

# Claus Vestergaard Sørensen

---

## Polis og Kosmos i den græsk-romerske verden En optegnelse af det kosmopolitiskes tilblivelseshistorie fra Homer til Marcus Aurelius

*"Du kan aldrig afskæres fra så stor en del af verden, at ikke en endnu større er tilbage"*

Seneca (*De tranquillitate animi*, IV)

*"Det gør ingen forskel om dér eller hér, hvis blot man overalt betragter hele verden som én by".*

Marcus Aurelius (*Meditationer*, X 15).

Den vesterlandske litteraturhistorie begynder med to jævnbyrdige mesterværker: *Iliaden* og *Odysseén*. Det absolutte omdrejningspunkt for sidstnævnte er den hellenske helt Odysseus, der efter ti års belejring af Troja skal hjem fra krigen i det fremmede Asien. Hjem til Ithaka kommer Odysseus dog rigtignok også, men kun efter yderligere ti års møje og besvær, hvor hans rejser bringer ham til verdens ende og endda til underverdenen, Hades. Homer beretter således om denne (opdagelses-) rejsende i Odysseéns indledning, proömiet: *"Musa! fortæl mig om Manden, den vidtbefarne, som flækked / Meget omkring, da han havde forødt det hellige Troia, / Saae mangfoldige Byer, og fik deres Sæder at kjende; / Men paa sin Fart over Havet han svar Gjenvordighed udstod, / Medens han stred for at bjerge sit Liv, og for Svendenes Hjemkomst"* (I 1-5).<sup>1</sup>

Odysseus skal her få æren af at indtage status som selve ikonet på den hellenske kulturkreds' ny helteideal og mennesketype. Homers epik vidner således om et vidtbefarent,<sup>2</sup> stærkt og overlevelsesdygtigt individ, der i mødet med det fremmede, ukendte og uvante tilpasser sig omgivelserne for i enhver ny geografisk kontekst, han måtte befinde sig i, at bemestre den socio-politiske situation og dens kulturelle og sædelige særkender - dels ved magt og råstyrke, dels ved intelligens og besindelse, men altid med det hellenske helteideal som

hegemonisk og sejrende princip. Der hersker altså ingen tvivl om, at Odysseus er en verdens-mand, men er han derfor også en verdens-borger - altså en kosmopolit?<sup>3</sup> Ja, hvis verdensborgeren da er en eksistens, der rejser ud for at måle sin identitet, karakter og kultur i det fremmedes andethed. Nej, hvis verdensborgeren er et individ, der vedvarende funderer og definerer sig selv i henhold til menneskeheden, hvorfor han således accepterer at leve både i, med og for verden - og ikke kun i sig selv og for sin egen partikulære kulturkreds.

Før vi kan besvare et sådant litteraturhistorisk spørgsmål, må det kosmopolitiske idéhistorie og genealogi dog først skitseres for ad denne vej at nærme os en mere udførlig definition af, hvordan dette begreb udformes intellektuelt og udstyres historisk. Til denne lejlighed skal der i det nedenstående tages udgangspunkt i det antikke Hellas i arkaisk og klassisk tid, for således at undersøge denne epokes politiske tænkning og menneskeopfattelse i henhold til *polis*-fællesskabet. Med afsæt heri vil der fremdeles blive foretaget en grundigere gennemgang af den efterfølgende hellenismes tænkning for heraf at komme til klarhed over, hvordan begrebet om det kosmopolitiske kommer i stand, samt hvordan det instrumenteres i den romerske kejsertids konstellation af stoicisme.

### *Mennesker og Guder i arkaisk tid*

Efter Homer, men ligeledes omkring det 7. årh.,<sup>4</sup> skriver Hesiod sin *Teogoni* - altså om gudernes oprindelse - der jævnsides har karakter af en *kosmogoni*: Om verdens skabelse. I dette værk forholdsbestemmes mennesket ontologisk som indtagende en plads under guderne og over dyrene. Til forskel fra den animalske eksistenssfære har mennesket en social retfærdighedssans, der muliggør, at menneskeheden som sådan kan leve i fred, fællesskab og samdrægtig enhed. Sidenhen - og det vil sige fra og med det 6. årh.'s rationelle paradigme - udbygges denne antagelse om mennesket som en social og retfærdighedssøgende eksistens med en blivende filosofisk grundopfattelse vedrørende mennesket som en logocentrisk skabning. Mennesket kvalificerer sig således i kraft af bl.a. bemestringen af ord og tale, og det karakteriseres ved at have del i en almen-gyldig fornuft, der overalt vil komme til udtryk i dets tanker og handlinger.

Men mennesket er ikke Gud, hvorfor denne rationalitetsbestemmelse kun er partiel og ufuldstændig i forhold til gudeverdenens rene fuldkommenhed. Det forholder sig endda således, at menneskets rationelle evner alene tilvejebringes via gudernes eksistens, der således står som garant for *logos*' tilstedeværelse blandt de menneskelige individer. Mellem gude- og menneskeverdenen er der ifølge Hesiod tale om et ensrettet påvirkningsforhold således forstået, at det er

guderne, der i deres transcendent habitus og med sæde i himlen bestemmer, ordner og strukturerer verdens beskaffenhed.

