

Gudelære og religionskritik i Lukrets' *De rerum natura**

af Martin S. Harbsmeier

I

I dette bidrag vil jeg undersøge forholdet mellem Lukrets' gudelære og religionskritik og resten af hans epikuræiske projekt. Formålet er at vise, at en forståelse af karakteren af dette forhold kan være medvirkende til at give en bedre forståelse af Lukrets' filosofiske projekt i almindelighed og af hans gudelære – eller teologi – i særdeleshed. Hensigten er altså i første omgang at diskutere, *hvorfor* Lukrets argumenterer, som han gør, fordi jeg mener, at det på den måde bliver lettere at forstå, *hvad* hans gudelære og religionskritik går ud på. Fremgangsmåden vil være først at skitsere nogle væsentlige grundtræk i det epikuræiske projekt, dernæst at gøre rede for Lukrets' gudelære og religionskritik for så i et tredje og afsluttende skridt at vise, på hvilken måde disse aspekter er afhængige af hinanden, og hvad denne afhængighed fortæller om Lukrets' gudelære.

Forud for undersøgelsen er det imidlertid nødvendigt at gøre opmærksom på en generel metodisk vanskelighed ved behandlingen af Lukrets' epikuræiske gudelære. *De rerum natura* indeholder ikke et selvstændigt afsnit, som behandler gudernes natur, og det *kan* hænge sammen med, at Lukrets ikke nåede at færdiggøre sit store læredigt, inden han døde. I begyndelsen af femte bog, hvor han netop er i færd med at behandle gudernes natur, taler han om, at han vil vende tilbage til en udførligere fremstilling af dette emne senere (5.155 *quae tibi posterius largo sermone probabo*), men det sker ikke i den overleverede tekst. Man har derfor formodet, at den lovede behandling af den epikuræiske gudelære var tænkt som afslutning på værket, fordi den nuværende, overleverede slutning, den tilsyneladende overordentlig dystre skildring af pesten i Athen i 430, har virket stærkt utilfredsstillende på mange fortolkere som afslutning på et værk, hvis erklærede formål er at vise, at det lykkelige liv er tilgængeligt. Sådanne overvejelser er naturligvis ren spekulation, men ikke desto mindre er problemet vigtigt for en diskussion af Lukrets' gudelære, fordi det indebærer, at vi ikke kan argumentere, at dette eller hint aspekt af gudelæren *ikke* spiller nogen rolle i Lukrets' argumentation, blot fordi det ikke optræder i den overleverede tekst, da vi hele tiden må regne med, at en behandling af netop dette aspekt *kan* have været planlagt, men blot aldrig nåede at blive realiseret.

* Denne artikel er et bearbejdet foredragsmanuskript og har som sådan bevaret en del af den oprindelige mundtlige form. Tak til David Bloch og Gorm Tortzen for værdifuld kritik.

II

Der er ingen tvivl om, hvad Lukrets vil med sit episke læredigt. *De rerum natura* rummer en omfattende fremstilling af den epikuræiske, materialistiske fysik, og målet er – med en lysmetaforik, som Lukrets bruger igen og igen – at kaste lys over naturens væsen og dens lovmæssigheder.¹ Men denne oplysende fremstilling er ikke et mål i sig selv. Som epikuræer mener Lukrets, at det, mennesket bør stræbe efter, er at leve i en tilstand af harmonisk sjælero uden nogen form for sindsbevægelser. Denne lykketilstand betegner Epikur som *ἀταραξία* (“urokkelighed”, *Ep. Men.* 128, jf. Lukrets 3.145–6 og 5.1117–8) og illustrerer den med en havmetafor som fuldstændigt havblik (*γαληνισμός*, *Ep. Hdt.* 83). Eftersom lykken således defineres som et rent sjæleligt eller indre anliggende, indebærer denne konception i modsætning til f.eks. Aristoteles’ teleologiske *energeia*-koncept, at enhver har mulighed for at blive lykkelig. “Dét ... kan jeg bekræfte”, siger Lukrets et sted i behandlingen af følelsers natur i tredje bog, “at der er så få ting i vores medfødte natur, / som fornuften ikke formår at afvise for os, / at *intet* hindrer os i at føre et liv, der er guderne værdigt.”² Tilsvarende betoner Lukrets i forordet til femte bog (22–54), at det ikke er de ydre uhyrer, der er problemet, sådan som det f.eks. var for Herakles, for de steder, hvor der findes vilddyr, kan man uden videre undgå. Nej, det er de *indre* uhyrer begær og frygt, der skal bekæmpes. Denne indadvendthed hænger sikkert sammen med Hellenismens ofte fremhævede fokusering på individet, som også kan siges at gælde for *De rerum natura*, hvor det konsekvent er den enkeltes erkendelse og lykke, det drejer sig om.

