

# FRA KONTROLL OVER EMOSJONER TIL KONTROLL OVER HANDLING

## SORG OG SHERMANS MILDE STOISISME

Av Elin Munkerud

**Hvilken etisk teori bør en moderne soldat gi sin tilslutning til? Hvordan bør han eller hun forholde seg til sin egen sorg over falne medsoldater? Nancy Sherman forsøker med sin *Stoic Warriors* å overbevise oss om at en mild variant av den klassiske stoisistiske doktrinen om at emosjoner er irrasjonelle og derfor bør unngås (eller, i det minste, underkastes streng kontroll) er en god løsning for moderne soldater i krig. Men lykkes hun? Jeg vil argumentere for at verken soldater eller andre bør la seg overbevise av Sherman til å akseptere en slik stoisisme.**

Stoisismen som filosofisk tradisjon oppsto i Hellas omkring 300 år f.Kr., og stoisk filosofi er fortsatt gjenstand for diskusjon. Filosofer som Martha Nussbaum, Nancy Sherman og Margaret R. Graver har argumentert for ulike fortolkninger av stoisisme. Et sentralt spørsmål for fortolkere av den stoiske tradisjonen angår hvordan vi skal forstå stoisismens syn på emosjoner. På den ene siden synes det klart at tanken om at emosjoner kan og bør unngås er en fundamental tese i stoisismen. På den annen side ser det ut til at enkelte romerske filosofer, som Seneca og Cicero, har forsøkt å fire på dette kravet, og at de ved å henvende seg mer direkte til mennesker som ikke er fullkomne stoiske vismenn kan sies å ha en mer pragmatisk tilnærming til stoisisme.

Jeg vil her diskutere det Sherman kaller mild stoisisme, som bygger på denne pragmatiske tilnærmingen, med utgangspunkt i emosjonen sorg. Det sentrale spørsmålet vil være: I hvilken grad kan Shermans milde stoisisme, slik

hun forfekter den i *Stoic Warriors*, gi verdifulle bidrag til forståelse og mestring av soldaters sorg? Kort fortalt vil mitt svar på dette være at denne formen for stoisisme i svært liten grad kan gi slike bidrag.

### Ortodoks stoisisme

Jeg vil i det følgende benytte «ortodoks stoisisme» som en generell betegnelse på den strenge formen for stoisisme som innebærer en oppfordring om å eliminere emosjoner ved kun å fokusere på indre dyd. Den ortodokse stoisismen hevder at emosjoner, så som sinne, sorg, begjær og frykt, er kognitive entiteter. Dette innebærer at emosjoner har innhold, de er *om noe*. Mer presist: Det som skiller emosjoner fra andre dommer om verden er at de alltid er feilaktige. Om man for eksempel føler sorg, er dette fordi man har en oppfatning om a) at en person er død, og b) at denne personens død er relevant for ens lykke fordi personen var verdifull for en. Ifølge ortodoks stoisisme er det

bare dom a) vi bør gi vår tilslutning til. Det er med andre ord, i følge den ortodokse stoicismen, mulig og ønskelig å unngå emosjonene. Dette kan vi gjøre ved å avstå fra å gi de dommene som tilskriver eksterne ting verdi vår tilslutning. Vi kan, og bør si at ingenting annet enn vår egen dyd er av betydning for vår lykke (Sherman 2005:9–10). Epiktet skriver blant annet i *The Handbook*:

What upsets people is not things in themselves but their judgments about the things. For example, death is nothing dreadful (or else it would have appeared dreadful to Socrates), but instead the judgment about death that it is dreadful – *that* is what is dreadful. So when we are thwarted or upset or distressed, let us never blame someone else but rather ourselves, that is, our own judgments. (Epiktet 1983:13)

Ulykker og andre problemer som måtte ramme oss er uviktig for oss, det vesentlige er de oppfatningene vi gjør oss om det som hender. Dermed ser det ut som vi kun kan, skyldte oss selv dersom vi skulle bli ulykkelige.