Det oldgræske ord for såvel 'himmel' og 'verden' som for 'orden' og 'struktur' er *kosmos*. Herved ses, at det i alle henseender er i henhold til et kosmisk princip, at menneskelivet, individfællesskabet og verden defineres. *Kosmos* både garanterer, identificerer og inkarnerer verdensordenen (*kosmos*). Mennesket bebod derved ikke kosmos, for den menneskelige socialitets omdrejningspunkt er *polis*, hvor der hersker *kosmos*. *Kosmos* er således både en egenskab ved og et princip for verden, ligesom *kosmos* udtrykker verdensaltet som en samlet enhed eller helhed, mens *polis* for sin del henstår som den kosmiske og derved universelt aktualiserede fællesskabsform mellem mennesker. *Polis* er altså en samfundsform, og *kosmos* er et universelt ideal for fællesskabet.

### *Den klassiske antiks sociale kerne: Polis-fællesskabet*

Den kontekst, man må se hellenernes hverdag i, er *Polis*, der således udgør den institutionelle ramme for det sociale, religiøse og politiske liv. I klassisk tid optælles antallet af *poleis* i Grækenland til henved 600 - og endnu flere, hvis man medregner bosættelserne på Lilleasiens vestkyst (Ionien), langs Sortehavskysten og Magna Græcia. Bl.a. i kraft af den bjergrige topografi består den græske geopolitiske situation således af isolerede, etnocentriske og homogene kulturfællesskaber. I klassisk tid - ligesom i tidligere tider - kan man altså vanskeligt tale om Hellas som nation,<sup>5</sup> hvor befolkningerne dog bindes sammen af en fælles kultus og et fælles sprog. På denne vis er det altså før alt andet tilhørsforholdet til *polis*, der tilskriver individet identitet og kulturel forankring, og *polis* henstår således mere som en egentlig stat end en by<sup>6</sup> - nemlig som en mikro-stat, altså en bystat.

Bystatskulturen indbefattede qua sin overskuelige størrelse med deraf resulterende demografisk homogenitet tillige en udpræget grad af kollektivism - og patriotisme! - hvorfor mennesket først identificeredes som borger, siden som individ: Samfundslivet og borgerskabet var det primære, individualiteten og privatlivet det sekundære. Dette forhold eksponeres i prægnant form hos Aristoteles, der med sin berømte definition fra *Politica* (*Statslæren*) udtrykker mennesket som et *ζῷον πολιτικόν*. Den hævdundne og rummelige oversættelse heraf lyder, at *mennesket er af naturen et samfundsvæsen*, hvilket da rigtignok også konnoterer Aristoteles' idé, at mennesket alene aktualiserer sin naturs formålsbestemmelse i fællesskabet: *"Den, som ikke kan leve i fællesskab med andre, (...) er ikke et led af et statssamfund, men så må han være et vildt dyr eller en Gud"* (1253a, I.12). Analogien til bl.a. Hesiod er altså tydelig, idet Aristoteles udbygger sit

argument med, at det specifikt menneskelige særkende er evnen til at sondre mellem godt og ondt, mellem retfærdigt og uretfærdigt (1253a, I.11). Et bærende og blivende tema i klassisk antik tænkning er altså fra først til sidst den universelle bestemmelse af mennesket som en social entitet; et væsen, der naturligt finder sin plads i samfundets helhed, hvorfor det fællesskabsbaserede og anden-relaterede intellektuelle udgangspunkt implicerer en filosofisk apologi for tilstedeværelsen af retfærdighed som et menneskeligt, naturgivent og socialt karakteristikum.

*Zóon politikon*-definitionen hos Aristoteles indebærer imidlertid, at mennesket ikke bare er et samfundsvæsen, men retteligt og mere præcist et væsen, der af naturen er bestemt til at leve i *polis*. Mennesket er altså et *polis*-væsen, idet denne samfundsform med udtalt autarki, etnisk homogenitet og politisk intimitet henstår som teleologisk finalårsag for såvel individets moralske og borgerens etisk-politiske liv. Det, der ifølge Aristoteles ligger hinsides det lokale *polis*-fællesskab, er derfor ufuldkomment, barbarisk og i sidste ende amoralsk: Kun dyr og guder lever der. Enhver tanke om et verdenssamfund eller et pluralt storrigt kan Aristoteles derfor affærdige ud fra teleologiske og etisk-naturalistiske standarder. *Polis*-fællesskabet er oprindeligt og naturligt, og det naturlige er mål i sig selv. Aristoteles' opvurdering af *polis*-fællesskabsformen, der optræder som en specifik hellensk foretæelse, implicerer således en etnocentrisk og kulturchauvinistisk idé om egen storhed, frihed og forrang i forhold til orientens - barbarernes - despoti, vulgaritet og forfald. Et tema, der i øvrigt er ofte tilbagevendende i græsk tankegang, fx i *Herodots Historie* (cf. I, 30 ff.) - men ikke dermed sagt, at den græske tanke en bloc rummer sådanne *polis*-provinsielle eller kultur-isolationistiske syn.

### *Sofister og sokratiske: Forsøg ud i verdensborgerskabet*

Før Aristoteles' virke i det 5. årh.'s anden halvdel rodfastes en oplysningsbevægelse, hvis tidlige repræsentanter alle var uddannede og berejste intellektuelle. Disse drog rundt til tidens hellenske metropoler - og især til intelligent-siaens kraftcenter, Athen - for at undervise unge aristokrater i filosofi eller statsmands- og veltalenhedskunst.