Epikur og Lukrets er enige med de andre hellenistiske skoler i, at det, der kan forstyrre den indre ro, *pax animi* som det hedder hos Lukrets, er utilfredsstillende behov, eller snarere – fordi der jo er tale om en sjælstilstand – bevidstheden om behov, som ikke kan tilfredsstilles. Midlet til at opnå den modsatte bevidsthed, altså den indre ro, er følgelig kun at have sådanne behov, som det enkelte menneske selv og til enhver tid véd, at det kan tilfredsstille. Den teoretiske filosofi har derfor til opgave at vise, at verden er sådan indrettet, at kun det, som til enhver tid er tilgængeligt, har ægte, dvs.

-
1. Eksemplerne er *legio*. Se f.eks. 1.135–6 *Graiorum obscura reperta / ... inlustrare Latinis versibus*, 1.931–2 *obscura de re tam lucida pango / carmina*, 1.146–7 (= 2.55–61, 3.91–3, 6.35–41) *hunc ... terrorem animi tenebrasque necessesit / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*.
 2. 3.319–22 *Illud in his rebus video firmare potesse, / usque adeo naturarum vestigia linqui / parvula, quae nequeat ratio depellere nobis, / ut nihil inpediat dignam dis degere vitam*.

lykkerelevant, værdi, mens alt det, som ikke er tilgængeligt, fremstår som irrelevant i forhold til den enkeltes lykke.³

Én af de ting, som navnlig kan forstyrre denne ataraxi-tilstand, er frygt – især for døden og for guderne, eftersom denne tilstand kan defineres som den affektive følge af *behovet* for at undgå en truende fare, som man ikke *selv* har magt til at indfri. Et af Lukrets' hovedanliggender er derfor at vise, at de to nævnte former for frygt er grundløse og kun skyldes manglende *indsigt* i tingenes og gudernes *sande* natur, og formålet med den omfattende fremstilling af den epikuræiske fysik er følgelig at formidle netop denne indsigt, som vil befri menneskene for frygten og derved skaffe dem den ønskede sjælefred, deres *eudaimoni*. Lukrets udtrykker denne programsætning gentagne gange i løbet af sit digt blandet andet med den følgende formel (1.146–8, 2.59–61, 3.91–3, 6.39–41):

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.*

Altså: den natmørke rædsel i menneskesindet skal spredes, ikke ved solens stråler, ved dagens flammende lanser, men ved det rette begreb om naturens gang og dens orden.⁴

III

Lukrets' epikuræiske løsning på de to primære forhindringer i bestræbelsen for at leve et lykkeligt liv er altså, at har man først *forstået* naturens virkelige væsen og dens lovmæssigheder, er der ikke længere grund til at frygte døden eller guderne.⁵ Sjælen og dermed al bevidsthed ophører nemlig med at eksistere, når man dør, så derfor er det meningsløst at frygte døden.⁶ Heller ikke guderne er der nogen grund til frygte, da de ikke øver nogen form for aktiv indflydelse på verden, der går sin gang efter strenge,

3. Sml. M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3. Stoa. Epikureismus und Skepsis*, München 1995, 24.

4. Alle vers-oversættelser fra E. A. & E. H. Madsen (overs.), *Lukrets. Om verdens natur*, København 1998.

5. Sml. citatet i note 2: "så få ting ..., som fornuften ikke formår at afvise for os".

6. 3.830 *nil igitur mors est ad nos*, sml. Epikur, *R S 2*.

fysiske lovmæssigheder. Hos Lukrets lyder denne – teologiske – del af den epikuræiske fysik⁷ et sted sådan (1,44–9 = 2.646–51):

*Omnis enim per se divom natura necessest
inmortali aevo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe;
nam privata dolore omni, privata periculis,
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.*

Dog, forskelligt fra vort må gudernes væsen jo være,
der hvor de dvæler, udødeligt unge, i fred uden grænse,
fjernt fra os og vort liv – en afgrund skiller dem fra os.
Højt over alt hvad der findes af smerte, befriet for farer,
hviler de trygt i sig selv, så os behøver de ikke.
Ligeså lidt kan de røres af fromhed som rokkes af vrede.

