sitt eige livs historie. Han

er ikkje eit fritt subjekt, men eit objekt utsett for tvang...» (Åmås 2004, 85).

Hauge sin sjukdom viser på ein dramatisk måte fram utgangspunktet for stoisk filosofi. Livet kan råke oss hardt utan at vi kan gjere noko med det, så hardt at vi ikkje eingong styrer med våre eigne tankar. Da må vi få hjelp av andre. Men sjølv den største hjelpeløysa ser stoikarane som ein del av naturen sitt store spel. Om vi brukar eit meir konkret eksempel: Du kan miste ein fot i ei ulykke, ein katastrofe som naturleg fører til ein nedtur. Ein stoikar vil likevel kunne samanlikne sin lagnad med ein du kjenner som er uvanleg spinkel og liten, eller ein tredje som stryk i skolefag. Foten blir da ein av dine svake sider, slik vi alle både har sterke og svake sider. Slik kan tapet bli mildna. Du har vore i livet sin kjellar og fått innblikk i ei fortvilning du ikkje visste om. Dette kan føre til, rettare sagt tvinge deg til, ein refleksjonsøving som endar med ein slags moralsk innsikt, ei evne til å leve deg inn i andre sin situasjon: Du forstår nå kva vanskar andre lever med, mange i tyngre grad enn deg. I tillegg har du fått styrke av å ha gått rehabiliteringa si lange trapp opp i lyset. Slik kan du sjå at naturen si list ga deg gåver tilbake sjølv om dei ikkje fullt ut erstatta foten.

Slik var det kanskje også med Hauge. Det er rett at



Illustrasjon av Shoko Matsuki

sjukdommen kasta han ut av livet sin vanlege bane. Langtidsverknadane av sjukdommen førte til at sjølvkjensla fekk ein alvorleg skade, og at livsløpet hans blei avkorta meir enn det ein ung mann gjerne håpar på. Hauge måtte derfor langsamt og tolmendig bygge opp ei verd der han åtte sitt eige liv. I ein slik situasjon hadde han sterk bruk for alt det stoicismen kunne gi – filosofisk, eksistensielt så vel som terapeutisk. Men i ettertid (14. september 1964) skriv han likevel ein tekst i dagboka si om sjukdomen, ein tekst som etter mi vurdering viser naturen sin list:

[...] Eitt veit eg, og det er det, at eg var heppen som fekk halda på dei 4 åri på Neevengaarden og Valen utan å verta «kurert», for sjokkbehandling og alle desse tablettane som dei no bruker, var ikkje tekne i bruk då. Eg fekk dikta og drøyma, sjå syner, oppleve ekstase dag etter dag, år etter år, utan at nokon gjorde meg noko. Um eg var sperra inne eller bunden – som eg ofte var – gjorde ingenting. Ekstasen, synene, draumane, røystene, nådde meg like godt der. Eg syntest aldri det var leidt å vera bunden eller innesperra i einesella, og skal aldri klaga over noko (Hauge 2016, 140).

Sinnssjukdommen gav Hauge ei spesiell erfaring, og han blei ein spesiell diktar. Den mørke krafta i dikta og stemmen hans har ein bakgrunn – utan sjukdommen hadde han ikkje blitt den han blei. Men kjem ikkje også stoikaren Hauge til syne i sitatet over? Han er heilt overstyrt av indre og ytre makter. Likevel aksepterer Hauge det som skjer, slik han seier det i siste setninga. Er det ikkje også dette den alvorleg sjuke sitt suverene val, nemleg å gi seg over til maktene? Kanskje byrjar Hauge si vandring mot eit sjølvstendig liv akkurat her, inne i den mest hjelpelause hjelpeløysa. Det er da ikkje rart at han blir ein diktar med eit utprega stoisk sinnelag.

Den andre forklaringa på Hauge si filosofiske utvikling, kan vere stoiske trekk i allmennkulturen. Den «stoiske» kvardagsvisdomen finst særleg i to former. For det første: Det er klare stoiske tendensar i mykje rådgivande litteratur, spesielt frå dei eldste tider: Ein hovudtanke i Håvamål er til dømes å vere fornuftig, vise måtehald, vere tilbakehalden, lytte meir enn tale. Også kristendommen presenterer oss for eit ordna univers der mennesket sin natur er i samsvar med den ytre naturen ved at begge er Guds skaparverk, og der moralsk ansvarleg handling er viktig. Kristendommen åtvarar også mot å la ytre og indre krefter få makt over sinnet. For det andre, tenderer bodskapen i rådgivande og moralske korttekstar som ordtak mot det stoiske: «Betre føre var enn etter snar». «Morgonstund har

gull i munn». «Det var nær nasen sa mannen da han fekk ei pil i auga» (norrønt ordtak).

For det tredje, kan Hauge sin situasjon som diktar og gartnar hatt innverknad på den stoiske dimensjonen i verket hans. Hauge levde eit langt liv som både diktar og gartnar, han gjekk i naturen sin skole: årstidene, så og hauste, sommar- og vintersesong, kroppsleg slit og kvile frå slit. I dei siste samlingane er det harmoni mellom kvardagen som diktar og kvardagen som bonde. Han var slik sett i nær kontakt med naturen, og naturen er som kjent ein viktig dimensjon i den stoiske læra. Dette er ikkje standen å ta opp den vanskelege diskusjonen om kva stoikarane legg i dette omgrepet, og det derav følgande komplekse forholdet mellom stoisk teori og nåtidig praksis (den nye stoa). Det er likevel lett å peike på at livet i gartnaren sin hage alltid har vore ein sentral del av vår natur i tydinga *vår naturlege omgivnad*. Hauge sine beste dikt utfaldar seg i samspel med den aller næraste naturen, både som fri natur i elva og bergfallet, og som forma av mennesket, som reiskapar og epletre. Også Epiktet finn dei fleste eksempla sine i dagleglivet. Etter å ha blitt fillerista av lagnaden, lagar Hauge seg eit sakleg paradisk der han kan leike med domestiserte planter og reiskapar i hagen sin, og temme ville tankar og kjensler i diktet si leikegrind.

Korleis kan den stoiske dimensjonen i verket hans ha utvikla seg?

Min hypotese er at dikta Hauge skreiv var eit *ytre bilete* av dei kreftene som rådde i sinnet hans. Det er ikkje enkelt å skrive når du er sinnssjuk, men når du blir betre kan den overveldande frykta få form av eit berg som trugar bondens liv og eigeidom («Under bergfallet»). Den andre fasen i denne utviklinga er at berget blir erstatta av dei små tinga som ein har kontroll over. Dei kjem fram i Hauges berømte ting-dikt: «Eit ord/ - ein stein/ i ei kald elv./ Ein stein til - / Eg lyt ha fleire steinar/ skal eg koma yver,» (Hauge 2008, 200).

Den beste modellen for å forstå denne stoiske bruken av dikt, har eg funne hos den engelske barnepsykologen D. W. Winnicott sin teori om «overgangsobjekt». Hauge (og andre) sin veg frå umyndig sinnslidande til herre i eige hus har ein likskap med barnet sin veg frå hjelpe-laus til myndig person. Winnicott har studert barns tidlege utvikling og fann at dei tinga dei leikar med – som eigne kroppsdelar, bamsar, dokker og bilar – er element i ei eiga verd som *både* høyrer til barnet si indre verd og den ytre verda. Han kallar denne verda ei «overgangsverd» («transitional world»), og tingen for «transitional object» (Winnicott 1971, 2).³ Eg har ingen føresetnadar for å gå

inn i barnepsykologien eller vaksenpsykiatrien. Eg meiner likevel det er legitimt å låne ein modell frå dette området. I kortform er samanhengen altså følgande: Barnet blir fritt og sjølvstendig ved å leike vaksen. Den sinnsjuke gartnaren blei fri og sjølvstendig ved å leike poet.

Sidan Hauge er ein vaksen mann og lærd diktar, vil ordet leik bli supplert med omgrepa «spel» og «eksperiment». Leik er fantasien sitt uttrykk, mens spel og eksperiment er i stigande grad fornufta sine domene (Ibid.).⁴ Eit typisk dikt frå den seinare perioden er «Skjer».

Skjer

Det er mange skjer i sjøen.

Likevel vart det

eit skjer

som vart frelsa di.

(Hauge 2008, 213)

Diktet spelar først med den konkrete tydinga og så den overførte, som begge er negative, før det slår om og gjer skjeret til ein eintydig positiv redningsbøye. Den siste meininga er fornufta sin overraskande vending som får oss til å tenke. Kva meiner han med at skjeret vart frelsa? Diktet er for meg eit tankeeksperiment, eit forslag til ein formel for det farlege som vender seg til hell.

Hauge si utvikling går frå tradisjonell romantisk prega lyrikk til ting-dikta som er kjernen av den nye vendinga til kvardagen. Samtidig blir landskapet gradvis skifta ut frå bergfallet og elva, til reiskapane og små dyr som katten. Det språklege landskapet går frå namn på kjensler som sorg og «Song til stormen», til ein leik med tinga og orda på eit kvitt ark. Den tragisk-romantiske tonen i første del av verka hans blir erstatta av ein kvardagsleg munter tone. Til saman bygger han opp eit nytt miljø i dikta sine, og ei ny livsform som det er nærliggjande å tolke som stoisk. Men kva er karakteristisk for Hauge sin stoisisme? Kva er tradisjonelle trekk og kva er særlege for hans variant?

Tradisjonelle trekk

Denne tolkinga av Hauge sine dikt har funne grunnlag for å bruke fire omgrep frå stoisk filosofi. Det eine er *adiafora*, som står for det vi ikkje kan gjere noko med, og som vi derfor skal behandle som likegyldig («Under bergfallet»). Det andre nøkkelordet er *apatheia*. Det inneber at fornufta skal ha kontroll over dei sterke følelsane som elles kan få oss til å handle uklokt («Kvardag» og «Sleggja»). Det tredje omgrepet er *rett handling*: «Stoikerne skal ha defi-

nert passende handlinger (gresk: *kathēkon*, latin: *officium*) som adferd som kan gis rimelig begrunnelse. En annen definisjon er at passende handlinger er det som gir harmoni i livet» (Møller 2010, 145) («Sagi» og «Katten»). Det fjerde nøkkelordet er *førestilling*, som er fornufta si endring av kjenslereaksjonar ved bevisst korrigering av den verdien vi tillegg dei («Under bergfallet»). Hauge sine dikt kan kanskje generelt tolkast som slike førestillingar som var med å redde livet hans. Diktet blei hans skjer i sjøen. I neste del kjem ei oversikt over dei grepa som eg meiner er typiske for Hauge sin personlege variant av stoisismen.

Fem personlege trekk i Hauge sin stoisisme

1. Kvardagen

Kvardagen er i denne teksten det rommet av aktivitetar som er nærast knytt til den elementære overlevinga, fysisk og sosialt. Barnet byrjar livsutfaldinga i kvardagen. Det same må den vaksne som har fått livet sitt overtatt av sinnssjukdom. Eg ser derfor kvardagen som den arenaen som Hauge først klarte å vinne i kampen for eit normalt liv. Temaet kvardag blir nærare forklart i tolkinga av diktet med same namn.

2. Tinga og ting-diktet⁵

Tinga er i denne teksten dei objekta som vi lærer å meistre i kvardagen. Barnet må byrje med armar og bein, mat og klede, ord og setningar. Dei lærer ved å leike. Også den vaksne, som må byrje på nytt, som Hauge, må gjennom ei opplæring og øving, der psyken langsamt får mot og erfaring til å leve kvardagslivet utanom institusjonen. Hos Hauge er tinga i dei første samlingane store og trugande: fjell og foss. Det er også tungt og dramatisk å leike med dei i dikta fordi dei representerer sjukdommen sine krefter (i dette stoiske perspektivet). I dei siste samlingane er tinga små: eit ord, ein stein, ei sag, ei slegge, ein katt. Dei er det nye livet sine lette leker. Hauge spelar med besjeling og personifisering; metoden er spørjande, eksperimenterande og karikerande, humoristisk inn i det burleske. Tinga kan minne om dei Askeladden fann på vegen til prinsessa: ein daud skjorunge, ein gamal vidjespenning, eit skålbrot, to bukkehorn, ein blei, ein utgått skosole. Ved hjelp av desse tinga, og ei overraskande oppfinnsamheit i bruken, får Askeladden oss til å smile og barnet til å le.

3. Underdrivinga

Hauge sitt språk er prega av bondekulturen sin underdrivande uttrykksmåte. Underdrivinga kan kome av at bonden produserer, og epla talar for seg sjølv. Byen har



Illustrasjon av Anders Hagen

ein marknadskultur, og her må ein både vise og skryte: «Ekstra søte eple!». I denne teksten har eg valt å tolke underdrivinga som ei stoisk *haldning*. Underdriving er ofte indirekte skryt, men nettopp den indirekte forma viser at fornufta har gjort eit *kritisk* element til basis for skrytet. Underdrivinga er slik i slekt med å forme ein påstand som eit spørsmål: Er ikkje epla litt surare i år enn i fjor? Den underdrivande haldninga gjer at ein påstand må gjennom tanken sin kjølande fase før han blir godkjend.

4. Humor

Humor forstår vi ofte som ein separat, velavgrensa aktivitet: å fortelje ein vits, å sjå på ein stand-up komikar eller ein komiserie. Men eg vil ut frå Hauge sine dikt argumentere for at kvardagen og fellesskapet elles også kan tolkast ut frå to stemningspoler: Den eine polen er dominert av alvor, konsentrasjonen, arbeidet. Den andre polen er fritida, måltidet, humoren og leiken si tid. I stoisk perspektiv er humoren dermed den daglege frigjering frå vekta av ytre og indre makter. Eg vågar kalle den stoisk humor. Den russiske litteraturforskararen Mikhail Bakhtin har i fleire av verka sine sett ei frigjerande kraft i latteren:

Latteren er ikke en ytre, men en essensielt *indre form*. Den kan ikke bare byttes ut med alvor uten at man forvrenger og ødelegger selve innholdet i den sannhet latteren åpner for. Latteren frigjør ikke bare fra ytre sensur, men først og fremst fra den store indre sensor, fra den tusenårige frykt som mennesket er blitt oppdratt til, frykten for det hellige, for det autoritære forbud, for fortiden og for makten. Latteren åpnet for det fysisk-kroppslige prinsipp i dets sanne betydning. Den åpnet øynene for fremtiden og det nye (Bakhtin 2017, 72).

Også trollet i eventyret er underlagt latteren. Det er stort, stygt, farlig og sint – men så dumt at sjølv eit barn forstår det. Derfor kan barnet le av trollet, og den vaksne smiler med. Underdriving og humor går følgeleg ofte og godt saman. Når underdrivinga er stor eller overraskande, vekker ho smilet. Vi ser det lett i karikaturen. Den vesle politikaren med den store nasen er ein standard humorfigur, men den har to sider: Det er barnsleg moro at nasen er stor, men det er politisk moro at den gigantiske nasen reduserer mannen til ein liten klovn.

5. Du

I alle dikta (unntatt «Sagi» og «Sleggia») brukar Hauge «du» som lyrisk subjekt. Dette er talespråket sin intime bruk av du i staden for «vi» eller «ein», og ordet har då ein retorisk funksjon: å binde samtalepartnaren til meininga. Rådgivande og lovgivande litteratur som Håvamål og Moseloven seier også «Du skal ikkje...». Også tekstane til Epiktet vender seg ofte til eit du. «Du» som subjekt er derimot uvanleg i lyrisk diktning, men altså svært vanleg hos den sjølv lærte poeten og stoikaren Olav H. Hauge. Eg ser det som hans stoiske *alter-ego*, og eit teikn på den rådgivande haldninga hans.

«Din veg»: Livet i tragisk perspektiv

Din veg

Ingen har varda vegen
du skal gå,
ut i det ukjende
ut i det blå.

Dette er din veg,
berre du
skal gå han. Og det er
uråd å snu.

Og ikkje vardar du vegen,
du hell.
Og vinden stryk ut ditt far
i aude fjell.

(*Under bergfallet*, 1951; Hauge 2008, 75)

Når eg byrjar med dette diktet er det av tre grunnar. For det første uttrykker diktet ei einsemd og ei håpløys som Hauge kan ha følt i den fasen av livet da sjukdommen var dominerande. Han var da opptatt av diktarar i ein liknande situasjon, som Hölderlin, og diktet høyrer til ei tragisk-romantisk livstolking. Likevel inneheld diktet si framstilling av det einsame subjektet samtidig nøkkelen til ei stoisk forståing av vår fridom. Derfor kan «Din veg» for det andre også tolkast stoisk. Det viser oss ei førestilling om at livet må levast i individuell einsemd der kvar enkelt må gjere sine val i stort eller smått. Dette er konsekvensen av den hegemoniske valfridomen som særleg Epiktet er opptatt av. I første kapittel av *Discourses* skriv Epiktet:

But what says Zeus? «Epictetus, if it were possible, I

would have made both your little body and your little property free and not exposed to hindrance. But now be not ignorant of this: this body is not yours, but it is clay finely tempered. And since I was not able to do for you what I have mentioned, I have given you a small portion of us, this faculty of pursuing an object and avoiding it, and the faculty of desire and aversion, and, in a word, the faculty of using the appearances of things; and if you will take care of this faculty and consider it your only possession, you will never be hindered, never meet with impediments; you will not lament, you will not blame, you will not flatter any person» (I.1.9-13).

Det tredje poenget er at Huges dikt fortel oss at livet endar med døden, ei sanning stoikarane rår oss til å ha for auga heile tida. Dødsperspektivet gjer at kvardagen sine slag verkar små, og gjer oss klar for den situasjonen da det er alvor. Den viktigaste grunnen min til å begynne med «Din veg», er likevel at stoisk *praxis* er vel så viktig som teori. Diktet er livet i eit nøtteskal. Det kan lesast som ei øving i å omfamne ditt eige liv, ikkje det draumen lengtar etter, eller det naboen lever. Øvinga mi går ut på å lese diktet høgt for meg sjølv – med *glede*. Slik er livet mitt, slik *vil* eg leve. Det er ikkje lett, for meg i det minste. Denne bruken tenker eg er mogleg for mange dikt av Hauge, ein kvar finn nok eit dikt som passar.

«Din veg» er eit sterkt dikt som skildrar eit liv i einsemd og ein slutt i gløymsla. «Alt er flyktig både minnet og det som minnes» seier Mark Aurel (2004, 86). Men Hauge veit at det er mogleg å vinne livet tilbake. Den helten vi møter i neste dikt, «Under bergfallet», er bonden som kjempar for familien sin eksistens. Og denne kampen består ikkje berre av kroppen sitt slit, men framfor alt av den oppgåva å halde motet oppe i skuggen av bergfallet. Diktet viser derfor betre enn noko anna utviklinga i Hauge sin stoiske kamp mot førestillingane si makt – frå den tragiske vandrainga i «Din veg» til det harmoniske livet i «Kvardag».

«Under bergfallet»: Tre strofer, tre stoiske metodar

Under bergfallet

Du bur under bergfall.
Og du veit det.
Men du sår din åker
og trør trygt ditt tun
og lèt dine born leika
og legg deg

som inkje var.

Det hender,
når du stør deg på låen
ein sumarkveld,
at augo sviv som snarast
yver bergsida
der dei segjer
sprekken
skal vera,
og det hender
du vert liggjande vaken
og lyda etter
steinsprang
ei natt.

Og kjem raset,
kjem det ikkje uventa.
Men du tek til å rydja
den grøne boti
under berget
– um du då har livet.

(*Under bergfallet*, 1951; Hauge 2008, 99)

Det du ikkje kan velja sjølv eller gjere noko med, ser stoikarane på som likegyldig, eit *adiaforon*. Epiktet byrjar handboka si på denne måten:

Enkelte ting er opp til oss selv, andre ting er ikke opp til oss selv. Våre oppfatninger, impulser, begjær og aversjoner er opp til oss selv; kort sagt alt som er vårt eget verk. Men kroppen vår, eiendelene våre, omdømmet vårt, og stillingen vår – kort sagt det som ikke er vårt eget verk – er ikke opp til oss selv [...] (*Enkheiridion*, 1.1).

Den som bur under bergfallet, lever under eit bestemt trugsmål: raset. Men slik lever vi alle. Derfor bruker Hauge «du» som pronomen. Ofte lever vi utan å kjenne eit konkret trugsmål som sprekk i berget. Eller rettare: Vi veit at trafikken drep, at sjukdom kan slå oss ned, men faren viser seg berre i korte glimt. Elles er døden ute av medvitet vårt. Vi kan kalle dette livets naturlege stoisisme. Helten vår under bergfallet har tre metodar, som får kvar si strofe.

1. «og legg deg om kvelden som inkje var»

I første strofe er metoden å late som om sprekk i berget eksisterer, «du legg deg om kvelden som inkje var». Det

er kvardagen sitt strev og sine gleder som hjelper helten til denne ro. Årstidene, arbeidet, barna som leikar, svevnen er alle ledd i ein kjede av handlingar som held førestillingane og tankane fast i sitt band. Dette er den verda som er opp til oss, her er det han konsentrere sin innsats. Travelheita er ei kraft som både skjermar mot forstyrring frå omverda og mot uro som kjem innanfrå. Gir ikkje dermed fare for ras ei ekstra kraft i arbeidet? Dette kjem eg tilbake til i siste del. Å gløyme det vonde gir ei akutt hjelp som eg vil hevde er i samsvar med stoisk praksis. Du tvingar fokus over på kvardagslivet sine mange gjeremål.

2. «at augo sviv som snarast yver bergsida»

Den andre strofa tar for seg mannens direkte konfrontasjon med sprekk i berget. Førestillingane vi har spelar ei sentral rolle i den stoiske læra. Epiktet skriv i handboka:

Det er ikke tingene som opprører folk, men deres meninger om dem. For eksempel er ikke døden noe fryktelig, for i så fall ville en ha fremstått slik også for Sokrates. Det er meningen om døden – at den er fryktelig – som er det fryktelige. La oss derfor aldri anklage noen andre når vi blir hindret, opprørte eller lei oss, men oss selv, det vil si våre egne meninger (*Enkheiridion*, 5).

Det er eit avgjerande skilje i stoisk tolking av inntrykk mellom objektet og den verdi vi tillegg det, særleg er dette viktig når det gjeld kjenslereaksjonar. I stoisk perspektiv blir verdsettinga oppfatta som ei meining, og ei meining kan vere sann eller falsk. Om to personar i ope lende ser ein hest kome galopperande mot dei, kan den eine bli redd for det store dyret. Den andre er heilt roleg og fortel den andre at hestar er eit grasetande fluktdyr utan interesse av eit dautt menneske. Epiktet meiner nå at vi kan ta kontroll over førestillingane og dermed unngå reaksjonar som ikkje er fornuftige. Den metoden han anbefaler er å sette inn ei anna førestilling enn den spontane:

Si aldri om noe: «Jeg mistet det.» Si heller: «Jeg ga det tilbake.» Døde barnet ditt? Det ble gitt tilbake. Døde kona di? Hun ble gitt tilbake. Ble gården din tatt fra deg? Også den ble gitt tilbake. «Men han som tok den var ond!» Hva bryr det deg hvem givener brukte for å kreve den tilbake? Men så lenge du får beholde det, skal du ta hånd om det som om det tilhørte en annen, slik reisende benytter et herberge (Ibid., 11).

«Miste» blir erstatta av «gi tilbake». Det ligg i den stoiske filosofien at denne endringa ikkje berre er ein eufemisme. Den reflekterer ei grunnsyn som seier at livet vårt er ein del av naturen som har gitt oss eksistens og som kan ta den tilbake. Miste er altså feil, gi tilbake er rett førestilling.

I andre strofe er det konkrete perspektivet annleis. Helten vår stør seg på låna ein sumarkveld og lar auga svive som snarast over fjellsida. Som stoisk helt gjer han dette fordi at han akkurat her og nå, ein sumarkveld midt i arbeidet, får mot til å løfte blikket og mønstre fjellet som det er: ei fjellsida. Det er ei fjellsida «der dei segjer/sprekken/skal vera». Den tredoble reservasjonen: dei – seier – skal vere, er viktig. Slik eg tolkar denne posituren, er desse auga som sviv som snarast over berget, den stoiske overvinninga sitt blikk. Frykta blir gjort om til ei meining som andre har, men som helten vår ikkje må slutte seg til. Ingen veit noko sikkert, og om han visste, kunne han ingenting gjere med sprekkene. Berre det ein veit er relevant for stoisk refleksjon. Dette minnebiletet av bergfallet som ei vanleg bergside er det han tar med seg når han legg seg som inkje var.⁶

Men om natta «det hender» lyttar han etter steinsprang. Å lytte etter steinsprang om natta er ei krevjande øving også for ein stoikar. Du skvett til. Kva var det? Stille. Det er som i krigen.

3. Fandenivoldsk

Den tredje strofa synest vere eit direkte framhald av slutten på andre strofe der han om natta lyttar etter steinsprang. Tredje strofe byrjar hypotetisk: «Og kjem raset...». Han veit ikkje om det vil ramma hans stad. Andre vers sitt «kjem det ikkje uventa». Desse orda er fattigmanns trøyst, som det gjerne heiter: Fattigmanns trøyst er å trøyste seg sjølv. Eit glimt av skrekk kan sette perspektiva på nytt. Men Hauge går ein annan veg. Bodil Cappelen, biletkunstnar og enke etter Hauge, har i eit intervju klagt over at så få har sett det humoristiske hos Hauge:

Mange har kanskje kun fokus på alvorret hos Hauge, muligens fordi de har sykdomshistorien hans i bakholdet. Og så er det noe med vestlandshumoren, da. Olav selv pleide å si at østlendinger, meg selv inkludert, er litt naive, at vi ler best av det åpenbart morsomme. Nordlendinger er jo per definisjon morsomme, mens vestlandshumoren ligger mer skjult under overflaten. Men se på et dikt som «Under bergfallet» – avslutningen kan leses langt mer fandenivoldsk enn mange ser, mener Cappelen. Hun slår om til nynorsk, og deklarerer: «men du tek til å rydja / den grønne boti / under

berget / um du då har livet» (Orre 2008).

I biografien om Hauge tar Åmås opp ein kommentar dikteren hadde til Heraklit. Hauge er blitt kjend med Bodil og er «i støyten» som Åmås seier det:

Sorg er kraft, siterer han frå Heraklit og sitt eige frami-frå dikt «Upp gjennom elvedalen». «Lett stig eg på steinane,/ Frisk elvegufs/ imot meg,/ Og eg syng./ Sorg er krafts oppkome,/ Jøklane græt i soli,/ Kvi gjeng det lettare mot enn med? (Åmås 2004, 256).

Kanskje er det ordet *bot* som held nøkkelen til den fandenivoldske humoren som Bodil Cappelen peikar på. Bot betyr blant anna: lapp på buksa, straff for synd, straff for lovbrøt, ein flekk som skil seg ut (åkerbot). Ein slik karnevalistisk kombinasjon av tydingar, kan løyse opp i frykta hans og få han til å smile for seg sjølv. Eller kanskje er det synet av den grønne flekken midt inne i raset som lyser opp der han ligg i natter mørket, og vekker ryddaren i han. Og når nye førestillingar har rokka ved frykta, kan det hende at frykt slår om fandenivoldsk svart humor i dei siste orda «um du då har livet».

«Kvardag»: Fridom er å steikja flekk og lesa kinesiske vers

Kvardag

Dei store stormane
har du attum deg.
Då spurde du ikkje
kvi du var til,
kvar du kom frå eller kvar du gjekk,
du berre var i stormen,
var i elden.
Men det gjeng an å leve
i kvardagen òg,
den grå stille dagen,
setja potetor, raka lauv
og bera ris,
det er so mangt å tenkje på her i verdi,
eit manneliv strekk ikkje til.
Etter strævet kan du steikja flekk
og lesa kinesiske vers.
Gamle Laertes skar klunger
og grov um fiketrei,
og let heltane slåst ved Troja.

(*Dropar i austavind*, 1966; Hauge 2008, 190).

I dette tredje diktet synest det som helten vår er komen fram til avklaring og ro i livet sitt, stormane har han lagt bak seg. Livet han nå lever er prega av kvardagen sine mange og fredelege syslar. Etter stoisk lære er vårt eige indre kjelda til sjølvstende og fridom. Her har vi den hegemoniske retten over kva vi skal tenke og føle. Men nest etter det indre liv, er den personlege kvardagen den scena der vi vanlegvis har mest kontroll. Om eit menneske mister kvardagen sin rytme, i rus, krig eller sinnsjukdom, står livet i fare. Kvardagen har sin eigen rytme som er nøye koordinert med kroppen sine stoffskiftebehov og den indre balansen (homeostasen). Det er også her vi blir forma av familie og andre nære medmenneske, og lærer å takle livet sine grunnleggande krav.

Diktet «Kvardag» er tydeleg todelt. I første del møter vi eit «du» som var heilt fanga av elden og stormen, som stoikarane såg som dei to aktive elementa i naturen (denne situasjonen blir vist som sprekken i berget i diktet «Under bergfallet»). Denne delen av livet har helten vår nå bak seg. I siste delen lever han i kvardagen. Her er han fri til å veksle mellom alle dei aktivitetar som eit kvart liv treng – arbeid, tenking, mat, drikke.

Hauge var gartnar, og visstnok skal gartnarar vere den yrkesgruppa som lever lengst. Og paradiset blir ikkje utan grunn framstilt som ein hage (vi finn denne versjonen i «Til eit Astrup-bilete»). Det er i hagen dei ville plantane finst i si venleg domestiserte utgåve. Om vi kan lære stoisk ro frå anna liv, må det vere frå plantene. Tolmodig lagar dei sitt eige liv av det dei får frå lyset, og det dei får frå jorda. I diktet kjem først arbeidet frå morgonen av, «den grå stille dagen». Det er bonden åleine på jordet, han må «setja potetor, raka lauv og bera ris». Gartnaren og bonden sitt arbeid er tungt, men enkelt, og gir derfor rom for at tankane kan svive: «det er so mangt å tenkje på her i verdi,/ eit manneliv strekk ikkje til». Alt i siste linja merkar vi ein ironisk snert: Ja, eit manneliv er lite om vi skal tenkje på «so mangt».

Så er arbeidsdagen slutt, og det er tid for kvile og mat. Om vi har arbeidd i ein hage som Hauge, eller på eit seminarrum og høyrte eit foredrag, veit vi at noko skjer med oss når det er pause. Konsentrasjonen i arbeidet blir avløyst av frie bevegelsar, og tankar og kjensler improviserer korte replikkvekslingar når forsamlinga løyser seg frå det rigide sittemønsteret. Den lett kaotiske sosiale situasjonen i kantina fører til ei munter stemning. Lukta av mat når nasen og vekker matlysta, og denne lysta spreier seg til heile kroppen. Vi blir lystige. Denne muntre stemninga tek også over i Hauge sitt dikt. Han steikjer fleisk, eit næringsfundament i arbeidskaren sitt kothald. Og tankane fyk i lystige

sprang frå kinesiske vers til Laertes som skar klunger, grov om fikentrea og lét heltane slost ved Troja. Laertes er lett å tolke som Hauge sin dagdraum: Også gamle Laertes fekk ein plass i det store heldediktet sjølv om han heldt seg heime. Det er nettopp i denne flyktige sekvensen, fleisk – kinesiske vers – Laertes – klunger – fikentre – Troja, at fridomen viser seg som tanken sin lystige leik mellom hans liv i Ulvik og livet i fjerne land og tider. Diktet viser ein måte å vere i verda på som illustrerer dei to polane som eg legg til grunn for tolkinga av Hauge sin humor som stoisk metode. Dei to polane er arbeid/kvile og alvor/leik. Mange små konflikthar har funne si løysing når partane delte brød og vin, og mang ei stor konflikt har blitt mildna.

Stoisk lære legg vekt på rett handling som det einaste sikre grunnlag for lykke. Om vi held fast på denne forståinga, er det rimeleg å påstå at kvardagen i diktet oppfyller to stoiske krav til eit godt liv: For det første er denne verda fri for likegyldige ting. Alle handlingane er nødvendige for at livet skal gå i hop, dei spring ut av helten sine naturlege behov. Også fantasien sitt liv må nørast av heltane ved Troja. For det andre er han subjektivt tilfreds med tilværet, han opplever ei glede som bygger på vekslinga mellom arbeid og alvorlege plikter om dagen, og den euforiske lykken det kan vere å gjere det ein har lyst til: steike fleisk og lese kinesiske vers. Er dette stoikarane sitt realistiske paradis?

«Sagi»: Stoisk rett handling i saga sin rytme

Sagi

Skrap,
segjer sagi.
Stød ved.
Ho segjer kva
ho tykkjer, sagi.

(*Dropar i austavind*, 1966; Hauge 2008, 216)

Kva er eit ting-dikt? Det tar for seg ein gjenstand, ofte ein reiskap som saga eller ljåen. Det kan også vere ein stein, ein plante, eller eit lite dyr som snigelen eller katten. Det viktigaste er at Hauge kan leike med dei. Å leike har her den heilt vanlege tydinga: bruke tinga på nye måtar ved hjelp av fantasien. Den tunge stemninga i Hauge-dikt, særleg dei tidlege, er erstatta av overraskande og derfor morosame komprimeringar, omsnuingar, kontrastar, og framfor alt vittige underdrivingar. «Sagi» er eitt av dei minste dikta hans. Sagi kan berre eit ord «skrap», men eg vil prøve å vise at eitt ord er nok, på same måte som eit ja

eller nei kan vere det.