Sofisterne<sup>7</sup> karakteriseres især ved deres vedholdende insisteren på subjektet som autoritativ og konstituerende instans for tilværelsens og virkelighedens habitus. Som intellektuel gruppering er sofistikken derved kendetegnet ved en fundamental relativisme og skepticisme, hvorfor det her indenfor hævdes, at alt må ses i forhold til det enkelte subjekt og dets egne perceptuelle erfaringer. Således er det især Protagoras' såkaldte *Homo Mensura*-tese, der for eftertiden

har fået lov til at stå som sofistikkens epistemologiske credo: 'Mennesket er alle tings målestok'. Her opfattes subjektet altså som et aktivt og normskabende væsen i en verden, det væsentligt selv konstituerer, hvorfor der hersker kulturel differens og derfor konventionelle forskelle mellem verdens folkeslag.

Det centrale er her, at kulturelle praksisformer for det første ikke lader sig hierakisere normativt, idet der ikke længere hersker noget absolut eller autoritativt referencepunkt, hvorfor ingen politisk kultur eller sædvanepraxis endegyldigt kan siges at være bedre end andre. Sofisterne opererer altså med en specifikt menneskelig eller 'human' kategori og derfor med et fællesmenneskeligt begrebsvokabular. Uanset hvilket folkeslag eller hvilken geografisk placering, man måtte lade sig indskrive i eller befæste, så tilhører alle individer essentielt en og samme menneskehed, hvorfor sofisten Antiphon kan konkludere: "*Af naturen er grækere og barbarer ens*" (Baldry, 1965: 44). Et lignende credo finder man i øvrigt i Platon-dialogen *Protagoras*, hvor sofisten Hippias, der netop er ankommet til Athen, udbryder: "*I gode mænd, som her er forsamlet, jeg mener, at vi alle er af samme slægt, at vi er frænder og medborgere alle efter naturens [physis] orden, ikke efter loven [nomos], thi det, der er af lignende karakter, er af naturen indbyrdes i slægt, medens loven, menneskenes volds hersker, ofte over tvang i strid med naturen*" (337c).<sup>8</sup>

Sofistikkens intellektuelle ståsted indbefatter altså et universalistisk menneskesyn, hvor individet uanset kulturelt tilhørsforhold essentielt lader sig karakterisere ved konvergens, ligesom sofisternes virke på tværs af landegrænser tilkendegiver, at verden (*kosmos*) og ikke kun *polis* er deres naturlige gebet. Afledt heraf kontureres en gryende kosmopolitisme - mulighedsbetingelsen for et verdensborgerskab - som også træk ved tidens tragedielitteratur hos Sofokles og (især) Euripides skitserer i problematiseringens form.<sup>9</sup>

Som nævnt gendriver Platon i metafysiske og moralfilosofiske termer den sofistiske position. I sit idealistiske hovedværk *Staten*, om den retfærdige styrelse af - og derfor gode forfatning (*politeia*) for - både individet (sjælen/*psyche*) og fællesskabet (*polis*), indskrænkes borgernes samkvem med de omkringliggende samfund og folkeslag til et mindstemål. Den gode stat må frem for alt kendetegne sig ved at være selvforsynende (autarkisk) og selvtilstrækkelig (autonom) for at undgå moralsk fordærv. Statsapparatet bør altså lukke sig om sine egne borgere (*politês*), bedrive en omfattende censur og således beskytte sig mod fremmed indflydelse og påvirkning i den gode - bedste! - sags tjeneste. Platon reviderer senere denne udformning af en idealstat i retning af en mere realiserbar, hvor omdrejningsaksen nu er et anonymt og strikte lovreguleret styrelsesprincip. Den isolationistiske tendens strammes imidlertid, hvorfor det i *Lovene* lyder, at den ideelle geografiske placering af en sådan lovstat vil være i et terræn, der naturligt vil kunne reducere risikoen for besøg samt for ydre,

fremmed påvirkning overhovedet.

Platons filosofiske mentor, Sokrates, ville imidlertid næppe kunne trives i et sådant isoleret, monokulturelt og provinsielt samfund, og den stoisk-influerede filosof Cicero anfører da netop også, at Sokrates "*opfattede sig selv som verdensborger*" (*Tusculanae disputationes* XXXVII). En lignende udtalelse refereres af bl.a. den senantikke platoniker og biograf Plutarch (*De exilio*: 600), ligesom renaissance-essayisten Michel de Montaigne skriver: "*Man spurgte Sokrates, hvor han kom fra. Han svarede ikke 'fra Athen', men 'fra Verden'. Hans forestillingsevne var rigere og mere vidstrækkende, han tog hele universet til sig som sin fødeby og lod sin viden, sit samvær og sine følelser omfatte hele menneskebeden*" (*Essais*: I 26).<sup>10</sup>

I historisk belysning har Sokrates-skikkelsen således fået ære af at henstå som en oplyst verdensborger - som kosmopolit - derved, at han definerede sig selv i henhold til almengyldig og absolut reference, ligesom han altid vurderede sine medmennesker ud fra universalitetens målestok. Subjektet havde nok ansvaret for sin egen lykke og godhed, men idet alle individer qua mennesker havde mulighedsbetingelse herfor, måtte man forlade sig på helheden og på en større orden end blot den partikulære konvention (*nomos*) og det tilsyneladende meningsfulde (*doxa*) - altså på verdensaltet og derfor på *kosmos*.

### *Kynikerne og polis-socialitetens udfordring*

Sokrates' mest kompromisløse åndelige arvtager var dog ikke Platon, der jo reviderede og i vid udstrækning forkastede læremesterens tankegods, men den kyniske skole eller - rettere - bevægelse, der brød frem efter henrettelsen af Sokrates i år 399 f.v.t. og rodfæstedes i århundredets anden halvdel. Den mest fremtrædende skikkelse var her Diogenes fra Sinope, der døde året før *polis*-socialitetens intellektuelle apolog, Aristoteles, gik bort, nemlig i år 323 - altså samtidigt med Alexander den Store, hvis stormagtsdrømme skulle vise sig at få stor indflydelse på *polis*-enhedens undergang.