Hvis vi kombinerer denne fremstilling med den – i øvrigt stærkt homerisk inspire-rede⁸ – beskrivelse af gudernes tilværelse, som Lukrets leverer i forordet til tredje bog (18–27), samt med informationer fra hans kosmologi i femte bog (91–508), kan Lukrets' epikuræiske gudelære altså bringes på den forholdsvis korte formel, at guderne lever en evig og fuldstændig ubekymret og aldeles *affektfri* tilværelse på deres altid skyfri og vindstille tilholdssted, fjernt fra al menneskelig aktivitet. Guderne har hverken haft nogen indflydelse på verdens tilblivelse eller har det på dens gang. Det afviser Lukrets igen og igen. Alt – dvs. alt hvad de har *behov* for! – står til rådighed for dem fra naturen selv, og intet forstyrrer deres sjælefred. Død findes ikke, og uvidenhed findes heller ikke, for alle ting er i deres beskaffenhed og bevægelse fuldstændig gennemskuelige for dem, badet som alt er i et blødt, opklarende lys (3.22). Guderne er altså helt og aldeles selvtilstrækkelige og har derfor ingen behov, der skal tilfredsstilles af andre. Derfor påvirkes de hverken af mennesker – eller af noget som helst andet – men påvirker heller ikke selv hverken nogen eller noget (jf. Epikur, *Ep. Hdt.* 76–7).

7. Eftersom Epikur i sit rent materialistiske verdensbillede ikke kan operere med et metafysisk gudebegreb, hører læren om guderne automatisk med til fysikken.

8. Sml. *Od.* 6.42–6.

Religionskritikken hos Lukrets hænger selvfølgelig snævert sammen med hans gudelære. Dermed er også sagt, at Lukrets' religionskritik ikke har noget som helst med ateisme at gøre, for både Epikur og Lukrets mener jo tydeligvis, at der *findes* guder, et punkt vi skal vende tilbage til senere. Det, man kan betegne som religionskritik i *De rerum natura*, er derimod en jævn strøm af ret aggressive udfald mod, hvad der i Lukrets' øjne er forkerte opfattelser af gudernes natur, og navnlig af de skadelige konsekvenser, disse kan medføre. Grundproblemet er en falsk tro på gudernes *aktive* styring af verden og dermed indgriben i menneskenes liv og den *afhængighedskult*, denne tro medfører. Det er de to elementer, Lukrets betegner med begrebet *religio*, og det, Lukrets kritiserer, er, at denne form for *religio* for det første fører til en overordentlig udbredt angst for gudernes straf, som bringer mennesket ud af dets rette, harmoniske fatning og gør det ude af stand til at tænke klart. Lukrets betegner således flere gange *religio* som en strammende og snærende knude om sjælen, som han med fornuftens hjælp vil forsøge at løse op (1.932, 4.7). For det andet får denne forkerte *religio* menneskene til at udføre de frygteligste handlinger. Agamemnons ofring af Ifigenia, som Lukrets gribende skildrer i første bog (80–101), er værkets stærkeste og mest berømte – eller berygtede – eksempel på den misforståede *religio's* katastrofale følger. “En sådan mængde af onder har *religio* kunnet forlede til” (101 *tantum religio potuit suadere malorum*) lyder Lukrets' indignerede afslutningskommentar, som gentager det statement, der indleder Ifigenia-episoden (1.82–3 ... *saepius illa / religio peperit scelerosa atque impia facta*).

Når der lejlighedsvis sættes navne på kritikken, er de hovedanklagede selvfølgelig præster og seere og deres skrækindjagende og -forårsagende spådomme, fordi de i selve deres funktion jo repræsenterer denne misforståede gudelære. Umiddelbart efter Ifigenia-episoden hedder det om seernes “rædselsvækkende spådomme”, at de er i stand til at vende op og ned på enhver fornuftig indsigt og ryste det lykkelige livs grundlag med frygt, og derved bliver de jo i sidste ende til selvopfyldende profetier (1.102–6):

*Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
 terriloquis victus dictis desciscere quaeres.
 quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
 somnia, quae vitae rationes vertere possint
 fortunasque tuas omnis turbare timore.*

Du, selv du vil en dag forsøge at skille dig fra,

overvundet af hæslige, truende sandsigersange.
Jo, de er drevne i kunsten at fremmane tågede syner,
egnede til at forstyrre din livsanskuelses grundlag
og øde din lykke i verden, så snart de får lært dig at frygte.

IV

Det, der nu skal interessere os, er *forholdet* mellem den efterstræbte sjælefred og den indsigt i naturens – i dette tilfælde gudernes – sande væsen, som skal føre til denne sjælefred. Med andre ord: forholdet mellem målet og midlet hos Lukrets.

For at illustrere min pointe vil jeg som eksempel hæfte mig lidt ved udtrykket *necesse est*, der, som man kan se, optrådte *både* i den citerede målsætning (1.146) og i den citerede fremlægning af gudernes natur (1.44). Ifølge Lukrets er gudernes natur altså *nødvendigvis* indrettet sådan, at menneskenes frygt for dem er aldeles overflødig, fordi de hverken øver indflydelse på menneskenes liv eller selv kan påvirkes af menneskene. Det hænger jo godt sammen med Lukrets' statement fra målsætningen, at naturbetragtning – herunder altså også gudelære – og indsigt i dens lovmæssigheder *nødvendigvis* må befri menneskesjælen for angst.