Kva er eit ting-dikt i stoisk perspektiv? Korleis kan det ha ein gunstig verknad? Eg har følgjande forslag: 1) At gjenstanden er liten og stabil, blir i diktet brukt til å verne det psykiske livet mot ytre og indre makter, i Hauge sitt tilfelle sinnssjukdom og sorg over tapt livsutfalding. Du kan berre leike med små, stabile ting om du lever i ein tilstand der kaos trugar. Fordi dei er små stabile ting, kan barnet køyre bilane sine i full fart og springe med fly rundt i stova. Og: 2) Tinga blir ofte besjela i Hauge sine dikt, og besjeling er nødvendig for å skape ein emosjonell tilknytning som motiverer bruken. Barnets leik har besjeling (antropomorfisme) som føresetnad. Besjeling av tingen gjer det også mogleg for Hauge å leike med dei tunge kreftene ved at tingen utfører ei dramatisk, burlesk, og komisk handling. Metoden er den same som i eventyret der dei vonde kreftene blir meistra ved å drepe det groteske og samtidig komiske trollet.

Diktet «Sagi» tar utgangspunkt i lyden frå ei sag, som blir attgjevne med ordet «skrap». Dette ordet betyr «skrape av maling», eller at noko er «berre skrap». I begge variantar er det eit negativt ord. Men her har vi misforstått det saga seier. For saga er besjela, og det ho seier blir tolka i diktet. «Skrap» betyr «Stød ved», som er eintydig positivt. Diktet byrjar altså med ein liten spøk. Vi blir lurte til å misforstå saga sitt språk, det eine ordet ho har for alt godt: «Skrap».

Min hypotese er at dette diktet kan vise oss kva som kvalifiserer som rett handling ifølgje den stoiske læra. Alle som har prøvd å sage, veit at dersom fjøla ligg ustøtt, er det uråd å få noko gjort. Krafta frå tennene vrir og vrengr på fjøla så du må vere glad om du ikkje får deg ei rift på handa som held. Om du held støtt og øver kan du derimot oppnå den jamne, rytmiske duren som kjenneteiknar saginga som rett handling. Krafta i armen driv bladet fram med så lett trykk at du orkar heile sagbladet si lengd. Etter kvart «skrap» kviler armen når du trekker saga til deg. Det er rimeleg å sjå denne saginga som rett (korrekt) i ei instrumental (effektiv) forstand. Det er også klart at mange av handlingane vi utfører, følgjer same norm. Den gjeld når vi bruka ljå og slegge, og når vi skriv på tastaturet eller et ei skive brød. Denne rytmen er også felles for dyr og menneske: Når vi spring, arbeider venstre fot i bakken, mens den høgre kviler på veg fram.

Den stoiske filosofien har *pneuma* (pust) som eit grunnleggande element. Sjølv om dette er uaktuelt som kosmisk prinsipp for oss, er det lys levande som organisk prinsipp, meir aktuelt enn nokon gong i vår maskindominerte kvardag.

Pneuma, by its nature, has a simultaneous movement inward and outward which constitutes its inherent 'tensility.' (Perhaps this was suggested by the expansion and contraction associated with heat and cold.) Pneuma passes through all (other) bodies; in its outward motion it gives them the qualities that they have, and in its inward motion makes them unified objects (Nemesius, 47J). In this latter respect, pneuma plays something like one of the roles of substantial form in Aristotle for this too makes the thing of which it is the form 'some this,' i.e. an individual (*Metaph.* VII, 17) (Baltzly 2019, 3).

Men vi er berre halvvegs i diktet, for det handlar også om språk. «Ho segjer kva/ ho tykkjer, sagi». Ein reiskap kan ikkje lage lyd åleine. Lyd kan berre lagast av minst to ting: gjennom friksjon eller slag. Lyden blir altså forma av begge partar. Om du sagar gjennom ein bjørkelegg eller beinet i pinnekjøtt, blir lyden ulik. Lyden av ei sag som blir ført av ei kyndig hand er harmonisk, ja, vakker innan sitt felt. Eg oppfattar denne harmonien, slik det kjem til syne i Hauges dikt, som eit uttrykk for stoisk ro. Den som seier det han tykkjer, talar ikkje med to tunger, men meiner det same som han gjer. Slik handlar han i samsvar med naturen; trestokk, stålblad og hand blir brukte slik dei var meint å brukast. Også tale er friksjon mellom luftstraumen og taleorgana. Vi er då tilbake til ei av dei pytagoreiske kjeldene til stoikarane si lære. For dei var naturen styrt av tala sin harmoni, og tala samsvara med musikken ved at for eksempel ein tone stig ein oktav når du deler gitarstrengen i to. Den rytmen som krevst i handverksarbeidet tolkar eg altså som ei rett stoisk handling, som både er energisparande ved å vere effektiv og som skaper glede ved å vere vakker (estetisk tilfredsstillande).

I denne tolkinga har eg prøvd å vise at den enkle arbeidsoppgåva å sage, kan illustrere forholdet mellom mennesket og natur frå stoisk synsvinkel. Saga er ein reiskap, ein konstruksjon av jern og stål, som hjelper oss til å arbeide med naturen på ein harmonisk måte, som er det same som ein stoisk rett måte. Den harmoniske handlinga er både effektiv ved å krevje minimal energi, og vakker ved å imitere kroppen sin arbeidsmåte når vi for eksempel spring eller spelar cello. Saga sitt eine ord, «skrap», er også sant ved paradoksalt nok å vere lyden av det vakre og effektive.

«Sleggja»: Stoisk underdriving

Sleggja
Eg er berre
ei sleggje.
Eg stend der no.
Eg lyt berre til
når det røyner på.

(*Dropar i austavind*, 1966; Hauge 2008, 216).

Kvifor lagar slegga eit sjølvportrett? Grunnane kan vere mange: Ho vil fortelje om seg sjølv og livet sitt (biografi). Ho vil vise kor sterk ein er (*vita*). Ho vil motverke eit falskt inntrykk, at slegga er berre dum og sterk (sjølvportrett). Ho vil finne og gi trøyst i eit hardt liv. Ho vil gi livet sitt mål og meining (motto, valspråk). Slegga sitt valspråk kunne bli: «Eg lyt berre til når det røyner på». Som vi ser, har sjølvportrettet både ein nytte i forholdet til omverda, men også ein verdi for slegga sjølv. I sum gir det henne trøyst i den lange ventinga og ei meining med livet. Begge desse funksjonane vil eg argumentere for har stoiske verknader. Diktet samlar subjektet sine flakkande psykiske krefter i ein identitet, eit sentrum for meditasjon. Slegga sine refleksjonar kan samanliknast med Mark Aurels tekstar i *Til meg selv*. Han lagar riktig nok ikkje eit sjølvportrett i forma. Likevel ser eg desse tekstane som viljen til å halde fast på eit betre stoisk sjølv i krigen sine opprivande omgivingar. Slik ser eg også Hauge sin vesle meditasjon som ei sjølvpåminning om å bruke kvardagen si fornuft i området mellom sinnssjukdom og vaknande poetisk stormannsgalskap.

Kvifor brukar slegga underdrivingar på alle plan? Slegga er det tyngste og mest brutale av dei gamle jordbruksreiskapane. Når stein eller betong skal knusast, blir ho henta fram. På denne bakgrunn verkar det komisk at slegga omtalar seg sjølv ved hjelp av underdrivingar; så sterk og tung og brutal, men likevel så blyg. Ei underdriving kan ha mange grunnar. Den er ofte indirekte sjølvskryt, ho kan vere forsiktig som gardering mot kritikk, eller også som ønsket om å underhalde. Eg tolkar slegga sine underdrivingar som uttrykk for både stoltheit og frykt. Og her må eg samanlikne henne med Akilles. Slegga er stolt, men ho veit også at ho har eit svakt punkt, og det er skaffet. Sleggeskaffet må vere relativt mjukt, elles vil rekylen frå slaget kunne maltraktere nevane til den som slår om slaget hans går skeivt. Særleg halsen, der skaffet går inn i jernet, er utsett for turbulensen mellom rekylen frå slaget og armane. Slegga er både stolt og redd; for berre ho, som

har vore i krigen mot stein og betong, veit at ho kan dø. Øksa og saga er uvitande om frykt, dei skjer i mjukt tre og trur dei er usårlege.

Slegga sitt problem er å seie to ting som til dels står i motstrid til kvarandre: Eg er stolt og redd. Her kjem underdrivinga henne til hjelp, for underdrivinga kan nettopp binde saman motsetningar. Dette kan skje på mange måtar. I første vers gjer ho seg enkelt liten: «Eg er berre ei slegge». I dei to siste versa er meininga underforstått: Ho «lyt til» når det «røyner på». Desse uttrykka er typisk talemål og viser her berre til handlinga sin innleiande fase. Det er altså ein synekdoke av typen *førebuing* i staden for handlinga, som er det brutale angrepet på stein og betong. Slegga viser seg fram som ei kraft som berre står klar til innsats, berre ein passiv reiskap. Samtidig er dette også roande på henne sjølv. Det som skjer kan ikkje ho rå over. Dermed viser ho seg som ein stoikar som let lagnaden rå. Vi ser her den stoiske underdrivinga sine krefter. Ho gjer mange ting i eit grep. Underdrivinga fortel om slegga som helt. Ho seier også at slegga berre er ein reiskap som ventar på ordre, og som ikkje kan lastast for det som skjer. Denne distanseringa er analog med det stoiske fugleperspektivet. Avstanden her blir skapt ved ein nøytral detalj, nemleg at slegga «lyt berre til /når det røyner på». Dei valdelege gjeringane til slegga blir fortrenge.

Vi kan nå peike på underdrivinga sin funksjon i sjølvportrettet. I tillegg til underdrivingane sin dempende verknad, gir slegga livet sitt *mål og meining* gjennom dette diktet. Diktet verkar styrkande ved å gjere henne til helt, og det verkar skjermende ved å skjule kampen. Slegga har derfor laga ein reiskap for seg sjølv: Sjølvportrettet er eit miniunivers som både viser styrken hennar, men som også via underdrivinga sin humor kontrollerer både skryt og frykt. Det er derfor mi tolking at Hauge her leikar med tanken om å bli ein helt i norsk diktning. Han veit at erfaringane i krigen har gitt han ein dimensjon ut over det vanlege, han har kjempa mot jotnane og vunne. Korleis kan han fortelje om dette? I eit bitte lite dikt, med enkle ord, og der kvart uttrykk er ei underdriving. Slik blir eit nytt *adiaforon*, stormannsgalskapen, elegant krympa til ein spøk.

«Katten»: Rett stoisk handling i møte med katten

Katten

Katten
sit i tunet
når du kjem.

Snakk litt med katten.

Det er han som er varast i garden

(*Dropar i austavind*, 1966; Hauge 2008, 211).

Diktet er ei lita forteljing med ei scene: møtet med katten i tunet når du kjem på besøk. Men diktet er i hovudsak rådgivande, og kjem med ein normativ påstand: Du *bør* snakke med katten. Eit moralsk råd for stoikarane (og gresk filosofi) er ikkje eit påbod som i kristendommen. Dei seier meir: Viss du vil leve eit godt liv, bør du handle slik eller slik. Dei gir rom for tanken. Diktet forklarar også *kvifor* vi skal snakke med han. Han er «varast» i garden. Eg vil først argumentere for at diktet illustrerer rett stoisk handling.

Vi kan tenke oss tre måtar å møte katten. Du kan gå rett forbi han. Denne handlinga er klart umoralsk fordi du behandlar katten som ein ting, noko han ikkje er. Du krenker eit sansande vesen med kjensler. Så kan du gå forbi katten i det du seier noko *til* ham. Nå viser du katten merksemd; han er meir enn ein ting, men handlinga er framleis ovanfrå og ned. For det tredje, kan du snakke *med* katten, som diktet oppfordrar deg til. Denne handlinga er positiv *autotelisk*, det vil seie at ho er eit mål i seg sjølv. Den stoiske hovudgrunnen for eigenverdet av å snakke med katten ligg i grunngevinga: «Det er han som er varast i garden». Men er katten varare enn folka?

Kvifor er katten den varaste i garden? Det er fordi han er den minste! Den som er liten, må passe seg for dei store. Ordet «var» betyr: 1) Ein som lett merkar noko; 2) varsam; 3) redd, skvetten; 4) kjenslevar, kjenslefylt. Å samtale med katten er ei moralsk rett handling i stoisk tolking fordi «naturen» har ordna det slik at kommunikasjon er ein del av fellesskapet mellom menneske og dyr. Å snakke med katten er å handle moralsk rett, og å handle moralsk rett er den einaste slags handling som er ibuande verdifull, som gir lykke i seg sjølv (Næss 1961, 240).

At samtalen med katten er eit mål i seg sjølv, hindrar ikkje at den også kan vere positiv *heterotelisk*, altså å ha nyttige konsekvensar. Katten er som ein tenar som opnar døra. Verken tenaren eller katten høyrer til vertskapet, men i dette første møtet blir kontakten oppretta mellom gjesten og vertskapet. Dette møtet i limbo er ein målestokk for begge partar. Her høyrer og ser vertskapet kanskje kva for eit menneske du er. Vanvøder du katten deira, klappar du han som ein medskapning, eller snakkar du med katten for syns skuld? På andre sida kan du utifrå katten sin reaksjonane korleis han blir behandla av husets folk, og dermed kanskje korleis framande blir mottatt på dette tunet. Er katten mistenksam eller tillitsfull?

Samtalen med katten har også ein annan stoisk dimensjon. Fugleperspektivet, under æva sin synsvinkel, er ein måte å krympe det som er i ferd med å vekse oss over hovudet. Men det finst også eit anna perspektiv som er frå detaljen sin synsvinkel. Mark Aurel er av og til inne på dette når han sveipar frå stjernehimmlen til atoma. Eit særleg instruktivt og vakkert eksempel finst i *Til meg selv*:

Man må også nøye gi akt på at det som skjer tilfeldigvis i naturen, har noe vakkert og tiltrekkende ved seg. Når brødet hever seg for eksempel, hender det at skorpen revner. Disse sprekkene, som egentlig ikke skulle forekomme ved brødbakingen, er en fryd for øyet og skjerper på en egen måte matlysten. Fikenen sprekker også når den er moden, Når olivenen er ferdig til å falle av treet og er på grensen til å råtne, får den en egen skjønnhet. Kornaks som henger ned, den løse pannehuden på løvene, fråden om munnen på villsvinet og meget annet – ser man på det isolert, er det langt fra vakkert, men fordi det er ting som naturen lar skje, er det tiltalende og fengslende (Mark Aurel III.2.1).

Katten er ein detalj, men mest av alt: alltid vakker, sjølvstendig. Katten er ein stoikar som vel veit kva som er *adialfora* i huset sitt liv, og han kjenner godt til apatien sine nyansar der han ligg og myser i solsteiken.

«Det er den draumen»: Den stoiske draumen er annleis

Det er den draumen

Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje,
at det må skje –
at tidi skal opna seg
at hjarta skal opna seg
at dører skal opna seg
at berget skal opna seg
at kjeldor skal springa –
at draumen skal opna seg,
at me ei morgonstund skal glida inn
på ein våg me ikkje har visst um.

(*Dropar i austavind*, 1966; Hauge 2008, 234).

I vår tid, da alle skal drøyme om å bli ein annan enn den dei er, var det ikkje overraskande at Hauge vann NRK-konkurransen om det beste norske diktet i 2016.⁷ Det blir

tolka som ei lovprising av draumen. Eg trur likevel at ei heilt anna tolking er mogleg om vi ser diktet i stoisk perspektiv. Stoisismen har lite sans for draumar. Epiktet skriv til dømes:

Den som har makt til å gi eller ta frå en person det han ønsker seg eller ikkje ønsker seg, er denne persons herre. Den som vil være fri, skal derfor verken ønske seg noe eller forsøke å unngå noe som avhenger av andre. Ellers vil man nødvendigvis bli en slave (*Enkheiridion* 14.2).

Rettare sagt: ein draum som det er sannsynleg at du kan realisere, skal du arbeide for å nå. Den eventyrlege draumen, å bli ei stjerne på ein eller annan himmel, bør du legge frå deg, av fleire grunnar. Den vil gjere deg misnøgd med det livet du har, koste deg slit, og ende i fiasko. Og om du mot alle odds skulle bli ei stjerne, er det alltid ei anna som strålar endå sterkare.

Likevel kan Hauge sitt dikt også tolkast stoisk. Den første delen fortel om draumane våre, men legg merke til at dei er klisjear, enten frå litteraturen (hjarta, berget), eller at dei er faste vendingar (dører, kjeldor). Sjølv sagt veit Hauge at dei er klisjear, det ser vi tydeleg i det tredje siste verset – «at draumen skal opna seg». Om vi opplever at ein draum «opnar seg», er det ikkje av hardt arbeid – vi er snarare i eventyrverda. Da blir draum det same som dagdraum, alle dei eventyrlege tinga vi gjer i fantasien når vi er i godt humør. Slutten av diktet har valda hovudbry hos tolkarane, spesielt når dei les hardt arbeid for å bli stjerne eller dagdraum inn i diktet. I ei stoisk tolking blir alle klisjeane sette på plass i avslutninga. Kva våg er det han glid inn på? Det finst sjølv sagt ikkje ein våg han ikkje har visst om, du kjenner dei lokale vågane der du lever. Det som skjer, er ei forvandling. Mannen i robåten ser at den vågen der han glir inn ei stille morgonstund, også det er draumen. Han omfamnar livet sitt slik det er. Det er altså augo hans som har opna seg for ei ny vurdering av det velkjende som er skjult av vanen sitt grå slør. Her er også eit paradis! Eit anna dikt med ei liknande forvandling er «Mange års røynsle med pil og boge» (Hauge 2008, 285). Han som skyt og bommar forstår til sist kva pila seier: «Her er òg eit midtpunkt». Etter at eg oppdaga denne stoiske tolkinga, har eg gjort henne til ei øving. Eg prøver å finne dei tinga i min kvardag som er den vågen eg «ikkje har visst um». Den første var den vesle hagen framfor huset vårt, kona sitt verk, som nå kviler stille ut etter juniframsyingane.

Konklusjon

Mi framstilling av Hauge si dikting gjer han til ein stoisk helt. Frå eit liv i hjelpeløyse blir han til ein stor diktar, med så mykje fridom i livet sitt som eit menneske vanlegvis kan nå. Min hypotese er at dikta hans har hjulpet han til dette, ved at dei har tent han som stoiske førestillingar. Dikta er sceniske, meir enn forteljande. Dei har ei markant utvikling frå einsam vandring i aude fjell, til familieliv under bergfallet, til han lever det gode liv i kvardagen. På denne vegen brukar han kjende stoiske grep som hjelper han til å legge bort det han ikkje er herre over, og det hjelper han til å bli herre over frykta for sjukdommen. Dikta ser eg som ein leik med førestillingar om livet. Den minner om barn sin leik i ei «mellomverd» der det vaksne livet kan prøvast ut.

Om denne framstillinga er haldbar, har eg fått støtte til fire hypotesar: For det første ser det ut til å vere mogleg å kome fram til ei stoisk forståing av livet utan inngående studium av stoisismen som filosofi. For det andre får ein sjølvdyrka stoisme eit personleg og lokalt preg som hos Hauge viser seg i behovet for å dyrke kvardagen og dei tinga og reiskapane som høyrer til livet hans som gartnar, og i humor, underdriving og eit rådgivande «du». For det tredje fungerer dikta som ei eiga verd av førestillinga som blir støttebilete i utviklinga frå tragisk hjelpeløyse til fri livsutfalding. For det fjerde er diktinga også ein del av arbeidslivet. Ho gir inntekt og den gleda og anerkjenninga det er å bidra til fellesskapet til liks med andre.

LITTERATUR

- Aurel, Mark. 2004. *Til meg selv*. Omsett av Rebekka Hammering Berg. Oslo: J.W. Cappelens Forlag A.S.
- Bakhtin, Mikael. 1969. «Karnevalistisches bei Dostojewski». I *Literatur und Karneval zur Romantheorie und Lachkultur*. Omsett frå russisk av Alexander Kaempfe. München: Carl Hanser Verlag.
- . 2017. «Francois Rabelais og folkekulturen under middelalderen og renessansen». I *Latter og dialog*. Omsett av Audun Johannes Mørch. Oslo: J. W. Cappelens Forlag A.S.
- Baltzly, Dirk. 2019. «Stoicism». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Redigert av Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism>
- Eide, Tormod. 1990. *Retorisk leksikon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Epiktet. 1904. *Discourses of Epictetus*. Omsett av George Long. New York: D. Appleton and Company.
- . 2010. *Om kunsten å leve*. Omsett av Sverre Blandhol, Tor Martin Møller og Glenn Wehus. Bergen: Vigmostad & Bjørke A.S.
- Hauge, Olav H. 2008. *Dikt i samling*. Oslo: Det norske samlaget.
- . 2016. *Tanke og draum er himmelske køyretoy. Dagbok 1824 – 1994*. Urval ved Bodil Cappelen. Oslo: Samlaget.
- Lothe, Jacob, Christian Refsum & Unni Solberg. 1997. *Litteraturvitenskapelig leksikon*. 2. utgave. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Orre, Annette. 2008. «Savner humoristen Hauge». Intervju med Bodil Cappelen, *Dagsavisen*, 27. desember 2008. Tilgjengeleg



Illustrasjon av Anders Hagen

elektronisk via: <https://www.dagsavisen.no/kultur/savner-humoristen-hauge-1.839117>

Vold, Jan Erik. 1968. «Det går an å leve i hverdagen òg». I *Olav H. Hauge. Ei bok til 60-års dagen 18. august 1968*. Oslo: Noregs Boklag.

Winnicott, D. W. 1971. *Playing & Reality*. Tavistock Publications. Tilgjengelig elektronisk via: <http://web.mit.edu/allanmc/www/winnicott1.pdf>

Åmås, Knut Olav. 2004. *Mitt liv var draum. Ein biografi om Olav H. Hauge*. Oslo: Det Norske Samlaget.

NOTAR

1 Om tittelen: Hauge er i dagbøkene sjølv inne på dikt som leik. Hauge skriv blant anna: «Dikt kan vera leik. Å gjera noko vent, anten det er eit skrin eller ein utskoren fugl, er vent. Å gjera eit vent dikt er òg vent, det tarv ikkje nett vera personleg. Du kan stilla deg sjølv utanfor, når du berre fær fram det menneskelege. Det skil ikkje kunstverket om du er halt eller blind. Å vinna yver det personlege, å halda sine private sorger utanfor er naudsynt i eit verk som skal vera til hugleik» (Hauge 2016, 24).

2 I dagboka si skriv Hauge: «6. november 1967 IKKJE LENG: I filosofien er eg ikkje komen lenger enn i førsokratismen. Dei hadde små kunnskapar, var skrale tenkjarar, dei «såg» helst og tenkte vel nærast mytisk. Parmenides, Heraklit. *Das Buchlein* er mi katekisme, lenger er eg ikkje komen. So snart eg kjem burt i Sokrates og Platon gjeng det rundt for meg [...]» (Hauge 2016, 175).

3 Winnicott diskuterer barnet si utvikling av ei indre og ei ytre side: «[...] Of every individual who has reached to the stage of being a unit with a limiting membrane and an outside and an-inside, it can be said that there is an inner reality to that individual, an inner world that can be rich or poor and can be at peace or in a state of war. This helps, but is it enough? My claim is that if there is a need for this double statement, there is also need for a triple one: the third part of the life of a human being, a part that we cannot ignore, is an intermediate area of experiencing, to which inner reality and external life both contribute. It is an area that is not challenged, because no claim is made on its behalf except that it shall exist as a resting-place for the individual engaged in the perpetual

human task of keeping inner and outer reality separate yet interrelated» (Winnicott 1971, 2).

4 Den beste beskrivinga finn eg igjen hos Winnicott: «It is usual to refer to 'reality-testing', and to make a clear distinction between apperception and perception. I am here staking a claim for an intermediate state between a baby's inability and his growing ability to recognize and accept reality. I am therefore studying the substance of illusion, that which is allowed to the infant, and which in adult life is inherent in art and religion, and yet becomes the hallmark of madness when an adult puts too powerful a claim on the credulity of others, forcing them to acknowledge a sharing of illusion that is not their own. We can share a respect for illusory experience, and if we wish, we may collect together and form a group on the basis of the similarity of our illusory experiences. This is a natural root of grouping among human beings» (Winnicott 1971, 2).

5 Det er framfor alt Jan Erik Vold som peikar på ting-diktet og den nye stilen i Hauge sitt forfattarskap: «En stadig vekst og utvikling er merkbar gjennom hans tyve år som poet, ... over en gradvis nedbryting av formen og avpoetisering av språket i retning av en stadig større frihet i åndedrett og billedsprang fram til fjorårets samling «Dropar i austavind» på 104 kortdikt (på noen få unntak nær), den store sentrallyriske tematikken er så å si splintret i hundre små biter, livets store spørsmål atomisert i enkeltbilder, forfriskende, rene og med et større overskudd av glede og humor enn før, nært og direkte: *I dag kjende eg I dag kjende eg/* at eg hadde skrive eit godt dikt./ Fuglane kvitra i hagen då eg kom ut,/ og soli stod blid yver Bergahaugane» (Vold 1968, 90).

6 Posituren svarar til Michelangelo sin *David* i Firenze. Også han står med slynga på venstre skulder og steinen i den høgre mens han mønstrar motstandaren.

7 I 2016 ba NRK ein fagjury plukke ut Noregs 100 beste dikt gjennom tida. Juryen bestod av Eirik Vassenden, professor i nordisk litteratur ved UiB; Marit Grøtta, førsteamanuensis (nå professor) i allmenn litteraturvitenskap ved UiO; og litteraturvitar og forskingsbibliotekar Trond Haugen frå Nasjonalbiblioteket. Frå dei 100 dikta som juryen plukka ut, kunne publikum stemme på deira favoritt. Olav H. Hauge sitt dikt «Det er den draumen» vann med 34 prosent av stemmene. Dei 100 dikta blei seinare gitt ut på Spartacus forlag under namnet *Dikt & forbannet løgn*.

STOICISM

A RELIGIOUS OR A PHILOSOPHICAL DOCTRINE?

When reading works by the Stoics, it is striking how their doctrine is similar in multiple ways to teachings found in Christianity. Similar to some core views of Christianity, the Stoics believe that God has created and organized the universe, that he is benevolent, that humans have a special role in the universe, that one should trust that everything that happens in the world happens in accordance with God's will, that *the* goal of a human is to follow God, and that one does this by striving to be virtuous, and in both doctrines to desire and pursue bodily pleasures for their own sake is associated with vice. Given so many similarities, it is interesting to ask whether Stoic thought as a whole or in part is a type of religious thought. In this article, I will pursue an answer to this question, and in the process I hope to shed some light on what exactly distinguishes religious thought from philosophical thought. I will start my discussion by providing a structured account of the core of the Stoic doctrine, and how the Stoics justify it. Then, I will consider different accounts of what distinguishes philosophical thought from religious thought, in order to determine whether Stoic thought qualifies as a type of religious thought. Lastly, I will consider whether there are significant differences between modern analytical philosophy and Stoic thought.

By Bendik Berntsen-Øybø

The most central prescription of the Stoic doctrine

The most central part of the Stoic doctrine is the prescription: "live in accordance with nature". Most of the other prescriptions of the Stoic doctrine are formed in light of this supreme prescription. After learning that this has such a profound role in the Stoic doctrine, we may want to ask the following two questions: what exactly does it entail to live in accordance with nature according to the Stoics? And how do the Stoics argue in favor of their supreme prescription?

The justification for the claim that one should live in accordance with nature

The Stoics are convinced that the universe is completely orderly and rational. They think this is evident from the fact that many things in nature clearly are regular. The tides for example:

[A]nyone who has watched how the shore is laid bare by the retreat of the sea into itself, and how within a

short time it is again covered, will believe that it is in obedience to some hidden law of change [...], since all the while [the waves] wax in regular proportion, and come up at their appointed day and hour greater or less, according as the moon, at whose pleasure the ocean flows, draws them (Seneca, *Of Providence*, Section 1).

From the fact that things in nature are orderly, the Stoics believe that we can infer the existence of a God who governs everything in the universe. Epictetus presents an argument which one may recognize as The Argument from Design:

Assuredly from the very structure of all made objects we are accustomed to prove that the work is certainly the product of some artificer, and has not been constructed at random. Does, then, every such work reveal its artificer, but do visible objects and vision and light



Illustration by Sindre Brennhagen

not reveal [that there is an artificer of the universe]? [Or does not the male and female passion for each other reveal this, or the existence of human intellect?] Else let them explain to us what it is that produces each of these results, or how it is possible that objects so wonderful and so workmanlike should come into being at random and spontaneously (Epictetus, *Discourses*, I.6.7–9).

On the basis of this, the Stoics also adopt the stronger beliefs that the universe is optimally arranged by God, that everything in the universe is the way it is because it serves a rational purpose with regard to the whole, and that everything that is in accordance with nature is good. In this picture “our individual natures are parts of the nature of the whole universe” (Laërtius, VII.88). Instead of thinking that God is separate from nature, the Stoics think that “[God] inheres in, and may indeed be identified with, the natural order” (Graver 2008) and that God “is the soul of the world” (Russell 1946, 243).

Furthermore, the Stoics believe that the end of humans is “to follow [God]” (Epictetus, *Discourses*, I.30.4), which means contributing to things being in accordance with nature, by “living in accordance with [...] the actual course of nature” (Laërtius, VII.87). Indeed, they think that “the individual [human] life is good when it is in harmony with nature” (Russell 1946, 243). This seems to be the general line of thought which leads the Stoics to their prescription “live in accordance with nature”.

The Stoic doctrine about what it means to live in accordance with nature

The Stoics make inferences with regard to what a human should do to live in accordance with nature. According to the Stoics, there are three different parts of oneself a human ought to shape to help him to do so. Epictetus mentions each of these when he writes:

There are three fields of study in which the man who is going to be good and excellent must first have been trained. The first has to do with desires and aversions, that he may never fail to get what he desires, nor fall into what he avoids; the second with cases of choice and of refusal, and, in general, with duty, that he may act in an orderly fashion, upon good reasons, and not carelessly; the third with the avoidance of error and rashness in judgement, and, in general, about cases of assent. (Epictetus, *Discourses*, III.2.1–2).

The first ‘field of study’ is about shaping one’s desires and aversions, the second about shaping one’s way of making choices, and the third about shaping one’s way of making judgements.

The Stoics think that one should align one’s desires and aversions with nature (Epictetus, *Discourses*, I.1.14–17). By this they mean “desire each thing exactly as it happens” (Epictetus, *Discourses*, 1925, I.12.15–16), and otherwise not desire or have aversions against anything which one cannot control, which, according to the Stoics includes everything external to one’s mind. Epictetus says: “Under our control are [will] and all the acts of [will]; but not under our control are the body, the parts of the body, possessions, parents, brothers, children, country” (Epictetus, *Discourses*, I.22.10). He specifies that “[w]ealth is not under our control, nor health, nor fame” (Epictetus, *Discourses*, II.19.33). To desire each thing exactly as it happens includes not to let what we would commonly call ‘tragedies’ or ‘severe losses’ cause one to feel negative emotions such as anger or resentment, and to “bear the ills of mortal life, and submit with a good grace to what we cannot avoid” (Seneca, *Of a Happy Life*, XV).

The second area is choice of action. The Stoics believe that one’s choices ought to be in accordance with nature. They describe “[a] choice which is in accordance with nature” as a choice made by a person exercising an appropriate virtue when making the choice, or as I will call it in order to avoid confusion ‘a noble characteristic’. Examples of characteristics the Stoics regard as noble include “strength of mind, wisdom, magnanimity, sound judgment, freedom, harmony, beauty” (Seneca, *Of a Happy Life*, IX), “temperance, generosity, laboriousness, methodical arrangement, and grandeur” (Ibid, XXII).¹

At first glance it might not seem clear why one should think that exercising noble characteristics, such as laboriousness or generosity are in accordance with nature. However, the Stoics contend that humans “are separated from wild beasts [...] by virtue of [their] faculty of reason” (Epictetus, *Discourses*, II.10.2–3). They understand having reason as having the ability to reflect on one’s impressions of the world, test them, and evaluate whether they provide an accurate representation (Graver 2008). Based on the observation that reason is an identifying characteristic of humans, the Stoics reason that the task of humans in the order of nature is to exercise this reason (Epictetus, *Discourses*, I.6.13–14).

Furthermore, there is evidence suggesting that the Stoics think that any type of noble characteristic is reducible to knowledge. Jeremy Kirby writes:

Chrysippus seems to have retained Socrates' line of thinking [that noble characteristics can be reduced to knowledge of good and evil]. [P]rudence is [for example seen as] the knowledge of things to be chosen [and] temperance is [seen as] the knowledge, for example, of that for which one must be resolute (Kirby n.d.).