Som også Heather (1996: 4) anfører, kan den hegemoniske *polis*-struktur som socio-politisk enhed i det klassiske Hellas kun have to alternative positioner vedrørende et filosofisk menneskesyn: Nemlig på den ene side ét, der angår en universel og enhedsbetonet forståelse af mennesket samt på den anden side ét, der er funderet i en individualistisk, solipsistisk og fragmentarisk opfattelse heraf. Kynikeren Diogenes evnede imidlertid på besynderligste vis at forene disse to alternativer i sin radikale afstandstagen fra *polis*-praksissen. På paradoksal vis levede han således et afsondret eneboerliv i bystatens mylder - nemlig i selvvalgt eksil i en tønne for at udleve et nøjsomheds- og uafhængigheds-ideal, som kynikerne havde overtaget og radikaliseret fra So-

krates - samtidig med, at han underkendte dette *polis*-fællesskab som en blot konventionel og politisk provinsiel anordning. I overensstemmelse med den kyniske bevægelse bekendte han sig i stedet til menneskehedens fælles natur, til universaliteten og til verdensborgerskabet, hvorfor Diogenes således identificerede sig selv som kosmopolit (*Diogenes Laertius*, VI 63).

Afledt af Sokrates' absolutistiske og enhedsmæssige opfattelse af det menneskelige subjekt og af den kyniske bevægelses indflydelse samt hjulpet på vej af opkomsten af en ny storpolitisk verdensorden med det makedonske storrige blomstrer den stoiske skole indenfor hellenismens epoke, hvor det kosmopolitiske skal bidrage til at sætte den intellektuelle dagsorden. Her sætter stoikerne sig således for i henhold til filosofiske argumenter at underbygge idéen om *kosmos*' naturlige, retslige og enhedsskabende primat i forhold til de partikulære kulturers sædvaneret og forskelligartede menneskesyn.

### *Stoicisme*

Stoicismen inddeles traditionelt i tre perioder: A) Den ældre stoicisme (301-medio 2. årh), med stoicismens grundlægger Zenon fra Kition - Zenon holder sin første forelæsning i Athens *stoa poikile* i 301, og denne begivenhed kan således regnes for skolens officielle begyndelse - Kleantes og Chrysippos, som de mest fremtrædende skikkelser. B) Den mellemste stoicisme (medio 2. årh.-1. årh. f.v.t.), hvor først og fremmest Panaitios og Poseidonios repræsenterer skolen. C) Den sene stoicisme i romersk kejsertid med Seneca, Epiktet og Marcus Aurelius som hovedskikkelserne.<sup>11</sup>

Stoikernes begreb om det kosmopolitiske udformes allerede indenfor den tidligste konception af stoisk filosofi. Det vil sige, stoicismens grundlægger Zenon og hans efterfølgere som ledere af den stoiske skole intenderer alle at give en (først og fremmest) moralsk begrundelse for deres ideal om at leve i overensstemmelse med det, som naturen og verdensaltet måtte foreskrive individet i dets egenskab af såvel stats- som verdensborger (menneske). Til en egentlig opregning af stoikernes begrebslige udformning af det kosmopolitiske og dets implikationer, skal der initierende gives en kortfattet skitse af dette begrebs fundament indenfor den stoiske optik.

### *Stoicisme II: Filosofisk mellemspil (physis, logos og homologia)*

På trods af verdens deterministiske kausalforløb lades der indenfor den stoiske tanke alligevel plads for menneskets autonome og frihedsmæssige udfoldelse.

Mennesket er situeret i verden - er en del af naturen (*physis*) - og har dermed affinitet og strukturlighed med det *logos*-princip, der er nedlagt i verdensaltet som styringsprincip. Et alment og universelt træk ved den menneskelige konstitution er altså rationalitet og naturlighed (*De officiis*: I 107ff). Hos Stoikerne er det fornuftige således naturligt, og det naturlige derfor fornuftigt. Det naturlige er et gode og i kraft af, at stoikernes *physis*-begreb både fungerer på et deskriptivt og på et normativt niveau, ses det, at også goderne er et udtryk for det naturlige. Alle goder er altså naturlige, og alt naturligt er allerede godt.

Inden for stoicismen handler det altså om at leve med stadig henblik på *physis*, hvilket Chrysippos formulerer som: ”*at leve i overensstemmelse med erfaringen om naturens (lovæssige) handlinger*” (Stobaus: 2.75 f.). Generelt er det gode - qua godt - det, der er i overensstemmelse (*homologia*) med naturen, men det specifikte gode for mennesket er dets erfaring af og derfor viden om, hvad der er i overensstemmelse med *physis*. Det vil sige, via *logos*-princippet kan mennesket opnå viden om det, der er godt for menneskearten - og deraf menneskeheden - og for at aktualisere dette gode må mennesket altså foretrække eller vælge det, der forekommer naturligt i forhold til mennesket som art.