Men hvad er det egentlig for en nødvendighed – eller nødvendigheder, der er tale om? De citerede formuleringer samt den i øvrigt konsekvent argumenterende form i *De rerum natura* (alene ordet *necesse* eller beslægtede former optræder i alt 108 gange i *De rerum natura!*) lægger kraftigt op til, at der er tale om en argumentativt funderet nødvendighed. Det vil i dette tilfælde sige, at definitionen af gudernes natur *konkluderes* ud fra den naturundersøgelse, Lukrets har givet sig i kast med, og definitionen af gudernes natur giver fremdeles anledning til at *konkludere*, at frygt for guderne er uden grund. Teksten suggererer altså følgende tankegang: (a) Undersøgelsen af tingenes natur (empiri) fører til (b) den fysisk-teoretiske slutning, at guderne ikke griber ind i menneskenes tilværelse og herudfra drages (c) den etiske slutning, at frygt for guderne er ubegrundet. Men hvis vi ser lidt nærmere på detaljerne i Lukrets' argumentation, viser det sig, at der er forskellige vanskeligheder forbundet med denne model.

Lukrets leverer to argumenter for gudernes ikke-indgriben i verdens gang i anden bog (1090–104). Det ene går ud på, at alle mennesker er enige om, at guderne er absolut lykkelige. Derfor kan de ikke beskæftige sig med noget, som involverer besvær, dvs. hverken med skabelse eller styring af verden og især ikke af menneskene! Når guderne lever en tilværelse i absolut ro, argumenterer Lukrets, *hvem* af dem skulle da

være i stand til at styre hele universet *samtidig*? Dette deduktive argument er formelt gyldigt. Gudernes natur fastslås som passiv og deraf følger, at de ikke griber ind i universets gang. Argumentet er imidlertid forbundet med følgende problem: Selvom vi godtager det empiriske argument for gudernes lykkelige natur, som hos Cicero (*N. D.* 1.45–6, herom senere) tillægges Epikur, nemlig at det er alle mennesker enige om, er præmisserne for denne konklusion, nemlig for det første at lykke er lig ataraxi, og for det andet at ataraxi udelukker al form for besvær, jo i sig selv afledt af det epikuræiske lykkekoncept.⁹ Derved bliver beviset en cirkelslutning. Hertil kommer, at gyldigheden af den anden præmis (ataraxi udelukker enhver form for besvær) igen forudsætter en videre præmis, nemlig at styrelsen af universet *er* forbundet med besvær, og denne implicitte præmis er en del af Lukrets' andet hovedargument for gudernes ikke-indgriben, nemlig det såkaldte teodicéproblem, som kommer til udtryk, når Lukrets spørger: hvis man mener, at lyn er gudernes straf, hvordan kan det så være, at forbrydere ofte bliver skånet, mens retfærdige bliver tilintetgjort (1103–4)? Dette argument opsummeres i begyndelsen af anden bog i mere abstrakt form. Her argumenterer Lukrets for, at det følger af det faktum, at verden er fyldt med smerte eller ulyst, at guderne ikke kan have skabt den og følgelig heller ikke griber ind i den (177–81). Problemet med teodicéargumentet er imidlertid, at der er tale om et rent negativt bevis på gudernes ikke-indgriben, og hvis vi f.eks. ser på stoikernes løsning af det samme problem, nemlig at tilstedeværelsen af *tilsyneladende* ondt er en *forudsætning* for den godes mulighed for at realisere sin *virtus*-betingede lykke, så bliver det klart, at gudernes ikke-indgriben måske nok er en *mulig*, men på ingen måde den *nødvendige* konklusion af de to iagttagelser, Lukrets fremfører. Der er således noget, der tyder på, at Epikur og Lukrets kommer frem til den beskrevne gudelære ad anden vej end ved blot at slutte ud fra fysisk-empiriske iagttagelser.

9. At forestillingen om lykke som ataraxi deles af andre hellenistiske skoler, hvorved denne præmis kunne karakteriseres som empirisk alment acceptabel, ændrer i det foreliggende tilfælde ikke ved problemet, eftersom denne præmis hos Lukrets netop ikke præsenteres som alment anerkendt, men tværtimod er et kontroversielt synspunkt, der kræver et argumentativt forsvar (f.eks. 2.1–61).

Hvilke vej jeg mener det er, vil jeg gerne illustrere med en lille ekskurs til Ciceros dialog *De natura deorum*, hvor Cicero lader en epikuræer, en stoiker og en skeptiker diskutere det ifølge Cicero livsvigtige¹⁰ spørgsmål om gudernes natur.