Hvorfor mener den ortodokse stoikeren at vi skal avfeie alle eksterne hendelser som ubetydelige? En forklaring

**[Sherman] hevder at ved å flytte fokus fra emosjonene til hvordan vi uttrykker emosjonene, kan vi akseptere at soldater oppfører seg stoisk uten at de dermed må eliminere emosjonelle tilstander.**

den verdi. Stoikeren fremholder at det er fornuften som er kilde til denne erkjennelsen. Ved å gripe med fornuften den metafysiske ideen om verdens gitte orden og at ting vi ikke kontrollerer verken er gode eller dårlige for oss, kan vi ivareta og styrke det vi har kontroll over, nemlig våre egne oppfatninger.

Man vil fort kunne ledes av dette til å tro at den ortodokse stoicismen kun dreier seg om et fokus innover i selvet og at en stoikers muligheter til å handle vil begrense seg til det minimale. Imidlertid ser det ikke ut til at dette er verken en intensjon ved eller følge av ortodoks stoisme. Både Cicero og Epiktet betoner tvert imot viktigheten av å leve opp til naturgitte roller, og dermed også plikter og mellommenneskelige relasjoner som er forbundet med disse rollene. Naturen har gitt oss visse oppgaver som vi bør utføre på best mulig måte. Epiktet uttrykker ideen på følgende måte: «Remember that you are an actor in a play, which is as the playwright wants it to be . . . what is yours

is to play the assigned part well» (Epiktet sitert i Sherman 2005:53–54). Det er altså ikke slik at en stoiker skal forholde seg passiv og likegyldig til omverdenen. Videre åpner den ortodokse stoicismen for såkalte foretrukne og ikke-foretrukne ubetydeligheter («preferred/dispreferred indifferents»). Det vil si at stoikeren kan tillates å vektlegge ytre omstendigheter i noen grad. For eksempel kan han si at helse er en mer foretrukket ubetydelighet enn sykdom, og således ha en viss motivasjon for å holde seg i form. Gitt vår fysiske konstitusjon er det bedre å ha god helse enn dårlig. Dette til tross for at helsen ikke har noen betydning for lykken hans i den forstand at han ikke vil være mer lykkelig av å besitte både dyd og god helse enn av kun å ha dyd (Sherman 2005:33, 59).<sup>1</sup>

Hvordan vil så en ortodoks stoiker forholde seg til sorg? Epiktet skriver følgende: «If you are fond of a jug, say 'I am fond of a jug.' For then when it is broken you will not be upset. If you kiss your child or your wife, say that you are kissing a human being; for when it dies you will not be upset» (Epiktet 1983:12). Det kan se ut til at Epiktet mener at vi skal fortelle oss selv hva noe er (en mugge, et menneske), slik at vi venner oss til tanken på at dette er eksterne ting som er hinsides vår kontroll. Dermed vil et eventuelt tap ikke føre med seg smerte og sorg. Denne tilvenningsstrategien ser han ut til å understreke flere steder i *The Handbook*: «Let death and exile and everything that is terrible appear before your eyes every day, especially death; and you will never have anything contemptible in your thoughts or crave anything excessively» (Epiktet 1983:16). Slik jeg leser Epiktet hevder han her at ved å forberede seg på muligheten for død, lidelse og tap, vil man bli kvitt begjæret etter ting som er hinsides ens kontroll. Lykkes man med dette, vil man heller ikke oppleve sorg.

Seneca tilbyr et annet råd for å unngå sorg: «Simply this – to keep in memory the things we have lost, and not to suffer the enjoyment which we have derived from them to pass along with them. To have may be taken away from us, to have had, never» (Seneca sitert i Sherman 2005:136). Seneca betoner muligheten for å minnes den man har mistet uten å sørge over tapet. På den måten kan vi hedre personer som er gått bort uten å henfalle til emosjoner.

Vi ser altså at den ortodokse stoicismens grunnleggende tanke om emosjoner som feilaktige dommer om verden uttrykkes i både Epiktets og Senecas konkrete råd mot sorg. Både Seneca og Epiktet ser her ut til å ville eliminere sorgemosjonen: Epiktet ved å oppfordre til mental forberedelse og Seneca ved å tilby minne som en erstatning for sorg.