The reason they think that it is in accordance with nature to exercise noble characteristics might, therefore, be that they believe the following two things: that 1) in order to live in accordance with nature, a human has to live in accordance with reason, and that 2) the exercising of any noble characteristic is reducible to exercising reason.

The Stoics do provide some additional guidance when it comes to making choices. They teach that a human ideally, through his choices, should "help on the processes" which anyway will happen, because they are part of the orderly arrangement of the whole of nature. (Epictetus, *Discourses*, II.10.5). A human, however, often does not know what will happen as a consequence of how nature works. Therefore, the Stoics reason that one should choose in accordance with what is most appropriate for a human, as this is usually what is most likely to be in accordance with what has been planned. This provides a basis for choosing some things over others, even though they are not in themselves good. Examples of things which according to the Stoics are appropriate for a human, but which are not in and of themselves good, include, among other things, health and riches (Baltzly 1996; Seneca, *Of a Happy Life*, XXII).²

Third, the Stoics think one ought to shape the way one makes judgements about factual claims. They think one ought to strive to make good and appropriate judgements. Given that the Stoics think that humans, in order to live in accordance with nature, ought to exercise reason, it is not hard to understand why they think one ought to strive towards making good judgements. Epictetus puts it this way: "[It] is the nature of the intellect—to agree to what is true, to be dissatisfied with what is false, and to withhold judgement regarding what is uncertain" (Epictetus, *Discourses*, I.28.2). It seems uncontroversial to think that reasoning and the act of making good judgments are closely connected. Indeed, it seems reasonable to think that one can only reliably make good judgements through reasoning.³

In the Stoic picture, the virtuous person has shaped his character to be in accordance with all the three fields of study: he has the right desires and aversions; makes choices in the right way; and makes factual judgements in the

right way. One is living in accordance with nature if and only if one has this type of virtue. Therefore, to live in accordance with nature is identical to being a virtuous person, and accordingly, the Stoics think that having virtue is the only thing that is good for a human, whereas to lack virtue is the only thing that is bad.

The Stoics also use other words to describe their concept of virtue. Epictetus describes it as a certain disposition of will: "[I]f you ask of me what is the true good of man, I can only say to you that it lies in a certain disposition of the will" (*Discourses*, I.8.15). He describes will as what "tells a man whether he ought to believe what he has been told, or disbelieve", and "whether it is better to [perform an action or not], and to do so in this way, or in that, and whether this is appropriate or not appropriate, and the proper occasion and utility of each action" (*Discourses*, II.23.13-15). Seneca describes it as having a mind of a certain sort:

The highest good is a mind which despises the accidents of fortune, and takes pleasure in virtue [...] It is an unconquerable strength of mind, knowing the world well, gentle in its dealings, showing great courtesy and consideration for those with whom it is brought into contact. [...] [Such a mind is one] who worships honour, and is satisfied with his own virtue, who is neither puffed up by good fortune nor cast down by evil fortune, who knows no other good than that which he is able to bestow upon himself, whose real pleasure lies in despising pleasures. [...] [It] consists in a mind which is free, upright, undaunted, and steadfast, beyond the influence of fear or desire, which thinks nothing good except [virtue], and nothing bad except [vice], and regards everything else as a mass of mean details which can neither add anything to nor take anything away from [his] life, but which come and go without either increasing or diminishing the highest good (*Of a Happy Life*, IV).

All of these ways of describing virtue seem to have the same essence, namely that a virtuous person has the right desires and aversions, makes choices in the right way, and makes factual judgements in the right way.

What has been described so far seems to be the very core of the Stoic doctrine. The Stoics appeal to these ideas repeatedly, that is that one should follow God, that the whole of nature is orderly and good, that one should live in accordance with nature, be virtuous, exercise one's reason, exercise the appropriate noble characteristics when

making choices, and align one's desires with what happens. As we have seen, it seems that in the Stoic doctrine, all of these ideas relate to one another in certain ways.⁴

Religious Thought and Philosophical Thought

With this account of the core of the Stoic doctrine, we have a solid basis for discussing how Stoicism compares to religious thought. It seems natural to suppose that there are differences between religious thought and philosophical thought in the sense that there are lines of thought commonly used to support claims in a religion, which differ in type from standard lines of thought found in philosophy. I will use the term 'religious line of thought' to refer to the first type and the term 'philosophical line of thought' to refer to the second type. Even though it seems plausible that there is a significant difference between these two lines of thought, it might not be obvious what exactly differentiates them from one another. I will now present and discuss different ideas for what constitutes a significant difference between these two lines of thought.

The idea that an appeal to God or a supernatural power is what makes something a religious line of thought

It may be natural to propose that what makes a line of thought a religious line of thought and disqualifies it from being categorized as a philosophical line of thought is that it appeals to a claim about God, or a supernatural power, in order to argue for other claims. An example of this would be to use the statement that 'God is almighty and benevolent' to argue for the claim that 'the world we live in is the best of all possible worlds'. This idea would seem to place most Stoic lines of thought squarely outside the category of philosophical lines of thought. However, to say that a line of thought is not philosophical if it appeals to a certain type of claim seems arbitrary. If in fact one is able to uncover new knowledge through this type of reasoning, it seems odd to say that this way of uncovering the truth by means of reasoning is not available to philosophy. For instance suppose that it was clear that God is almighty and benevolent. Given this, it seems hard to defend the notion that to use this claim in one's lines of reasoning somehow would make the line of reasoning unphilosophical. Therefore, it seems that the fact that a line of thought employs a claim about God does not necessarily make it an unphilosophical line of thought.

The idea that what differentiates philosophical and religious lines of thought is what type of grounding of claims they permit

It seems that a significant difference between Stoicism and a religious tradition, such as Christianity, is that the Stoic tradition seems to intend to support every non-obvious claim solely by argument, while the Christian tradition does not regard it as absolutely necessary for every claim to be solely supported in this way. The Stoics do try to use argument to support virtually every non-trivial claim, whereas in the Christian tradition, the support for many of the claims that are made relies on the word of God, where the authority-independent evidence for the claim being correct is not disclosed.

It is not true that philosophical lines of thought only uses or intends only to use claims which have been grounded in argument, because this is impossible. To see why, let us start by observing that every argument for a claim has to start from other claims. In order for these other claims to be grounded in argument, these arguments have to start from yet some other claims. However, these other claims in turn, if grounded in arguments, will also rely on some other claims and so on. If one attempts to perform the task of grounding each such claim in arguments, this task would never end and hence is impossible to complete. Because it inevitably would lead to an infinite regress, it is impossible for a claim only to be grounded in 'other claims, that are themselves grounded in other claims, that are themselves grounded in other claims, and so on'. Therefore, in order to be able to construct an argument at all, one must at one point use claims which are not themselves grounded in arguments. In other words, any claim must ultimately rely on claims that are not themselves grounded in arguments. Such claims I will for present purposes call 'non-argued claims'.

What philosophical lines of reasoning do, however, is to only use certain kinds of non-argued claims. For example, philosophical lines of reasoning would not use a non-argued claim whose sole basis is that one has received it from God. This is where I believe the difference between philosophical and religious lines of thought lies; in philosophical thought the intention is to ground every claim either in argument or in one of a few other ways, such as direct observation for claims about the physical world, intuition for claims about concepts, or commonly accepted rules of logic.⁵

There is at least one way for a claim not to be grounded in either of these ways, which often is found in religious thought. In religion the grounding of a claim is often the revealed word of a figure with absolute authority, such as God or a person considered to have a special connection with God. For example, in religion the claim that 'only the humble will enter into the kingdom of heaven', can be grounded in the fact that it has been revealed by God. This makes it unnecessary for any human to either have observed it to be the case, or to know of an argument for why this must be the case, which does not rely on the fact that it has been revealed by God.⁶

Therefore, it seems reasonable to think that the principal difference between philosophical thought and religious thought should be taken to be this: the former intends to ground every claim either in argument, direct observation, clear intuitions about concepts, or commonly accepted rules of logic, whereas the latter in addition allows claims that are grounded in the revealed word of a figure with absolute authority.

Given this distinction, Stoic thought does not qualify as religious thought, but does qualify as philosophical thought, because the Stoics intend to only ground their claims in the ways permitted within philosophical thought. For instance, they ground the claims that there is a God in the argument that the world is orderly, and that this is evidence that a God has designed it to be so, in the same way the fact that an artifact is orderly is evidence that it has been designed by an artificer. These two claims, in turn, are grounded in direct observation. As we have seen, the Stoics build their claims about how a human ought to live on arguments leading from the claim that God has designed the universe. One may of course disagree about whether or not their arguments are successful, but what seems clear is that they *intend* to ground all of their claims only in argument, direct observation, clear intuitions about concepts, or commonly accepted rules of logic.

Whether there is any principal difference between Stoic thought and modern analytical philosophy

Given what has been said so far, one might wonder if there is any significant difference between Stoic thought and something like modern analytical philosophy. However, there seem to be some significant differences. Many Stoic lines of thought may not meet the standards of modern analytical philosophy. I will mention three common features of modern analytical philosophy which Stoic lines of

thought sometimes have only to a lesser extent .

Firstly, when modern analytical philosophy is done well, all the lines of reasoning meant to support some claim are explained more clearly than the Stoics do with regard to some of their central lines of reasoning. Secondly, the lines of reasoning in modern analytical philosophy tend to be more rigid in the sense that the evidence or premises meant to support a given claim do so better than what is often the case in the Stoic lines of reasoning. Some of the Stoic lines of reasoning do not seem too convincing. For example, to take the fact that 'the tides follow a regular pattern', as evidence that 'there is a designer of the universe', may not seem very convincing. Nor may it seem convincing to reason from the claim that 'there is a designer of the universe' to the claim that 'this designer is an almighty and benevolent God', or to reason from the claim that 'everything in the universe is designed to be good by this God' to the claim that 'the only human good is to be in accordance with nature' and that 'God has planned for humans to try to be in accordance with nature', or to reason from the claim that 'a difference between humans and animals is that humans have reason' to the claim that 'the main task of humans is to exercise this reason'. Thirdly, the analytical tradition as a whole tends to spend a lot of time subjecting its contentions to tests and challenges in order to uncover whether they might be false. Central figures among the Stoics, such as Epictetus and Seneca, do not seem to make a lot of effort to consider possible challenges to some of their central contentions.

Therefore, even though Stoic thought might rightly qualify as philosophical thought, it seems to differ from modern analytical philosophy in significant ways.

Conclusion

Assuming that these observations are correct, it seems that Stoicism differs in significant ways both from religious thought and from modern analytical philosophy. It differs from religious thought in that it intends to ground every claim in argument, direct observation, clear intuitions about concepts, or commonly accepted rules of logic, while in religious thought, other ways of grounding a claim are thought to suffice, such as the fact that a claim has been received from God. Stoicism also differs from modern analytical philosophy in that many of the Stoic lines of thought are less clearly stated, less rigid, and subjected to less testing by the Stoics than lines of thought commonly are in modern analytical philosophy.

LITERATURE

- Baltzly, Dirk. 2019. "Stoicism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>
- Epictetus. 1925. *Epictetus, the Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, trans. W. A. Oldfather. London: William Heinemann. Retrieved June, 2020. URL=https://en.wikisource.org/wiki/Epictetus,_the_Discourses_as_reported_by_Arrian,_the_Manual,_and_Fragments/
- Epictetus. 1916. *The discourses and manual, together with fragments of his writings*, trans. P. E. Matheson. Oxford: Oxford University Press. Retrieved June, 2020. URL=https://archive.org/details/MN40058ucmf_2/page/n73/mode/2up
- Graver, Margaret. 2017. "Epictetus". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/epictetus/>
- Kamtekar, Rachana. 2018. "Marcus Aurelius". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/marcus-aurelius/>
- Kirby, Jeremy. "Chrysippus (c. 280—207 B.C.E.)". In *Internet Encyclopedia of Philosophy* (n.d.). Retrieved June, 2020. URL=<https://www.iep.utm.edu/chrysipp/>
- Laërtius, Diogenes. 1925. "The Stoics". In *Lives of the Eminent Philosophers*, vol. 2, trans. R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press. Retrieved June, 2020, from https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VII&oldid=7071242
- Russell, Bertrand. 1946. *History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Seneca, Lucius A. 1900. "Of Providence". In *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, trans. A. Stewart. London: George Bell and Sons, pp. 1–21. Retrieved June, 2020, from https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Of_Providence&oldid=9118360
- Seneca, Lucius A. 1900. "On the Firmness of the Wise Man". In *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, trans. A. Stewart. London: George Bell and Sons, pp. 22–47. Retrieved June, 2020. URL=https://en.wikisource.org/w/index.php?title=On_the_Firmness_of_the_Wise_Man&oldid=9581546
- Seneca, Lucius A. 1900. "Of a Happy Life". In *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*, trans. A. Stewart. London: George Bell and Sons, 204–239. Retrieved June, 2020. URL=https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Of_a_Happy_Life&oldid=7918414
- Seneca, Lucius A. 1917. *Moral letters to Lucilius*, vol. 1, trans. R. M. Gummere. London: William Heinemann. Retrieved June, 2020. URL=https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Moral_letters_to_Lucilius&oldid=10314459

NOTES

1 The Stoics don't seem to offer too many specifics with regard to what exactly each of the noble characteristics entail. Seneca provides some descriptions in Book XX of his work on The Happy Life. Seneca also seems to suggest that exercising appropriate noble characteristics in the making of a choice often might involve being "gentle in [one's] dealings, showing

great courtesy and consideration for those with whom [one] is brought into contact" (Ibid, IV).

2 It might be interesting to ask if the Stoics think that "doing what helps on the processes of nature" and "exercising the appropriate noble characteristics" sometimes could come in conflict. Without having found a definite answer to this, it seems likely that the answer is no and that the Stoics would explain that doing what helps on the processes of nature is part of what it means to exercise the appropriate noble characteristics, and that, therefore, if one is not doing what helps on the processes of nature one is necessarily not exercising the appropriate noble characteristics.

3 What is interesting to note about the way the Stoics talk about good judgments is that it seems that they think that a judgment cannot be good unless it is correct. The quote from Epictetus above seems to indicate this. Marcus Aurelius and Seneca speak the same way when they respectively say "the rational nature goes along its way well when it assents to nothing false or unclear among its impressions" (Marcus Aurelius, VIII, 7, quoted in Kamtekar 2010) and "let him always abide by what he has once determined, and let there be no erasure in his doctrines" (Seneca, "Of a Happy Life", VIII). This stands in contrast to the alternative view that a judgement can be good even if it is incorrect, when the judgment is in accordance with what one had reason to believe when making it. One might get the sense that the Stoics think that we can and frequently know many things with absolute certainty, that we can have and frequently do have enough evidence to know whether it is true or false with absolute certainty, and that what reason requires is that we think that something is true when this type of evidence tells us it is true, and false when this evidence tells us it is false. Given such a picture it seems less strange to say that reason requires that our judgments are correct. However, the results of the last four hundred years of epistemology seems to suggest that we cannot ever know anything with absolute certainty.

4 There are some other notable side-notes to the Stoic doctrine, but which do not seem to be a necessary part of their main way of justifying what I described as the core of their doctrine. The Stoics think the virtuous person is free, lives a happy life, and cannot be subject to harm because this necessarily follows from being a person with the right desires and aversions (Epictetus, *Discourses*, I.4, I.18, III.2) (Seneca, "On the Firmness of the Wise Man", III) (Seneca, "Of a Happy Life", III, IV and XV) And they believe that humans have rationality in common with God and that our minds are fragments of God's mind (Graver 2008). (Seneca, Of Providence, Section I) (Epictetus, *Discourses*, I.3, I.14, II.8).

5 Basing the claim that "I have a hand" on the direct observation that I have a hand is an example of the first. An extension of this is basing a claim, such as "electrons exist", on the clear indication of the aggregate of data produced by empirical sciences. An example of grounding a claim about a concept in intuition is to base the claim "not every case of true and justified belief is a case of knowledge" on one's clear intuition regarding certain cases. An example of a commonly accepted rule of logic is that "a claim cannot simultaneously both be true and false".

6 A detractor might maintain that in many religions it also occurs that some claims of the religion have claims where no valid grounding of any kind is provided. She might say that it for instance can be cases where an argument for a given claim of the religion has been provided in the past, and where it at some later point is shown that the argument does not provide justification for believing the claim after all, but where the claim is still part of the religious doctrine. For instance, one might hold the claim that "lightning is caused by Thor" based on it being the best available explanation for lightning. Now, if another, better explanation is introduced, this claim will no longer be well founded. If under such circumstances the claim is still maintained, it would no longer be grounded. However, as it would clearly be unflattering for any religion to include ungrounded claims in its doctrine, we can expect that no religion would admit of having such claims in its doctrine. Accordingly, it would be a mistake to say that it is permitted in some types of religious thought to use or maintain non-obvious claims which have no grounding.



Illustration by Åse Berg Dybvik

THE CONSOLATION OF CONSTANCY JUSTUS LIPSIUS AS A STOIC PHILOSOPHER

While giving much attention to the historical and cultural background of the Roman and Greek Stoics, Modern Stoicism largely fails to explore the Stoic developments in its later periods. In the recent popular books on the subject, there is almost no mention of any Stoic developments following the death of Marcus Aurelius in the 2nd century AD. However, Stoicism remained an undercurrent in European thought throughout the Middle Ages. It experienced a revival during the Renaissance, in the guise of Neostoicism. Its most prominent advocate was a Flemish Classical scholar, Justus Lipsius, who in 1584 published what was effectively the first original treatise on Stoicism in more than a millennium: *De Contantia*, or, *On Constancy*.

By Igor Novokreshchenov

Introduction

The last three decades has seen a rise in popularity of Stoicism across Europe and North America. The rise in popularity has led to a movement, referred to as Modern Stoicism by its followers, which strives to revive the applied psychological and therapeutic practices of the Ancient Stoa, while attempting to re-evaluate the ontology of the ancient Stoics in view of the modern scientific and secular outlook.

While giving much attention to the historical and cultural background of the Roman and Greek Stoics, Modern Stoicism largely fails to explore the Stoic developments in its later periods. In the recent popular books on the subject, there is almost no mention of any Stoic developments following the death of Marcus Aurelius in the 2nd century CE.

However, Stoicism remained an undercurrent in European thought throughout the Middle Ages. It experienced a revival during the Renaissance, in the guise of Neostoicism. Its most prominent advocate was a Flemish Classical scholar, Justus Lipsius, who in 1584 published what was effectively the first original treatise on Stoicism in more than a millennium: *De Contantia*, or, *On Constancy*. The book proved to be immensely popular and had a profound and lasting effect upon the European intellectuals

of the late 16th and 17th centuries.

In the article below, I shall examine *De Constantia* in the context of the original Greek and Roman Stoic thought, as well as the later Christian appropriation of it. In doing so, I shall demonstrate how, by carefully treading the path between the paganism of the ancient Stoics and Christian fervour of the 16th century Europe, Lipsius had succeeded in reviving popular interest in Stoicism, by demonstrating its compatibility with Christianity.

Stoicism in the Middle Ages

Once a popular school of philosophy, Stoicism fell into obscurity in the 3rd century AD, shortly after the death of its last great proponent, Marcus Aurelius. Despite early Christian theologians such as Jerome and Tertullian wholeheartedly embracing Seneca, in the wake of the scathing critique of Stoic thought by Augustine it was mostly shunned throughout much of the Middle Ages (Sellars 2013). Serious scholastic explorations of Stoicism undertaken by the likes of Peter Abelard and John of Salisbury were rare enough to be counted as exceptions that proved the rule (Guilfroy 2017).

The language barrier did not help either: if Seneca and Cicero remained a staple for the Latin-reading Western



Illustration by Sindre Brennhagen

European audiences, Epictetus and Marcus Aurelius were not translated from Greek until well into the 15th century (Brooke 1999, 5).

The advent of the Renaissance saw the renewal of interest in the Classics beyond the scholastic curriculum. Boccaccio's serendipitous discovery of Tacitus' *Annals*, and the debunking by Erasmus of the alleged correspondence between St Paul and Seneca (Cassini 2014, 325), did much to improve the latter's reputation among the European literati. Also, for the first time in centuries, Epictetus regained voice and influence: between 1564 and 1612, his *Enchiridion* saw translations into French, Italian, English, and Spanish (Brooke 1999, 5-7).

Notwithstanding that, the Augustinian critique of the Stoics continued to throw shadow upon them. Even Calvin, an admirer of Seneca, had to continuously distance himself from the potentially troublesome association of his doctrine of Predestination with the Stoic concept of Fate (Fedler 2002, 140-1).

It was becoming evident that, if Stoic thought was to become worthy of being propagated, a shift from the Augustinian perception of it was necessary. The person to undertake it was the abovementioned Justus Lipsius.

Born in 1547 in Brabant, Spanish Netherlands, Lipsius received education in Cologne and Leuven, before embar-

king on a trip to Rome. The Eighty Years War that had broken out between the Netherlands and Spain prevented Lipsius from returning home for much of his life, forcing him into exile. Being a refugee in the 16th century was first and foremost a matter of religious conformity. Accordingly, Lipsius converted and re-converted trice, to Lutheranism, to Calvinism, and back to Catholicism, when circumstances suited him. Such religious flexibility did not endear Lipsius to any of the established Churches but it allowed him the freedom to pursue his research (Lagree 2017). It also educated him in the religious tolerance previously unheard of among the scholars of Stoicism.

It was during his 13-year stay at Leiden, in the Calvinist Dutch Republic, that Lipsius in 1584 produced his Stoic masterpiece: *De Constantia*.

Augustinian critique of the Stoics

Throughout its history the Ancient Stoa upheld virtue, *aretē*, as the highest good and the ultimate goal in life. According to Stoics, virtue is not only within the easy grasp of everyone but it is the *only* thing one can uphold in all certainty. Riches, honours, pleasures, fame, family, even one's own life is too conditional and too fragile to be called one's own: all can be taken away in an instant. The only presence that is inalienable from us is the virtue we

cultivate within ourselves. Virtue is as much of a part of the natural order of things as the flight of a bird or a storm at sea, and more.

Because the world is forever organised by an intelligent all-permeating reason, *logos*, reasoning along with it is the most ennobling and deifying course of action one can follow. Being omnipresent, *logos* resides within every human being, thus communicating to us the freedom of choice irrespective of circumstances (Williams 2020). Stoics saw it as an essential part of happiness. It is in this context that the famous absurdist quote from Seneca's 71st letter to Lucilius in which he asserts that a sage who lives a life of virtue can be happy even when tortured, should be understood.

The Stoic concept of choice was somewhat jeopardised by their idea of fate. The omnipresent yet impersonal *logos* drove everything towards a singular goal irrespective of its agents' wishes or desires. In another famous quote, Seneca compares human person to a dog tied to a moving cart: the dog can either protest and be dragged along against its will, or it can accept its current status and run of its own accord.

An animal, struggling against the noose, tightens it... there is no yoke so tight that it will not hurt the animal less if it pulls with it than if it fights against it. The best alleviation for overwhelming evils is to endure and bow to necessity (*On Anger*, Book 3).

Even from this situation, though, the choice is not absent: the dog can choose to act reasonably i.e. in line with the natural order of events, or protest unreasonably and purposelessly against what it cannot change. Either way, the cart of Fate moves along. A person can jump on the bandwagon and enjoy the ride, or (s)he can act as Sisyphus in trying to halt the forever restless. Consequently, the evils that the general populace tends to fear and loath are not evils at all but simply acts of Nature that are beyond people's comprehension. Suffering is therefore superfluous, and can be reasoned away as such.

Apparently sympathetic to Stoicism in his youth, in his mature years as a theologian Augustine came to reject it. The idea of an essentially virtuous human nature was alien to him. Warning against too rosy a vision of humanity that was corrupted beyond repair after the Fall, he wrote that "we must not fancy that there is no vice in us" (*The City of God*, Book 19 Ch.4). Virtue is not a goal in itself, but rather means to keep vices under control, and it can become vice in its own turn if pursued for the sake of glory.

In fine, virtue itself, which is not among the primary objects of nature, but succeeds to them as the result of learning, though it holds the highest place among human good things, what is its occupation save to wage perpetual war with vices—not those that are outside of us, but within; not other men's, but our own—a war which is waged especially by that virtue which the Greeks call *σωφροσύνη*, and we temperance, and which bridles carnal lusts, and prevents them from winning the consent of the spirit to wicked deeds? (Ibid.)

Nor was Augustine convinced about the inexistence of evils. If there were none, he asked his Stoic counterparts, why do "wise men" such as Cato prefer to commit suicide rather than continue their apparently happy lives? To Augustine such recourse was also a proof against reasoning as effective means to fortify one's character.

For what flood of eloquence can suffice to detail the miseries of this life? Cicero, in the *Consolation* on the death of his daughter, has spent all his ability in lamentation; but how inadequate was even his ability here? [...] But such is the stupid pride of these men who fancy that the supreme good can be found in this life, and that they can become happy by their own resources, that their wise man, or at least the man whom they fancifully depict as such, is always happy, even though he become blind, deaf, dumb, mutilated, racked with pains, or suffer any conceivable calamity such as may compel him to make away with himself; and they are not ashamed to call the life that is beset with these evils happy (Ibid.).

However, Augustine did agree with the Stoics that suffering can and should be used to strengthen one's character and educate oneself about the true goals in life. But if for the Stoics the true goal was to focus on one's *aretē*, for Augustine it was in acknowledgement of the ultimate helplessness and abandonment of a person without God.

Fate proved a more difficult concept to tackle. To the Stoics, Fate was an all-encompassing impersonal causality that needed to be understood in order for the rational informed choices to be made possible. Augustine rejected the idea, arguing instead that all things come to pass by the will of God and within his divine prescience, stopping short from attributing individual causality directly to the deity. Augustine introduced a rather complex theory of causes where fortuitous and natural ones come directly

from divine Will but the voluntary causes are attributed to whatever rational entity acts them out—albeit still in line with the overarching divine Will, unless the act in question is malevolent and therefore cannot have been willed out by God. This definition marked a watershed that for centuries after distinguished between the Stoic and the Christian understanding of fate and free will (Sun 2012).

Augustine's reputation ensured that his reading of Stoicism remained largely uncontested through the Reformation and was widely shared by both Lutherans and Calvinists (Fedler 2002). Such a uniformity of opinion between the three religious communities at open war with one another made it particularly difficult and dangerous to challenge.

At the same time, Augustine's exclusive focus on the topics of virtue and fate left room for an argument in defence of Stoicism to be structured along a different line, the one that escaped the theologian's damning critique. It was this strategy that Lipsius chose to deploy.

Lipsius and his sources

To take on the task of reviving Stoicism, Lipsius must have had a very high opinion of it. What he based this opinion on is a matter worthy of being explored in more detail.

Throughout his life Lipsius was an admirer of Seneca. In 1605 after many years of painstaking research he published his *magnum opus*: a complete edition of Seneca's works. As a matter of fact, it was Seneca who directly inspired the writing of *De Constantia*, even contributing the title (more on it in the next section).

Cicero was another important influence. Lipsius knew him so well that in 1584, the same year his treatise on Stoicism went into the press, he also published a refutation of a forgery of a "lost and found" Cicero's work that was attempted by an Italian scholar (Deneire 2011).

But apart from these two authors Lipsius' other influences from the stoic camp are not immediately apparent. Although Latin translations of both Epictetus and Marcus Aurelius were available, only the latter is mentioned by Lipsius in passing. Perhaps the reason for this omission lies with the style that Lipsius chose to follow when writing *De Constantia*. Composed as a dialogue, it is more in line with similar dialogues by both Seneca and Cicero (particularly the latter's *Tusculan Disputations*, well-known to Lipsius' readers), compared to the more introspective style of the other two.

The mentions of some other Stoic philosophers, Zeno, Chrysippus, Panaetius, and Musonius Rufus, are too anecdotal to be considered a serious influence.

The influence of Plato is more pronounced to the extent that Chapter 14 of the second part of *De Constantia* paraphrases *Gorgias*. In fact, together with Seneca and Augustine, Plato is the only philosopher who is extensively mentioned in both parts of the dialogue.

Tacitus has an influential presence too. As with Seneca, Lipsius had a lifelong fascination with him. During his peregrinations, between 1574 and 1581, Lipsius published an edition of Tacitus' works and a detailed scholarly commentary of the *Annals*. Tacitus' contribution to popular rehabilitation of Stoicism was his sympathetic portrayal of the so-called *Stoic Opposition* during the reigns of Nero and Domitian, which brought them, including Seneca, into more positive light with 16th century Christian readers.

To entertain his readers and to make the dialogue more engaging, Lipsius took the cue from Cicero's *Tusculan Disputations* and illustrated his arguments with quotes from a large number of Greek and Roman poets and playwrights. Once again, three stood out in particular by being quoted throughout both parts of the dialogue: Homer, Euripides, and Plautus. The presence of the latter, a comic and satirical playwright with a penchant for ribald humour, is explained by the fact that Lipsius has done extensive research on him. Although never publishing an edition of Plautus, Lipsius made him the primary author under consideration in his 1575 *Antiquae Lectiones* (Deneire 2011). As for the former two, both were well-known for their vivid descriptions of war, exile, and associated miseries that Lipsius explored in *De Constantia*.

Reintroducing *apatheia*

To break the ideological gridlock, Lipsius altogether bypassed the topic of virtue, focusing instead on the concept which escaped Augustine's attention: the *apatheia*, impassiveness, which Lipsius presented as "constancy".

The term, as indeed the inspiration for the dialogue itself, comes from Seneca's essay *De Constantia Sapientis*, "On the Firmness of Wise Men". In the essay, which Seneca completed in 55 AD for his friend Serenus, he explores at length the correct response the wise should give when being abused and insulted. Much of the essay is a rather dry theoretical exploration, with illustrative historical anecdotes few and far in between, which may explain why it remained in relative obscurity among Seneca's moral writings. At the same time, it was one of the safest Stoic works to refer to as the contested subjects of fate and virtue are hardly mentioned in it, thus demonstrating that Stoicism has more to offer. But instead of exploring insults and abuses suffered by private individuals, Lipsius turned

to the public calamities, especially war that was an occurrence far too real for his contemporaries, and therefore more liable to stir an interest in the book.

True to his vocation as a Classicist, Lipsius presented his arguments in the form a dialogue between himself and his friend, Langius (an actual person, Charles de Langhe, who was a Canon of Liege and who was already dead by the time of the publication). Distressed by the war that was ravaging Belgium, in the dialogue as in his actual life, Lipsius decides to emigrate but while on his way to Vienna encounters Langius who engages him in a two-part philosophical discussion.

Constancy is introduced in the very first chapters as: “A right and immovable strength of the mind, neither lifted up nor pressed down with external or causal accidents” (*De Constantia*, Part 1 Ch.4). In the argument that immediately follows, Langius, who acts as an advocate of Stoicism to the more sceptical Lipsius, outlines what appears to be a dualistic vision of human nature. He contrasts the corrupt “earthly” body with a heavenly “fiery” soul, explaining how the latter can overcome the temptations of the former by using divine-inspired reason.

[M]an consists of two parts, body and soul. That being the nobler part resembles the nature of a spirit and fire. This more base is compared to the earth [...] The earth advances itself above the fire, and the dirty nature about that which is divine [...] The captains are reason and opinion. That fights for the soul, being in the soul: this for, and in the body. Reason has her offspring from heaven, yea from God: and Seneca gave it a singular commendation, saying that there was in hidden man part of the divine spirit (*De Constantia*, Part 1 Ch.5).

Lipsius masterfully blends the Stoic teaching of the fire as the primary element of the universe (Stephens 2020) with Augustine’s view of virtues as a means to contain carnal vices. To solidify his position, in the chapters that follow he makes Langius point out that reason can only triumph over body and achieve constancy by continuously turning toward the unmovable God, once again alluding to similar passages in Augustine (*The City of God*, Book 5 Ch.9). Refraining from the traditional Stoic view of the soul as a “spark” of the *logos* and therefore sharing in its divine nature, Lipsius calls the part of it that is connected to God “the mind of the soul”, using Latin term *mentem* and Greek *nous*.

While making the argument Lipsius also introduces a distinction between opinion and reason that has not been

made by either Seneca or Cicero. Opinion, Lipsius insists, originates in the bodily senses that are being stimulated by whatever affects them, whether good or bad. It takes reason to interpret the affections and act on them. Echoing Augustine, Lipsius agrees that even reason can be misguided unless it attunes it’s “mind” to that of God and shares in his constancy.

Beware here, lest opinion beguile thee, presenting unto thee instead of patience a certain abjection and baseness of a dastardly mind. Being a foul vice, proceeding from the vile unworthiness of a man’s own person. But virtue keeps the mean, not suffering any excess or defect in her actions, because it weighs all things in the balance of Reason, making it the rule and squire of all her trials. Therefore we define right reason to be a true sense and judgment of things human and divine (so far as the same pertains to us). But opinion being the contrary to it is defined to be a false and frivolous conjecture of those things (*De Constantia*, Part 1 Ch.4).