I denne dialog lader Cicero skeptikeren og pontifex'en Cotta gøre grundigt grin med den epikuræiske gudelære, som repræsenteres af senatoren Gaius Velleius. Velleius har i sit indslag blandt andet argumenteret for, at også guderne ligesom alt andet i den epikuræiske, materialistiske fysik består af en blanding af atomer og tomrum. Cotta angriber nu denne påstand med det argument, at hvis guderne består af atomer og tomrum, så kan de ikke være evige, eftersom guderne i så fald ligesom alle andre sådanne sammensætninger er nødt til at være en del af det stadige kredsløb af skabelse og opløsning, som er et af atomistikkens grundprincipper (1.68). Velleius havde tidligere i dialogen forsøgt at sikre sig mod dette problem ved at hævde, at guderne ikke er af den samme type atomare sammensætninger som f.eks. mennesker, men består af 'som-om-blod' og har et 'som-om-legeme' (1.49).¹¹ Cicero har sikkert med vilje ladet figuren Velleius formulere dette synspunkt meget lidt overbevisende. I hvert fald gør han det relativt let for Cotta, dialogens helt, at erklære argumentationen for det rene volapyk: "du forstår jo ikke engang selv, hvad det er, du siger!" (1.71). Cotta kan herefter føje yderligere spot til skade med følgende bemærkning: "Det er altid det samme med jer epikuræere. Når I ikke kan argumentere med tilstrækkelig sandsynlighed for et eller andet synspunkt, vil I hellere føje endnu et postulat til end frafalde det første" (1.69). Kort forinden har Cotta allerede én gang givet udtryk for den samme kritik i form af det retoriske spørgsmål, "hvad skal der til for at få dig til at holde op med at være epikuræer?", hvilket Cotta på Velleius' vegne selv besvarer sådan: "Intet kan få mig til at forlade læren om det lykkelige liv og sandheden!"¹² Denne ordveksling er interessant, fordi Cottas kritik grundlæggende er en metodisk kritik, som bragt på en kort formel kan parafraseres omtrent således: "I epikuræere går ud fra en given, ufravigelig forestil-

10. Jf. 1.1.1 ... *quaestio de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.*

11. Epikurs gudelære gik sandsynligvis ud på, at guderne ikke er faste atomare sammensætninger, dvs. legemer, men former eller billeder (*εἰδωλα*), der ligesom et vandfald eller et springvand opstår som resultatet af en konstant ankommende og afgående strøm af atomer på et bestemt punkt i rummet, således at det muligt at erkende dem, uden at de kan siges at bestå af de atomer, hvis strukturerede bevægelse forårsager deres former. Jf. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Berkeley & Los Angeles 1986, 46–7.

12. 1.67 *Nihil equidem, ... ut rationem vitae beatae veritatemque deseram.*

ling om det lykkelige liv, og så tilrettelægger I jeres gudelære herudfra.” Og hvis vi læser videre i Cottas kritik af Epikur, så gælder den ikke kun for gudelæren, men også for den øvrige fysik og for logikken, altså erkendelsesteorien. Som eksempel kan man anføre, hvordan Cotta i det følgende kritiserer Epikur for i en ellers helt og aldeles streng materiel-mekanistisk fysik at have indført det såkaldte *clinamen*, altså den lille uforårsagede og uforudsigelige afvigelse i atomernes bevægelse, fordi han ellers måtte give afkald på den frie vilje (1.69), som Epikur skal bruge, for at det enkelte menneske har mulighed for at realisere sin egen indre, individuelle lykke.¹³

Hvis vi skal overføre Ciceros lille drama på nogle mere overordnede overvejelser om, hvordan Epikur og Lukrets kommer frem til deres gudelære, er det ofte blevet understreget, at etikken – altså her læren om det lykkelige liv – er det *egentlige* mål ikke bare for epikuræisk, men for hellenistisk filosofi i almindelighed. Etikken er altså overordnet i forhold til fysikken – herunder gudelæren – og logikken, og man plejer derfor at tale om etikkens eller – med et kantiansk udtryk – den praktiske filosofis primat. Hos Lukrets er dette forhold særlig tydeligt i den allerede citerede programsætning, hvor det fremgik, at fysikken ikke bliver behandlet for sin egen skyld, men som middel til at opnå et praktisk filosofisk mål, nemlig at etablere betingelserne for det lykkelige liv.¹⁴ Stoikerne forsøgte at illustrere etikkens primat med et billede af frugthaven, hvor etikken er frugterne og fysikken er træerne, som frembringer frugterne, mens logikken er hegnet, som skal sørge for at sikre det hele (*SVF* II 38). Billedet skal vise, at etikken – som det hele handler om – er frugten af de to andre discipliner i den forstand, at etikken afledes af fysikken inden for logikkens rammer. Skematisk udtrykt danner logikken den erkendelsesteoretiske ramme for fysikken, som igen danner det teoretiske grundlag for etikken.