### Ciceros sorgterapi – en mildere stoisisme

Den ortodokse stoisismen har av mange, deriblant Sherman, blitt ansett som for streng og for lite åpen for en tilknytning til verden. Ifølge Sherman kan vi ikke forlange av mennesker at de skal være fullkomment stoiske. Sherman viser i *Stoic Warriors* at den ortodokse stoisismen får problemer med å gi en rimelig forklaring på en rekke problemstillinger knyttet til soldatrollen. Det vil være vanskelig å forsvare soldaters emosjonelle bånd til medsoldater og deres forhold til emosjoner som frykt, sinne og sorg. Mer generelt synes den ortodokse stoisismen å svikte omsorgen for soldatenes menneskelighet og psykiske velvære (Sherman 2005:98–99, 104, 164). Sherman argumenterer i stedet for en «moderat og mild» form for stoisisme. Her tar hun utgangspunkt i romerske stoikere, deriblant Seneca og Cicero, og forsøker å vise at tekstene deres er forenlige med en mer pragmatisk forståelse av stoisisme. I *Stoic Warriors* forsøker Sherman å vise at stoisisme, om den tolkes mildt, er nyttig for profesjonelle soldater, så vel som andre mennesker, som opplever vanskelige situasjoner. (Sherman 2008:x, 2–15). For å belyse mer i detalj hva den milde stoisismen handler om, vil jeg i det følgende gjengi Ciceros tanker omkring sorg og Senecas råd til den sørgende.

Cicero, som var tilhenger av stoisk etikk, opplevde å miste sin datter ved fødselen. For å forsøke å komme over sorgen, vurderer han en rekke stoiskinspirerte råd.

Det første rådet han nevner er den ortodokse stoisismens doktrine: Den lidende må lære seg at det som har hendt ikke er ondt. Men dette fungerer ikke, mener Cicero. Han påstår at en situasjon hvor man er i dyp sorg ikke er det riktige tidspunkt å overbevise den sørgende om at det som har hendt ikke er et onde. Det virker som om han mener at dette rådet ikke kan fungere for noen som ikke allerede er vise. Dermed tar han opp til vurdering andre råd, som er mildere og mer beregnet på mennesker som ikke ennå er fullkomment vise. Her avviser han altså den klassiske stoiske doktrinen. Det andre rådet han nevner er hentet fra Epikur og dreier seg om å avlede oppmerksomheten fra det onde og i stedet tenke på gode ting. Her kan vi anerkjenne at eksterne ting kan ha verdi for oss. Imidlertid mener Cicero at den sørgende vil miste motivasjonen til å motstå sorgen når tapet anerkjennes som et reelt onde. Den tredje behandlingsformen Cicero presenterer dreier seg om å akseptere at det ikke har hendt noe uforutsett. Cicero visste at hans datter var dødelig, og om han hadde forberedt seg bedre på å miste henne, ville sorgen bli tilsvarende mindre. Denne metoden, som ligner på Epiktets tidligere nevnte råd, ser imidlertid ut til å

kreve for mye av aktøren, i Ciceros øyne. Denne metoden forutsetter at man aksepterer den stoiske doktrinen om at ingenting av det vi ikke kan kontrollere er av betydning, og at man må akseptere den gitte, kosmiske orden uten å tillegge den verdi (Sherman 2005:141–146). Denne innvendingen virker rimelig, for om man ikke aksepterte denne doktrinen, ville det hjelpe lite å være forberedt på forhånd. Å være forberedt på at noe ondt, som kan påvirke ens lykke i stor grad, vil kunne ramme en, ser ikke ut til å være spesielt fortrøstningsfullt. Kanskje vil man, i stedet for å fjerne sorgen, bare legge til en annen negativ emosjon, frykt, i forkant?

Et siste råd Cicero avviser er rådet om å tenke at mange andre har opplevd lignende og verre situasjoner. Sherman forklarer Ciceros avstandtagen fra dette rådet ved å påpeke at det kan virke lite støttende, og at en god terapeut, også ifølge Cicero, må tilpasse rådene etter pasienten og tidspunktet (Sherman 2005:145–146).

