

# 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 svake-ligheter, 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 svake-ligheter. 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 sykkelige 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 reddet. 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 reddet, 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 (*dynamis*) i ulik grad. De tre viktigste av disse mentale evnene er sunnhet (*hygieia*), styrke (ikke *enkrateia*, som er en dyd, men *ischys*)

og skjønnhet (*kallós*). Akkurat som kropper, 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; *eustathês* 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 (*sôphrosynê*) 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 (*philanthrôpia*), 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 Ullhammer 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.