Securing his definition of constancy and its value vis-à-vis Augustine, Lipsius proceeds to take on the latter’s argument against the Stoic view of public and private evils as superfluous. First, he explores classic Stoic definition of the four principal causes of inconstancy, namely desire, fear, joy, and sorrow. Next, by linking them to the five antinomies of false goods and false evils (riches/poverty; honour/infamy; authority/ineffectiveness; health/sickness; longevity/premature death), Lipsius shows how both public and private evils are misguided by the excessive love of one’s own life and country, while the only true homeland a person has is the celestial one. In this statement Lipsius once again cleverly combines Stoic cosmopolitanism as it was frequently expressed by Seneca with the similar views from Augustine’s *The City of God*, while simultaneously circumventing the latter’s rejection of the superfluousness of evils.

[I]f we respect the whole nature of man, all these earthly countries are vain and falsely so termed, except only in respect of the body, and not of the mind or soul, which descending down from that highest habitation, deems all the whole earth as a jail or prison, but heaven is our true and rightful country, whither let us advance all our cogitations, that we may freely say with Anaxagoras to such as foolishly ask us whether we have no regard to our country? Yes verily but yonder is our country, lifting our finger and mind up toward heaven (*De Constantia*, Part 1 Ch.11).

But however superfluous they may be when observed from the celestial heights, the dialogue continues, it is impossible to deny them affecting one's physical life and livelihood. To counter this argument, Lipsius falls back to the distinction he made earlier between reason and opinion. Seeing through the latter's lens, suffering is savage, senseless, miserable and depriving of hope. Nevertheless, when one uses reason against it, especially illuminated by education—a reference to Stoic belief that evils originate in ignorance—one can see that it is none of the four. Lipsius uses his vast knowledge of the Classics to demonstrate that the wars, epidemics, and civil conflicts in antiquity claimed many more lives than the ongoing conflict in Belgium, and were equally if not more savage. Switching then from Stoic to Augustinian perspective, Lipsius consoles the reader by saying that if these calamities have led to the ultimate benefit of mankind, no doubt having been directed by providence. In parallel with the passages from *The City of God* where Augustine describes the rise and fall of Rome and its persecution of Christians as part of the divine plan to convert vast expanses of the world to Christianity, Lipsius, ever conscious of his Calvinist surroundings, observes that the military might of Spain it currently wields against its fellow Europeans will similarly lead to the triumph of the fateful. Without delving too deep into the concepts of providence and fate, Lipsius subtly supports Augustine's view of the free will operating within the divine foreknowledge, while at the same time aligning it with classical philosophy, by referring to Plato's *Gorgias*. In it, Plato argues that injustices committed are punishments in themselves, as they cloud a person's vision of the true Good, and leave him in a state of constant agitation, suspicion and jealousy.

[A]nd to speak of internal punishments, what man was there at any time so given over to wickedness but that he felt in his mind sharp scourges, and as it were heavy strokes either in committing mischievous deeds, or else after the facts committed? For Plato said truly, that punishment is the companion of injustice (*De Constantia*, Part 2 Ch.14).

More importantly, the actions of evil men, even though seemingly resulting only in harm, in the long run lead to positive outcomes one could never have foreseen from them alone, thus betraying providence at work. Because Providence springs from God, it supersedes every evil design, and while allowing the evil men to act upon their freedom of choice, moulds their evil acts into something

beneficial.

A wise person's duty is therefore to educate one's mind how to be still in spite of the seemingly distressing assaults of the outside, by acknowledging that distress is doubly profitable: it fortifies one's character, and inspires trust in God alone. Constancy is therefore the highest good a wise man should seek.

Lipsius concludes the dialogue by making Langius comment that commiseration lightens one's personal burden: "For as labour being divided between many is easy: even so likewise is sorrow" (*De Constantia*, Part 2 Ch.27).

Conclusion

By combining his personal experience as a war refugee that taught him to avoid direct confrontation and use utmost tact, and his articulated learning as a classical scholar, Lipsius had succeeded in reviving an ancient philosophy that was previously believed to be incompatible with Christian doctrine.

Shortly after the publication, *De Constantia* became a bestseller and quickly found its way all around Europe, crossing national and religious boundaries alike. The philosophical movement it inspired, nowadays known as Neostoicism, lasted through much of the 17th century.

Over the past two decades Lipsius' role as a political theorist and a scholar of Classical Antiquity has been explored extensively. Not so much his input as an independent Stoic philosopher. Lipsius was not the first one to successfully balance Stoicism with his religious convictions: Peter Abelard, Petrarch, and Barlaam of Seminara have all expressed their admiration for it. None of them, however, succeeded in making Stoicism a popular movement for their period.

In choosing an uncontested concept and presenting it in a way that was scholarly, popular and modern, Lipsius demonstrated the relevance and flexibility of Stoic thought, making it acceptable among both Catholics and Protestants – no small feat at the time when Wars of Religion rolled all over Europe. By writing this article I hoped to acknowledge his unique contribution to Stoicism, and to show his relevance to the study of it.

PRIMARY SOURCES

- Cicero. 1989. *Tusculan Disputations*. Translated by J.E. King. Boston: Loeb Classical Library.
- Lipsius, Justus. 2006. *On Constancy*. Translated by Sir John Stradling (eds.: Jan Garrett and John Sellars). Bristol: Bristol Phoenix Press Classic Editions.
- Seneca. 1900. *On the Firmness of the Wise Person*. Translated by Aubrey Stuart. London: Bohn's Classical Library.
- . 2006. *Letters from a Stoic*. Translated by Robin Campbell. London: Penguin Books.
- . 2008. *Dialogues and Essays*. Translated by Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press.
- St Augustine. 2003. *City of God*. Translated by Henry Bettenson. London: Penguin Books.

SECONDARY SOURCES

- Brooke, Christopher. 1999. "Epictetus in Early Modern Europe: 1453–1758". Talk given at Professor A.A. Long's Epictetus Seminar, UC Berkeley, April 14th 1999. Available online via Academia.edu.
- Casini, Paolo. 2014. "The Varieties of Neostoic Virtue: Erasmus to Diderot". *Rivista di Filosofia*, Vol. CV (No. 3). Bologna: Società editrice il Mulino.
- Deneire, Tom. 2011. "Justus Lipsius and the Authors of Antiquity". Available online via Academia.edu.
- Fedler, Kyle. 2002. "Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions". *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 22: 133–162. USA: Philosophy Documentation Center.
- Guilfroy, Kevin. 2017. "Stoic Themes in Peter Abelard and John of Salisbury". *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (ed.: John Sellars): 85–98. Abingdon: Routledge.
- Lagree, Jacqueline. 2017. "Justus Lipsius and Neostoicism". *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (ed.: John Sellars): 160–73. Abingdon: Routledge.
- Sellars, John. 2007. "Justus Lipsius's *De Constantia*: A Stoic Spiritual Exercise". *Poetics Today*, Vol. 28 (No. 3): 339–62. Durham: Duke University Press.
- . 2013. "Augustine and the Stoic Tradition". *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustin* (eds.: K. Pollmann et.al.): 1775–79. Oxford: Oxford University Press.
- . 2014. "Stoic Fate in Justus Lipsius's *De Constantia* and *Physiologia Stoicorum*". *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 52 (No. 4): 653–674. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 2019. "The Stoics on Evil". *The History of Evil in Antiquity, 2000 BCE–450 CE* (ed.: T. Angier): 175–86. Abingdon: Routledge.
- . Forthcoming. "The Early Modern Legacy of the Stoics". *The Oxford Handbook of Hellenistic Philosophy* (eds.: N. Powers and J. Klein). New York: Oxford University Press.
- . Forthcoming. "Stoicism". *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (ed.: M. Sgarbi). Heidelberg: Springer.
- Stephens, William O. 2020. "The Stoics and Their Philosophical System". *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (ed.: Kelly Arenson): 22–34. Abingdon: Routledge.
- Sun, Shuai. 2012. "Fate and Will: Augustine's Revaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8–11". *Mediaevistik*, Vol 25: 35–53. Peter Lang AG.



Illustration by Anders Hagen

IN ACCORDANCE WITH NATURE

AN INTERVIEW WITH GREGORY B. SADLER

By Harald Langslet Kavli

Portrait by Erik Løvhaugen

Greg Sadler holds a PhD in philosophy from Southern Illinois University, and was a Faculty Fellow at the University of Notre Dame University's Earsmus Institute, where he studied under Alasdair Macintyre. Since then, he has taught philosophy and religion at several different institutions in the United States. He is also the editor of *Stoicism Today*, and is a leading voice in the modern Stoic community. He also has a YouTube-channel, with almost 2000 videos, covering a wide range of philosophical topics and thinkers.

In this interview, we discuss the history of Stoicism, the Stoics conception of nature, as well as what the Stoics meant with “living in accordance with nature”, and more.

Who were the Stoics?

The Stoics were one of the major schools of philosophy in the Ancient western world. They emerged around 300 BC from an intellectual context centered around Athens that already included several other significant schools, each with their own distinctive approaches, their own developing bodies of literature, and their own scholars and leadership—the Academy established by Plato, the Lyceum established by Aristotle, the Garden established by Epicurus. There were also several other schools active in Greece, which we now typically call “minor Socratic”—the earlier hedonists in Aristippus' Cyrenaic school, the dialecticians in Euclides' Megarian school, and the much looser Cynic school founded by Antisthenes.

The founder of the Stoic school, Zeno, was originally a merchant whose ship was wrecked carrying a precious commodity, purple dye, near Athens. According to the stories told about him, his spur to studying philosophy was reading through Xenophon's accounts of his teacher, Socrates, and a desire to study with someone like Socrates, at a bookseller in Athens. The bookseller pointed out Crates the Cynic to him, and Zeno studied with Crates for a number of years, “studying” in this case meaning not just learning from him intellectually but also practicing the Cynic way of life. Zeno also studied with representatives of the Academy and the Megarian schools, and drew elements from each of those schools into a new synthesis. He began teaching at the Stoa Poikilē (the painted porch), and eventually he and his followers became known as the “people of the Stoa”.

The Stoic school grew under a succession of scholars (leaders of the school), and expanded not only its geographical scope but also its body of doctrine. Some of the expansion occurred through responding to arguments and criticisms made by rival schools that needed to be addressed. Part of this development was due to the need to respond to arguments and criticisms made by rival schools of thought, as well as a gradual adaptation of Stoic ideas, insights and practices in response to new experiences, challenges and situations. Stoicism was not—contrary to some past and present portrayals of it—the main philosophy of the upper class of the Roman republic and empire. In fact, Stoics



sometimes found themselves exiled or even executed for taking stances critical of political leaders. But for those who viewed philosophy as valuable, it was one of the main options available throughout the Roman Empire and even beyond.

While Stoicism developed a sophisticated and complex body of doctrine in the disciplines which they called “Logic” (which would include epistemology) and “Physics” (extending to philosophy of religion, cosmology, and psychology), the third main division of philosophy, Ethics, was of major importance as well. Given that the existing available literature of Stoicism¹ tends to focus on topics in this area, it is not surprising that interpreters and followers of Stoicism past ancient times, down to the present, typically focus on the practical side of Stoicism. It does indeed provide a “philosophy as a way of life”, a comprehensive, systematic, developmental philosophical perspective intended to be practiced, lived out, and applied.

The Stoics thought that the telos, or the end or purpose, of man was to live in accordance with nature². What did they mean by ‘nature’, and what would living according to nature entail?

This appears to be an important early doctrine that received quite a bit of reinterpretation, expansion, and application over the Stoic school’s centuries of development. And it does make for quite a few confusions and controversies for contemporary audiences. There are some modern Stoics who would like to deal with this by simply reducing living in accordance with nature to something like “living virtuously” or “living rationally”. It should be noted that there’s some support for that in Arius Didymus’ Epitome of Stoic Ethics. Massimo Pigliucci takes a position like this in his *How to Be A Stoic*. There are others who think that the phrase “in accordance with nature” is unhelpful and ideally should be dispensed with. In his *A New Stoicism*, Lawrence Becker, for example, writes that “[S]toic ethics would probably be better off without its ‘follow nature’ slogan” (46), and proposes “follow the facts” as a substitute.

One significant problem for contemporary readers of the Stoics when it comes to this relation to “nature”, is the assumption that the ancient writers had in mind the same sorts of things that we mean when we say “nature”. So where people in the present might be tempted to excuse vicious behavior by saying “Oh well, that’s just human nature”, Stoics would respond

by pointing out that vicious action might be in accordance with our animality, but not with our distinctive human nature. In fact, Epictetus directly connects different modes of vicious behavior with different kinds of animality - aggressive people are like predators, and libidinous or gluttonous people are like sheep. For Stoics, when it comes to humans, “nature” doesn’t mean how people generally act, but instead refers to how humans ought to act, a fully developed human nature (or at least one on the way).

There’s also a temptation on some people’s part to try to interpret Stoicism through lenses furnished by rather speculative “sciences” of evolutionary biology or psychology, which make some rather sweeping and dogmatic claims about what human nature consists in. In my view, when we bring together the relevant passages from Stoic literature about “in accordance with nature”, being “in harmony with nature”, “participating in nature”, or “following nature” (as well as those bearing on their opposites), what we have is a rich, robust, and complex notion. This is an idea that we ought to resist attempting to reduce to something simpler. Instead, we ought to embrace and delve into this complexity. I won’t try to provide anything like a complete overview of that here (in fact, I think the doctrine deserves unpacking in a short book), but I will point out that Stoic discussions of the notion include those that frame it in terms of the universe and physical processes, distinctively human nature, lack of contradictions or conflicts within the person, duties and relations, managing the emotions, using externals and impressions rightly, and even (in the case of Epictetus) what we do with our faculty of choice (the *prohairesis*).

There are also some characterizations of things as being “in accordance with nature” or not that seem to be rather culturally specific, which we probably would not want to uncritically accept into modern Stoicism. Musonius Rufus’ argument that farming is the occupation most in accordance with nature is a prime example, as is Epictetus’ insistence on gender roles rigidly demarcated by clothing and appearance.

Sometimes, the Stoics seem to almost equate nature and God. Is nature just another word for God?

That is a good question, and one to which I suspect one might get different answers from different Stoics, particularly in the present, where modern Stoics can be all over the map, religiously speaking. There are expli-

citly and avowedly atheist modern Stoics who understandably reject any of the classical Stoic “God-talk”. This means that not only do they think that there is no God or gods providentially ordering the natural world but also that they would reject any divinizing of nature itself. There are also other modern Stoics who in one way or another synthesize what they take from classic Stoicism with one of the world religions, so you can find for instance people who identify as Christian Stoics, Jewish Stoics, and Buddhist Stoics. They too will typically not view nature as itself God, either because they bring in a conception of creation and ordering of the natural world by God, or because they view nature as a set of processes even divine beings would be caught up within. Then there are the “traditional Stoics” who think that there are key doctrines of classic Stoicism, and, if one rejects them one cannot really call oneself a “Stoic”. But even for them, nature won’t be simply equivalent with God.

If we restrict ourselves to consideration of the views of classical Stoics, it seems that nature and God, while certainly connected, are not precisely the same thing. We have to be a bit careful in pronouncing it in a too confident, let alone authoritative, manner about these matters, given that most of the Stoic literature that existed has been lost. Still, we do have the writings of the “big three” (Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius) and some substantive discussions of Stoic doctrine in the works of Cicero, Diogenes Laërtius, and Arius Didymus (among other authors). Sometimes Stoicism has been interpreted on this matter as if it is a sort of pantheism, when it is better described as a version of *panentheism*. Panentheism is a view that holds that everything is in some sense God, that there is an identity between the universe—or “nature”—and the divine. Panentheism quite literally means “God being in the whole or totality of things”, so that while God would be closely interconnected with nature, God would not simply be identical with nature.

Consider how Epictetus, whose work and thought is arguably the most substantively religious of the Stoics whose works we possess, speaks about God. We are advised to accept how things in the natural world happen and work, since that is the will of God. There is a robust providential ordering of events, he tells us. But as human beings, we are not just modes of the divinity. Instead, what makes human beings special as rational beings is that we carry around within us a certain portion of the divinity. That’s one reason precisely

why Epictetus thinks we need to treat other human beings well. So, not every part or order of the natural world has God within it in the same manner. Seneca speaks in Letter 65 of God (or productive reason, *ratio faciens*) as the main and primary cause of the world and the things of the world. One might go on and reference additional discussions from these and other authors, to reinforce this point. God and nature are closely connected for the Stoics, but they are not just the same thing.

*Nietzsche said a few disparaging things about the Stoics, I am thinking especially about a section from Beyond Good and Evil. There he claims that nature is “[...] boundlessly extravagant, boundlessly indifferent, without purpose or consideration, without pity or justice, at once fruitful and barren and uncertain” and that living means “[...] just endeavouring to be otherwise than this Nature? Is not living valuing, preferring, being unjust, being limited, endeavouring to be different?” (Section 1.9). Living in accordance with nature, therefore, seems to be a contradiction in terms. Is he on to something?*²³

The simple answer is that Nietzsche and the Stoics have two quite different and complex ideas of what “nature” is. You might say that these do overlap at some places, but my impression is that Nietzsche is in some respects talking past the Stoics. I also think that he knows that he is doing so, since he studied ancient literature extensively.

The criticism that the Stoics are either committing to something rather vacuous, but pretending that they are not – or that they are doing so without realizing it, isn’t a radically new view. Hegel developed a more or less similar criticism at greater length in his *Phenomenology of Spirit*, accusing the Stoics of retreating from the messy real world into an assertion about being in contact with the true, the good, and the rational. Nietzsche is doing the same thing with nature and life.

A more serious complaint made in Nietzsche’s passage in *Beyond Good and Evil*, is that the Stoics are trying to impose a false framework onto nature itself, “[...] creat[ing] a world in its own image” (2008, 11). This would involve a double mistake or failure on their part. On the one hand, they would be missing out on the reality or actuality of nature, the extravagance without limit Nietzsche references here, driven everywhere by will(s)-to-power. Instead, they would believe in a

false, tamer, more “Stoic” nature. They would also be unaware of their own assertiveness, their own expression of the will-to-power, the drive to dominate involved in imposing their own interpretation of nature as the single right perspective.

But do the Stoics really do this? It doesn’t seem to me that the Stoics deny that the natural world is one in which forms of life compete against each other, feed and prey upon each other, or even engage in exploitative and parasitical relations. To be sure, they don’t often dwell upon, let alone glorify or take as entirely paradigmatic, the “nature red in tooth in claw” aspect of living nature. But they don’t pretend it’s not there either. Where the Stoics seem to differ most from Nietzsche on this matter is with regard to what they make of rational beings, a level of living, sentient entities that transcend the merely animal—or at least have the possibility of doing so.

Stoics think that human nature opens up to greater possibilities, for instance in being able not just to “use appearances”, but also to judge them, to understand them, and to make informed choices in relation to them. And rationality for the Stoics—at least the classical Stoics - does not terminate at human beings, but also encompasses the divine, which orders and arranges the natural world, its processes and entities, in providential manners. Those commitments and claims about nature and rationality are, of course, largely incompatible with Nietzsche’s own views on nature, but that doesn’t mean that Nietzsche—simply by asserting his own views - is thereby right and the Stoics wrong.

How can the Stoics maintain both freedom and determinism?

That is quite a tough one to explain in ways that are entirely satisfactory, I’ve found. It is clear that the Stoics are what we nowadays call “compatibilists”. That is, they accept the basic claims of the “determinist” side, namely that all events are determined by something. This would include human thoughts, feelings, desires, volitions, motivations, choices, and actions, and the main way Stoics talk about this determination is that all of these have prior “causes”. The classic Stoics who do believe in the existence of gods (and of God or Zeus) also frame this in terms of divine foreknowledge, i.e. that God or the gods know what will happen. These divine beings know the truth of propositions about future events. And at the same time, the Stoics want to say that human beings have

some degree of freedom of choice, an assertion that in philosophy, and on its own, we typically call “libertarianism”. That’s what makes them “compatibilists”, thinking that causal determinism can be, and is, compatible with freedom of choice.

Now the most interesting thing with compatibilists is the mechanics of their account. How precisely are they able to bring these two seeming realities - causal determinism and free choice—together in ways that respect both? I have to say myself that I don’t really find some of the standard explanations or analogues provided by the Stoics all that convincing on their own. Chrysippus’ use of the cylinder rolling down a slope as an analogy for the human mind, where the push that starts it rolling is not the real cause why it rolls, since that lies in the very nature of the cylinder, but really just the occasion or impetus that gets it doing what it is already ready to do, doesn’t seem to really explain all that much when it comes to human volitions. The distinctions Stoics make between perfect or principal causes and auxiliary or proximate causes, along with further qualifications of causes as antecedent or “containing”, don’t seem to get us further than saying that while the acting or willing person is “caused” in some ways, what really produces their volitions or actions is their own condition or themselves. What we want more clarification about, I think, is: *what about* them, or *what in* them?

Here is where I think that Epictetus’ distinctive focus on *prohairesis* provides us with an advance on other Stoic thinkers and accounts that we have available. In English, this term gets translated as “faculty of choice”, “will”, or “moral purpose”. Without going into too much detail here, I will simply remark that the *prohairesis* as a faculty of the human being is either the same as (though in some respects distinguishable from) what the Stoics call the “rational faculty” or the “ruling faculty”. Like both of those, it is also reflexive, that is, it can take positions upon and determine itself. *Prohairesis* always operates within a complex causal context, and can—if we’re not careful - allow itself to be determined by all sorts of causes, for example automatic lines of thinking consolidated into habits and provoked by impressions or appearances (*phantasia*). But this faculty is also free, if it chooses to be.

I personally think that the Stoic position can be best understood as something like what 20th century thinkers like Maurice Blondel in his *Action* (1893), or Jean-Paul Sartre in *Being and Nothingness* (1943),



Illustration by Anders Hagen

work out when it comes to human freedom, action, and the matrix of causal determinism. You might think of the human being, when they are not merely acting, willing, and thinking more or less automatically, as employing the scope of freedom they possess, emerging out of that deterministic matrix by the use of that freedom in ways that still maintain an attachment and motivation by that determinism, acting more or less freely, and then being brought back into that matrix again.

LITERATURE

- Becker, Lawrence. 2017. *A New Stoicism*. 2nd Edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Beyond Good and Evil*. Translated and edited by Marion Faber. Oxford: Oxford University Press.
- . 2020. *Beyond Good and Evil*. Translated by Helen Zimmern. Available at <http://www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm>.

NOTES

- 1 Unfortunately, much of the Stoic writings has been lost.
- 2 τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (DL 7.87)
- 3 Full quote: You desire to LIVE “according to Nature”? Oh, you noble Stoics, what fraud of words! Imagine to yourselves a being like Nature, boundlessly extravagant, boundlessly indifferent, without purpose or consideration, without pity or justice, at once fruitful and barren and uncertain: imagine to yourselves INDIFFERENCE as a power—how COULD you live in accordance with such indifference? To live—is not that just endeavouring to be otherwise than this Nature? Is not living valuing, preferring, being unjust, being limited, endeavouring to be different? And granted that your imperative, “living according to Nature,” means actually the same as “living according to life”—how could you do DIFFERENTLY? Why should you make a principle out of what you yourselves are, and must be? In reality, however, it is quite otherwise with you: while you pretend to read with rapture the canon of your law in Nature, you want something quite the contrary, you extraordinary stage-players and self-deluders! In your pride you wish to dictate your morals and ideals to Nature, to Nature herself, and to incorporate them therein; you insist that it shall be Nature “according to the Stoa,” and would like everything to be made after your own image, as a vast, eternal glorification and generalism of Stoicism! With all your love for truth, you have forced yourselves so long, so persistently, and with such hypnotic rigidity to see Nature FALSELY, that is to say, Stoically, that you are no longer able to see it otherwise—and to crown all, some unfathomable superciliousness gives you the Bedlamite hope that BECAUSE you are able to tyrannize over yourselves—Stoicism is self-tyranny—Nature will also allow herself to be tyrannized over: is not the Stoic a PART of Nature?... But this is an old and everlasting story: what happened in old times with the Stoics still happens today, as soon as ever a philosophy begins to believe in itself. It always creates the world in its own image; it cannot do otherwise; philosophy is this tyrannical impulse itself, the most spiritual Will to Power, the will to “creation of the world,” the will to the *causa prima*.

MILJØETIKK, RETTIGHETER OG DINOSAURER

Omtale av

Da mennesker regjerte kloden:

Etikk, dinosaurer og juss for en verden i krise

Marit M. Simonsen, Thea Rølsåsen, Norith Eckbo, Ragnhild Freng Dale, Odd Harald Eidsmo Barder, Erling Fjeldaas.

Fagbokforlaget, 2020

Av Sindre Brennhagen

Har vi tre jurister, to biologer og én sosialantropolog til felles? Nei, de gikk ikke inn på en bar (skjønt, det kan hende de gjorde det for å feire publisering), men de har alle bidratt til denne boken. *Da mennesker regjerte kloden: Etikk, dinosaurer og juss for en verden i krise* (Fagbokforlaget 2020) er et tverrfaglig samarbeidsprosjekt født ut av et felles engasjement – rettere sagt: en felles bekymring – for den allestedsnærværende krise vi står på randen av, sågar konfronteres med i ethvert henseende. Bokens kvantitative omfang er ikke avskrekkende, den teller omtrentlige 125 sider totalt (ekskludert litteraturliste), men den hekter seg likevel på mange og store debatter vedrørende våre forestillinger om, og vår behandling av, naturen. Det er i hovedsak en bok om forholdet mellom juss og etikk, altså «hvilket etisk fundament lovene våre bygger på og bør bygges på», samt «naturens kompleksitet og menneskets arroganse i møte med den» (2020, bakside). I tillegg lover boken, med filmfranchisen Jurassic Park som gjennomgående metafor, «svært mange dinosaurer». Bruken av Jurassic Park sammenfletter bokens ulike artikler og tjener som et mangefasettert bilde på klimakrisen og dens tilhørende (nærmest uoversiktlig) følger.

Alt dette er innpakket og fremstilt i et særdeles leservennlig format; med artikler mellom 10–20 sider inndelt i korte delkapitler og underoverskrifter, og en terminologiliste fremst i boken (ta lærdom, fagbokskribenter!). Innledningsvis vil jeg gi en kortfattet gjennomgang av tekstene som eksplisitt omhandler jussens rolle, især rettighetstenkningens potensiale for miljøetikk, før jeg videre bruker noen av artiklene (men ikke alle) som en inngangsport til å drøfte noen filosofiske posisjoner som gjør seg gjeldende i boken.



Juss og etikk: et intrikat forhold

Loverket er skapt av og for mennesker; det er normer og regler myntet på å mediere sosiale, politiske og økonomiske relasjoner, trygge eiendomsforhold samt sikre grunnleggende rettigheter og vilkår for og mellom mennesker. Følgelig kan et prosjekt hvis hensikt er å overskride en menneskesentrering, en tilgrunnliggende antroposentrisme i det juridiske rammeverk, virke uoverkommelig allerede fra starten av. Men lovene er vitterlig også menneskeskapte, de er konstrukter – kontingente produkter hvis *rasjonale* hviler på et spesifikt virkelighetsbilde. Derfor er de også mulig å forandre, hvis grunnlaget av hvilket de først oppstod – argumentene og verdisynet de innhenter sin legitimitet fra – møter motstand blant majoritetsbefolkningen eller arter seg destruktivt i praksis. Hvis den etiske grunnmur som understøtter jussen, smuldrer opp, har ikke lenger jussen en normativt bindende kraft. Spørsmålet om rett og galt er ikke identisk med, eller reduserbart til, lovlig og ulovlig.

Kort sagt: Det er mye som kan være *lov å gjøre*, men som det hersker en bred enighet om at man ikke *burde gjøre* – at det er galt i en moralsk forstand.

Jussen hviler altså på en etikk; etikken er logisk primær. Hvis utbredte oppfatninger om det moralsk påbudte og forbudte (eller kun «tillatte», for den saks skyld) endrer seg, fordrer det en grundig revidering av hva lovverket eksplisitt sier og kanskje implisitt åpner for. Denne boken, hvis anliggende blant annet er en miljøetisk undersøkelse av det nåværende lovverk, er altså et dekonstruktivt og rekonstruktivt prosjekt. Den tar sikte på å analysere hvilke (lovlige) handlinger som ikke harmonerer med kunnskapen vi besitter om naturens værensvesen og tålegrenser, og videre forslå endringsforslag som bedre sikrer, verner om, og ikke minst respekterer naturens egenart, mangfold og moralske status.

Innledningsvis belyser jurist Erling Fjeldaas hvorledes det norske lovverk har en unektelig antroposentrisk kjerne. Fjeldaas påpeker grunnleggende paradokser i norsk miljøvernrett og viser hvordan selv Naturmangfoldloven (!) hviler på en menneskesentrert og instrumentell holdning til naturen. Avslutningsvis drøfter Fjeldaas alternative, ikke-antroposentriske retninger, om enn noe kortfattet og forenklet. Peter Singers utilitaristiske zoosentrisme, Paul Taylors biosentrisme og J. Baird Callicotts økosentrisme vies et par setninger på tampen, før Fjeldaas konstaterer at «[i] dag er lovene våre antroposentriske», og at «store ord om naturens egenverdi er ren symbolikk [i dagens lovverk]» (2020, 27–8). Fjeldaas hevder like fullt at det er «mulig å bygge jus på ikke-antroposentrisk etikk» (Ibid., 26), en påstand man gjerne skulle sett ble tilført mer argumentativt kjøtt, men her kan det hende den mer utførlige utbroderingen måtte vike av plasshensyn (en irriterende kjent problemstilling).

Jurist Thea Rølsåsen viderefører tråden. Hun viser hvordan antroposentrismen i det norske lovverk manifesteres gjennom en rettighetstenkning hvor menneskelige interesser og anliggender anses som suverene både overfor og i forhold til naturen. Menneskelig inngripen i naturen er ikke så meget hjemlet i resonnementer om hvorvidt vi *bør* (normativt), men hviler snarere på en «kan jeg, skal jeg»-innstilling hvor det kun er andre menneskers interesser, preferanser og rettigheter som eventuelt kan stikke kjepper i hjulene.

Andre forståelser som tar sikte på å utvide grunnleggende rettigheter, som blant annet vern fra uberettiget harme til den ikke-menneskelige verden, er heller ikke ufeilbarlige. Hvis en elv gis det samme rettsvern som mennesket, slik at «en skade på elven er en skade på et rettssubjekt,

som kan påtales» (Ibid., 42), beskytter loven kun enkelte deler av naturen, nærmest isolert betraktet, uten å ta hensyn til dens uløselige tilknytning til sitt økosystem, dens relasjonelle interdependens. «Det hjelper ikke å verne en enkelt bestanddel av naturen uten å ta helheten i betraktning», skriver Rølsåsen (Ibid., 43) og tar videre til orde for at posisjoner som zoosentrisme (vern av enkelt dyr) må vike for en holistisk økosentrisme, som anerkjenner det intrikate nettverk av gjensidig avhengige arter, individer, livsformer, habitater og så videre.

De to innledende kapitlene beveger seg i så måte ut i et miljøetisk landskap hvor innsiktene til filosofen Holmes Rolston III gjør seg særlig aktuelle. Det holder ikke å kritisere et instrumentelt verdisyn på naturen for så å hevde at alt liv – alle livsformer, uavhengig av deres spesifikke artsværen, deres grad av kompleksitet – har iboende verdi. Man må også gå *forbi* dette og erkjenne at verdi er *systemisk*, altså en helhetlig, kontinuerlig pågående produktiv (genererende) prosess hvor organiske som anorganiske krefter inngår (Rolston 1988, 188). I boken *Environmental Ethics* skriver Rolston: «Value does not begin with blackberries, cellulose, photosynthesis – with biology – but also lies in nitrates, phosphates, water, energy, minerals: in dirt, in the landscape, in geosystemic nature» (Ibid., 212). Verdi er systemisk fundert i «the constructive thrusts of nature», og ingen etikk er fullkommen før den innser det, før den er «extended to the land» (Ibid., 212, 188). Den store oppgaven er ikke kun å utforme en etisk teori tilpasset dette, men samtidig også inkorporere det i lovverket. Men kan man egentlig tilskrive rettigheter til noen som ikke kan være seg bevisst dem?

Skillet mellom personer og ting

Et vesentlig kjennetegn ved antroposentrismen, som per dags dato gjennomsyrrer våre lovverk, er ikke kun plasseringen av mennesket på toppen av et artsfundert verdihierarki, men også den skarpe distinksjonen mellom *personer* og *ting*, eller *subjekter* og *objekter*. Det ligger en latent dualisme til grunn for antroposentrismen, noe som også speiles i juridisk terminologi, hvor det skilles mellom «rettssubjekter», som har rettigheter og plikter, kontra «rettsobjekter», som ikke har noen av delene (2020, 114). Felles for rettsobjektene er at de faller under samlebetegnelsen «død materie» og forstås blott og bart som ting og produkter man kan selge, kjøpe, pantsette og ødelegge. Død materie har ingen iboende verdi; de er ting hvis eneste verdi er deres instrumentalitet, nytten noen andre (mennesket) kan ta av dem. Å tilskrive rettigheter og rettslig vern til den ikke-menneskelige verden vil dermed måtte innebære

å gjøre dem til rettssubjekter på lik linje med mennesket. Er det en umulig oppgave? Nei, ikke nødvendigvis, ifølge jurist Odd Harald Eidsmo Barder.