Det eneste rådet Cicero etter denne vurderingen finner nyttig, er et råd om å «get rid of the person's belief that mourning is something he ought to do, something just and appropriate» (Cicero sitert i Sherman 2005:144). Cicero ender altså opp med å anbefale noen regler for oppførsel, eller *decorum*. Decorum, et latinsk begrep Cicero skrev mye om, dreier seg om etikette og andre ytre tegn på indre dyd. Decorum angår det som er synlig utenfra (til forskjell fra sinnstilstander og ren indre dyd), og dermed hvordan man gjennom oppførsel og utseende fremtrer for andre. Det er viktig, hevder Cicero, at vi viser tegn til at vi bryr oss om hvordan andre oppfatter oss (Sherman 2005:52–53). Det ser altså ut til at Cicero mener at man ved å legge sin ære i å opptre på passende måte, og dermed skjule sin ulykkelighet i offentligheten, kan gjenvinne en viss kontroll over situasjonen uten å måtte tilfredsstillende de strenge kravene til den ortodokse stoisismen. Sherman gir sin tilslutning til dette rådet, med visse forbehold. Hun hevder at ved å flytte fokus fra emosjonene til hvordan vi uttrykker emosjonene, kan vi akseptere at soldater oppfører seg stoisk uten at de dermed må eliminere emosjonelle tilstander. Hun understreker imidlertid at soldater bør ha mulighet til å uttrykke sorgen, og at disse reglene for oppførsel derfor ikke bør dreie seg om å undertrykke uttrykk for sorg, men heller om å finne verdige og akseptable måter å manifestere den på (Sherman 2005:147–149).

Hva Cicero angår, ser det likevel ut til at ingen av hans stoiskinspirerte terapiformer kan kurere ham fullt og helt fra sorgen: «I reduced the outward show of grief; grief itself

### Hvorfor skal vi være stoiske om det ikke gir oss usårbarhet og kontroll over emosjonene?

I could not reduce, and would not if I could» (Cicero sitert i Sherman 2005:143).

Seneca ser imidlertid ut til, i enda større grad enn Cicero, å komme Shermans milde stoisme i møte all den tid han aksepterer noen ytre tegn på sorg. Til tross for at Seneca, som tidligere nevnt, ser ut til å mene at man ideelt sett bør unngå å sørge, åpner han likevel for at de ufullkomne av oss kan gi uttrykk for sorg: «Tears fall, and by being shed they ease the soul. What, then, shall we do? Let us allow them to fall, but let us not command them

to do so ...» (Seneca sitert i Sherman 2005:134).

Tårer er altså tillatt så lenge de ikke er fremprovosert. Som hos Cicero, ser vi at Seneca anbefaler at vi sørger dersom vi må, så lenge sorgen uttrykkes på riktig måte. Til tross for at Cicero og Seneca kanskje

tillater ulik grad av ytre tegn på sorg, ser det ut til at de er enige om hvilken strategi en ikke-vis person med emosjoner bør følge. Både Cicero og Seneca, som Sherman, åpner altså for en mer pragmatisk orientert stoisme som retter seg mer mot aktørens handlinger og decorum enn emosjonene i seg selv.

### Hva kan den milde stoismen bidra med?

Vi har til nå sett at Sherman har gode grunner til å erstatte den ortodokse stoismen med en mildere variant. Den ortodokse stoismens idé om emosjoner som noe som kan og bør elimineres ved fornuften kan virke for streng og uoppnåelig for de aller fleste (Cicero inkludert). Videre påpeker Sherman viktigheten av soldaters mulighet til å kunne gi uttrykk for sorg, noe den ortodokse stoismen ikke ser ut til å være forenlig med. Men er den milde stoismen en attraktiv posisjon? Jeg vil i det følgende argumentere for at det er flere problemer med Shermans milde fortolkning av stoisme.