13. I hvilken forstand man skal forestille sig, at den postulerede afvigelse er ansvarlig for, hvad Lukrets kalder *voluntas* (2.216–93, 4.879–906), hvilket måske bedre oversættes med “impuls” end med “fri vilje”, er endnu ikke afklaret. Se J. Annas, “Epicurus’ Philosophy of Mind”, i: S. Everson, *Psychology (Cambridge Companions to Ancient Thought 2)*, Cambridge 1991, 96. En anden vigtig funktion, denne “afvigelse” udfylder, er at forklare, hvordan tilblivelse overhovedet kan finde sted i et univers, som består af atomer, der i al evighed “falder” i lodrette, parallelle baner. Uden afvigelsen ville atomerne aldrig komme i kontakt med hinanden og dannelsen af atom-sammensætninger ville være umulig.

14. Heller ikke Epikur selv lægger skjul på, at etikken er hovedformålet med hans projekt (*R S* 11): “Hvis ikke ængstelserne overfor de himmelske fænomener og overfor døden gjorde os urolige ..., havde vi intet behov for naturforskning” (εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλων καὶ αἰ περὶ θανάτου ..., οὐκ ἂν προσδεόμεθα φυσιολογίας).

Forstået på denne måde er fysikken og logikken ganske vist *til* for etikken, men derfor kan de jo i princippet udmærket være dels logisk *primære* dels indholdsmæssigt *uafhængige* af etikken. Men det, Cotta anklager Velleius for, er, at denne rækkefølge kun er et skin. I *virkeligheden* forholder det sig lige omvendt. Hvis Cotta havde brugt billedet af frugthaven, kunne han have sagt, at det ikke er hegnet eller træerne, som afgør, hvilke frugter, epikuræerne høster, men derimod de ønskede frugter, der afgør, hvilke træer de planter, og hvad for en slags hegn de bygger. Med andre ord: hvis man gerne vil have kirsebær, kommer haven til at se ganske anderledes ud, end hvis man vil have æbler. I stedet for først at afdække et fysisk verdensbillede og herudfra aflede hensigtsmæssige etiske regler, former man det fysiske verdensbillede efter givne etisk-praktiske grundsætninger, eller *dogmer*. Det Cotta anklager Velleius for, er altså: dogmatisme.

Når jeg har valgt at bruge forholdsvis meget tid på dette korte uddrag af Ciceros *De natura deorum*, er det ikke fordi, det er min hensigt at kritisere Lukrets eller den epikuræiske gudelære ud fra et skeptisk standpunkt. Jeg har valgt at fremhæve denne dogmatistiske udlægning af den epikuræiske gudelære, fordi jeg mener, at vi her har at gøre med et *grundtræk* ved den epikuræiske filosofi og måske også ved hellenistisk filosofi i almindelighed.¹⁵ Den tyske filolog Eduard Zeller antydede allerede i midten af det 19. århundrede i sin monumentale *Die Philosophie der Griechen* (1844–52) det hensigtsmæssige i denne hermeneutiske tilgang til hellenistisk filosofi. Men udover enkelte bemærkninger om den “indre sammenhæng” i hellenistisk filosofi, forfulgte Zeller ikke selv denne ansats særlig konsekvent. Det har måske været en af årsagerne til, at den ikke rigtig har sat sig igennem, indtil Malte Hossenfelder i sin fremstilling af den hellenistiske filosofi fra 1985¹⁶ har genoptaget den og vist, at den kan forklare mange mærkværdigheder i hellenistisk filosofi på en særdeles overbevisende måde. Det gælder især i de tilfælde, hvor den fysiske teori er en god, ja måske den bedst tænkelige fundering af en given etik, men hvor denne etik på ingen måde er den eneste og måske ikke engang den mest nærliggende konsekvens af den fysiske teori. Et godt overordnet eksempel er, at Epikurs materialistisk-mekanistiske verdensbillede ikke fører ham til den (moderne) slutning, at naturen kan *beherskes*, hvad der i og for sig er det mest nær-

15. Cotta skynder sig i øvrigt selv i *De natura deorum* allerede i den følgende sætning at indskyde, at det jo ikke er det lykkelige liv – altså det etiske primat – han er uenig i, men Velleius’ tolkning af verden, altså fysikken (1.67). Dermed tilkendegiver Cotta implicit, at også han og skepticismen i hvert fald principielt kan ligge under for den samme type etiske dogmatisme eller – for at bruge et mere neutralt begreb: for den samme type systemtvang.

16. Se note 3 ovenfor.

liggende, men derimod til den slutning, at naturen er *neutral* i forhold til menneskets lykkerealisering.¹⁷

VI

Overfører vi forsøgsvis denne tilgang på argumentationen i *De rerum natura*, betyder det, at “*necesse-est*-argumentationen” selvfølgelig skal *suggerere*, at de etisk-praktiske konklusioner drages ud fra et fysisk verdensbillede, for ellers *fungerer* argumentation ikke som argumentation. Men i virkeligheden løber processen den modsatte vej.