Mennesket må for at manifestere sin frihed realisere sig som naturgivent væsen og således gennem (politisk og etisk) handling efterkomme og udtrykke det, der er naturligt eller ’passende’ for menneskearten. *Physis*-teoriens sammenstilling af det naturlige (deskriptive) og det gode (normative) er en aksiomatisk præmis, der hos stoikerne er af helt central betydning for etikens konsistens og menneskesynets sammenhæng og dermed for menneskekarakterens disciplinering under den hegemoniske fornuft, der tilskynder menneskesjælen mod det naturalistiske: Mod *kosmos* og mod en menneskeheds holistiske orden. Dette sidste niveau ekspliciteres indenfor stoicismen i henhold til den såkaldte *oikeiōsis*-teori.

Menneskets stræben mod naturen tilskyndes altså af fornuften. Men erhvervelsen af fornuft eller rationalitet fungerer ikke disjunktivt, men derimod graduet og processuelt. I takt med tilvæksten af fornuft indser mennesket, at det er sat i en verden - en større kontekst - som det ret beset er en selvstændig del af. Derfor ’tilhører’ verden mennesket på samme måde, som mennesket tilhører verden. Det menneskelige subjekt lader sig altså uanset tid og sted indskrive i den samme intersubjektive helhed, hvorfor der vil gøre sig fælles mål og tilskyndelser, motiver og interesser gældende for den hele menneskeheds, der tilhører det samme universelle rum. Individet bebor slet og ret *kosmos* - er borger i en grundlæggende fælles verden - idet mennesket i sin artsbestemthed er defineret og determineret af én og samme natur. Herved er der altså åbnet op for dybdegående interpersonel forståelse uanset hvilken partiel kontekst, man end måtte befinde sig i. Mennesket tilvænner sig gradvist verden og tilegner



sig dermed verden - det vil sige tilegner sig det naturgivne almen-menneskelige gennem tilegnelsen af det herskende samfunds normer eller den partikulære kulturs konventioner, der altså alle har del i det samme kosmiske *lógos*-princip. Denne tilegnelse (*oikeiôsis*) af verden (*physis/kosmos*) sker - symbolsk - i takt med fornuftens udvikling gennem barndom til voksenliv.

### *Stoicisme III: Kosmopolitisme og naturen*

Cicero skildrer i *De finibus* (III 21) et vigtigt aspekt ved *oikeiôsis*-teorien, nemlig at det bevidste tilvalg af de naturlige goder først indstiftes under fornuftens endegyldige herredømme: Når mennesket fuldgyldigt opnår rationalitet, reflekterer det og indser den *harmoni*, der består mellem 'de ting, der bør gøres' - altså de pligter (*kathêkonta*) og etisk rette handlinger (*kathorthmata*), som naturen foreskriver mennesket. Indenfor stoisk tænkning opereres der således begrebsligt med en fundamental *natur-ret*, der indbefatter ækvivalensen mellem den rationelle, 'kosmiske' eller almene lovs universalisme og den partikulære, 'konventionelle' lovs kontekstafhængighed. Altså mellem menneskeartens/verdensaltets fundamentale love og pligter og statens/kulturens fremherskende normkodeks. *Kosmopolis*' og *polis*' love vil således konvergere, idet den naturlige, fællesmenneskelige fornuft vil byde (by-) statens love at indrette sig efter og dermed underordne sig *kosmopolis*' love. I kraft af naturen tilføres verdens forskellige samfundsformer altså et alment princip, der kan forankre og forene verdens statsborgere i en større fællesmenneskelig helhed, hvorfor mennesket indenfor stocismen på samme tid beklæder to positioner, der begge har krav på pligtopfyldende eller moralsk adfærd: Nemlig som borger i et statssamfund og som individ i et verdenssamfund. Mennesket er altså til hver en tid både statsborger (*politês*) og verdensborger (kosmopolit, *kosmou politês*), og jordklodens individer vil derfor til syvende og sidst kunne tilbageføres til ét og samme verdenssamfund.

Det rationelle menneske ('den viise') er dermed autonomt og moralsk i den forstand, at det ikke vil opleve tilskyndelsen mod det naturlige som noget ydre fremmed, der blot tvangsmæssigt skal aktualiseres, men det indser tværtimod, at pligt-mæssig og/eller etisk adfærd i agtelse for både staten og menneskeheden vil være et gode i sig selv, idet begge udtrykker *physis*. Mennesket har altså gjort handlen i overensstemmelse med naturen til sit eget imperativ. Den viise - moralen og dydens inkarnation - vil således have tilegnet sig denne handle-måde og indset, at en sådan handlen er passende for statens sæder og institutioner og i videre forstand moralsk og ret for menneskearten.

### *Stoicisme IV: Kosmopolis' moralfilosofiske implikationer*

Allerede hos Zenon indenfor den tidlige stoicisme kan man spore en gryende kosmopolitisk opfattelse, idet han anfører, at mennesket ikke blot kan reduceres til en borgerliggjort entitet med civile og samfundsmæssige pligter - og rettigheder - men tillige beklæder en universel position, der unddrager sig det blotte borgerskab. Mennesket er altså både borger og individ og må således svare både staten og *kosmos* sit, hvorfor man ikke ensidigt bør differentiere mellem forskellige individer i forskellige kulturer til forskellige tider som fremmede for hinanden, men tværtimod opfatte disse som tilhørende ét fælles samfund i én fælles verdensstat med én fælles identitet (Plutarch, *De exilio*: 329).