### Et farvel til usårbarheten

Cicero og Sherman kommer altså frem til at vi bør akseptere sorgen heller enn å forsøke å unngå den ved bare å avvise den som et resultat av en feilaktig dom. En omkostning ved dette ser ut til å være at vi sitter igjen med den sårbarheten som den ortodokse stoikeren ville til livs. Cicero føler ikke mindre sorg etter å ha forsøkt de stoiske tilnærmingene til den, han må fortsette å leve med sorgen. Men er ikke nettopp det å kunne unngå smerte

og andre negative emosjoner noe av det som virker aller mest attraktivt ved stoisk tenkning? Dette synes å være en av hovedmotivasjonene for å innta en stoisk posisjon. Sherman skriver følgende: «Given that emotions are perverted or false opinions, the task of Stoic enlightenment is to submit to a radical therapy (*therapeia*) that will cure us of ordinary emotions and their habits. The underlying assumption is that it is possible to have dominion over our emotional lives» (Sherman 2005:80).

Denne kuren ser ikke ut til å ha virket på Cicero all den tid Cicero ikke er herre over sitt eget emosjonelle liv. Om vi skal akseptere den milde varianten av stoisme, kan han heller ikke være det. Poenget med den milde stoismen synes jo nettopp å være å oppgi kravet om å avvise alt eksternt som ubetydelig. Vi har, ved å kritisere den ortodokse stoismen for å være for streng, innrømmet ytre ting en dominans over vårt følelsesliv. Den milde stoismen ser altså ut til å ha gitt opp målet om en total eliminering av emosjonene.

Både Sherman og Cicero er klar over at deres formildning av stoismen innebærer at man ikke kan bli kvitt emosjonene (Sherman 2005:146). Det er jo nettopp her de ønsker å avvike fra den ortodokse stoismen. Således er ikke dette et argument mot den milde stoismen som sådan, men heller en påminnelse om at vi må lete andre steder etter motivasjon for bli stoiker. Hvorfor skal vi være stoiske om det ikke gir oss usårbarhet og kontroll over emosjonene? Jeg vil komme tilbake til dette spørsmålet i min siste innvending, men vil først nevne et annet mulig problem som kan møte den milde stoikeren.

### Mild praksis – strengt ideal

Til tross for at den milde stoismen ser ut til å ta sorgens realitet på alvor, er det mye som tyder på at den ikke tar avstand fra det ortodokse stoiske idealet om å akseptere dyd som den eneste egentlige verdi. Sherman påpeker at: «We might ultimately wish Seneca to concede a similar point: that loss of a beloved – a husband or wife, or son or daughter in war – can diminish our overall good or happiness. But to concede this would undermine a cornerstone of Stoicism» (Sherman 2005:142). Det ser altså ut til at ideen om at eksterne ting er irrelevante for lykke er et grunnpremiss i stoismen som ikke fravikes i den milde fortolkningen. Det som dermed skiller den ortodokse stoismen fra den milde og mer pragmatiske, synes å være et skifte av fokus fra den ideelle stoiker til den som fortsatt har mye å lære. Idealet er dermed fortsatt den fullkomment dydige vismannen, selv om det ikke er han den milde stoismen henvender seg til (Sherman 2005:146). Jeg mener imid-

lertid at det er problematisk å bevare dette idealet om man skal forfekte en mildere variant av stoisisme.

For det første kan det være uheldig i praksis å forfekte et ideal for mennesker som er nærmest umulig å oppnå. I stedet for å godta emosjoner som en rasjonell, eller i det minste naturlig reaksjon på en vond opplevelse, antyder det stoiske idealet at emosjonene er et uttrykk for moralsk svakhet. Etter mitt syn vil dette kunne lede til skyldfølelse – emosjonene blir et symptom på egen utilstrekkelighet. Sherman påpeker imidlertid at vi ikke skal stille for strenge krav til oss selv: «A healthy Stoicism of this sort, if we can successfully reconstruct such a thing, would push us to self-mastery, but never at the cost of self-renunciation or excessive self-punishment» (Sherman 2005:12). Imidlertid er det rimelig å tro at det stoiske idealet nettopp bidrar til å legitimere skyldfølelse og selvstraffende tanker. I forbindelse med en historie fra amerikanske krigsfanger som ble torturert under Vietnamkrigen, skriver Sherman følgende: «When integrity was inevitably challenged under torture, self-shame became the residue of perceiving oneself as falling short, as having traded betrayal for relief from pain» (Sherman 2005:11). Det nevnes at soldater som hadde lekket informasjon under torturen typisk så på seg selv som svikere, og at de dermed trodde at medsoldaten ikke ville snakke med dem. Men, berettes det, medsoldaten responderte gjerne ved å innrømme at ingen av dem var uskyldige; heller ikke han hadde klart å holde tett (Sherman 2005:11). Man vil gjerne si at soldatene her ikke har noen grunn til å skamme seg, de var under ekstremt press og handlingene var, om ikke riktige, så i hvert fall ikke skammelige. Det kan se ut til at det å ha et stoisk ideal her heller er til skade enn til gagn. Det samme kan gjelde i tilfeller hvor man opplever sorg over tapet av en person som står en nær. Det ser ut til at det stoiske idealet, i stedet for å styrke selvbildet, kan legge enda en sten, skyldfølelse, til den sørgendes allerede tunge byrde. Ville det ikke da være mer ønskelig å etterstrebe et ideal som tillater oss å tillegge ytre ting verdi uten at vi dermed må være lastefulle?