Hvis vi nu vender tilbage til det mest centrale aspekt i Lukrets’ epikuræiske gudelære, nemlig forestillingen om gudernes afsondrede, lykkelige, ikke-indgribende tilværelse, og antager, at denne gudelære også er blevet til ud fra praktisk-filosofiske hensyn og ikke omvendt, giver den efter min mening særdeles god mening.

Jeg forsøgte ovenfor at definere angsten for gudernes straf som den *affektive* følge af et behov for at undgå en truende fare, som man ikke selv har magt til at indfri. Det epikuræiske projekt består netop i at vise, at mennesket ved *fornuftens* kraft kan sætte sig *ud* over den slags behov og dermed undgå de “lykkeskadelige” affekter, som de udløser. Derfor er man nødt til – og her ligger netop systemtvangen – at skaffe eller postulere de rigtige fysiske præmisser eller forudsætninger for dette etiske projekt, og én af dem er, at gudernes natur forbyder dem at have nogen indflydelse på menneskenes liv.

Heroverfor kan man anføre, at Epikur jo ligeså godt kunne have løst problemet ved helt og holdent at benægte gudernes eksistens, og epikuræerne er da også tit blevet anklaget for at være inkonsekvente på dette punkt, f.eks. af Cotta-figuren i Ciceros *De natura deorum* (f.eks. 1.87 og 117). Jeg vil imidlertid mene, at det, der gør, at Epikur og Lukrets tydeligvis holder fast ved gudernes eksistens, også kan forklares som et resultat af den samme form for systemtvang og altså igen hænger sammen med etikkens primat.

Lukrets kommer i *De rerum natura* ikke med noget egentligt *bevis* for gudernes eksistens, hvad der i sig selv og med de nævnte forbehold kan betragtes som et eksempel på det etiske primat, dvs. at fysikken – i dette tilfælde den del af den, som har med guderne at gøre – ikke undersøges for sin egen skyld, men kun så længe, praktisk-etiske hensyn kræver det. For som vi har set, er det ikke gudernes eksistens, der er problemet, så længe deres natur fortolkes på den rigtige måde. Med hensyn til spørgsmålet

17. Hossenfelder²1995, 146.

om gudernes eksistens har vi imidlertid med en vis sandsynlighed lov til at antage, at Lukrets forudsætter Epikurs fysiologiske bevis for gudernes eksistens, dvs. at det faktum, at alle mennesker angiveligt har en *klar* (fysiologisk forårsaget) forestilling om guderne, beviser, at de er til.¹⁸ Når vi har lov til at antage dette, skyldes det, at Lukrets i sin kulturhistorie i femte bog netop fremkalder denne forestilling, når han siger, at menneskene fra tidernes morgen både i vågen tilstand og særlig i drømme har “*set*” gudernes skikkelser (5.1169–71 *divom ... animo facies ... videbant*). Dette er naturligvis ikke noget specielt slagkraftigt bevis for gudernes eksistens. For selvom Epikur og Lukrets har været overbevist om rigtigheden af den empiriske præmis, at alle mennesker faktisk *har* forestillinger om guderne, følger det jo ikke med nødvendighed heraf, at disse forestillinger skyldes gudernes virkelige eksistens. Men hvis vi igen ser lidt nærmere på den epikuræiske erkendelsesteori og det etiske program, det skal understøtte, mener jeg, at argumentationen giver god mening. Kernen i det epikuræiske projekt var jo netop at vise, at alt, hvad der er lykkerelevant, er tilgængeligt for mennesket og omvendt. I modsætning til stoikerne anlægger Epikur nu det måske mere realistiske synspunkt, at sanseindtryk *ikke* kan “borrationaliseres” som irrelevante, fordi de er fuldstændige passive, og fordi man ellers ikke ville have nogen kriterier til at verificere eller falsificere dem med (Stob. *Ecl.* 2.7.3 = Usener 1887, 264 note). Til sanseindtryk regner Epikur imidlertid også de såkaldte *προλήψεις*, som er en form for grundforestillinger, der med tiden har lagret sig i os på grund af vedvarende (fysiske) sanseindtryk. Vi danner f.eks. den abstrakte grundforestilling “menneske”, når vi har set tilpas mange enkeltteksemplarer af slagsen. Epikur slutter nu tilbage, og siger, at eftersom alle mennesker har en *προλήψις* om guderne, så må der også være guder til, som har udsendt disse indtryk (Cic. *N.D.* 1.43). Beviset er naturligvis – selv for en radikal materialist – ikke gyldigt, fordi en sådan given “forestilling” jo kun beviser, at denne forestilling er “forestilbar”, men ikke, at den forestillede genstand ret faktisk findes, hvilket Lukrets selv kommer ind på, når han f.eks. forsøger at vise, at forestillinger om kentaurer og lignende fantasivæsner ikke beviser deres eksistens (4.739–44, jf. 5.878–924). Argumentationen er derfor kun virkelig meningsfyldt, hvis vi tænker den anden vej rundt og antager, at dét, det egentlig drejer sig om, ikke er at bevise eller modbevise gudernes eksistens, men at vise, at dét, der ikke er tilgængeligt i den forstand, at fornuften ikke har definitionsmagt over det, altså f.eks. forestillingen om guder, ikke udgør en fare for