I dette tekststeds sammenhæng er det dog først og fremmest Zenons ambition at advokere for tilvejebringelsen af et sådant verdenssamfund i henhold til en etisk videns-elite, hvis delkomponenter er 'de viise' - for kun den viise kan jo (i moralsk henseende) være god, og alene den gode kan dyrke universalitetens fællesskab. Ikke desto mindre præsenteres der hér for første gang i den occidentale filosofis historie i eksplicit form idéen om et menneskenes fælles samfund under et samlende verdensrige (jf. Plutarch, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*: 329a-b). Zenon - samt den tidlige og mellemste stoiske skole overhovedet - beskæftigede sig imidlertid kun med et sådant projekt i abstrakte, metaforiske eller symbolske vendinger<sup>12</sup>, hvorfor enhver tale om et universelt samfund forbliver tentativ og apolitisk. Det kosmopolitiske hos Zenon og Chrysippos tjener således først og fremmest til at udtrykke dén moralske grundopfattelse, at mennesket i alle dets handlinger skal opfatte sig selv som indskrevet i et større, ordnet hele, hvor tilhørsforholdet til menneskearten forpligter individet til at søge det gode for menneskeheden som sådan - og ikke bare det gode for en selv. 'Verdensborgerskab' bør altså i denne stoiske kontekst først og fremmest opfattes som en moralsk og ikke en politisk implikation.<sup>13</sup>

### *Stoicisme V: Kosmopolis' politiske implikationer*

Skifter man imidlertid fokus til stoicismen i dens konstellation under (især) den romerske kejsertid sættes tankegods vedrørende det kosmopolitiske dog i et noget andet og mere realistisk lys, derved at der jo hér rent faktisk allerede foreligger en verdensomspændende politisk enhed, nemlig det romerske imperium, som konkret ville kunne danne basis for etableringen af et iden-

titetsskabende storrige med fælles institutioner og retspraksis på et alment, naturfunderet lovgrundlag. Flere af de toneangivende stoikere indenfor denne periode beklædte centrale poster indenfor det romerske statsapparat, hvorfor fx både førsteministeren Seneca (4 f.v.t.-65) og kejser Marcus Aurelius (121-180) - samt løst tilknyttet til den mellemste stoicisme: juristen og konsulen Cicero (106-43) - meget vel ville kunne have næret konkrete ambitioner om at realisere et egentligt uniformt verdenssamfund i henhold til de kosmopolitiske idéer, som hersker indenfor den stoiske tænkning.

Under alle omstændigheder undergår det kosmopolitiske tankegods i disse år en politisk udvikling, hvorfor legaliseringen af naturretten og den intellektuelle udformning af de fællesmenneskelige grundantagelser tillige får en mere praktisk side, hvorfor Cicero i *De officiis* (I 16) opregner en række sociale principper for det universelle fælleskabs bånd, som dermed ikke længere blot forbeholdes en eksklusiv videns- eller moral-elite. Nu tales der således om et 'menneskeartens naturlige broderskab', der knyttes sammen af fornuftens og talens almene bånd, hvor individernes kommunikative egenskaber og evne til - fx gennem undervisning og diskussion - at tilegne sig ny viden og lærdom vil bringe menneskeheden stadigt tættere sammen. Angående naturretens universalisme lyder det endvidere i *De re publica*, at: "... der vil ikke være forskellige love for Rom og Athen, eller forskellige love nu og i fremtiden, men en evig og uforanderlig lov vil gælde for alle nationer og til alle tider" (III 22). Cicero advokerer hermed - på stoisk vis! - for tilstedeværelsen af en almen lov, der vil have primat over staternes og de forskellige samfundsformers partikulære lovkodeks. Her er der således tale om en subjektets fundamentale lov, der til hver en tid vil kunne ophæve gældende ret, derved at individet qua menneske vil kunne påkalde og relatere sig til en menneskeheds ret, der vil være mere oprindelig end det lovgrundlag, som individet i sin egenskab af statsborger ellers lader sin adfærd regulere af.

Analogt hermed opstiller Marcus Aurelius to århundreder senere i *Meditationer* et syllogistisk argument for eksistensen af en naturret, der overalt afledes af det stoiske *logos*-paradigme, og som ydermere indbefatter en kosmopolitisk forestilling om menneskeheds fundamentale enhed og derfor muligheden for sameksistens i en verdensomspændende statsform: *Hvis vor tænkeevne er fælles, er også den fornuft fælles, der gør os til rationelle væsener. Hvis den er fælles, er også den fornuft, der siger os, hvad der bør gøres og hvad ikke, fælles. Hvis den er fælles, er også loven det. Hvis vi har fælles lov, er vi medborgere. Er vi det, tilhører vi en stat. Er det tilfældet, er verden en stat. Hvilken anden, fælles stat kan man sige, at hele den menneskelige slægt har del i? Derfor, fra denne fælles stat har vi vor tænkeevne, vor fornuft og vor sans for loven. Hvorfra ellers?* (IV 4).<sup>14</sup>

I *Meditationer* anlægges der generelt en holistisk synsvinkel på verdens forbundethed, hvor alle menneskelivets foretæelser står i et intimt eller organisk

forhold til fornuften, loven, naturen og ikke mindst til det guddommelige princip, der i kraft af sin immanente status vil opretholde den kosmiske helheds enhed (ibid.: IX 1). Affødt af et sådant holistisk grundsyn kan Marcus Aurelius dermed også hævde en grundlæggende forbundethed mellem på den ene side det partikulære og specielle (staten) og på den anden side det kosmiske og universelle (verdensaltet), hvorfor ethvert politisk valg og enhver privat eller social handling bør foretages med henblik på det, der vil være i menneskeheden fælles interesse (X 6). Også Marcus Aurelius opererer altså med to fællesskabsniveauer - eller to 'byer' - i et stadigt vekselvirkende forhold; nemlig det nationale/statslige og det universelle/kosmiske - borgerskabet indenfor 'polis' og verdensborgerskabet indenfor *kosmopolis*, hvor førstnævnte altid er forpligtet på sidstnævnte, uden at dette hierakiske forhold dog ophæver gyldigheden af de statsborgerlige pligter. I *Meditationer* fremhæves det da også, at: "*Min natur er rationel og social. For mig som Antonius er Rom min by og mit fædreland. Som menneske verdensaltet. Det, der gavner disse stater, er altså det eneste, der er godt for mig*" (VI 44).