Dyr og trær, blomster og bier, har kanskje ingen reflektert forståelse av hva det vil innebære å opphøyes til et rettssubjekt med ufravikelige krav på beskyttelse. Som Eidsmo Barder humoristisk påpeker, har ikke en gruppe furutrær «behov for å stemme ved neste valg», i tillegg til at det «gir liten mening om familiens labrador skal kunne gå til sak mot kommunen fordi han ikke har fått tilbud om barnehageplass» (Ibid., 115). Men det er imidlertid ikke nødvendig. Det finnes i dag mange rettssubjekter som er fullstendig uvitende om sin egen rettslige posisjon, for eksempel spedbarn. I tillegg er det en kjensgjerning at mange abstrakte, apersonlige entiteter – stater, kommuner og multinasjonale korporasjoner – også anerkjennes som rettssubjekter (Ibid.). Man skal heller ikke langt tilbake i tid før selv mennesker fant seg på den gale siden av distinksjonen mellom personer og ting (jf. slaveriet). En mulig løsning kan være en såkalt vergeordning, hvor noen representerer rettssubjektene det er tale om, og fører en sak på vegne av et område, en art eller en bestemt gruppe.

Dagens miljørett gir dessverre begrensede muligheter for privatpersoner (så vel som naturvernforeninger) til å føre saker på vegne av områder eller arter. I mange tilfeller må man ha en direkte tilknytning til området eller arten det er tale om, gjerne geografisk eller økonomisk. Man kan for eksempel protestere mot at en lokal skogseiendom omgjøres til kommunale parkeringsplasser. Slik kan man føre en sak indirekte på vegne av naturen, men naturen blir i så henseende sekundær og underordnes andre primære (menneskelige) formål, noe som nettopp er kjerneproblemet ved dagens lovverk (Ibid., 116–7). Man kan ei heller påberope seg nødrett på vegne av andre livsformer, som Ragnhild Freng Dale skriver. I forbindelse med Frödin-saken fra 2017 ble det sørgelig klart at: «Omsorgssvikt [...] er også et område der nødretten kan påberopes hvis det hadde dreid seg om barn – mens oppdrettsfiskens liv ikke har det samme vernet» (Ibid., 67).

Men kampen er likevel ikke tapt. I flere jurisdiksjoner er dyr riktignok ting (rettsobjekter), men de omtales likevel som «sentient beings», altså følende, sansende, erfarende vesener som kan oppleve velvære og ubehag i både fysisk og psykisk forstand (Ibid., 119). I Canada, New Zealand og Ecuador finnes det også forbilledlige eksempler på at større dyregrupper, elver og omkringliggende områder er blitt utstyrt med rettslig vern og således inkorporert i lovverket som rettssubjekter, dog på ulike måter. Felles for mange av landene som har utstyrt naturen med rettigheter, er at det er en ikke ubetydelig andel urfolk der. Et relevant sidespor er

derfor måten ulike natursyn – eller virkelighetsbilder som sådan – manifesterer seg i en bestemt naturpraksis.

Dette er ikke kun et etisk – enn si filosofisk – spørsmål, men også primært et sosialantropologisk spørsmål, siden det omhandler forskjellige forestillinger som er «innarbeidet i kulturell arv og handlingsmønstre, kodet inn i tradisjoner og konvensjoner i politiske system og menneskers hverdagsliv», som sosialantropolog Ragnhild Freng Dale skriver (2020, 47). For å overskride menneskesjåvinismens tvangshold på vårt juridiske lovverk og nåværende behandling av naturen må det først tas et oppgjør med de etiske implikasjonene av våre idé-, kultur- og religionshistoriske forestillinger om forholdet mellom mennesket og naturen. Vi kan ikke unnslippe historien – unngå å formes av tradisjon og seiglivede, utbredte vaner – uansett hvor gjennomrasjonelle, vitenskapelige, sofistikerte og «moderne» vi enn tenker at vi er.

Selv ikke vi nordmenn, som anser friluftskulturen som særegen for vår nasjonale identitet – som turgåere eller skiløpere på vei over fjellet med sekk på ryggen og nisselue på hodet – kommer unna det faktum at vårt forhold til naturen kanskje bunner i en slags nasjonalromantisk arv (2020, 56–7). Freng Dale låner begrepet *natur-nasjonalisme* av sosialantropologene Simone Abram og Gro Ween for å beskrive natursynet som er «dypt innvevd i den norske identiteten», et instrumentelt natursyn som bidrar til «å opprettholde en nasjonalistisk og estetisert holdning til naturen som noe som er der for oss, for rekreasjon eller nytte» (Ibid.). Selv friluftslivet – og dens gentrifiede avart: hyttekulturen – vi verdsetter så høyt og tolker som et tegn på den sunne norske folkesjel, er ikke nødvendigvis noe annet enn en slags «urnorsk, omskrevet bonderomantikk satt i forvaltningssystem» (Ibid., 58). Den norske friluftskulturen er full av paradokser: Iveren etter å komme ut i villmarken ledsages av ønsket om komfort, som medfører at vi raserer den uberørte naturen for å legge til rette for biltrafikk og hyttefelt. Det er altså «vanskelig å komme unna at den økende friluftsturismen setter dype spor i det landskapet vi liker å tenke på som urørt og uforstyrret», ifølge Freng Dale (Ibid., 59).

Freng Dale diskuterer det jeg alluderte mot ovenfor, nemlig kontrastene mellom ulike måter å tenke om og være i naturen, særlig illustrert gjennom urfolk. Det nordsamiske begrepet *meacchi* ligner det norske begrepet om *utmarken*, men der hvor den norske utmarken er et nytteord – et sted som brukes til jakt og beite – rommer det nordsamiske begrepet også en forståelse av «at mennesket eksisterer i samspill med, ikke i motsetning til, alt annet som finnes der» (Ibid., 53). Den samiske utmarken har

en vesentlig tilleggskomponent som den utbredte norske forståelsen mangler, nemlig at man også praktiserer sin kultur – ja, *er i utmarken* – og at det ikke er et sted man kun oppsøker i ny og ne, en uberørt verden bortenfor kulturen/samfunnet. Det er når den uløselige sammenhengen mellom teori og praksis – kulturhistorisk betingede natursyn og tilhørende livsførsel – tematiseres, at boken er på sitt mest informative og underholdende, hvorav Freng Dales tekst er et av de sterkeste innslagene. Det er samtidig her at de gryende tilkortkommenhetene ved rettighetstenkningens miljøfilosofiske potensial kommer til syne. Det er verdt å bemerke at det hersker en sterk skepsis til rettighetstanken blant miljøfilosofisk orienterte tenkere.¹ Kort fortalt: Rettighetstenkningen hviler på premisset om at relasjonen mellom partene ligner en hvilken som helst kontrakt inngått mellom to til flere aktører. Problemet er derimot det at relasjonen det her er snakk om – mellom mennesket og naturen – ikke ligner en økonomisk transaksjon eller annen avtale mellom to likestilte parter, men heller er en *moralsk* (og asymmetrisk) relasjon som ikke kan medieres av et sett formelle eller prosedurale normer. Rettighetstenkningen representerer dermed en «ovenfra og ned»-løsning på et mer dyptgripende problem som når helt inn til kjernen av vår selv- og verdensforståelse. Å skissere en juridisk løsning på et essensielt moralsk spørsmål arter seg derfor som en overfladisk symptombehandling av et strukturelt problem. Ingen krise (eller strukturell undertrykkelse) kan avverges med ett enkelt pennestøk.

Hvorfor gjør vi så skrekkelig lite når vi vet så forferdelig mye?

I «This Is How You Play God» fremlegger Thea Rølsåsen to viktige argumenter mot å bygge jussen på et antroposentrisk verdenssyn. Det første omhandler menneskets hang til å fokusere på de elementer av naturen vi *liker*, som vi ser en umiddelbar nytteverdi i eller opplever som estetisk tilfredsstillende («de vakre tigrene og klønete pandaene»). Det andre er at mennesket har en begrenset evne til å tenke i langsiktige baner og forutse konsekvensene av våre enkeltstående handlinger i et fremtidig perspektiv. Tross all informasjon, rødglødende debatter og vitenskapelige rapporter som fremstiller skrekkszenarier som født ut av en katastrofefilm, er ingen løsninger på klima- og økokrisen nærstående. Men hvorfor er det slik?

Aller først: Mennesket har en særlig affinitet for det kjente og kjære; de sterkeste følelser og varige engasjement vekkes i all hovedsak av det vi kan oppfatte i våre umiddelbare omgivelser og nære relasjoner. Som Aldo Leopold så tragisk-poetisk beskrev det i *A Sand County Almanac*

(1949): Å se et rovdyr dø – «to watch a fierce green fire dying in her eyes» – som en direkte effekt av dine handlinger, i et én-til-én-forhold, rokker ved ens væren på en fundamental måte. Det vekker umiddelbart så sterke emosjonelle responser at en ikke evner å ignorere det. Abstrakte opplysninger – tabeller, diagrammer og kvantitative estimater – har derimot ikke dette nærhetspreget og innehar følgelig ikke det samme kraftfulle, handlingsmotiverende potensiale.

«Mennesket har en naturlig kortsiktig orienteringsevne», skriver Rølsåsen (2020, 36) og hevder videre at klimaendringene, for de aller fleste, virker «fjerne både fremover i tid og i avstand» (Ibid.). Med slike formuleringer legger Rølsåsen seg nært opp mot den tyske filosofen Hans Jonas' innsikter (dog Rølsåsen selv ikke refererer til ham), især hans fremtidsrettede ansvarsetikk slik den kommer til uttrykk i verket *Imperative of Responsibility* (1984). Den tradisjonelle etikken er orientert mot de øyensynlige konsekvenser innenfor et begrenset tidsrom, i tillegg til at den behandler alle interaksjoner med den ikke-menneskelige verden som *etisk nøytral*. Den moralske konsiderasjonen har vært konsentrert om en handlings umiddelbare virkninger på mennesker «her og nå», med en svært konkret (begrenset) tid- og stedbundethet. Hans Jonas skriver: «The good and evil about which action had to care lay close to the act, either in the praxis itself or in its immediate reach, and where not matters for remote planning. This proximity of ends pertained to time as well as space» (Jonas 1984, 4–5).

Den tradisjonelle etikken kan følgelig karakteriseres som en *naboetikk*; det etiske universet er «composed of contemporaries», mer spesifikt ens menneskelige neste, hvorpå «its horizon to the future is confined by the foreseeable span of their lives» (Ibid., 5–6). Jonas viser oss således at det ikke bare er grunnet en gitt disposisjon, en naturlig tilbøyelighet, at vi ikke lar oss affisere av uobserverbare utfall og potensielle konsekvenser frem i tid. Disse inklinasjonene amplifiseres også av det etiske rammeverk vi er oppdratt og sosialisert inn i, sågar formet av.

Når vi allerede observerer klimaendringenes herjinger, spesielt i subtropiske strøk og lavland (tørke, skogbrann, oversvømmelser, orkaner og så videre), skulle en vitterlig tro det var adekvat nok empiri til å stadfeste de høyst reelle konsekvenser. Men nei, selv det som skjer *nå*, men ikke *her*, har en forsvinnende liten evne til å mane oss til handling. Det kan blant annet sees i sammenheng med det faktum at våre liv, som barn av moderniteten, er karakterisert av en distanse til naturen. Som eksemplet med Leopold viste ovenfor, vil et misforhold mellom innsats



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

og utfall – en essensiell kløft mellom hva du gjør, og konsekvensene du frembringer – bidra til å forsterke denne distansen, denne fremmedgjøringen.

Her ligger det et vesentlig poeng i at måten vi nå lever på – i høyteknifiserte, vestlige industrisamfunn – nærer opp under og stimulerer til denne asymmetrien, denne kritiske skjevbalansen. Vår sedvanlige gjøren og laden, selv de tilsynelatende mest trivielle handlinger, er kjennetegnet av en grunnleggende distanse. Kjøttproduktene vi konsumerer, simpelthen *er bare der*, forhåndsslaktet og ferdigbehandlet, møysommelig utstilt i standardiserte plastinnpakninger langs supermarkedenes frysedisker. Vi er fjernet fra samtlige forutgående ledd av produksjonsprosessen, leddene som minner oss på kjøttets opphav – hvem det stammer fra, og hva som kreves for å bringe det opp på middagstallerkenen. Teknologiens rolle i den industrialiserte masseproduksjonen har effektivt fjernet oss fra opphavet til vår mat, våre klær, husholdningsartikler og så videre; alt kommer ferdiglagd til oss gjennom en filtrerende instans. Når man ikke ser og erfarer de direkte virkningene av ens valg, glir samtlige handlinger ubemerket hen mot bakgrunnen av hverdagslivets gjøremål – man stopper ikke opp og ten-

ker over hvilken påvirkningskraft den presumptivt enkeltstående handling har på det større hele.

Her kommer jussens relevans, og motivasjonen for å se til den, tydeligere frem: Lovverket kan mediere denne kløften, denne distansen – misforholdet mellom tilsynelatende banale handlinger og deres innvirkning på det øvrige systemet. Å foreta en kritisk revidering av våre til grunnliggende moralske oppfatninger er en ufattelig vanskelig (og ofte utakknemlig) oppgave, mens en implementering av bio- eller økosentriske prinsipper i lovverket kan sikre umiddelbar beskyttelse mye hurtigere. Enten det innebærer å forby visse forurensende produkter, tjenester og praksiser, eller verne om truede arter og skadelidende naturområder, ligger jussens styrke således i at den frem-skynder, effektiviserer og formaliserer en prosess som ellers kunne ha tatt mange (ti-)år. Der hvor en endring av folkeopinionen er en langdryg oppgave, kan lovforslag og resolusjoner fundert i målbare data og verifiserbare tålegrenser (vippepunkter) være et nødvendig førstesteg på veien mot en overskridelse av antroposentrismens kvelende tvangshold på vårt natursyn og vår praksis.

Hvordan fungerer bokens metafor?

Boken har en gjennomgående tematisk rød tråd, som er ment å virke som et populærkulturelt, pedagogisk verktøy, nemlig filmfranchisen Jurassic Park. Dinosaurer anvendes som et symbol på, eller en metafor for, den globale øko- og klimakrise; den er et fryktinngytende monster, et kolossalt vesen hvis uforutsigbarhet og potensielle skadeomfang gjør den til en unektelig destruktiv kraft. Dinosaurmetaforen benyttes på en retorisk måte som minner om økokatastrofismen.² Thea Rølsåsen hevder eksempelvis at miljøforkjempere «se[r] klimatrusselen som en tyrannosaurus om løper etter dem og truer deres liv» (2020, 37).

Dinosaurer i Jurassic Park har også til felles med klimakrisen at de er menneskeskapte. Dinosaurer, som klimakrisen, er en frembragt trussel, et produkt av menneskelig aktivitet. I tillegg brukes to av filmens hovedkarakterer som et (noe karikert) bilde på dagens samfunnsdebatt omhandlende klimakrisens potensielle løsninger, og hvorvidt svaret er *mer* eller *mindre* teknologi. Overmodige teknologioptimister med «få moralske kvaler» til teknisk inngripen, omforming og utbygging av naturen, kontrasteres med motstemmer som preker varsomhet og tilbakeholdenhet (2020, 17-8). Analogien kan således leses som et stikk mot mektige samfunnskrefter som fremholder profitt som øverste rettesnor, utarming av naturressursene i den teknologiske ekspansjonens og kapitalakkumuleringens tjeneste, samt at den kan betraktes som et stikk mot tilhengere av såkalt grønn teknologi så vel som filosofiske bevegelser som transhumanismen.

Med dette peker metaforen i retning av bioetikken, bredt forstått som grenen av etikken som befatter seg biologisk og medisinsk kunnskap knyttet opp mot anvendelsen av teknologiske virkemidler. I så måte evner metaforen å nyansere og understreke et viktig poeng; menneskelig aktivitet og omforming begrenser seg ikke kun til den *ytre* natur, men griper stadig lenger inn i ulike livsformers *indre* natur – inn i selve arvematerialet, kjernen av deres fysiologiske grunnstruktur og biokjemiske sammensetning.

Tross dinosaurmetaforens mange filosofiske implikasjoner, er det likevel verdt å spørre om ikke boken kunne fungert like godt uten den. Det kan nemlig virke svært påtatt at samtlige tekster skal føres tilbake til Jurassic Park. Da flere av tekstbidragene står stødig nok på egne ben, blir det tidvis trøttende at det *skal* relateres til karakterene/scenariene i filmen. Det er selvfølgelig positivt at de har en planlagt og uttalt rød tråd de forholder seg til, men hvis bokens formål er å være en fagbok som kritisk drøfter antroposentrisme, tilkortkommenhetene ved norsk miljørett, samt hvordan dette henger sammen med vårt øv-

rige kulturhistoriske natursyn, skulle man tro at den ikke behøvde å kontinuerlig bruke en Hollywood-produksjon som formidlingens holdepunkt for å nå ut til sitt publikum. Populærvitenskap trenger ikke nødvendigvis ta i bruk populærkulturelle referanser. Litt av bokens seriøsitet undermineres også av nettopp det, og det gjør at jeg har vanskeligheter for å utpeke nøyaktig *hvem* som er den tiltenkte målgruppen. Er det meningen at man eksempelvis skal ha et emne for førsteårsstudenter på jussen som ser Jurassic Park, leser denne boken, og diskuterer noen av de juridiske og etiske problemstillingene som (noe underforstått) aktualiseres? I hvilken undervisningssammenheng, spesielt på høyere utdanningsnivå, gjør man det?

La gå, kanskje må man ikke ha sett alle fem filmene for å henge med på tekstenes diskusjoner. Men nettopp derfor kunne man også med fordel ha sløyet det – det tilfører ingenting som ikke forfatterne får frem på egenhånd. Istedenfor å møtes fem ganger for å se fem filmer (som de skriver innledningsvis), kunne det heller vært viet mer plass til flere av de interessante og viktige temaene som tekstene kommer innpå.

Det evinnelige savnet av filosofi

Det er nok ikke sjokkerende at undertegnede, som filosofistudent, gjerne skulle ha sett *mer* filosofi, eller en *større* utlegning av filosofiske teorier i dette verket – man tar seg kanskje alltid i å savne ens eget fagområde uansett. Men likevel, det råder noen misoppfatninger som lett kunne vært løst ved å alliere seg med en fagfilosof. Et eksempel er likhetstegnet som settes mellom miljøetikk og naturfilosofi. Thea Rølsåsen skriver blant annet: «Det er delte meninger om hvordan fagfeltet naturfilosofi/miljøetikk oppstod, med det synes å være enighet om at et av de definerende punktene var artikkelen «Is There Need for a New Environmental Ethic?» av Richard Routley (Sylvan)» (2020, 30). Men vent nå litt, hevder Rølsåsen at *naturfilosofien* ikke oppstod før på slutten av 1970-tallet? Som oftest, anses oppstarten av tidsskriftet *Environmental Ethics* i 1979 som det avgjørende punktet hvor miljøetikken befester sin posisjon som en distinkt gren av (fag)filosofien, i forsknings- og universitetssammenheng. Men naturfilosofi er ikke nødvendigvis det samme som – ensbetydende med – miljøetikk. En kan lett forstå hvorfor Rølsåsen, som mange andre, begår denne terminologiske sammenblandingen, da «naturfilosofi» er et særs vidtfavnende begrep som brukes i forskjellige kontekster, på mange områder. Men naturfilosofien er i grunn like gammel som filosofidisiplinen som sådan, og går helt tilbake til førsokratiske og formuleringen av filosofiens grunnproblem (hva

er virkelighetens mest grunnleggende bestanddel(er), dens metafysiske substans?).

Inntrykket av at forfatterne godt kunne alliert seg med noen fagfilosofisk skolerte, forsterkes når etikkfaget i sin helhet reduseres til «hvordan mennesker bør handle» (2020, 11). Er det alt etikken innbefatter? Nei, det blir for enkelt. Når sant skal sies tror jeg ikke denne boken er ment å være en filosofibok *per se*, men heller artikulere noen av de mest aktuelle (og intrikate) problemer med vår nåværende situasjon, især forholdet mellom juss og etikk. Men for en bok som bærer «etikk» i undertittelen, er det forsvinnende lite om de sentrale teoriene i etikkfaget. Jeg tar meg selv i å savne et kapittel som problematiserer, om enn så kortfattet, de etablerte normative etikkteorier (utilitarisme, deontologi og dydsetikk) og deres teoretiske relevans og praktiske overføringsverdi, spesielt når en har å gjøre med så omfattende temaer som antroposentrisme og natursyn i klimakrisens tidsalder. Kanskje kunne det også vært en idé å vie oppmerksomhet til andre etiske perspektiver som nærhetsetikk og omsorgsetikk, som blir særlig aktuelle i forbindelse med fenomener som økosorg.³

Summa summarum

Tross min filosofisk hardkantede kritikk, evner boken å vise hvordan antroposentrismen gjennomsyrrer det norske lovverk, og måten antroposentriske verdiresonnementer ligger til grunn for kulturelle forestillinger om, og allment utbredte holdninger til, naturen. Den føyer seg således inn i rekken av dagsaktuelle bøker om et tema som aldri kan snakkes i hjel, nemlig menneskets forhold til sitt jordiske hjem i lys av den (allerede herværende) globale krise og eksistensielle trussel. Verket er ikke et miljøetisk nybrottsarbeid, men det er forhåpentligvis ett av mange kommende verker som drøfter tilkortkommenhetene ved det juridiske *status quo*.

Samtlige forfattere har et konsist og godt språk, uten bruk av unødvendig komplisert fagterminologi. Tross mine vanskeligheter med å utpeke én spesifikk målgruppe, kan dette også være bokens styrke. Den egner seg for eldre naturvernere så vel som klimaengasjert ungdom som søker å forstå forbindelsen mellom etikk og lov, moralitet og legalitet, samt hvordan dette innvirker på politiske beslutninger. Men likevel, det kunne vært en idé å inkorporere flere fagfilosofiske kilder i et verk som problematiserer mange uforbeholdent filosofiske spørsmål.

OMTALT BOK

Simonsen, Marit M. et.al. 2020. *Da mennesker regjerte kloden: Etikk, dinosaurer og juss for en verden i krise* (red.: Simonsen, Rølsåsen, Eckbo, Freng Dale, Eidsmo Barder & Fjeldaas). Bergen: Fagbokforlaget.

ØVRIG LITTERATUR

- Bonneuil, Christophe. 2015. «The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene». *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis* (red.: Hamilton, Bonneuil & Gemenne): 17-32. London: Routledge.
- Gottlieb, Roger S. 2019. *Morality and the Environmental Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, Clive. 2015. «Human Destiny in the Anthropocene». *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis* (red.: Hamilton, Bonneuil & Gemenne): 32-44. London: Routledge.
- Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Rolston III, Holmes. 1988. *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press.

NOTER

1 Filosofen Roger S. Gottlieb formulerer i verket *Morality and the Environmental Crisis* noen punkter som er verdt å viderefremidle. Gottlieb stiller seg skeptisk til at «natures rettigheter» vil få bukt med de fundamentale (metafysiske og moralske) vrangforestillingene til grunn for det nåværende natursyn. En utarbeidelse av rettigheter, som pretenderer å gjelde universelt, vil foregå på et høyt abstraksjonsnivå; de er «designed to deal with relations og essential distance» (2019, 42). Gottlieb hevder rettighetstenkningen arter seg kontraproduktiv når man har å gjøre med menneskets forhold til naturen, et forhold som ikke er basert på gjensidig distanse, men snarere er karakterisert av menneskets nødvendige avhengighet av naturen, sågar en eksistensiell (økologisk) uløselighet. Gottlieb minner oss på at de aller fleste konflikter vi påstøter i løpet av våre liv ikke løses med å appellere til «rettigheter», men heller andre kvalitative begreper og verdier som lykke, empati og omsorg (Ibid.).

2 Det vesentlige for den økokatastrofiske retorikk er at den hevder de utbredte fremstiller av jorden – symbolske representasjoner og mytologiske skikkelser – må substitueres til fordel for mer negativt ladete bilder, da de tradisjonelle bildene ikke lenger samsvarer med tingenes faktiske tilstand. Altså: Når vi nå ser jorden «svare» på den mangehundreårige rovdriften vi har begått på den, må også metaforene byttes ut. I stedet for å fastholde ved et bilde på jorden som en altelskende, nærende moderfigur (å la James Lovelocks Gaia-hypotese), vil proponenter av økokatastrofismen eksempelvis hevde at kloden heller svarer til den hevngjerrige Medea (Bonneuil 2015, 26). Vi møter en «oppvåknet gigant», et «ampert beist» som søker rettferdig gjengjeldelse (retribusjon) gjennom «en verden av sinte somre og dødsspiraler» (Hamilton 2015, 39).

3 Knut Ivar Bjørlykhaug og Arne Johan Vetlesen publiserte dette året en antologi ved navn *Det går til helvete. Eller?* som drøfter nettopp økosorg-fenomenet.



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

FRA FORSKNINGSFRONTEN ENGASJEMENTER OG EMOSJONER I STOISK FILOSOFI

Av Håvard Løkke

I Kurt Wachsmuths utgave av Johannes Stobaeus' *Utdrag* fra 5. århundre e.Kr., finnes det en tekst på over 60 sider som kalles *Zenons og de andre stoikernes læresetninger om den etiske delen av filosofien*. Ifølge Hermann Diels og andre kan denne teksten spores tilbake til en viss Arius Didymus fra 1. århundre e.Kr., men dette opphavet er usikkert. Det som er sikkert, er at teksten er skrevet i et blodfattig doksografisk språk. Ofte er det faktisk vanskelig å forstå hva som er poenget med å si det som sies. Hva er, for eksempel, poenget med å si følgende?

Av de godene som gjelder sjelen, er noen disposisjoner, mens andre er tilstander og ikke disposisjoner, og atter andre er hverken disposisjoner eller tilstander. Alle dydene er disposisjoner. Engasjementene er bare tilstander, ikke disposisjoner, for eksempel spådomskunst og så videre. Aktiviteter i tråd med dydene [...] er hverken disposisjoner eller holdninger. Tilsvarende: Av de ondene som gjelder sjelen, er noen disposisjoner, mens andre er tilstander og ikke disposisjoner, og atter andre er hverken disposisjoner eller tilstander. Alle lastene er disposisjoner. Bare tilstander er tilbøyeligheter, for eksempel nag [*phthoneria*] og depressivitet [*epilypia*] og den slags, og dessuten sykkeligheter og svakeligheter, for eksempel gjerrighet og drukkenskap og alt sånt. Hverken disposisjoner eller tilstander [...] er aktiviteter i tråd med lastene (Stob, 2. 70. 21-71.14; min egen oversettelse).

Poenget kan ikke være å påpeke at dyder og dydige aktiviteter er det motsatte av laster og lastefulle aktiviteter. Det er altfor opplagt. Men det er ikke opplagt at engasjementer er det motsatte av tilbøyeligheter, sykkeligheter og svakeligheter. Noe av poenget med å si det som sies i passasjen over, må være å påpeke at engasjementer påvirker sjelen på motsatt måte av det emosjoner gjør. Spørsmålet er hvordan dette skal forstås.

La oss begynne med å klargjøre noen begreper. Hva menes med skillet mellom disposisjoner (*diatheseis*) og tilstander (*hexeis*)? En disposisjon er en egenskap som en ting enten har eller mangler fullstendig. Metaller er disponert til å lede strøm, for eksempel, mens plast mangler denne egenskapen fullstendig. En disposisjon er altså en enten-eller-egenskap: En ting kan ikke være mer eller mindre disponert til noe. En tilstand kan derimot kalles en slags både-og-egenskap: En ting kan nemlig være i en tilstand i større eller mindre grad. Alle metaller er disponert til å lede strøm, men på grunn av deres ulike tilstander, leder kobber strøm i større grad enn aluminium gjør. Sjeler er en mer avansert type ting enn metaller er, men også de kan karakteriseres ved hjelp av sine disposisjoner og tilstander. Alle menneskesjeler er disponert til å se farger og høre lyder, for eksempel, men på grunn av deres ulike tilstander, sanser ulike menneskesjeler farger og lyder i ulik grad, og på ulike måter. Det antas altså i passasjen over at engasjementer, men ikke dyder, er blant de egenskaper som menneskesjeler kan ha i større eller mindre grad. Tilsvarende

antas det at tilbøyeligheter, sykkeligheter og svakelighet, men ikke laster, er egenskaper som menneskesjeler kan ha i større eller mindre grad.

Hva er så et engasjement? Det greske ordet er *epitēdeuma*. Dette er svært vanskelig å oversette, av omtrent samme grunn som det latinske ordet *disciplina* er svært vanskelig å oversette. Jeg har valgt oversettelsen 'engasjement' fordi dette ordet, i likhet med *epitēdeuma* og *disciplina*, refererer til et fenomen som har både et fenomenologisk og et faktisk aspekt. På den ene siden kan man si at man *føler seg* engasjert i noe, at man føler et *sterkt* (eller ikke så sterkt) engasjement for noe. På den andre siden kan man også si at man *er* engasjert i noe, til og med at man er *i* et engasjement, for eksempel når man er midlertidig ansatt i en stilling. På engelsk kan uttrykket *engaged to be married* sies å spille på begge disse aspektene. I antikken brukes 'engasjement' som oftest i en faktisk betydning, men i vår tid er det omvendt. Så det er en utfordring for oss i dag å forstå hva det vil si, ifølge stoikerne, å *være i et engasjement*.

Nå er det i utgangspunktet nærliggende for oss i dag å tenke slik Scott Fitzgerald lar Gatsby tenke om investeringer i *The Great Gatsby*: Å være i et engasjement er å ha investert mye av seg selv. Mer presist: Gatsby tenker at han har investert mye av seg selv i et vinne–Daisy–i–konkurranse–med–Tom–Buchanan-prosjekt som han anstrenger seg for å gjennomføre på en slik måte at han vil sitte igjen med en stor avkastning. Men stoiske engasjementer er ikke slike utilitaristiske prosjekter. Et stoisk engasjement er nemlig ikke verdifullt hvis og bare hvis det gir avkastning i form av økt lykke eller nytelse eller velferd. Det er verdifullt i seg selv.

Så jeg tror vi bør tenke om antikkens engasjementer slik Harry Frankfurt tenker om kjærlighet: Å være i et engasjement er å bry seg. Men vi må være på vakt mot romantiske konnotasjoner: Å bry seg om noe er ikke nødvendigvis å være glad i det. Navnet på mange engasjementer inneholder riktignok prefikset *philos* – for eksempel *philosophia* (filosofi) og *philippia* (omsorg for hester) – men navnet på alle engasjementer er samtidig også navn på fag (*technai*). Det er altså ikke avgjørende hva man føler for det man er engasjert i. Det som er avgjørende er at man har tatt et valg om å vie seg til noe som man synes er viktig, noe man bryr seg om. Satt på spissen: En slave som er glad i hester vil ikke være i et engasjement hvis hun blir pålagt å ta vare på hester, men en fri person kan velge å ta på seg engasjementet kalt 'omsorg for hester' uten å være spesielt glad i hester. (Tilsvarende, antar jeg, med alle andre engasjementer, som spådomskunst (i vår tekst) og filosofi).

Det er altså på samme måte med engasjementer som det er med forpliktelser: Man *får* dem, strengt tatt, ikke. Man *tar* dem på seg.

Videre må vi også klargjøre hva som menes med tilbøyeligheter (*eukataphoriai*) og sykkeligheter (*nosēmata*) og svakeligheter (*arrōstēmata*). Jeg har antatt at dette er betegnelser på emosjoner, og den antagelsen skal jeg prøve å begrunne. Stoikerne mente at emosjoner (*pathē*) oppstår i oss ved at vi gir bifall til en viss type feiltagelse, nemlig ved at vi anser noe for å være bra eller dårlig uten at det er det. Å reagere på en ikke-følede (*apathēs*) måte er å reagere uten å gjøre en slik feiltagelse. Men stoikerne skjelnet mellom to typer emosjoner: Noen er umiddelbare reaksjoner som går fort over, mens andre emosjoner stikker dypere og fester seg i sjelen. Sinne og frykt, for eksempel, kan være umiddelbare følelsesreaksjoner som går fort over, men de kan også være emosjoner som man bærer på. Slike dype og langvarige emosjoner er, ifølge stoikerne, tendenser til å tiltrekkes eller frastøtes av noe, uten å ha grunn til det. Denne tanken bør være kjent for oss. En ubegrunnet tilbøyelighet er, tross alt, det vi på engelsk (og noen ganger på norsk) kaller en *bias*. Stoikerne ser altså ut til å mene at en *bias* kan være enten sykkelig og svakelig.