18. *Ep. Men.* 123 “Guder eksisterer nemlig. For erkendelsen af dem er umiddelbart indlysende” (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γυνῶσις).

menneskets mulighed for at realisere dets lykke. Der er derfor ingen grund til at bruge en masse argumentativt krudt på at modbevise den udbredte opfattelse, at guderne eksisterer, så længe det fastholdes, at de ikke øver nogen form for indflydelse på menneskers liv. Da guderne altså således nu engang findes, tilskriver epikuræerne dem sekundært den funktion at tjene som en art idoler for den lykkesøgende epikuræer, og derfor projicerer Lukrets, som vi har set, alle den epikuræiske vises egenskaber op på guderne. På den måde bliver også Lukrets' beskrivelse af gudernes ataraxi-tilværelse forståelig.

VII

Overfor den fortolkningsmodel, som jeg her har skitseret, kan man med en vis ret komme med en væsentlig indvending, som ikke er helt let at afvise. Lukrets begynder sit store materialistiske læredigt med en storslået hymne til gudinden Venus og kort efter dukker også Mars op. I optællingen af Venus' egenskaber krediteres hun oven i købet udtrykkeligt for, at hun alene *styrrer* verden og er ansvarlig for al *skabelse* (1.1–2, 21–3)

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas

alma Venus ...

...

quae quoniam rerum naturam sola gubernas

nec sine te quicquam dias in luminis oras

exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,

...

Ophav til romernes æt, du fryd for mænd som for guder,

Venus, vor mor! ...

...

Du alene, gudinde, råder for alt i naturen,

uden dit virke kan intet hæve sig op imod lysets

herlige kyst, uden dig gives intet frugtbart og kærligt.

...

Hvordan hænger det sammen med den intention, jeg har argumenteret for? Lukrets løser selv en del af problemet ved et sted i anden bog (655–60) at tillade en metonymisk

brug af gudenavne. Det er f.eks. i orden at sige, at jorden er gudernes moder, så længe man ikke *tror* på denne forestilling. Derfor er det også den mest udbredte opfattelse af Venus-hymnen, at Venus er en metonymi for den *natura*, som digtet igennem prises som verdens skabende kraft.¹⁹ Denne løsning kan måske *retfærdiggøre* en metonymisk brug af Venus, men den forklarer jo ikke positivt, *hvorfor* Lukrets vælger at begynde sit digt lige netop med en hymne til en meget levende gudinde. Den bedste løsning, jeg ser, består til dels i Lukrets' brug af litterære konventioner. Vi har allerede én gang set, at Lukrets citerer Homers gudeverden, hvis traditionelle gudelære han jo ellers netop kritiserer på det skarpeste. Men hovedårsagen ligger nok igen i Lukrets' praktiske, ja nærmest missionerende hensigt med *De rerum natura*. Brugen af en traditionel gudehymne kan da tolkes som en bevidst indledende imødekommenhed og pædagogisk-retorisk brug af modtagernes forudsætninger som en art *captatio benevolentiae* overfor Lukrets' romerske publikum, inden epikuræeren efterfølgende går i gang med at forklare naturens og livets *virkelige* beskaffenhed og lovmæssigheder.²⁰

VIII

At teorier ofte – mere eller mindre bevidst – bestemmes af den praktiske interesse, der har ført til teoridannelsen, er som sådan ikke nogen ny indsigt. Men måske kan en stærkere fokusering på den praktiske filosofis primat i den dogmatistiske variant, jeg har forsøgt at skitsere, gøre én bedre rustet – ikke til at kritisere, men til at forstå den epikuræiske filosofi og måske også den hellenistiske tænkning i almindelighed.

19. 1.629, 2.1117, 5.1362. Jf. anråbelsen af Venus i digtets allerførste vers med betegnelsen *Aenaedum genetrix*.

20. I slutningen af første bog forsvare Lukrets sin indpakning af den vanskelige epikuræiske filosofi i "sødt-klingende musesang" (945–6 *suaviloquenti / carmine Pierio*) ved at sammenligne sig selv med børnelægen, der smører honning på kanten af bægeret med bitter medicin (935–50).