For sin del opererer Seneca ligeledes med en tilstedeværelse af to gensidigt forbundne 'byer' (*De otio*: IV 1), hvor det konkrete udgangspunkt nok er den identitetsskabende sociale konstruktion, individet fødes ind i, men det menneskelige subjekts egentlige og primære tilhørsforhold vedrører dog frem for alt andet det verdensborgerlige slægtsfællesskab (*societas generis humani*). Statens national-politiske foretælsler er selvfølgelig af vigtighed, men idet Seneca opfatter staten som et konventionelt eller endog arbitrært konstrukt, så er det selvfølgelig verdensstaten ('menneskestaten'), der er den naturlige og oprindelige af de to 'byer'. Individets borgerrettigheder og sociale status kan man fjerne med et pennestrog, men man kan ikke fjerne menneskets naturgivne fordringer og rettigheder - eller som Seneca skriver: "*Har man ingen borgerpligter tilbage - så kan man gøre sin menneskepligt. Derfor har vi ikke ladet os lukke inde bag en enkelt bys mure, men er trådt i forbindelse med hele Jorden og har med stolthed erklæret, at hele verden er vort fædreland, for således at give det bedste i os selv et bredere virkefelt*" (*De tranquillitate animi*: IV)<sup>15</sup>.

Her synes det kosmopolitiske altså i sandhed at være trådt i (politisk) karakter, og ifølge Seneca synes enhver tale om patriotisme og nationalisme at være afviklet under det menneskelige broderskabs grænseløse bånd. Fællesskabets genstand angår primært menneskeheden og individet - sekundært staten (*patria*) og borgeren - hvor mennesket aktivt og søgende motiverer sine handlinger ud fra anden-relaterede hensyn i bestræbelsen på at aktualisere sin egen og menneskeheden generelle trivsel.

### *Det kosmopolitiske eftertid*

Generelt synes Seneca i kvasireligiøse termer (jf. fx *Epistulae morales ad Lucilium*: XLVIII 2-3) at forfægte en kosmopolitisk position, der i metaforik og begrebs-sprog ligner den kristne fællesskabsform, som denne måtte komme til udtryk i *Det nye Testamente*. I det hele taget fremtræder den stoiske kosmopolitisme som rigt repræsenteret indenfor den tidlige kristendom,<sup>16</sup> hvor der således sammen med nyplatonismen synes at gøre sig fælles tankegods gældende. Fx hos Augustin, der i *Om Guds stad (De Civitate Dei)* enslydende med stoicismens to 'byer' sondrer mellem en guddommelig, universalistisk fællesskabsform - Guds og de frelstes 'kosmiske' by (*civitas Dei*) - og et syndefuldt, verdsligt samfund - den jordiske by (*civitas terrena*), der er dømt til undergang.

Endvidere berører evangelisten Matthæus tilstedeværelsen af to parallelle, ligeberettigede fællesskabsformer, nemlig en guddommelig og en verdslig, idet Jesus jo byder: "*Giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er*" (22, 21-2). Og hvor stoikerne fx taler om, at: "*Naturen har befalet mennesket at gøre mennesket godt, hvad enten det er træl eller fri*" (*De vita beata* XXIV 3), der anfører Paulus om menneskets naturlige 'ret' til Kristus: "*Her kommer det ikke an på at være græker og jøde, omskåret og uomskåret, barbar, skytte, træl, fri ...*" (*Paulus' Brev til Kolossenserne*: 3, 11-3).

I det hele taget synes den græsk-romerske verdens konception af *kosmopolis* at overleve i kristologisk klædedragt, hvorfor det i vid udstrækning er indenfor en religiøs kontekst, at stoicismens tanker om verdensborgerskabet og -staten overleveres gennem middelalderens kristne enhedskultur over renæssancens genopfindelse af det stoiske *humanitas*-ideal og til den moderne verden, hvor naturrettsfilosoffer og især oplysningstænkere overdrages det kosmopolitiske arvegods.

At det kosmopolitiske instrumentering i den stoiske optik af *physis*- og *logos*-perspektivet i henhold til fx 'verdensaltets rationalitet', 'naturretten' og 'menneskeheds broderskab' har vist sig ganske overlevelsedygtigt kan her afslutningsvis illustreres ved at bringe et moderne (stoisk) dokument. I FN's menneskerettighedserklæring af 1948 lyder det således: "*Alle mennesker er født frie og lige i værdighed og rettigheder. De er udstyret med fornuft og samvittighed, og de bør handle med hinanden i en broderskabs ånd*" (art. 1).