Med dette ser de ut til å mene følgende: En persons tenkevaner er sykelige hvis hun er tilbøyelig til å tiltrekkes av noe som hun *allerede burde vite* er dårlig, og hennes tenkevaner er svakelige hvis hun er tilbøyelig til å tiltrekkes eller frastøtes av noe som hun *ennå ikke kan vite* om er godt eller dårlig. Sykelighet og svakelighet er altså emosjonelle tilbøyeligheter som skyldes henholdsvis selvbedrag og hastverk. Det er likheter mellom denne teorien og moderne attribusjonsteori. Ta et vanlig eksempel i attribusjonsteori: Vi har en tendens til å forelske oss når vi blir redde. Årsaken til at vi foretar en slik feilattribusjon kan, ifølge stoikerne, være at vi bedriver ønsketenkning: Vi er tilbøyelige til å lyve for oss selv fordi vi ikke ønsker å være redde, men å være forelsket. Eller årsaken kan være at vi rett og slett ikke tenker oss om: Vi er tilbøyelige til å tro at høy puls og svettetokter er tegn på forelskelse. Selvbedrag og hastverk er to av de vanligste årsakene til feiltagelser, ifølge stoikerne, og sykkelighet er altså en form for selvbedrag, mens svakelighet er en form for hastverk.

Vi kan nå presisere vårt spørsmål: Hvordan kan det ha seg at vi bli mindre tilbøyelige til selvbedrag og hastverk ved å ta på oss engasjementer? Jeg skal tolke stoikernes svar på dette spørsmålet i lys av deres teori om at våre sjeler, akkurat som våre kropp, har visse evner (*dynamēis*) i ulik grad. De tre viktigste av disse mentale evnene er sunnhet (*hygieia*), styrke (ikke *enkrateia*, som er en dyd, men *ischys*)

og skjønnhet (*kallos*). Akkurat som kropp, er altså sjeler mer eller mindre sunne, mer eller mindre sterke og mer eller mindre vakre.

Cicero forenkler, men snakker likevel stoisk, når han reklamerer for det filosofiske livsidealet med følgende slagord: *Consequentia et constantia*! Det første idealet – Ciceros *consequentia* – er å være mentalt sunn. Med dette mente stoikerne omtrent det samme som Sokrates hadde ment: Vi må ikke bare undersøke våre begreper, men også justere dem slik at de ikke kommer i konflikt med hverandre. Dette er særlig viktig, ifølge stoikerne, fordi indre konflikter er opphav til alle de emosjonene som vi ikke har grunn til å føle. Så de mente at unge personer bør arbeide med filosofi i noen år, på en sokratisk måte, for å bli mentalt sunnere. De bør studere epistemologi og logikk, og i tillegg ta et grunnkurs i naturfilosofi. I Ciceros *Academica* og *De Natura Deorum* kan vi se at han var hjertens enig. I Arrianos' notater fra Epiktets forelesninger kan vi også finne masse eksempler på samme tankegang.

Det andre idealet er å være mentalt sterk. Av grunner som jeg snart skal utdype, mener stoikerne at det å være mentalt sterk er å være stabil (*constanter* på latin; *eustathēs* på gresk). Dette er det velkjente stoiske idealet om å holde stand når det virkelig gjelder, å gjennomføre sine planer under press. Sokrates var utvilsomt et forbilde også i så måte, ikke minst på grunn av måten han møtte døden på. Men hva var det som gjorde Sokrates til en stabil person? Å være stabil er ikke å være en stabeis, enda mindre en fanatiker. Det er, ifølge stoikerne, å ha tilegnet seg dyden måtehold (*sōphrosynē*) i så stor grad at man har en viss kunnskap om hva som bør velges, hva som bør unngås og hva som hverken bør velges eller unngås, altså hva som er likegyldig (*adiaphora*), som det heter. En person som har kunnskap om dette, vil ifølge stoikerne gjøre, mene og føle det som til enhver tid er passende (*to prepon* på gresk; *decorum* på latin).

At dette har med mental styrke å gjøre, skyldes at en stabil og måteholden person ikke alltid vil oppføre seg passende i konvensjonell forstand. Å være måteholden er å gjøre, mene og føle det som i ettertid kan gis en rimelig begrunnelse. For å kunne innfri dette kravet, må man beveges av en grunn hvis, og bare hvis, den er riktig (*orthos*) i stoisk forstand. Ifølge stoikerne er det ofte samsvar mellom det som er riktig og det som er sosialt akseptert. Men ikke alltid. For å ta to kjente eksempler: I visse ekstreme situasjoner har man, ifølge stoikerne, grunner til å spise menneskekjøtt og få barn med sine egne barn. Derfor er det ikke så rart at det, ifølge stoikerne, kreves stor mental styrke for å være en stabil og måteholden person, særlig

når dette medfører at man på en eller annen måte havner i konflikt med det som er sosialt akseptert.

Viktigere for vår problematikk er følgende poeng: For å bli mentalt sterkere og mer stabil som person, holder det ikke å studere filosofi. Man må vie seg til noe, ta på seg et engasjement. Man kan i prinsippet vie seg til hva som helst. Man kan vie seg til å ha omsorg for hester, som vi har sett, men like gjerne for hunder, selvfølgelig, eller en viss gruppe barn, eller alle mennesker (*philanthrōpia*), gamle bygninger, en lokal dialekt, en utrydningstruet dyreart, og så videre. Man kan vie seg til filosofi eller spådomskunst, som vi har sett, men også malekunst, hagebruk, litteraturstudier, eller til og med (tror jeg) matlaging, og så videre. Det viktige er at man velger det man velger av riktige grunner. Man kan åpenbart ikke velge å vie seg til matlaging for nytelsens skyld. Nytelse (eller penger, eller status) kan heller ikke være riktig grunn til å velge å vie seg til filosofi. Det er bare hvis man velger det man velger av riktige grunner, at ens valg av engasjement kan være forenelig med et dydig liv.

Jeg har sagt at man «i prinsippet» kan vie seg til hva som helst. Men stoikerne er, som kjent, determinister. Så i praksis kan det være en rekke engasjementer man er fristet til å velge, men som man ikke er «ment» å vie seg til. Jeg tror denne tanken kan gi mening i lys av stoikernes begrep om mental skjønnhet: Å ha en vakker sjel er nemlig å kjenne sin plass, ifølge stoikerne, altså å akseptere sin *station and its duties*, som hegelianeren F.H. Bradley som kjent sa (1876; 2012). I vår individualistiske tid oppleves denne tanken som fremmed, og faktisk ganske ydmykende (Cicero likte den heller ikke). For stoikerne er det riktig nok ikke snakk om en anti-individualistisk selvforståelse i samme grad som det ser ut til å ha vært for Bradley: Bare en slave vil passivt akseptere sin skjebne uten å ta et aktivt valg. Men til og med en fri person må ofte akseptere at hennes valg av engasjement må tas innenfor et handlingsrom som i praksis er begrenset av hva man har anledning til å realisere. For å vri på Nietzsche: Man kan ikke bli det man ikke er «ment» å være.

Sammenfatning

Spørsmålet jeg innledet med var hvorfor engasjementer gjør oss mindre tilbøyelige til selvbedrag og hastverk. Mitt svar er at det er fordi vi blir mer måteholdne og stabile ved å ta på oss engasjementer. I stedet for å beveges av det som virker tiltrekkende eller frastøtende for oss, lar vi oss bevege av en viss kunnskap om hva som bør velges og unngås, samt hva som er likegyldig. Sagt på en annen måte: Ved å ta på seg et engasjement, blir man nærmest tvunget



Illustrasjon av Ylva Ullahammer Bordsenius

til å utvikle sunnere og sterkere tenkevaner.

Jeg tror dette bør forstås som en teori om hvordan man kan oppnå det nest beste livet. Det bør være viktig for stoikerne å ha en slik teori, fordi ingen – ikke en gang Sokrates – har vært en fullt ut dydig person, en vismann. At barnemorderen Herakles og løgneren Odyssevs er de eneste kandidatene som nevnes i kildene, kan skyldes at de hadde vakre og sterke sjeler: De kunne ingenting om stoisk epistemologi og logikk, men de levde til gjengjeld i en enkel Gullalder og tok på seg gigantiske livsprosjekter som de gjennomførte med glans.

Men det er en annen historie. Det jeg har prøvd å argumentere for i denne artikkelen, er følgende: Ved å ta på seg engasjementer, er det mulig for en vanlig person å lykkes i å leve sitt liv slik det ifølge stoikerne bør leves, i hvert fall til en viss grad. Det er mulig å lykkes i dette selv om man ikke er vis, og sannsynligvis aldri kommer til å bli det. Noe av poenget med vår passasje er likevel å minne leseren på denne muligheten.

LITTERATUR

- Bradley, Francis Herbert. 2012 [1876]. *Ethical Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cicero. 1922. *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Otto Plasberg (red.). Leipzig: Teubner.
- Cicero. 1933. *De natura deorum*. W. Ax (red.). Leipzig: Teubner.
- Diels, Hermann. 1879. *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann
- Stobaeus, Johannes. 1884. *Antilogii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Kurt Wachsmuth (ed.) Vol. 1–2. Berlin: Weidmann.

OVERSETTELSE OM FRIHET

EPIKTET

Oversettelse ved Harald Langslet Kavli

Introduksjon

Epiktet ble født i byen Hierapolis i det som nå er Tyrkia ca. år 50 e.Kr. Han ble trolig født som slave, og vi vet lite om hans liv. På et eller annet tidspunkt ble han kjøpt av Tiberius Claudius Epafroditus (år 20 – 25 – ca. 95.), som var en frigitt slave som jobbet for keiser Nero, og senere hjalp Nero med å begå selvmord. Epafroditus tillot Epiktet å studere filosofi under Gaius Musonius Rufus (ca. 20 – 100), som var en av de store stoiske filosofene på den tiden.

I år 89 bannlyste keiser Domitian Epiktet og flere andre filosofer fra Roma, så Epiktet dro til byen Nikopolis, som lå i provinsen Epirus, som nå er den vestlige delen av Hellas. Her startet han på et tidspunkt en filosofiskole som tiltrakk seg flere av datidens unge lovende, deriblant Lucius Flavius Arrianos (89 – før 160 en gang). Epiktet levde og underviste i Nikopolis fram til sin død i ca. år 135. Mot slutten av livet skal han ha adoptert et barn.

Epiktet skrev ingenting selv, men Arrianos skrev ned det som i ettertid har blitt kalt for *Diskursene* og *Enkheiridion*. Sistnevnte er trolig mer kjent som *Håndboken* på norsk. Det er vanskelig å fastslå med noe særlig sikkerhet hvorvidt, og i hvor stor grad, det er Epiktets eller Arrianos stemme som vi hører i de overlevde verkene, men Arrianos selv hevder i forordet at *Diskursene* er hans egne redigerte notater av ting som Epiktet sa til studentene. Christopher Gill hevder også at det er betydelige forskjeller i språket til bøkene om Epiktet og Arrianos' øvrige overlevde verker, så dette sannsynliggjør at det er stort sett Epiktet selv vi hører (2014, viii). Arrianos studerte mest sannsynlig under Epiktet rundt år 107-9 en gang, så komposisjonsdatoen for verkene må ha vært etter da.

Vi vet lite om hvorledes undervisningen foregikk på Epiktets skole, men det er et og annet hint i teksten som tyder på at den i hvert fall til dels bestod i lesing og diskusjoner av sentrale tekster i den stoiske kanonen, særlig

Khrysippos' verker. Hovedanliggendet i *Diskursene* ser imidlertid ut til å være praktisk etikk. Epiktet ser også ut til å først og fremst ha vært opptatt av å inspirere studentene sine til å leve i henhold til den stoiske etikken, og å anse dyd som det høyeste godet. Som Arrianos skriver i forordet «[...] når han snakket var det klart at han ikke hadde noe annet formål enn å bevege sinnene til de som hørte mot det som er best».

For det meste er tekstene i *Diskursene* monologer, men det er også hyppige dialogiske innslag. Tidvis er det tydelig å se at Epiktet har en samtalepartner, blant annet i 1.11, «Om kjærlighet til familien», hvor Epiktet spør ut en far som har dratt fra sitt syke barn om hva det vil si å være en god forelder. I oversettelsen under er det imidlertid vanskeligere å se hvorvidt Epiktet fremfører en monolog til studentene sine, og selv spiller rollen som innvender, eller om det faktisk er en eller flere av studentene hans som kommer med innvendinger. Jeg mistenker at det er det første som er tilfelle i denne teksten.

Frihet

Utdraget jeg har oversatt er det første kapitlet i bok 4 av *Diskursene*. Det gir en god forsmak på flere av temaene i Epiktets filosofi, og det viser også tydelig hvordan Epiktet alternerer i språkbruken. Teksten veksler mellom en mer argumenterende og utleggende stil som vi forventer å finne i filosofiske avhandlinger, til en mer sokratisk tilnærming, hvor Epiktet spør ut en tilhører eller seg selv. Språket veksler også mellom å være utleggende og avmålt, til å være ganske så heftig, og av og til blir Epiktet til og med spydig og sarkastisk.

Kapitlet starter med et forsøk på å forklare hva som kjennetegner et fritt menneske. Et fritt menneske lever slik som han eller hun ønsker, den frie oppnår det han eller hun ønsker å oppnå, og havner ikke i det uføret som

han eller hun ønsker å unngå. Frihet er således noe som er løst fra sosial status, som i seg selv er interessant ettersom det er skrevet i en kontekst hvor slaveri var svært utbredt. Epiktet går dernest over til en utspørring hvor han forsøker å klargjøre begrepet «frihet» ytterligere. Vi får også en kort diskusjon om en stoisk fagterm, *prolēpsis*, som kan oversettes til foregripelse, samt viktigheten av å bruke foregripelsene våre riktig. Epiktet går dernest over til å drøfte forskjellige ting som kan hindre oss fra å være frie, og fellesnevneren for disse tingene er at man retter begjærene og aversjonene sine mot det som er utenfor vår kontroll. Her ser vi det som kalles kontrollskillet. Epiktet hevder at det eneste som er fullstendig innenfor vår kontroll er våre egne tilstander, mens alt annet er utenfor vår totale kontroll. Dersom vi skal forbli frie, og ikke feile i å oppnå det vi begjærer, må vi forsøke å holde begjæret vårt rettet ene og alene mot de tingene som er under vår egen kontroll, som altså er våre egne tilstander. Epiktet bygger videre på dette i seksjonen om Gud og viktigheten av å forene ens egen vilje med Guds vilje. Her ser vi en parallell til kristendommen, «La din vilje skje», som det heter i skriften. Vi får deretter en liten meta-filosofisk avstikker før Epiktet gir tilhørerne noen eksempler på personer som Epiktet mener faktisk har vært frie, Diogenes av Sinope og Sokrates. Valget av eksempler er interessant av flere grunner, men kanskje særlig ettersom det er to personer som hadde veldig forskjellige måter å leve på. Diogenes levde som et slags utskudd midt iblant Athens borgere, mens Sokrates hadde et mer konvensjonelt liv, med kone, barn og sosialt ansvar. Epiktet avslutter deretter monologen med å advare mot den hedonistiske tredemølla, og faren for at vi kan ende opp med å få det vi ønsker oss og fortsatt være miserable. Til slutt oppfordrer Epiktet oss om å i det minste forsøke å bli frie.

Jeg har forsøkt å holde meg mest mulig tekstnært, men det har vært et og annet sted hvor noen ord har falt ut av manuskriptet, og der har det vært nødvendig å underforstå noen ord for å få teksten til å gi mening. Jeg har også konferert en del med oversettelsene til George Long og Robin Hard. Disse har vært til stor hjelp.

Jeg har satt inn noen overskrifter i teksten for å gjøre teksten mer leservennlig og oversiktlig. Den greske teksten som jeg har oversatt fra er fra Schenkl-utgaven som er tilgjengelig hos Perseus. Jeg har også støttet meg på oversettelsen til George Long fra 1890 og Robin Hard fra 2014. Jeg har også forsynt meg grådig av notene til de ovennevnte oversettelsene og fått god hjelp av forordet i Hards oversettelse som er skrevet av Christopher Gill. Epiktets *Håndbok* har blitt oversatt minst 3 ganger til norsk, senest i 2020, men *Diskursene* har så vidt jeg vet ikke blitt oversatt til

hverken norsk eller noe annet skandinavisk språk enda. Jeg håper at herværende oversettelse kan være et bidrag til å få gjort noe med dette.

LITTERATUR

- Epiktet. 1916. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Heinrich Schenkl (red.). Leipzig. B. G. Teubner. Tilgjengelig fra <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0557.tlg001.perseus-grc1:0.0disc>.
- Epiktet. 1890. *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments*. Overs. George Long. London: George Bell and Sons. Tilgjengelig fra: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0557.tlg001.perseus-eng1:0.0>
- Epiktet. 2014. *Discourses, Fragments, Handbook*. Overs. Robin Hard. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, Christopher. 2014. «Introduction». I *Discourses, Fragments, Handbook*. Overs. Robin Hard. Oxford: Oxford University Press.

ANBEFALT VIDERE LESNING

- Mason, Andrew S. og Theodore Scaltsas (redaktører). 2007. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.
- Kamtekar, Rachana. 1998. «Aidōs in Epictetus». *Classical Philology* 93 (2): 136-160.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Wehus, Glenn Øystein. 2019. «Freedom, Slavery, and Self in Epictetus.» *Teologisk Tidsskrift*, 8(4): 227-242.

Om frihet

Frihet og slaveri

Fri er den som lever slik som han ønsker, han som er underlagt hverken tvang, hindringer eller en annens makt, som har impulser til handling som ikke blir hindret, som er i stand til å oppnå det han begjærer, og som ikke opplever det han frykter. Og hvem er det som ønsker å leve et liv basert på feiltagelser? Ingen. Hvem ønsker å leve i bedrag, eller å være skjodesløs, urettferdig, tøylessløs, kranglete eller lastefull? Ingen. Så ingen av de skakkjorte lever slik de ønsker, og derfor er ingen av dem frie. Og hvem er det som ønsker å leve et liv preget av sorg, frykt, og misunnelse, av å plages av andres lidelse, et liv hvor han begjærer ting som han ikke får, og som har aversjoner mot ting som han likevel opplever? [5] Ikke én. Så er det én person blant de skakkjorte som er uten sorg og frykt, som ikke opplever det han har aversjoner mot, og som oppnår det han begjærer? Ikke én. Derfor er ingen av dem heller frie.

Dersom en som har vært konsul to ganger hadde hørt deg si dette, ville han ha vært enig med deg, så sant du hadde tilføyet «men du er vis, og det jeg sa handlet ikke om deg». Men dersom du hadde fortalt ham sannheten, og sagt at «det er ingenting som skiller deg fra de som har blitt solgt som slaver tre ganger», hva annet kan du forvente deg

enn en omgang med juling? «Hva mener du?», vil han si, «er jeg en slave? Jeg som har frie foreldre, som ingen person har et slavebevis for, og som er senator og venn av keiseren, som har vært konsul, og som eier mange slaver». For det første, o store senator, var kanskje både din far og mor slaver på samme måte som du er en slave, og det samme gjelder din bestefar og alle dine forfedre. [10] Men selv om de var så frie som det er mulig å være, hva har dette med deg å gjøre? For hva om de var høysinnede, mens du ikke er det? Hva om de var fryktløse, mens du er feig? Hva om de var besindige, mens du er tøylesløs?

«Og hva har dette med å være slave å gjøre?» Virker det for deg som om det å gjøre noe mot sin vilje, det å bli tvunget til noe, det å stønne under åket, har noe å gjøre med å være slave? «Jo, det har det nok, men hvem er det som kan tvinge meg til noe som helst, unntatt keiseren, som er vår alles herre?» Da har du gått med på at du har én herre, og det at han er, som du sier, vår alles herre, burde ikke være noen trøst for deg, men vit heller at du er slave i en stor husholdning. Innbyggerne i Nikopolis¹ pleier å rope ut: «ved keiserens hell er vi frie!»

[15] Men uansett, la oss glemme keiseren et øyeblikk, om det er greit, og svar meg heller på dette: Har du noen gang begjært noen? En gutt eller en jente, en som er fri eller slave? «Hva har dette med å være slave eller fri å gjøre?» Fikk aldri den som du begjærte deg til å gjøre noe mot din vilje? Smisket du aldri med ham eller henne? Kysset du aldri føttene til den du begjærte? Dersom keiseren hadde tvunget deg til å kysse hans føtter, ville du ha ansett det for å være et grovt overtramp, og det verste tyranni. Så er slaveri noe annet enn dette? Gikk du noen gang ut om natten til et sted du ikke ønsket å være? Brukte du noen gang penger du ikke ønsket å bruke? Akket du deg ikke over ting du sa, og fant du deg aldri i å bli kjefta opp og få døren smelt igjen i ansiktet ditt? Hvis du skammer deg over å vedkjenne deg de tingene som du selv gjør, kan vi heller se på hva Thrasonides² sier og gjør, han som har vært med på så mange hærtog, kanskje til og med flere enn det du har. For det første, han gikk ut om natten, på et tidspunkt hvor selv ikke Geta turte å gå ut. Dersom Thrasonides hadde blitt tvunget ut på dette tidspunktet av sin herre, ville han ha skreket ut og jamret seg over det lille slaveriet som det er å måtte gå ut. [20] Og etter dette sier han: «En billig tøs har gjort meg til slave. Jeg, som aldri noen gang har blitt gjort til slave av en fiende».³ Stakkars nek, som har blitt gjort til slave av en tøs, og til og med en billig en. Så hvorfor kaller du deg fortsatt fri? Og hvorfor legger du ut om hærtogene dine? Etter dette spør han etter et sverd og blir sint på den som av velvilje nekter å gi ham sverdet,

og han sender gaver til hun som hater ham, og tigger og gråter, og når han har hellet litt med seg, så blir han fra seg av lykke. Men hvordan? Den som hverken har kvittet seg med begjær eller frykt er heller ikke fri.⁴

Undersøk hvordan vi bruker begrepet «frihet» om dyr. [25] Folk avler frem tamme løver, sperrer dem inne og forer dem, og noen tar attpåtil med seg løvene når de reiser. Og hvem ville ha kalt disse løvene frie? Er det ikke heller slik at dess mer bekvemt løvene lever, dess mer lever de slavisk? Og hvilken løve, dersom den hadde hatt sansing og forstand, ville ha ønsket å være som en av de bekvemme løvene? Og se på disse fuglene som har blitt fanget og som blir fostret opp i bur, hva ville ikke de ha lidd for å slippe ut? Noen av dem ville heller ha sultet i hjel fremfor å leve et slikt liv, og de som holder ut denne tilværelsen går igjenom store prøvelser og vanskeligheter, og de visner hen, og dersom de finner en åpning så flykter de. Slik er deres naturgitte begjær etter frihet, og etter å være selvstendige og uhindrede. «Og hva er det så som er ondt ved å være en fange?» Hva er det du sier? Jeg har blitt født til å fly dit jeg vil, og leve under en åpen himmel, til å synge når jeg vil. Du tar fra meg alt dette, og spør så «hva er det som er så ondt ved dette?»

Derfor kaller vi bare de dyrene som ikke holder ut fangenskap, og som flykter ved å dø så snart de blir fanget, for frie. [30] Det var også dette Diogenes⁵ var inne på når han sa at det å være glad til for å dø var den eneste innretningen for å berge friheten. Og da han skrev til perserkongen at «athenernes stat kan ikke gjøres til slaver i større grad enn du kan gjøre fisker til slaver.» Perserkongen svarte: «Hva mener du? Kan jeg ikke fange athenerne?» «Du kan fange dem», svarte Diogenes, «men de vil gå vekk og forlate deg med én gang, akkurat slik som fiskene. Og når du fanger en av dem, så dør hen. Og hvis en av athenerne som du har fanget dør, hvilken nytte har du av hæren din da?» Slik snakker en fri mann som har undersøkt saken nøye og med alvor, og, som forventet, har funnet ut av den. Men hvis du leter etter svar et annet sted enn der hvor det kan være, hvorfor undrer du deg over at du ikke finner det? Slavens bønn er å bli satt fri med én gang. Hvorfor det? Tror dere at det er fordi han ønsker å betale de som tar imot frikjøpsavgiften?⁶ Nei, det er fordi han tror at han fram til nå har levd fastlåst og ulykkelig som følge av sin manglende frihet. «Hvis jeg slipper fri», sier han, «vil jeg med én gang bli lykkelig, ingenting vil hindre meg, jeg vil ikke måtte vike for noen, jeg vil snakke til alle som mine jevn gode likemenn, jeg vil komme fra hvor jeg vil og dra dit jeg ønsker.» [35] Så blir han frigjort, og med én gang han ikke har noe sted han kan spise, ser han etter noen

han kan smiske til, en som han kan spise med. Etter dette livnærer han seg av kroppsarbeid, og utholder de verste prøvelser, og hvis han klarer, så finner han seg et traue. Han havner i et verre slaveri enn det han tidligere hadde, og om han så ender opp med å gjøre det godt, så er han uansett et vulgært menneske, og vil forelske seg i en jente og bli miserabel og angre seg og savne tiden som slave. «For hvilket onde var slaveriet for meg? Noen ga meg klær, sko og mat, de tok vare på meg når jeg var syk, og jeg arbeidet lite. Men nå, stakkars meg, for noen ting jeg må utholde, jeg er en slave for mange, og ikke bare én!» «Men», sier han, «hvis jeg klarer å skaffe meg ringer⁷, da vil jeg ha det godt og leve lykkelig.» Først så lider han som fortjent når han forsøker å skaffe seg dem, og etter at han har skaffet seg dem, så skjer det samme igjen. Da sier han: «hvis jeg drar ut på et hærtokt vil jeg kvitte meg med alt det vonde.» Deretter drar han ut på hærtoktet, og lider som en pisket slave, men ber like fullt om å få bli med på enda et hærtokt, og deretter et tredje. [40] Og deretter, når han har blitt ferdig med karrierejaget ender han opp med å bli senator, da blir han igjen en slave idet han går inn i senatet, det flotteste og mest storslagne slaveriet som man kan slave for.

Foregripelser⁸

La ham ikke forbli en idiot, men la ham heller lære, som Sokrates sa, hva som er hver enkelte tings natur, og å ikke anvende foregripelsene våre vilkårlig. Dette er årsaken til alle menneskers onder, det at vi ikke er i stand til å anvende de alminnelige foregripelsene våre riktig. For vi mener noe annet enn en annen. Han tror at han er syk. Ikke i det hele tatt, men han har ikke anvendt foregripelsene riktig. En annen anser seg for å være fattig, og en mener at han har en kjip far eller mor, og en annen mener at keiseren ikke er vennlig innstilt overfor ham. Men alt dette betyr én og bare én ting, at de ikke vet hvordan de anvender foregripelsene riktig. For hvem er det som ikke har en foregripelse om hva som er ondt, om at det onde er skadelig, at det er noe man bør unngå, at det er noe man bør bruke alle midler for å kvitte seg med? Én foregripelse er ikke i strid med en annen, men konflikten kommer når man skal anvende dem. [45] Hva er så et onde, hva er det som er skadelig og som bør unngås? Noen sier at det er å ikke være keiserens venn. Den som sier dette er på villspor, han har feilet i å anvende foregripelsen, han er plaget, han kommer til å søke etter noe annet enn det vi diskuterer. For dersom han blir keiserens venn, vil han likevel ikke ha funnet det som han søkte etter. For hva er dette, det som alle mennesker søker etter? Sinnsro, å være lykkelige, å gjøre alt det som vi ønsker å gjøre uten hindringer eller tvang. Og når

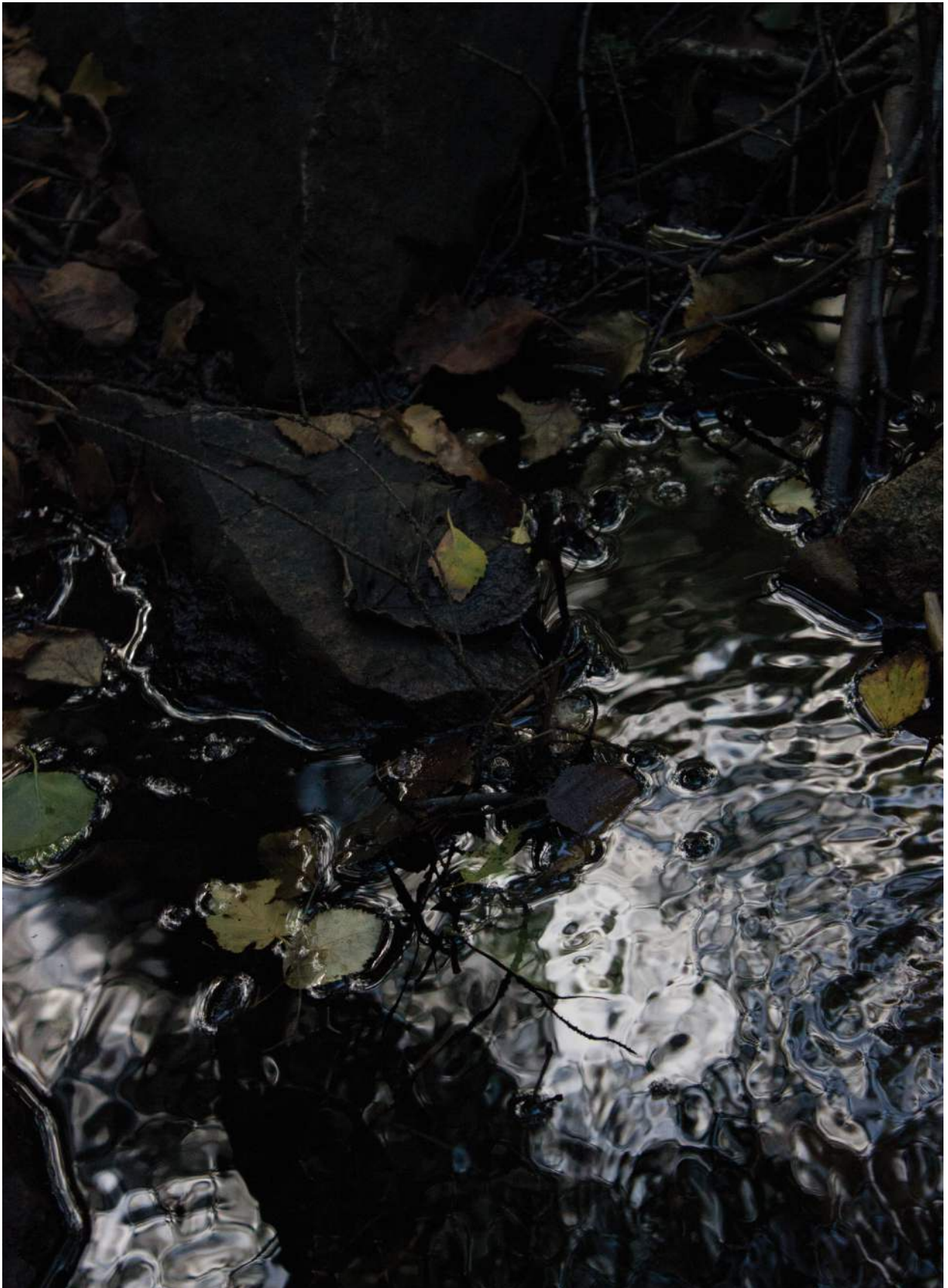
han har blitt keiserens venn, slutter han å være hindret, slutter han å leve under tvang? Opplever han sinnsro og lykke? Hvem skal vi spørre? Er det noen som er mer tillitssverdige enn han som har blitt venn med keiseren? Kom inn i midten og fortell oss når du sov best, nå eller før du ble venn av keiseren? Dere vil høre svaret med én gang: «ved gudene, stopp å gjøre narr av situasjonen min. Du vet ikke hvilke prøvelser jeg må lide meg gjennom, miserabel som jeg er. Søvn kommer ikke til meg, men en fyr kommer inn til meg, og deretter en annen, og sier at keiseren allerede er våken og på vei ut, og deretter kommer pinslene, deretter kommer angsten.» Og når spiste du bedre, nå eller før? Han vil svare: Hvis han ikke blir invitert til å spise med keiseren blir han plaget av dette, men hvis han blir invitert, så spiser han som en slave spiser når han er sammen med sin herre, og er nervøs for å si eller å gjøre noe dumt. Og hva tror du han er redd for? Å bli pisket som en slave? Og hvordan skulle han kunne slippe så billig unna? Nei, slik det passer seg for en så storslagen mann, en venn av keiseren, er han redd for å bli halshogget. Og når badet du mer fredelig, når trente du bedre, kort sagt, hvilket liv ville du helst ønske å leve, det du lever nå eller det du pleide å leve? [50] Jeg sverger at du ikke vil finne noen som er så sanseløs og bortkommen at han ikke jamrer mer og mer dess nærmere venn han blir av keiseren.

Utspørringen

Så hvis hverken de som vi kaller konger eller de som er venner av konger lever slik de ønsker, hvem er det da som er frie? Søk, og du vil finne. For du er utstyrt av naturen til å finne sannheten. Men hvis du selv ikke er i stand til å finne ut av hva som følger på egenhånd, hør da på de som har undersøkt. – Hva er det de sier? – Virker frihet som noe godt for deg? – Det største gode. – Er det mulig at den som har det største gode fortsatt er miserabel og gjør det dårlig? – Nei. – Hvem enn som du da ser er ulykkelige, miserable og som jamrer, si da om dem med fasthet at de ikke er frie. – Det gjør jeg. – Vi har nå kommet oss vekk fra kjøp og salg og slike ting som har med eiendom å gjøre. Men hvis du har gått med på det foregående med rette, så kan ikke perserkongen, dersom han er ulykkelig, være fri. Og heller ikke en mindre konge, eller en som har vært konsul, eller konsul to ganger. – Det stemmer.