*Illustrasjon:* Ingri Haraldsen

For det andre mener jeg at stoisismen, med sin diskrepans mellom det ideale og det pragmatiske, er en mindre rimelig teori om emosjoner enn konkurrerende teorier. Dersom stoikeren har rett i sitt syn på emosjoner som noe kun en ikke-vis person har, må vi også si at omtrent alle mennesker er ikke-vise (selv Cicero, som har mer innsikt i stoisk tenkning enn de fleste). Vi må altså, om vi skal akseptere en teori som har den stoiske vismannen som ideal, godta at selv ikke mennesker som i andre henseender fremstår som rasjonelle og dydige, slik som Cicero og en rekke heltmodige krigsveteraner som har utrettet svært mye blant annet takket være sin intelligens og moralske modenhet, tar så grunnleggende feil av hva som er

verdifullt.

Stoikeren vil kunne si, til sitt forsvar, at det er riktig at spriket mellom den vise og de fleste er stort. Imidlertid, vil stoikeren kunne påstå, er det like fullt et faktum at de fleste tar feil av hva som er verdifullt. Stoikeren vil ikke ha problemer med å forklare den hyppige forekomsten av emosjoner som sådan – det følger simpelthen av at de aller fleste mennesker ikke er fullstendig vise og dydige.

**Når vi ser hvor ofte, og med så stor selvfølgelighet, mennesker tillegger eksterne ting verdi, er vi ikke da bedre tjent med en teori som kan forklare denne tilknytningen til det ytre som et rasjonelt, eller i hvert fall som et ikke lastefullt, fenomen?**

mener jeg det er en svakhet ved teorien at den må konkludere med at tilstander som er så utbredt som emosjoner dreier seg om en feilvurdering.

Til dette vil stoikeren kunne innvende at det er riktig at stoicismen stiller strenge krav til moralsk perfektjon. Men, vil han kunne si, dette er ikke unikt for stoisk etikk. Sherman ser ut til å antyde dette: «Any reasonable conception of morality requires that we hitch our wagon to high stars» (Sherman 2005:12). Dog synes spriket mellom idealet og realiteten å være større her enn hos andre etiske teorier, idet idealet her innebærer å unngå emosjoner overhead. Når vi ser hvor ofte, og med så stor selvfølgelighet mennesker tillegger eksterne ting verdi, er vi ikke da bedre tjent med en teori som kan forklare denne tilknytningen til det ytre som et rasjonelt, eller i hvert fall som et ikke lastefullt, fenomen?

Martha Nussbaum åpner for dette i boken *The Upheaval of Thought*. Hun fremholder, som stoikerne, at emosjoner er dommer om eksterne tings verdi (Nussbaum 2001:22). Imidlertid avviser Nussbaum at emosjoner har sin opprinnelse i *feilaktige* verditilskrivelser. I stedet hevder hun at vi kan forklare emosjoner ved å se at de er knyttet til vår lykke, eller *eudaimonia*. Emosjonen sorg kan da forklares ved at vi har en oppfatning om at vi har mistet noen som er av betydning for vårt liv (Nussbaum 2001:31–33). Om man aksepterer denne forståelsen av emosjoner, vil man ikke måtte se på sorg som et tegn på moralsk svak-

het, men snarere som en rasjonell reaksjon på et, for oss, faktisk onde. Jeg mener vi her har en teori om emosjoner som fremstår som mer plausibel, siden den ikke opererer med et språk mellom det rasjonelle og dydige på den ene siden, og det faktum at de aller fleste mennesker opplever emosjoner på den andre siden.