## Litteraturliste

- Aristoteles (1997): *Statslære*, oversat af W. Norvin og P. Fuglsang, Gyldendal, Kbh.
- Aristoteles (1990): *Aristotle*, vol. XXI (*Politica*), red. H. Rackham et al., Heinemann, Loeb, London.
- Baldry, H.C. (1932): *The Growth of Political Thought in the West*, Macmillan, New York.
- Cicero (1967): *De finibus bonorum et malorum*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Cicero (1961): *De officiis*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Cicero (1959): *De re publica*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Cicero (1960): *Tusculanae disputationes*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Diogenes Laertius (1958): *Diogenes Laertius*, vol. II, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Due, O.S. (1999): *Ledsager til Homers Iliade*, Gyldendal, København.
- Heather, D. (1996): *World Citizenship and Government*, Macmillan, London.
- Herodot (1997): *Herodots Historie*, oversat af T. Hastrup og L. Hjortso, Gyldendal, Kbh.
- Hesiod (1973): *Theogonien, Værker og dage, Skjoldet*, oversat af L. Andersen, Gyldendal, Kbh.
- Homer (1992): *Iliaden og Odysseen*, oversat af C. Wilster, MTF, samlet udg., Kbh.
- Johansen, K.F. (1994): *Den europæiske filosofis historie (Antikken)*, NNF Arnold Busck, Kbh.
- Long, A.A. og Sedley, D.N. (1987): *The Hellenistic philosophers vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marcus Aurelius (1996): *Meditationer*, oversat af J.A. Bundgård, Det lille Forlag, Kbh.
- Montaigne (1998): *Essays*, oversat af E.H. Pedersen, Gyldendal, Kbh.
- Nussbaum, M.C. (1994): *The Therapy of Desire* - Princeton University Press, Princeton.
- Platon (1961): *Plato*, vol. I-XII, red. W.R.M. Lamb et al., Heinemann, Loeb, London.
- Platon (1953): *Platons skrifter*, bind I-X, ved C. Høeg og H. Ræder, Hans Reitzels Forlag, Kbh.
- Plutarch (1957): *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Plutarch (1959): *De exilio*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Seneca (1965): *De tranquillitate animi*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Seneca (1961): *Epistulae morales*, red. Page et al., Heinemann, Loeb, London.
- Seneca (1976): *Om vrede, Om mildhed, Om sindsro*, oversat af V. Sørensen, Gyldendal, Kbh.

## Noter

<sup>1</sup> Her i Wilsters oversættelse fra 1837.

<sup>2</sup> Det græske 'polytropos' denoterer således betydning af det at være 'behændig' eller 'listig' - dvs. i sindelag og handlemåde at have flere strenge at spille på.

<sup>3</sup> Eller: *politês tou kosmou* (fx Epiktet, *Discourses* 2.10.3).

<sup>4</sup> Litterært omhandler *Iliaden* og *Odysseen* fjerne heroiske begivenheder fra den græske bronze- og jernalder, mens skriftfæstningen af den mundtligt overleverede epik antages at have fundet sted omkring år 700 (jf. Due, 1999: 1-16).

<sup>5</sup> Selv om intellektuelle fra Herodot til Isokrates ud fra panhellenisk tankegods og med

svingende held har forsøgt at advokere for en forening af de græske *poleis* til én samlet ('national') politisk og militær enhed.

<sup>6</sup> Som Derek Heather tillige påpeger i sin bog *World Citizenship and Government*, der analyserer kosmopolitiske idéer i historisk belysning. Et værk som også denne artikels forfatter har trukket vekslers på.

<sup>7</sup> Gennem størstedelen af den occidentale filosofis historie har sofisterne dog lidt under en almindelig nedvurdering, der primært kan tilskrives Platons og Aristoteles' kompromisløse afvisning af disses synspunkter. I det 19. årh. omvurderes sofistikkens blakkede ry, der således rehabiliteres bl.a i kraft af udgivelsen i 1837 af Hegels historiefilosofi, i hvilken den sofistiske bevægelse nu også opfattes som et udtryk for en tidlig humanisme og et første brud med den ontologiske objektivisering inden for det filosofisk-videnskabelige paradigme, der herskede i perioden frem til midten af det 5. årh. - altså naturfilosofien.

<sup>8</sup> Her gengivet fra *Platons Skrifter I* (Hans Reitzels Forlag, 1953ff.).

<sup>9</sup> Fx i Sofokles' *Antigone* samt i Euripides' *Medea* og *Bacchanterne*.

<sup>10</sup> Her i Else Henneberg Pedersens oversættelse (*Essays I-III*, Gyldendal, 1998).

<sup>11</sup> Den romerske filosof M.T. Cicero kan siges at have affinitet til den stoiske skole. Cicero er imidlertid skeptisk-akademisk filosof, men kan hvad angår etik og livsholdning med rette opfattes som en 'udogmatisk stoiker' (jf. Johansen 1994: 614-6). Under alle omstændigheder er Cicero en vigtig, vægtig og kritisk kilde til den stoiske tænkning, som han formidler og kommenterer med lodighed, respekt og troværdighed.

<sup>12</sup> Fx anføres det i just nævnte skrift, at "... Zenon skrev dette som en drøm om eller et billede på et velstruktureret og filosofisk fællesskab" (op.cit.).

<sup>13</sup> Fx lader Seneca Serenus udtale, at "*hverken Zenon, Kleanthes eller Chrysippos deltog i det politiske liv*" (*De tranquillitate animi I*).

<sup>14</sup> Her (som ellers) i Bundgårds oversættelse (Det lille Forlag, 1996).

<sup>15</sup> Min understregning i Sørensens oversættelse fra *Om vrede, Om mildhed, Om sindsro* (Gyldendal, 1976).

<sup>16</sup> Lige som hellenistisk filosofi, menneskesyn og verdensforståelse generelt har influeret den kristne tænkning. Alene Johannes-evangeliets *logos*-metaforik vidner her om en massiv arv fra den klassisk-hellenistiske tankeverden.