Så svar meg så på dette: Tror du at frihet er noe storslagent og edelt, noe av høy verdi? – Selvfølgelig. – Er det mulig at en som har noe som er så storslagent edelt og av høy verdi likevel kan være miserabel? – Det er det ikke. [55] – Så når du ser noen som har underlagt seg en annen, eller som smisker med en som han ikke kan fordra, si

Illustrasjon av Erik Lovhaugen



med fasthet at han ikke er fri. Og ikke bare hvis han gjør dette for et lite måltid, men også hvis han gjør det for å bli guvernør eller konsul. Dersom noen gjør slike ting for å vinne noe lite, anse dem for å være småslaver, og dersom de gjør det for noe stort, storslaver. – Dette går jeg også med på. – Tror du at frihet er noe som er i vår egen makt og som er selvbestemmende? – Selvfølgelig. – Så når noen er hindret eller underlagt tvang, si med fasthet at han ikke er fri. Og bry deg ikke med hvorvidt hans bestefar eller oldefar var frie, eller om kjøp og salg, men hvis du hører ham si «herre» fra hjertet og ut av lidenskapene, om så han da blir fulgt av 12 fasces,⁹ anse ham for å være en slave. Og hvis du hører ham si «miserabel som jeg er, som må lide slike pinsler» anse ham for å være en slave. Kort fortalt, hvis du ser at han jamrer, klager eller er ulykkelig, anse ham for å være en purpurkledd slave. Men hvis han ikke gjør noe av dette, bør du likevel ikke anse ham for å være fri før du har fått en forståelse for grunnsetningene hans, og om de er underlagt tvang, hindring eller ulykke, og hvis de er det, anse ham for å være en slave som feirer saturnalia.¹⁰ Si at herren hans er ute en tur, og når herren kommer tilbake vil du se hvor mye slaven kommer til å lide. – Hvem er herren som vil komme tilbake? – Enhver som har makt til å gi slaven det han begjærer, til å beskytte det eller å ta det fra ham. – Så er det slik at vi har mange herrer? – Ja. For selv før disse menneskelige herrene, har vi omstendigheter som våre herrer, og de er det mange av. Derfor er det nødvendigvis slik at den som har makt over disse omstendighetene også er våre herrer. [60] For det er ikke egentlig keiseren vi frykter, men heller død, landsforvisning, at eiendommen vår blir beslaglagt, fengselsstraff og vanære. Og det er heller ingen som elsker keiseren, med mindre han er et godt menneske, men vi elsker heller rikdom, eller et embete som tribun, general eller konsul. Så lenge vi elsker, hater eller frykter disse tingene, vil det nødvendigvis være slik at den som har makt over dette er herren vår. Derfor tilber vi de som har makt over dette som om de var guder, for vi tenker på dem som har makten til å gi oss de største goder for å være som guder, og deretter underforstår vi premisset om at «denne mannen har evnen til å gi meg de største goder». Ettersom det underforståtte premisset ikke stemmer, må konklusjonen nødvendigvis være falsk.

Hva er det som er under vår kontroll?

Så hva er det som gjør et menneske uhindret og fritt? Det er ikke rikdom som gjør det, eller konsul- eller guvernørembetet, eller et kongerike som gjør ham fri, så det er nødvendig å finne et annet svar. Hva er det som gjør at

noen har evnen til å skrive uhindret og uten å gjøre feil? – Kunnskap om å skrive. – Hva så med det å kunne spille kitara på samme måte? – Kunnskap om å spille kitara. – Dermed må det også finnes en kunnskap om å leve godt. Du har hørt det generelle prinsippet, men undersøk også de spesifikke anvendelsene av prinsippet. Dersom noen begjærer noe som en annen har kontroll over, kan han da sies å være uhindret? – Nei. – Og er det mulig at han er fri for innblanding? [65] – Nei. – Dermed er han heller ikke fri. Undersøk det følgende: Er det slik at vi har noe som er ene og alene under vår kontroll, eller er alt under vår kontroll, eller er det slik at noen ting er under en annens kontroll? – Hva mener du? – Når du ønsker at kroppen din skal holde seg sikker fra skade, er dette under din kontroll? – Nei. – Hva med at den skal holde seg sunn? – Ikke det heller. – Hva med at den skal være vakker? – Ikke det heller. – Om den lever eller dør? – Nei. – Dermed må kroppen din sies å være en annens anliggende¹¹, og helt og holdent underlagt det som er sterkere enn den. – Det stemmer. – Og hva med landområdet ditt, er dette noe som er under din kontroll, som du har når du ønsker, så lenge du ønsker eller i en slik stand som du ønsker? – Nei. – Og hva med slaven dine? – Ikke de heller. – Klærne? – Nei. – Det lille huset ditt? – Nei. – Hestene dine? – Heller ikke de. – Og dersom du ønsker at barna dine skal leve, eller kona di, broren din eller vennene dine, er dette noe som er under din kontroll? – Heller ikke dette.

Har du ingenting som er under din makt, som ene og alene er opp til deg, eller har du noe slikt? – Det vet jeg ikke. – Så se på saken slik og undersøk den. Er det noen som kan få deg til å gå med på noe¹² som ikke er sant? – Ingen kan gjøre dette. – Så når det kommer til det å gå med på at noe er sant, er man uhindret og fri? [70] – Det stemmer. – Er det noen som kan kontrollere impulsene dine til handling? – Ja, det er det. For når noen truer meg med død og fengsel så gjør han det. – Men hva hvis du forakter¹³ død og fengsel, vil du da fortsatt føye deg etter ham? – Nei. – Er det opp til deg å forakte døden? – Det er opp til meg. – Så er impulsene dine til handling opp til deg? – Det må de være. – Og hva så med impulsene dine til å ikke handle? Dette er også opp til deg. – Ja, men hva om jeg har et ønske om å gå meg en tur, men noen hindrer meg. – Hva er det ved deg som blir hindret? Ikke evnen til å gi din tilslutning? – Nei, men den lille kroppen min. – Ja, slik han kan kontrollere en stein. – Det stemmer, men jeg kan fremdeles ikke gå. – Og hvem har fortalt deg at det å kunne gå er ditt eget verk, og noe som ikke kan hindres? For det jeg har sagt er at det bare er impulsen til å gå som er opp til oss. Hvorvidt kroppen kan benytte seg

av impulsene eller å samarbeide er noe som jeg har sagt for lenge siden at er opp til en annen. – Dette går jeg også med på. – Finnes det noen som er i stand til å få deg til å begjære det du ikke ønsker å begjære? – Ingen. – Hva med det å sette seg noe fore, eller å hengi seg til et prosjekt, eller det å simpelthen forholde seg til inntrykkene som man blir utsatt for? – Det er heller ikke opp til en annen. [75] Men når jeg ønsker å gjøre noe kan en annen hindre meg fra å gjøre det. – Hvis det du ønsker å gjøre er noe som er under din egen kontroll, hvordan kan han gjøre det? – Det kan han ikke. – Så hvem er det som sier at den som begjærer noe som er en annens ikke kan hindres? – Så jeg bør ikke begjære god helse? – Nei, og heller ingenting annet som er en annens. For det som det ikke er opp til deg å skaffe til veie eller å beholde slik du ønsker er en annens. Hold ikke bare hendene dine langt unna dem, men også først og fremst begjæret ditt, hvis du beundrer noe som ikke er ditt eget, noe som er underlagt en annens makt, hvis du begjærer noe som er forgjengelig, gir du deg selv til slaveri, du har lagt åket over skuldrene¹⁴. – Så hånden er ikke min? – Den er en del av deg, men av natur så er den leire, og underlagt hindring og tvang, en slave av alt som er sterkere enn den. Og hvorfor snakker du bare om hånden? Du bør anse hele kroppen din for å være som et overlesset esel, og anse det for å være din bare så lenge som det er mulig og gitt deg å ha det. Men dersom en soldat forsøker å ta eselet fra deg, gi slipp på det, prøv ikke å gjøre motstand og ikke klag. Dersom du gjør det vil du ikke bare bli fratatt eselet, men også få juling. [80] Men hvis du bør tenke slik om kroppen, tenk over hva det gjenstår å gjøre for deg med henblikk på de tingene som vi skaffer til veie for kroppens skyld. Hvis kroppen er som et esel, blir de andre tingene som et bittelitt for eselet, som salvesker, sko, byggkorn og fôr. Kvitt deg også med disse tingene, raskt og gladere til sinns enn det du gjør med selve eselet.

Og når du har forberedt deg med dette, når du har øvd deg på denne måten, til å skjelne mellom hva som er en annens og hva som er ditt eget, og mellom hva som er underlagt hindring og hva som ikke er det, og å bry deg bare med det andre og ikke det første, og når du har rettet begjæret ditt mot det andre og aversjonene dine mot det første, hvem er det så som du fremdeles kan frykte? – Ingen. – For hva kan denne frykten handle om? Det som er ditt eget, som er det virkelige gode og onde?¹⁵ Og hvem er det som rår for dette? Hvem kan ta disse tingene fra deg, hvem kan hindre dem? Ingen kan dette, like lite som de kan hindre Gud. Eller er det kroppen du er bekymret for, eller eiendom, eller det som er en annens, de tingene som ikke angår deg? Og hva annet har du øvd deg til alt fra

begynnelsen, enn å skjelne mellom hva som er ditt og hva som ikke er ditt, mellom hva som er under din kontroll, og hva som ikke er under din kontroll, mellom hva som er underlagt hindring og hva som ikke er det. Hvorfor dro du til filosofene? For å ikke bli mindre miserabel og ulykkelig enn det du var i utgangspunktet? I så tilfelle vil du ikke bli fri for frykt og plager. Og hva er lidelse for deg? Frykt oppstår som følge av en forventning, mens lidelse er om det nåværende. Og hva er det som du fortsatt vil begjære? For de tingene som underlagt viljen, som er både vakre og tilstedeværende, har du et avmålt og kontrollert begjær, men for de tingene som ikke er underlagt viljen har du intet begjær, for at du ikke skal gi noe rom til noe av dette som er ufornuftig, heftig og intenst.

Gud

[85] Når du har en slik holdning overfor ting, hvilket menneske kan da få deg til å frykte? For hva er det et menneske har som kan skape frykt i et annet menneske, enten ved sitt oppsyn, ved hjelp av ordene han sier eller hvordan han er å være sammen med, i noe som helst større grad enn en hest har overfor en annen hest, eller en hund overfor en hund, eller en bie overfor en bie. Ting fremstår som fryktinngytende for hver og en av oss, og når en person er i stand til å bevare eller å ta vekk det som man bryr seg om virker han fryktinngytende. Hvordan ødelegges en festning¹⁶? Ikke av jern eller ild, men av vurderinger.

For hvis vi river ned festningen i byen, har vi ikke også revet ned festningen som er feber, festningen av pene jenter, eller med andre ord, festningen som er i oss, og vil vi ikke ha kastet ut tyrannene som er i oss, de som kontrollerer oss hver dag, av og til de samme, av og til noen andre? Men vi må begynne med dette, det er fra dette punktet vi må dra ut og rive ned festningen, og å kaste ut tyrannene. Vi må gi slipp på kroppen, og dens enkelte deler og evner, vi må gi slipp på vår eiendom, vårt omdømme, embeter, ære, barn, slektninger, venner, og begynne å anse alt dette for å være en annens. Og dersom vi kaster ut tyrannene, hvorfor er det da nødvendig å rive ned festningen, i det minste for min skyld? For hvilken rolle spiller det for meg om den fortsatt står? Hvorfor skal jeg da fremdeles kaste ut vaktene? For hvor sanser jeg dem? De har sine fascies, spyd og sverd rettet mot noen andre. For jeg har aldri hverken blitt hindret i å gjøre det jeg ønsker eller tvunget til å gjøre noe jeg ikke vil, og hvordan kunne jeg ha blitt det? Jeg har underlagt impulsene mine Gud. Hvis han ønsker at jeg skal ha en feber, ønsker også jeg dette. Hvis han ønsker at jeg skal begjære noe, da ønsker også jeg dette. Hvis han ønsker at jeg skal få noe, vil jeg også det. [90] Hvis

han ønsker at jeg ikke skal få noe, vil jeg det heller ikke. Derfor ønsker jeg å dø, å bli torturert. For hva er det som fortsatt kan hindre meg i å gjøre det som virker best for meg, hvem kan holde meg tilbake? Ingen, i større grad enn de kan hindre Gud. Det er også dette de mer forsiktige av de reisende gjør. Noen har hørt at det er ranere langs veien, og våger derfor ikke å dra ut alene, men venter på en ambassadør, kvestor eller prokonsul, som han kan slå følge med, og når han har festet seg til ham kan han reise trygt. Slik handler også en forstandig person i verden. For det er mange ranere, tyranner, stormer, vanskeligheter, og tap av ting vi elsker. Og hvor kan man flykte til? Hvordan skal man kunne dra noen steder uten å bli ranet? Hvem skal man vente på for å få et trygt reisefølge? Hvem skal man feste seg til? Til en sånn eller slik person, til en rik mann, eller til en prokonsul? Og hvilken nytte har jeg av ham? Han kan like gjerne bli ranet, og klage og føle sorg, og en følgesvenn kan like gjerne vende seg mot meg og rane meg. [95] Så hva skal jeg gjøre? Bli venn av keiseren? Hvis jeg er en følgesvenn av ham, så kan ingen gjøre meg noe vondt. Men for det første, dersom jeg skal bli venn av keiseren, for noen ting jeg må lide meg gjennom for å bli dette! Hvor ofte og av hvor mange må jeg bli ranet for å bli venn med ham? Og selv etter at jeg har klart dette, så er selv keiseren dødelig. Og dersom keiseren av en eller annen grunn skulle bli en fiende, hvor skal jeg da gjøre av meg? Inn i ørkenen? Kommer ikke også sykdommer dit? Så hva skal det bli av meg? Er det ikke mulig å finne en trygg følgesvenn, som er troverdig, sterk og uten planer om bedrageri? Slike betraktninger gjør han seg, og kommer frem til at han skal feste seg til Gud for å reise trygt.

– Hva mener du med å feste seg til Gud? – Dette: At alt det som Gud ønsker, ønsker man også selv, og dersom Gud ikke ønsker det, ønsker man det heller ikke selv. [100] – Hvordan gjør man dette? – På ingen annen måte enn ved å undersøke Guds impulser og styre. Hva er det han har gitt meg og latt være under min kontroll, og hva har han beholdt selv? Han har gitt meg det som er underlagt viljen og gjort denne til noe som er under min kontroll og gjort det fritt for hindring og tvang. Denne kroppen her, som er formet av leire, hvordan kunne han ha gjort den umulig å hindre? Han har derfor underlagt den verdens omdreininger, og på samme måte med eiendommen min, møblene, huset, barna mine, kona mi. Så hvorfor skal jeg kjempe mot Gud? Hvorfor skal jeg ønske meg det jeg ikke bør ønske meg, hvorfor skal jeg ønske at jeg skal få det som jeg ikke har blitt gitt? Men hvordan skal jeg forholde meg til disse tingene? På de vilkårene som er blitt gitt, og så lenge som det er mulig. Men den som

har gitt meg dette, tar det tilbake. Hvorfor skal dette gjøre meg opprørsk? Og hvorfor skal jeg i det hele tatt være dum nok til å kjempe mot en som er sterkere enn meg, det ville først og fremst ha vært urettferdig. For hvorfra fikk jeg de tingene som jeg har da jeg kom inn i verden? Min far ga dem til meg. Og hvem ga dem til ham? Hvem lagde solen, fruktene, årstidene, og samhørigheten og fellesskapet mellom mennesker?

Og etter at du har mottatt alt dette her av en annen, som har gitt deg selv til deg, hvorfor blir du fortsatt sint på og klandrer den som har gitt deg alt dette når han tar noe tilbake? Hvorfor har du kommet inn i denne verdenen? Var det ikke han som førte deg inn hit? Var det ikke han som viste deg lyset? Som ga deg mennesker du kan samarbeide med? Og sanser? Og fornuft? Hva slags vesen førte han deg inn som? Var det ikke som en dødelig, en slik ting som lever på jorden, med en liten kropp, for å observere Guds styre av kosmos og følge ham i paraden og ta del i festivalen hans en stakket stund? [105] Så hvorfor vil du ikke da, etter å ha sett på paraden og festivalen i den tiden som du har blitt gitt, dra videre når du blir ført bort av ham, og være takknemlig for det som du har sett og hørt? «Nei, for jeg ønsket å fortsette å delta i festivalen». Ja, og de som blir initiert ønsker å fortsette med å delta i initiasjonsritene, og tilskuerne ved de olympiske leker ønsker å fortsette å se på atleter, men festivalen må ta slutt en gang. Så dra ut, som et takknemlig og ærbødig menneske, og gi plass til andre. Det er nødvendig at andre skal bli til, slik du som du ble til, og at de skal ha et sted å være og et hjem når de kommer, og det de trenger til livets opphold. Men hvis de som kom først ikke vil vike for de som kommer, hva vil være igjen til de nye? Hvorfor er du ikke fornøyd? Hvorfor lager du trengsel i universet? – Joda, men jeg vil at barna mine skal være med meg, og også kona mi. – Men er de egentlig dine, og ikke den som har gitt dem sine? Tilhører de ikke den som skapte deg? Så hvorfor vil du ikke gi slipp på det som er en annens, hvorfor vil du ikke overgi deg til din overordnede? – Men hvorfor har han ført meg inn hit under disse omstendighetene? – Hvis disse omstendighetene ikke passer deg, så dra. Han har ikke bruk for de som klager. Han trenger de som tar del i festivalen og dansen ikke for at de skal klage, men heller møte dem med applaus, se på dem med ærbødighet og synge hymner til festivalen. Hva angår de som ikke er utholdende eller er feige, de vil ikke bli savnet når de forsvinner fra festivalen. For da de var der deltok de ikke i festivalen slik de burde ha gjort, og de fylte ikke opp rollen sin slik de burde, men jamret og klandret guden, omstendighetene og dem som de var sammen med, de var ute av stand til å sanse det

som de var med på og deres egne evner som de hadde fått for å bruke til det motsatte av hva de brukte dem til. De hadde fått dem for å utvikle storsindighet, edelhet, mot og selve friheten, som er temaet for denne undersøkelsen. [110] – Så hvorfor har jeg fått disse tingene? – For å bruke dem. – Hvor lenge? – Så lenge han ønsker at du skal bruke dem. – Men hva om de er nødvendige for meg? – Hvis du ikke knytter deg til dem, vil de heller ikke være det. Hvis du ikke sier til deg selv at de er nødvendige, så er de heller ikke nødvendige.

Denne øvelsen bør du gjøre fra morgen til kveld. Begynn med de minste tingene og de som er mest tilbøyelige til å bli ødelagt, sånn som en krukke, og deretter et drikkebeget, for så å gå videre fra slike ting som en frakk, en hund, en hest, til et landområde, til deg selv, til kroppen din og dens enkelte deler, til dine barn, kona di, brødrene dine. Se deg rundt i alle retninger og kast disse tingene fra deg. Rens vurderingene dine slik at du ikke er knyttet til noe som ikke er ditt eget, eller blir en del av deg, eller at det forårsaker deg smerte når det blir revet fra deg. Og si til deg selv når du trener deg selv slik hver dag, slik du gjør på skolen, ikke at du er en filosof, (for du må gå med på at dette er en pretensios tittel), men at du er en slave som er i ferd med å bli frigjort, for dette er den sanne friheten. Og det var på denne måten at Diogenes ble satt fri av Antisthenes¹⁷, og dette han mente da han sa at han ikke lenger kunne gjøres til en slave av noen. [115] Og derfor: Hvordan var det Diogenes oppførte seg overfor piratene da de tok ham til fange? Han kalte ingen av dem «herre», og her snakker jeg ikke om ordet, for det er ikke simpelthen det å si ordet jeg frykter, men heller følelsen som ytringen av ordet springer ut av. Som han kjefte dem opp for å gi de andre fangene dårlig kost! Og hvordan oppførte han seg da de solgte ham? Han søkte ikke etter en herre, men heller en slave. Og når han hadde blitt solgt, hvordan var det han oppførte seg overfor herren sin? Han begynte med én gang å krangle med sin nye eier, og sa at han ikke burde kle seg slik, eller ha den og den frisyren, og han snakket med ham om sønnene hans, og hvordan de burde leve. Og hva er det som er rart med dette? For hvis herren hans hadde kjøpt seg en atletisk trener, ville han da ha behandlet treneren som en herre eller slave med henblikk på fysisk trening? Og på samme måte med en lege eller arkitekt. På samme måte må det være slik at for hvert av de enkelte områdene så må den som har kunnskap og erfaring være hevet over den som mangler det. Derfor, hvis en person har skaffet seg kunnskap om hvordan vi bør leve, hvem andre kan være herre enn ham? For hvem er herren over et skip? – Styrmannen. – Hvorfor

det? – Fordi den som ikke adlyder ham blir straffet og herren min kan få meg pisket. – Kan han gjøre dette uten konsekvenser? – Det var også min vurdering. – Men ettersom han ikke kan gjøre dette uten konsekvenser, så er det heller ikke i hans makt, ettersom ingen kan gjøre urett uten konsekvenser. [120] – Og hva er straffen, slik du ser det, for å legge slaven sin i jern? – Straffen er nettopp det å ha lagt slaven sin i jern. Og du må gå med på dette dersom du ønsker å bevare tanken om at mennesket ikke er et beist, men et domestisert dyr. Når er det at en vinplante er i en dårlig tilstand? Når den handler i strid med dens egen natur. Og en hane? Det samme gjelder den. Og det samme gjelder også mennesket. Og hva er menneskets natur? Er det å bite og sparke, å kaste folk i fengsel og å hogge av dem hodet? Nei, men heller å gjøre godt, å samarbeide, å be for ens medmennesker. Så denne slaveherren er i en dårlig tilstand, enten du vil gå med på det eller ikke, når han handler urettferdig.

– Så Sokrates var ikke dårlig stilt? – Nei, men det var de som dømte og anklagde ham. – Hva så med Helvidius¹⁸ i Roma? – Ikke han heller, men heller han som drepte ham. – Hva mener du? På samme måte som du ikke ville ha sagt at det var kamphanen som tapte som gjorde det dårlig, dersom den har vunnet, men blitt kuttet opp, men heller den kamphanen som tapte uten å ha fått en skramme som har gjort det dårlig. Du vil heller ikke kalle en hund for lykkelig dersom den ikke jakter og jobber hardt. Du vil heller kalle den lykkelig når du ser at den svetter, når den er utslitt, når den er knekt av løpet. [125] Og hva er det som er paradoksalt ved å si at for alle vesener så er vesenets onde det som er imot dets natur? Hva er paradokset med dette? Sa ikke du dette selv om alle andre vesener? Hvorfor er det bare mennesket som du tror dette prinsippet ikke gjelder for? Men det at vi sier at mennesket er sosialt av natur, kjærlig og troverdig, er dette i strid med vanlige oppfatninger? – Nei, det er det ikke. – Hvordan kan det ha seg at mennesket ikke lider noen skade ved å bli pisket, lagt i jern eller halshogget? Er det ikke fordi at dersom han går gjennom dette på en edel måte, så gagnes han av dette og kommer godt ut av situasjonen, mens det mennesket som faktisk lider skade er det mennesket som lider det mest ynkelige og skadelige, og i stedet for et menneske, ender opp med å være en ulv, en slange eller veps?

La oss oppsummere det vi har blitt enige om. Det uhindrede mennesket er fritt, det som har alt for hånden slik han ønsker å ha det. Den som er underlagt hindringer, tvang og begrensninger, som opplever ting mot sin vilje, er en slave. Og hvem er det som er hevet over hindringer? Den som ikke begjærer noe som er en annens. Og hva er



Illustrasjon av Erik Løvhaugen

det som er en annens? Det som vi ikke kan kontrollere om vi har eller ikke har, om det er av en bestemt type, eller om vi har det under forskjellige omstendigheter. [130] Så kroppen er en annens, dens enkelte deler er en annens, eiendom er en annens. Og dersom du føler deg tilknyttet til dette som om det var ditt eget, vil du få straffen som man fortjener når man begjærer det som er en annens. Dette er veien som leder til frihet, dette er den eneste frigjørelsen fra slaveri, det å kunne si av hele sitt hjerte: Led meg Zeus, og du o Skjebne/til hvor hen dere har tildelt meg å være.¹⁹

Liv og lære

Hva sier du, filosof? Hvis en tyrann kaller på deg og beordrer deg til å si noe upassende, vil du si det eller ikke? Svar meg på dette. – La meg vurdere det. – Vurderer du det *nå*? Når du studerte filosofi, hva var det du utforsket? Lærte du deg ikke hva som er godt og ondt, og hva som er ingen av delene? – Jo, det lærte jeg. – Og hva var det dere kom fram til? – At det som er rettferdig er vakkert og godt, og at det urettferdige er skammelig og ondt. – Så er det å leve noe godt? – Nei. – Og det å dø noe ondt? – Nei. – Hva med fangenskap? – Ikke det heller. – Hva med å si noe usselt og illojalt, å overgi en venn eller å smiske for en tyrann, hva mente dere om dette? – At det er ondt. – Og hva følger? Du tenker ikke over saken, og du har heller aldri gjort det og ei heller kommet fram til noe. For hva slags undersøkelse er dette, å spørre om det er passende for meg, når det er i min makt, å skaffe til veie det største gode for meg selv, og unngå å skaffe meg det største onde? Dette er en skjønn og nødvendig undersøkelse, og en som krever mye overveielse. – Hvorfor tuller du med oss? [135] – Man gjør aldri en slik undersøkelse. Hvis du hadde sett for deg at de sanne ondene er det som er skammelig, og at de andre [angivelige ondene] er likegyldige, så ville du ikke ha vurdert disse tingene, ikke i det helle tatt, men heller ha vært i stand til å komme fram til en erkjennelse, som om du gjorde det med forstandens øyne. For når er det vi undersøker om hvitt er svart eller om tungt er lett? Forstår du ikke det som du åpenbart kan sanse? Hvorfor sier du da at du nå skal undersøke hvorvidt man bør unngå de tingene som er likegyldige i større grad enn de tingene som virkelig er onder? Men du har ikke disse vurderingene: De tingene som egentlig er likegyldige fremstår for deg som de største onder, mens de tingene som faktisk er onder, fremstår for deg som å være trivialiteter. For dette er vanen som du har lagt til deg. «Hvor er jeg? På skolen. Og hvem er disse folka som hører på meg? Jeg snakker med filosofene. Men nå som jeg har dratt fra skolen, vekk med dette belærende gnålet og disse nekene». Slik er det at en filosof ender opp

med å vitne mot en venn, det er slik filosofen blir en parasitt, slik selger han seg for litt penger, slik avstår han fra å si det han mener i senatet, selv om oppfatningen hans skriker inne i ham²⁰ [140] – ikke en slik flau og miserabel oppfatning, som springer ut av et tilsvarende resonnement, en oppfatning som henger i et tynt hårstrå, men en sterk og nyttig oppfatning, som han skaffet seg ved å trene seg til å begå dåder og å bli initiert i mysteriene. Observer deg selv for å se hvordan du hadde reagert på å høre dårlig nytt – jeg skal ikke si at barnet ditt har dødd, for hvordan hadde du taklet det? – Men heller: «Oljen din har blitt sølt ut» eller «vinen din har blitt drukket opp». Hadde du hørt dette ville du ha redd deg slik at dersom en forbipasserende hadde sett deg ville han ha sagt: «Filosof, du sier noe helt annet på skolen, hvorfor bedrar du oss, hvorfor kaller du deg et menneske når du er en mark?» Jeg skulle ønske at jeg kunne ha stått over en av disse filosofene når han hadde sex, for å se hvordan han anstrenger seg, hvilke ord han sier, om han husker at han er filosof, eller argumentene som han har hørt, diskutert og lest opp.

– Men hva har dette med frihet å gjøre? – Det er akkurat dette som har noe med frihet å gjøre, enten dere rike²¹ vil det eller ikke. [145] – Og hvilke vitner har du for at dette er frihet? – Hvilke andre enn dere selv? Dere som har denne store herskeren, hvis anerkjennende nikk og nykker dere lever i henhold til, dere som dāner dersom han bare ser på dere med en litt sur mine, dere som varter opp gamle damer og menn mens dere sier at «jeg kan ikke gjøre dette, det er ikke mulig for meg». Hvorfor er det ikke det? Og kranget du ikke nettopp med meg da du sa at du er fri? «Men Aprulla²² har forbydd meg det». Så si sannheten, slave, og løp ikke vekk fra herrene dine, og fornekt dem ikke, og ikke våg å påstå at du er fri når det er så mye som vitner om ditt slaveri. Faktisk, når noen blir drevet av erotisk begjær til å gjøre noe som går imot det som virker best, samtidig som han ser hva som han faktisk bør gjøre, men ikke evner å gjennomføre det, føler man desto større grunn til å bære over med ham, ettersom han har blitt tatt av en voldsom kraft, som på et vis er gudommelig. Men hvem kan bære over med dere og deres lidenskap etter gamle damer og menn, dere som tørker nesene til gamle damer, vasker dem og tar imot gaver fra dem, dere som tar dere av dem som om dere var slaver, samtidig som dere ber til gudene om at de snart skal dø, og spør legene om de gamle ikke snart kommer på dødsleiet? Eller hva med når dere kysser hendene til andre folks slaver for å kunne smiske dere til disse store og flotte embetene og privilegiene, og dermed ender opp med å gjøre dere til slaver av folk som ikke engang er frie? Og så sprader dere

rundt meg og er krye som om dere hadde vært pretor eller konsul. Vet ikke jeg hvordan dere ble pretorer, eller hvor dere fikk konsulembetet deres fra, eller hvem som ga dem til dere? [150] Jeg hadde ikke ønsket å leve dersom jeg levde på Felikions²³ nåde, og måtte holde ut arrogansen og det slaviske hovmodet hans. For jeg vet hvordan en slave er, når han har hatt hellet med seg og blitt blendet av det.

Epiktet gir eksempler på frie mennesker

– Hva med deg, Epiktet. Er du fri? – Jeg ber til gudene om å bli det og ønsker å være det, men jeg kan ikke se herrene i øynene. Fremdeles så ærer jeg kroppen min, og å holde den sunn og hel, og jeg anstrenger meg for å holde den slik, selv om den ikke er det²⁴. Men jeg kan vise dere en som var fri, slik at dere ikke lenger skal lete etter et eksempel. Diogenes var fri. På hvilken måte? Ikke ved å være født av frie mennesker, for det var han ikke, men han var selv fri ettersom han hadde kastet av seg alt som kunne føre ham inn i slaveriet, og ingen annen kunne nærme seg ham og gripe ham og gjøre ham til en slave. Alt som han hadde kunne han lett løsrive seg fra, alt var bare løst knyttet til ham. Hvis noen hadde tatt eiendommen hans, så hadde han gitt slipp på den, fremfor å følge dem for eiendommens skyld. Dersom noen hadde tatt beinet hans, ville han ha gitt slipp på det også. På samme vis med hele kroppen, eller slektningene, vennene eller fedrelandet. For han visste hvor han hadde fått disse tingene fra, og av hvem, og på hvilke vilkår. Han ville aldri ha forlatt sine sanne forfedre, altså gudene, eller hans sanne hjemland, universet, og han ville aldri ha blitt forbigått av en annen i å adlyde og å tjene dem, og ingen annen ville ha vært mer fornøyd for å dø for fedrelandet enn han. [155] For han prøvde aldri å bare *gi inntrykk* av at han gjorde noe for universet, men han husket at alt som skjer har sitt opphav i det, og skjer for dets skyld, og at det som skjer, skjer som følge av den styrende sine formaninger. Se derfor på det han sier og skriver. «Av denne grunn», skriver han, «er det mulig for deg, Diogenes, å snakke med Perserkongen og Arkhidamas, Spartas konge, slik du ønsker». Var det fordi han var født av frie foreldre? Jeg antar at det var fordi samtlige athenere, spartanere og korintere var sønner og døtre av slaver, ettersom de ikke kunne snakke til disse kongene slik de ønsket, men fryktet dem og smigret dem. Hvorfor er det da mulig for deg å gjøre dette, Diogenes? «Fordi jeg ikke anser denne kroppen her for å være min, fordi jeg ikke trenger noe, fordi loven er alt for meg, og ingenting annet betyr noe». Slike ting tillot ham å være fri.