**Ciceros løsning – unikt Stoisk?**

Den tredje, og siste, innvendingen jeg vil reise mot den milde stoicismen angår sorgmestringsrådet Cicero og Sherman vektlegger i *Stoic Warriors*. Vi har sett at Cicero påstår at det beste rådet for en ikke-vis som opplever sorg, er å kvitte seg med ideen om at det å sørge er en god og riktig handling. Da kan vi unngå «all those despicable forms of mourning such as smearing oneself with dirt, scratching at one's cheeks like a woman, and striking oneself on the chest, head and thighs» (Cicero sitert i Sherman 2005:146). Om vi ikke kan kontrollere emosjonene, så kan vi i hvert fall ta kontroll over vårt eget handlingsmønster (Sherman 2005:146).

Jeg nevnte tidligere at en motivasjon for å slutte seg til stoicismen, nemlig kontroll over emosjonene, faller bort om vi forfekter den milde og pragmatiske stoicismen. Spørsmålet var hvorvidt denne formen for stoisme kan tilby andre gevinster. Vil for eksempel en soldat som opplever å miste en kamerat i krig fortsatt ha god grunn til å være stoiker? Her kan det se ut til at Cicero og Sherman kan gi oss en løsning. Fravær av emosjoner er ikke det eneste som er verdt å etterstrebe for en stoiker. Cicero betoner, som Epiktet og Seneca, viktigheten av å kunne «spille sin rolle godt». For Cicero er alle mennesker i besittelse av flere ulike roller som opererer på ulike nivåer. For eksempel er vi alle, på det mest grunnleggende nivået, mennesker med en felles rasjonalitet. Denne rollen krever at vi behandler medmennesker med en viss grunnleggende respekt. Men i tillegg har vi selvvalgte roller som er direkte resultat av egne valg, slik som yrke, livsstil og så videre. Det viktige er at vi bør leve i overensstemmelse med disse rollene på best mulig måte (Sherman 2005:53–54). En soldatrolle vil således kunne kreve av soldaten at han besinner seg, for en god soldat kan ikke tillate seg å bryte sammen midt under et viktig oppdrag. Selv om den milde stoikeren ikke gir oss immunitet mot emosjoner, ser det ut til at Sherman mener at denne stoicismen likevel kan hjelpe oss til å handle riktig under vanskelige omstendigheter: «From the point of view of the discussion so far, the overall lesson is that soldiers may weep over loss, even if there are rules of decorum. This seems to me a most important lesson for all soldiers to heed. In its emphasis on decorum, it gestures toward Stoic

concerns in a liberating way» (Sherman 2005:140). Slik jeg leser Sherman, består det stoiske bidraget til soldaten i hjelpen med å opptre på riktig måte, viktigheten av å følge «rules of decorum».

Imidlertid er problemet nå at vi etter å ha fjernet kontrollen over emosjonene, sitter igjen med råd om ytre opp-treden som andre etiske teorier uten problemer vil kunne gi sin tilslutning til. Sherman skriver: «The military leader may embrace these points, upholding the importance of a calm exterior amid war's horrors» (Sherman 2005:149). Jeg mener vi har grunner til å mene at en eudaimonistisk dydsetikk (som vi finner for eksempel hos Aristoteles) vil kunne komme til samme konklusjon. Til tross for at det er en for omfattende oppgave her å gjøre en grundig sammenligning av stoisk og aristotelisk etikk, ønsker jeg å antyde at Aristoteles kan tilby råd om hvordan man bør handle som kan være i overensstemmelse med stoiske råd om decorum.