Og for at dere ikke skal tro at jeg bare gir dere et eksempel som er av en enslig mann, som hadde hverken

kone eller barn, fedreland, venner eller relasjoner, for hvis skyld han kunne føyet seg og sporet av, la oss ta for oss Sokrates, og se at han hadde kone og barn, men han hadde dem som om de var en annens, og et fedreland så lenge som han kunne ha det, og på en slik måte som han måtte ha det, og på samme vis med venner og relasjoner. Alt dette hadde han i overensstemmelse med loven og i lydighet med denne. [160] Derfor var han den første som dro ut i krig, og han sparte seg ikke for fare da det var hans plikt å være hoplitt²⁵ i hæren. Men da de 30 tyrannene sendte ham for å arrestere Leon²⁶ overveiet han ikke en gang å gjøre dette, ettersom han anså dette for å være skammelig, selv om han visste at han kunne bli drept for å nekte å adlyde denne befalingen. Og hvilken rolle spilte dette for ham? For han ønsket å redde noe annet: Ikke sin egen lille kropp, men heller sin troverdighet og sin anstendighetsfølelse. Og troverdigheten og anstendighetsfølelsen kan ikke krenkes eller underordnes en annen. Senere, da han måtte forsvare seg i rettsalen og risikerte dødsstraff, oppførte han seg da som en som hadde kone og barn? Nei, han oppførte seg som en som lever alene. Da han drakk giften, hvordan oppførte han seg da? Da han kunne rømme, og Kriton sa til ham «flykt for dine barns skyld», hva svarte han? Anså han dette som et tegn fra Hermes? Nei, han vurderte hva som var passende å gjøre, og tenkte ikke på noe annet. For han ønsket ikke kroppen sin, men heller å bevare det som bevares og vokser av rettferdighet, og som reduseres og ødelegges av urettferdighet. Sokrates reddet ikke seg selv gjennom å gjøre noe skammelig. Sokrates, som hadde nektet å fremme et forslag da athenerne hadde beordret ham til det, som så ned på tyrannene, som pleide å samtale slik om dyd og edelhet. Han kunne ikke reddes gjennom det skammelige [165], men ble reddet gjennom døden, og ikke ved å flykte, på samme måte som en god skuespiller redder seg ved å avslutte når han må, i stedet for å spille videre utover det som sømmer seg. Men hva skulle barna gjøre? «Hvis jeg hadde dratt til Thessalia ville dere ha tatt dere av dem, men når jeg drar til Hades, vil det ikke være noen til å ta av seg dem da?» Se hvordan han bruker kjælenavn om døden, og undersøker den. Hvis det hadde vært jeg og deg som var i denne situasjonen hadde vi med én gang grepet etter filosofiske utlegninger om at «man må beskytte seg mot de urettferdige ved å betale dem med samme mynt» og legge ut om at «jeg vil være nyttig for mange mennesker dersom jeg redder meg selv, men ingen dersom jeg dør». Hvis det hadde vært nødvendig så hadde vi ålt oss ut av et musehull for å komme oss vekk. Hvordan ville vi ha gavnet noen? Hvordan kunne vi ha vært til nytte for noen, dersom vi flykter fra dem? Om vi

så kunne ha vært litt nyttige for menneskeheten, ville det ikke ha vært mye bedre og til større hjelp for menneskeheten om vi døde når vi burde dø og døde slik vi burde dø? Nå som Sokrates er død, er minnet om ham ikke til mindre nytte. Nei, hans død er kanskje til og med til større nytte for menneskeheten enn det som han sa og gjorde mens han levde.

Avslutning

[170] Øv på dette, disse dommene, disse argumentene, og reflekter over disse eksemplene, dersom du ønsker å være fri, hvis du ønsker frihet i henhold til dens rette verdi. Og hvem kan undres over at noe så storslagent må kjøpes for så mye? Noen henger seg, andre kaster seg fra klipper, og hele byer har blitt ødelagt for det som *anses* for å være frihet sin skyld. Så for den sanne frihetens skyld, den som ikke kan bedra eller hindres, vil du ikke gi tilbake til Gud de tingene som du har fått når han tar dem tilbake? Vil du ikke, som Platon sa, lære deg å dø, men også å bli torturert og landsforvist, lagt i lenker eller, kort fortalt, gi slipp på alt som ikke er ditt eget? Hvis ikke blir du en slave blant slaver, selv om du blir konsul 10 000 ganger, og selv om du går opp til Palatinerhøyden²⁷, så er det ikke noe bedre, og du vil innse at det har seg slik som Kleanthes²⁸ sa da han sa at det en filosof sier er kanskje imot vanlige oppfatninger, men ikke imot fornuften. For erfaring vil gjøre det klart for dere at ordene som jeg har sagt er sanne, og at ting som er beundret og ettertraktet er til ingen nytte for de som klarer å skaffe seg dem, mens de som ikke har skaffet seg disse tingene har fått for seg at når de klarer å gjøre det, vil de også ha skaffet seg selve det gode. Men med én gang de skaffer seg dem, så opplever de den samme brennende hetsen, den samme intense uroen, den samme kvalmen, [175] begjæret etter det man ikke har. For man blir ikke fri ved å tilfredsstille begjærene, men heller å dempe dem. For at du skal innse at dette er sant, slik som du tidligere har gjort for å skaffe deg de andre tingene, jobb heller for å skaffe deg disse. Hold deg våken om nettene for at du skal skaffe deg en vurdering som setter deg fri. Og istedenfor å pleie omgang med gamle kvinner og menn, gjør det heller med en filosof, bli sett ved filosofens dør. Du vil ikke bringe skam over deg selv ved å bli sett der, og du vil ikke dra derfra tomhendt eller uten fortjeneste. Prøv, i det minste. Det er ingen skam i å forsøke.

NOTER

1 Nikopolis var en by på vestkysten av Hellas. Byen ble grunnlagt av keiser Augustus for å feire seieren over Marcus Antoninus og Kleopatra i slaget ved Actium. Etter at keiser Domitian kastet ut Epiktet og flere andre filosofer fra Roma, flyttet Epiktet til Nikopolis og startet en filosofiskole der.

2 Det er omdiskutert hvem denne Thrasonides er. Long hevder i en fotnote at det er en karakter i *Misoumenos*, som er en komedie av Menander. Hard hevder på sin side at han kan ha vært en leiesoldat. Geta er visstnok Thrasonides' slave.

3 Ifølge Hard, sitat fra Menander, *Misoumenos*.

4 Her er det et ord som har falt ut av manuskriptet, så jeg har føyd til «kvitte seg med» for å få setningen til å gi mening. Robin Hard har rekonstruert setningen langt på vei på samme måte.

5 Her, og ellers i teksten hvor Diogenes nevnes, er det trolig snakk om Diogenes fra Sinope, som var en berømt kyniker. Han bodde i en tønne og plaget trolig Platon ved flere anledninger. Da Aleksander den store sa at Diogenes kunne be ham om hva som helst, ba Diogenes Aleksander om å ta et skritt til siden slik at han ikke skygget for sola.

6 Slaver kunne kjøpe seg fri.

7 Ringene som det snakkes om her, er ringer som viser at bæreren er medlem av ridderstanden i Romerriket. Det er med andre ord et bilde på å komme seg opp og fram i samfunnet.

8 Foregripelse = *prolēpsis*, som er en stoisk fagterm.

9 Konsulere hadde gjerne et følge med 12 fascesbærere. Fasces er seremonielle våpen. Våpnene var lagd av en bunt med stokker som hadde blitt bundet rundt en øks. I datidens Roma var dette våpenet et symbol på makt og autoritet.

10 Saturnalia var en høytid i Romerriket som blant annet ble markert ved at slavene og herrene byttet roller under feiringen.

11 Mitt forsøk på å oversette *allogtrion*, som gjerne betyr «en annens» eller «en annens anliggende» eller «fremmed».

12 Atter en oversettelse av en fagterm, *synkatathesthai*, «gi sin tilslutning, gå med på». Dette er en mental handling, så en person som for eksempel blir tvunget til å si at «X er sant», vil ikke da gå med på eller gi sin tilslutning til at dette er sant, dersom han bare sier dette fordi han blir tvunget og ikke faktisk tror at x er sant. Se for øvrig det Epiktet sier om Diogenes rundt linje 115 i denne oversettelsen. «Han kalte ingen av dem «herre», og her snakker jeg ikke om ordet, for det er ikke simpelthen det å si ordet jeg frykter, men heller følelsen som ytringen av ordet springer ut av».

13 Verbet her er *katafroneō*, som gjerne oversettes med «forakte». Betydningen her er trolig ikke at man anser det for å være et onde, og derfor forakter det, men heller at man anser seg for å være hevet over det. Man ser ned på det.

14 Her har jeg stokket litt om på noen setninger og delsetninger, og underforstått et par bortkomne ord fra manuskriptet for å få mening og flyt. Hard underforstår også «åk», mens gresken sier bare noe i retning av «overgi halsen».

15 Altså, din egen moralske karakter, dyd.

16 Metafor for sinnet, sjelen.

17 Grunnleggeren av kynismen og en av Sokrates' følgesvenner. Læreren til Diogenes.

18 Helvidius Priscus. Stoisk filosof og senator som ble drept fordi han trakk keiser Vespasian på tærne. Nevnt flere steder i Epiktets *Diskurser*, se særlig 1.2.19-21. Også nevnt i Marcus Aurelius, 1.14. «Fra min bror Severus [lærte jeg verdien av] kjærlighet til familien, sannheten og rettferdigheten. Gjennom ham ble jeg kjent med Thræsea, Helvidius, Cato, Dion og Brutus, og fikk en forståelse av en stat hvor det er likhet for loven, uavhengig av stand, og hvor innbyggerne har lik rett til å ytre seg. En stat som ærer undersåttens rett til frihet over alt annet».

19 Dette er et utdrag fra en bønn som skal ha blitt skrevet av Kleanthes. Epiktet siterer den flere steder i tillegg til her, blant annet i *Håndboka*, 53. Seneca siterer også denne bønningen i brev nummer 107 i sine *Moralske brev*. Hele bønningen, inkludert linjen fra Seneca, kan oversettes slik: «Led

meg Zeus, og du o Skjebne/til hvor hen dere har tildelt meg å være/jeg skal følge dere uten å nøle, og dersom jeg skulle være uvillig/dårlig som jeg er, følger jeg uansett/Skjebnen leder de frivillige og sleper de ufrivillige etter seg.

20 ἐνδοθεν τὸ δόγμα αὐτοῦ βοᾷ. Dette er tvetydig gitt konteksten. Bokstavelig oversettelse: «fra[?] innsiden oppfatningen hans han skriker». Meningen kan både være at han snakker høyt når han er i Epiktets filosofiskole, men sitter stille i senatet, eller så kan det være, slik jeg (og Hard) har oversatt, at han lar være å si det som han mener, selv om oppfatningen er så sterk at den formelig roper inne i ham. Her er det en mulig kobling til Epiktets begrep om å være *aidēmon*, altså å ha skamfølelse/ha selvrespekt/ha anstendighetsfølelse. Rachana Kamtekar har argumentert for at Epiktet hadde en teori om at samvittigheten vår kan skape en impuls til handling. Se «Aidōs in Epictetus» Rachana Kamtekar. 21 Epiktets elever var stort sett unge, rike menn, som skulle opp og fram i verden.

22 Ifølge Hard så må Aprulla ha vært en rik, gammel dame som en av Epiktets studenter forsøkte å smiske med.

23 Felikion var en av Neros frigitte slaver.

24 Epiktet beskrives tidvis som lam. En anekdote forteller at Epiktet kranglet med Epafroditos en dag, og at Epafroditos vred beinet til Epiktet. Epiktet sa til Epafroditos at hvis han ikke slapp, så kom benet til Epiktet til å knekke. Epafroditos slapp ikke, og beinet knakk. Epiktet sa da «det var det jeg sa».

25 En hoplitt var en soldat i det tunge infanteriet i antikkens Hellas. De var utstyrt med dyre våpen og rustninger. I antikkens Hellas betalte soldatene stort sett for utstyret selv, og ettersom hoplittene hadde noe av det dyreste utstyret hadde de også høyest status i hæren.

26 De 30 tyrannene var et regime som ble innsatt av Sparta til å styre Athen etter at Athen tapte mot spartanerne i Peloponneserkrigen. Sokrates ble bedt om å arrestere en fyr som het Leon av dem. Sokrates nektet å gjøre dette.

27 Palatinerhøyden er en høyde i Roma hvor keiserne og de superrike bodde. Den ligger midt mellom ruinene av Forum Romanum, Circus Maximus og Colosseum. Meningen her er vel «når du kommer deg opp og fram».

28 Kleanthes var den andre lederen av stoikerne.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Numensius av Apamea var en nypythagoreisk filosof som levde i det første århundre e.Kr. Han var en av inspirasjonskildene for nyplatonistene. Numensius forsøkte å vise en sammenheng mellom Platon og Pythagoras' filosofiske systemer, og renske platonismen fra stoiske og aristoteliske innflytelser.

Oikeiōsis er et sentralt begrep innenfor stoisk etikk og handlingsfilosofi. Begrepet er avledet av ordet oikos, som betyr «hjem» eller «husholdning», og kan oversettes ganske bokstavelig til «hjemliggjøring», eller mindre bokstavelig til «familiarisering» eller «tilegning». Epikureerne mente at alle dyr (inkludert menneskedyret) tiltrekkes av det som gir dem nytelse, og trekker seg vekk fra det som gir dem smerte. Stoikerne hevdet derimot at vi tiltrekkes av det som hjelper oss å opprettholde vår konstitusjon (gresk: systasis), og at vi har en naturlig tilbøyelighet til å skygge unna det som potensielt skader oss. Ifølge stoikerne er det naturen selv som har utstyrt oss med dette instinktet for selvopprettholdelse. Videre argumentere stoikerne for at vi ikke bare har en impuls til å bevare oss selv, men også en bevissthet om oss selv og våre enkelte kroppsdelar. De mente derfor at det er vår kjærlighet til oss selv som gir oss den første impulsen til handling.

Etter hvert som et menneskebarn blir eldre og utvikler rasjonalitet, vil det innse at det ikke bare bør være opptatt av hva som er hensiktsmessig for å opprettholde sin egen kropp, men også det som er hensiktsmessig for å opprettholde seg selv som et rasjonelt vesen. Det er nettopp å opprettholde og utvikle oss som rasjonelle vesener som er det endelige formålet.

Hierokles (som var aktiv i det første århundre e.Kr.) skrev et verk om oikeiosis som har overlevd i fragmentarisk tilstand. Her argumenterer han blant annet for at vi bør prøve å utvide omtanken vår for oss selv til å også inkludere andre mennesker. Han ser for seg at vi står i sentrum av flere konsentriske sirkler, hvor den innerste sirkelen er vårt eget sinn. I sirkelen utenfor denne er vår egen kropp, og så følger nære familiemedlemmer, venner, mer fjerne familiemedlemmer, sambygdingar, landsmenn, og menneskeheten som helhet i sirklene utenfor de innerste. Hierokles hevder at vi må forsøke å føre de ytre sirklene lengre inn, helt til vi føler omtanke for alle i sirklene. **HLK**

Ontologiske gudsbevis er argumenter som forsøker å bevise guds eksistens ut fra selve begrepet om Gud. St. Anselm av Canterbury (1033–1109) har kanskje fremstilt det mest kjente ontologiske gudsbeviset, men det er også kjente ontologiske gudsbevis fra tenkere som Descartes, Leibniz og Mulla Sadra. Se også **teologiske** og **kosmologiske** gudsbevis.



Illustrasjon av Anders Hagen

YTRINGSFRIHET SOM MENNESKERETT I DE SOSIALE MEDIERS TIDSALDER



MESTERBREV VED
AIMÉE M.R. POVEL

Hva handler masteroppgaven din om?

Jeg har valgt *ytringsfrihet som menneskerett i de sosiale mediers tidsalder* som tema for masteroppgaven fordi ytringsfrihet er vesentlig for legitimiteten til våre liberaldemokratiske samfunn. Sosiale medier har begynt å bære mye av vår kommunikasjon. Jeg spør derfor om vår tradisjonelle filosofiske forståelse av ytringsfrihetens rolle i et liberaldemokratisk samfunn kan redegjøre for ytringer på sosiale medier. Bør vi revurdere vår redegjørelse for ytringsfrihet som menneskerett med hensyn til sosiale medier? I min oppgave evaluerer jeg hvorvidt vårt filosofiske fundament for ytringsfrihet som menneskerett samsvarer med Facebooks håndtering av ytringer på deres plattform.

Jeg tar utgangspunkt i det fortsatt hyppigst brukte normative argumentet for ytringsfrihet, nemlig det som er gitt av John Stuart Mill (1806–1873) i *On Liberty*, først publisert i 1859. Mill hevder at borgerrettigheter og menneskelig utvikling trenger en størst mulig grad av ytringsfrihet, kun begrenset eller regulert i den grad det behøves for å beskytte andre mot skade. Mills redegjørelse for legitim begrensning av frihet for å beskytte andre blir referert til som hans *harm principle*, eller *skadeprinsipp*. Skadeprinsippet blir tolket på ulike måter. I oppgaven min redegjør jeg for to ulike tolkninger. Ronald Dworkin (1931–2013) og Jeremy Waldron (1953–) er to nåtidige filosofer i den liberale tradisjonen som gir ulike argumenter for hvordan vi bør forstå skadeprinsippet, og hvilken regulering av ytringsfrihet som legitimeres av det.

Jeg sammenfatter Mills tradisjonelle argument for ytringsfrihet til fem krav som må oppfylles for å kunne påstå at ytringsfrihet sikrer et liberaldemokrati. Jeg diskuterer om eller i hvilken grad disse kravene oppfylles av sosiale medier som Facebook i deres regulering av ytringer på deres plattform.

Det første kravet er at en ytring ikke skal skade noen. Ytringsfrihet innebærer at kun ytringer som fører til skade legitimt kan begrenses. Men kravet blir brutt av Facebook fordi selskapet begrenser ytringer som ikke skader noen.

Et fundamentalt aspekt ved dette er at Facebook forvrenger gjengivelsen av ytringer, bl.a. ved bruk av algoritmer. Kunstig intelligens blir brukt til å rette innholdet en Facebook-bruker blir presentert for, etter deres individuelle preferanser og synspunkt. En bruker har ingen kontroll over hvordan eller i hvilken grad Facebook gjør dette.

Det andre kravet, at en ytring skal representere ett menneske med én stemme, skades mest av Facebooks kunstige forsterkning eller redusering av ytringers synlighet for andre. Derfor har ikke hvert menneske på Facebook én reell stemme. Ytringer kan oppnå *viralitet* eller være effektivt usynlig etter Facebooks egendefinerte standarder for ytringer.

Det tredje kravet er at talere er ærlige og åpne for dialog. Facebook er på grunn av amerikansk lovgivning ikke ansvarlig for ytringer som brukere publiserer. Selskapet har ingen preferanse for ytringenes ærlighet, annet enn for å hindre mulige fysiske skader i den virkelige verden som konsekvens av ytringer. Jeg argumenterer for at Facebooks struktur og kunstige intelligens, som forsterker brukernes preferanser istedenfor å gi en naturlig mangfold av meninger, virker snarere hemmende enn støttende for dialog.

Det fjerde kravet er at ytringer tilhører ekte og moralsk ansvarlige mennesker. Selv om Facebook krever at brukere fremstår med sin egen identitet, finnes det en enorm mengde av anonyme brukerkontoer på Facebook. Delvis blir disse brukt med skadelige hensikter, delvis av mennesker som utforsker en annen identitet eller som søker beskyttelse bak anonymitet. Facebook kan ikke sikre brukeres trygghet og bør derfor ikke ha et krav om at de skal framstå med sin egen identitet.

Det femte kravet er et premiss om at et liberalt demokratisk samfunn er et avgrenset og fysisk samfunn. Dette ligger implisitt i Mills argument for ytringsfrihet, og til og med i Dworkins og Waldrons mer kontemporære argumentasjon. Det virker som om dette premisset gjør den tradisjonelle redegjørelsen utdatert når vi ser på sosiale medier. Men Facebooks praksis viser hvor problematisk det er for et liberalt demokratisk samfunn å tre bort fra et krav

om å tilhøre et fysisk og et nasjonalt avgrenset samfunn. Facebook trenger ikke å forsvare regelverket sitt eller reguleringen av ytringer på nett siden teknologiselskaper er selvregulerende aktører. Sosiale medier har ingen juridisk plikt om å sikre ytringsfrihet. Med eksempler på hvordan Facebook har bidratt til en manipulering av demokratiske prosesser i våre fysiske etablerte samfunn, illustrerer jeg at Facebooks selvregulering er problematisk. Selvregulering gjør at selskaper som Facebook er frie til å regulere og begrense brukeres ytringer, mens konsekvensene av deres struktur og regelverk forstyrrer liberaldemokratiske prosesser og deres legitimitet.

Til slutt skisserer jeg noen mulige måter vi kunne forsøke å harmonisere sosiale medier med den tradisjonelle redegjørelsen for ytringsfrihet på.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at Mills tradisjonelle forståelse av ytringsfrihet kan begrunne en ytringsfrihet for samtiden som tar høyde for alle former for ytringer, medier, og offentlig debatt i liberaldemokratiske samfunn, inklusiv sosiale medier. Men problemet er at sosiale medier som Facebook på vesentlige punkter ikke møter de tradisjonelle kravene for ytringsfrihet. Jeg mener at store plattformer for ytring som sosiale medier bør møte disse kravene.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven min prøver å skape bevissthet rundt det at den nåværende selvreguleringen av ytringer på sosiale medier ikke er knyttet til vår juridiske og filosofiske etablerte forståelse av ytringsfrihet. Jeg prøver å vise at – og hvordan – dette skader legitimiteten til våre liberaldemokratiske samfunn.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg vil veldig gjerne fortsette med filosofi og skriving. I tiden fremover vil jeg utforske noen av mulighetene og formene dette kunne ta.

NATURAL LAW AS THE STANDARD OF JUSTICE IN ARISTOTLE



MESTERBREV VED
ØYVIND JOHANNES
VARDENÆR EVENSTAD

Hva handler oppgaven om?

Masteroppgaven min handler om «naturlov» (*natural law*) eller, som vi er mer vant til å si på norsk, «naturrett» (*natural right*) og dens plass i Aristoteles' etikk og politiske filosofi. Med naturlov menes i denne sammenhengen en moralsk lov eller et sett med påbud om å gjøre det som er rett og forbud mot å gjøre det som er galt. Naturloven kalles «naturlig» fordi den kan utledes fra menneskets iboende natur ved hjelp av fornuften. Denne ideen går utover etisk riktig handling for enkeltmennesker og inn i rettsfilosofien, fordi den innebærer at statens «positive» (det vil si vedtatte) lovgivning er rettferdig hvis den stemmer overens med naturloven og urettferdig hvis den går imot den. Derfor er det mulig å snakke om urettferdige så vel som rettferdige lover, og dette har blitt brukt som begrunnelse for ukrenkelige rettigheter.

I det tjuende århundre sto debatten (som fremdeles pågår) i rettsfilosofien mellom naturrettsteoretikere på den ene siden og rettspositivistene på den andre. Rettspositivistene ble først og fremst representert av den østerrikske juristen Hans Kelsen, som mente at det ikke finnes noe grunnlag for lovens legitimitet utover at den er vedtatt av en stat. Denne debatten har mange likhetstrekk med en annen debatt – den såkalte «*physis* versus *nomos*»-debatten, fra de greske ordene for «natur» (*physis*) og «lov» eller «konvensjon» (*nomos*) – som foregikk i antikkens Athen mellom etiske «naturalister» (som Platon) og «konvensjonalister» (som de såkalte «søfistene» og deres elever, for eksempel Trasymakos og Kallikles).

Mot dette bakteppet tar jeg fatt på det omstridte spørsmålet om Aristoteles' posisjon i debatten, hvorvidt han er en naturrettsteoretiker og i så fall hva slags.

Hva argumenterer du for/mot?

Jeg argumenterer for at Aristoteles er en «genuin» naturrettsteoretiker på linje med Platon, og forsvaret dermed den tradisjonelle tolkningen som assosieres med Thomas Aquinas og Fred D. Miller jr. (i boken *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*). Dette utgjør samtidig et argu-

ment mot Kelsens tolkning av Aristoteles som en forløper for rettspositivismen (Bernard Yack har kommet med en lignende tolkning i boken *The Problems of a Political Animal*).

Den kanskje mest interessante nytolkningen av Aristoteles i senere tid kommer fra Tony Burns ved University of Nottingham, og derfor bruker jeg en del plass på hans argumenter. Burns er enig med Kelsen og Yack i at Aristoteles ikke ser på naturloven som en standard for å vurdere hvorvidt statens positive lovgivning er rettferdig eller urettferdig, men står fast på at vi likevel bør tenke på ham som en slags naturrettsteoretiker – selv om naturloven i dette tilfellet kan brukes til å legitimere enhver lov eller institusjon i samfunnet (her peker Burns på Aristoteles' forsvar av slaveri).

Jeg vil si at Burns reduserer Aristoteles' naturrettsteori til en rent «formell» likhet for loven (*equity*), hvor en lov blir regnet som rettferdig så lenge den behandler like tilfeller likt. Ifølge denne tolkningen blir det konkrete eller «substansielle» innholdet i lovgivningen simpelthen vedtatt av hver enkelt stat. Jeg klarer ikke å se hvordan dette skiller seg nevneverdig mye fra rettspositivisme i praksis. I min egen tolkning av Aristoteles er naturretten en standard som den positive loven kan mislykkes i å leve opp til, fordi det er menneskets natur og ikke staten som gir oss det substansielle innholdet så vel som den formelle rammen. Menneskets natur er uforanderlig på tvers av ulike samfunn.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Jeg har forsøkt å gi en historisk korrekt (og filosofisk troverdig) rekonstruksjon av Aristoteles' etikk og politiske filosofi, og underveis har jeg oppdaget noen aspekter ved tenkningen hans som ikke alltid får så stor oppmerksomhet. Mange tror for eksempel at det ikke finnes noen allmenngyldige moralske regler hos Aristoteles, fordi han er en dydsetiker som mener at hver enkelt situasjon er forskjellig og krever en spesifikk respons. Det siste er sant nok, men det betyr ikke at hva som helst kan være tillatt så

lenge situasjonen krever det. Aristoteles sier helt eksplisitt at det er minst tre handlinger – hor, tyveri og mord – som det er galt i seg selv å utføre, og jeg mener at han også anerkjente flere enn disse.

Ifølge min rekonstruksjon er det for Aristoteles, som for Aquinas etter ham, de negative budene i naturloven («Du skal ikke stjele») som alltid og i alle tilfeller er gyldige. De positive budene («Du skal levere tilbake det du har lånt») er for det meste gyldige, men de er foranderlige i noen tilfeller. Både de positive og de negative budene i naturloven kan utledes fra ett primært bud, og dette er implisitt (om ikke eksplisitt) hos Aristoteles: vi bør handle slik at vi fremmer det gode og unngår det onde for mennesket, hvor det gode er bestemt av menneskets natur. Denne tankegangen har blitt mer populær i det siste, samtidig som den aristoteliske metafysikken som ligger til grunn for den har fått et oppsving. Kanskje den til og med er riktig.

Hva er dine planer for fremtiden?

Det hadde vært spennende å jobbe videre med filosofi, kanskje med noen av temaene fra masteroppgaven, i form av en doktorgradsavhandling. I mellomtiden tar jeg sikte på å få meg jobb innenfor undervisning og fortsette med formidling av de store ideene. Det finnes behov for filosofisk kompetanse også utenfor akademien, og er det én ting man kan lære av Aristoteles så er det at dydig handling er viktigere enn både kunnskap og anerkjennelse.

NESTE NUMMER KVINNER I FILOSOFIEN (#4/2020)

Hvor er alle kvinnene? Mens nærmest samtlige akademiske disipliner de siste årene har hatt en drastisk økning av kvinner i andelen studenter og akademisk ansatte, virker kjønnsfordelingen i filosofifaget de siste årene å ha stått på stedet hvil. I 2019 ansatte NTNU ti nye filosofer, hvorav alle var menn. Dette igangsatte opphetede diskusjoner om kjønnsfordelinga i filosofifaget, som representert i andelen ansatte kvinner ved universitetene, men også om hvordan kjønnsfordelinga kommer til uttrykk i den filosofiske kanon, deriblant på ex.phil-pensumet.

Som et studentdrevet tidsskrift myntet på formidling av filosofi, både på og utenfor universitetet, ønsker vi å benytte vår posisjon til å reflektere over hvilket fagmiljø vi ønsker å ha, og hva filosofiens funksjon er i samfunnet for øvrig.

Er det noe med måten fagfilosofi drives på som gjør at faget mislykkes i å appellere til enkelte demografier, mens den prioriterer andre? Reflekteres dette i måten faget undervises og formidles på? Hvordan arter skillene seg innad i de forskjellige grenene av fagfilosofien? Finnes det noen kjønnsstereotyper i kulturen som antyder at filosofi er en maskulin virksomhet? Hvordan spiller kjønn, sosioøkonomisk klasse og etnisitet inn i dette bildet? Er filosofiens utrettelige søken etter objektivitet nok til å anta at fagfilosofiens epistemiske krav er godt nok utarbeidet til at den kan heve seg over spørsmål om hvem som står bak, og rette oppmerksomheten mot «saken i seg selv»?

Vi ønsker å invitere til en nyansert debatt som inkluderer flere perspektiver på hvorfor det er som det er, og om dette i det hele tatt er et problem. Metafilosofiske perspektiver på filosofi som virksomhet er spesielt velkomne. Denne utlysningen er motivert av genuin undring og nysgjerrighet over filosofi som fagdisiplin og hvilke mekanismer som gjør at faget har artet seg som det har gjennom historien.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler disse spørsmålene og andre beslektede problemstillinger. Fristen for innsending av tekster er 7.10. Tekstene skal være klare til å trykkes senest 7.11. Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send oss en e-post med idéutkast, et arbeid du vil omarbeide, skisser, forslag til anmeldelse eller ferdige tekster på bidrag@filosofisksupplement.no. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

QUIZ

SPØRSMÅL

1. Hvilken av de kjente stoikerne har en bror som er nevnt i Bibelen?
2. Hvilken før-sokratisk filosof var en spesielt stor inspirasjon for de gamle stoikerne?
3. Hvilken av stoikerne var det som var med i følget av athenske filosofer som dro til Roma for å forsøke å overbevise romerne om å redusere en bot som romerne hadde gitt athenerne for å plyndre en by?
4. Hvem skrev *Enkheiridion*?
5. Hvem var medkeisere med Marcus Aurelius?
6. Hvem skrev *De Brevitate Vitae*?
7. Hvilken av stoikerne skrev en hymne til Zeus, som har overlevd fram til vår tid?
8. Hvem spiller rollen som Marcus Aurelius i filmen *Fall of the Roman Empire* fra 1964?
9. Og hva med *Gladiator* fra 2000?
10. Det er lite som er bevart av de eldre stoikerne, men det er en samling av fragmenter og testimoniae som kalles *Stoicorum Vetorum Fragmenta*. Hvem er det som redigerte og satte sammen denne samlingen?
11. Epiktet var slave tidlig i livet, og eieren hans var en frigjort slave som hjalp Nero med å begå selvmord. Hva het denne frigjorte slaven?
12. Stoikerne avviste som regel Platons tredeling av sjelen, men mente at sjelen hadde åtte egenskaper. Hvilke egenskaper?
13. Hvilken stoisk filosof døde av en god, gammeldags latterkrampe og var i tillegg kjent for å hevde at kannibalisme kunne være moralsk akseptabelt?
14. Hva betyr det greske begrepet *adiafora*?

1. Seneca, hans bror Lucius Junius Gallio Annaeanus er nevnt i apostlenes gjerninger, 18:12-17. Heraklit, spesielt med tanke på ideen om verdenssyklusen.
2. Diogenes av Babylon.
3. Epiktet.
4. Lucius Venerus (160-169), derefter Commodus (177-180). Sistnevnte var Aurelius' sønn og arvet tronen etter sin far og regjerte alene fra 180 -192.
5. Seneca.
6. Kleanthes.
7. Alec Guinness.
8. Richard Harris.
9. Hans von Arnim.
10. Epiktet.
11. De fem sansene (syn, lukt, evnen til å føle, hørsel, smak) samt evnen til tale og forplantning. Det siste er hegemonikon, altså det styrende.
13. Khrysisippos av Soli.
14. Likeydighet. Diogenes Laertius definerer begrepet som "noe som hverken bidrar til lykke eller

SVAR

BIDRAGSYTERE

Tekst

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Johne Eide (f. 1947) er lektor i språkfag og filosofi.

Øyvind Johannes Vardenær Evenstad (f. 1995) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Emil Faugli (f. 1989) har mastergrad i filosofi fra UiO og utdanner seg som filosofisk praktiker.

Håvard Løkke (f. 1966) er førsteamanuensis i filosofi ved UiA.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Igor Novokreshchenov (f. 1989) har både mastergrad i assyriologi og antropologi, fra henholdsvis
University of Birmingham og National University of Ireland.

Bendik Berntsen-Øybø (f. 1993) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Bilder

Ylva Ullahammer Bordsenius (f. 1995) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO og studerer nå sosial-
antropologi ved NTNU.

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Åse Berg Dybvik (f. 1998) studerer kunst og formidling ved Oslomet.

Anders Hagen (f. 1997) studerer kunst ved Einar Granum Kunstfagskole.

Erik Løvhaugen (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Shoko Matsuki (f. 1987) er frilansillustratør og har bachelorgrad i fransk litteratur fra Waseda
University.

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!