Selv om Aristoteles hevder, til forskjell fra stoikeren, at emosjoner er irrasjonelle, så mener han at dydige handlinger involverer valg: «Again, we feel anger and fear without choice, but the virtues are modes of choice or involve choice» (Aristoteles 1998:1105b28–1106a17/36). Aristoteles kan derfor mene, som stoikeren, at vi kan kontrollere våre handlinger til tross for at vi mangler kontroll over emosjonene. Videre skriver Aristoteles om dyd at: «... the virtue of man will also be the state of character which makes a man good and which makes him do his own work well» (Aristoteles 1998:1106a17–b9/37). Jeg tolker Aristoteles dit hen at han mener at det er essensielt for dydige handlinger at de gjør oss i stand til å utføre vårt arbeid på en god måte. Ser vi dette i lys av soldatyrket, kan vi hevde at dette nettopp innebærer å være i stand til å utføre de oppgavene som dette yrket krever av oss, for eksempel den kombinasjonen av besinnelse og sunn sørging som Sherman vektlegger. Aristoteles postulerer videre et mer spesifikt krav til dyd:

... to feel them at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way, is what is both intermediate and best, and this is characteristic of virtue. Similarly with regard to actions also there is excess, defect, and the intermediate. (Aristoteles 1998:1106b0–35/38)

Handlingene må altså utføres på riktig måte for å være dydige. Her er det heller ikke urimelig å anta at Aristoteles ville mene at dette, for en soldat eller en overordnet, innebærer å ha visse «rules of decorum». Det vil nettopp innebære å utføre en handling, for eksempel sørging, på

riktig måte og i riktig kontekst. Dermed kan de se ut til at de handlingene som uttrykker det Sherman kaller «to be Stoic on the outside» (Sherman 2005:148), ikke nødvendigvis er eksklusivt stoiske handlinger, men snarere handlinger som også en aristotelisk etikk vil anse som dydige og riktige. Ved å oppgi målet om å eliminere emosjonene, ser det altså ut til at den milde stoicismen i sorgøymed kun bidrar med det samme som en aristotelisk etikk.

### Konklusjon

Det er altså tre grunner til at den milde stoicismen ikke er en posisjon vi bør omfavne. For det første må den milde stoicismen, ikke overraskende, oppgi immuniteten mot emosjoner. For det andre synes det problematisk, både i praksis og i teorien, å fastholde ideallet om den stoiske vismannen. For det tredje gir ikke den milde stoicismens bidrag til soldater (og andre) i sorg oss mer enn en aristotelisk etikk.

Problemet for den milde stoicismen er altså at den fastholder et etisk ideal, nemlig tanken om at den etisk fullkomne er fri for emosjoner, som er uoppnåelig for de aller fleste. Når man i tillegg ser at den milde stoicismens positive bidrag til sorgmestring, nemlig råd om å uttrykke emosjonene på riktig måte, sammenfaller med aristotelisk etikk, svekkes motivasjonen for Shermans milde stoisme ytterligere. Dermed vil jeg hevde at verken soldater eller andre har noe å tjene på å bekjenne seg til denne formen for stoisme.

### NOTER

<sup>1</sup> Det er vanskelig å avgjøre hvordan man skal forstå distinksjonen mellom verdi og foretrukne ubetydeligheter i den ortodokse stoicismen. Man kunne kritisere den ortodokse stoicismen for ikke å kunne svare på hvordan en ubetydelighet kan være å foretrekke, og dermed fordelaktig, om man ikke anser den som relevant for ens lykke. Alternativt kunne man hevde at stoikeren her tillegger ytre omstendigheter mer vekt enn hva som egentlig er forenlig med en streng stoisk doktrine. Jeg anser imidlertid ikke disse problemstillingene som relevante for dette essayets formål, og vil derfor ikke gå inn på en diskusjon av disse.

### LITTERATUR

Aristoteles. 1998, *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, New York.  
Epictetus. 1983, *The Handbook (The Encheiridion)*, Hackett Publishing Company, Cambridge/ Indianapolis.  
Nussbaum, M. 2001, *Upheavals of thought – the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, New York.  
Sherman, N. 2005, *Stoic warriors: the ancient philosophy behind the military mind*, Oxford University Press, New York.

**Dermed kan de se ut til at de handlingene som uttrykker det Sherman kaller «to be Stoic on the outside», ikke nødvendigvis er eksklusivt stoiske handlinger, men snarere handlinger som også en aristotelisk etikk vil anse som dydige og riktige.**