

Stoïsynse terapie en lewenskuns

deur

Werner Schoeman

Verhandeling voorgelê ter vervulling van die
vereistes vir die graad

Magister Artium (Filosofie)

In die Departement Filosofie van die

Universiteit van Pretoria
Fakulteit Geesteswetenskappe

Studieleier: Prof. M. J. Schoeman

Januarie 2006

Voorwoord

Ek wil graag die volgende mense hartlik bedank vir die feit dat hulle hierdie verhandeling moontlik gemaak het:

- My studieleier prof. M. J. Schoeman, vir sy ondersteuning, entoesiasme, geduld, en kritiese insette. Ek wil hom ook bedank dat hy my ooreed het om my verhandeling in Afrikaans te skryf.
- My ouers, vir hulle emosionele en finansiële ondersteuning.
- My broers, vir hulle vriendskap.
- Tanya van Buuren, vir haar hulp en vriendskap.
- Jana Louw, vir al haar hulp en ook haar kritiese bydrae.

Opsomming

Titel:	Stoïsynse terapie en lewenskuns
Skrywer:	Werner Schoeman
Studieleier:	Prof. M. J. Schoeman
Departement:	Filosofie
Graad:	Magister Artium (Filosofie)
Taalmedium:	Afrikaans

Hedendaagse debatte in die etiek word gekenmerk deur teenstrydige standpunte wat skynbaar onversoenbaar is. Rationele gesprekvoering maak geen vooruitgang nie, omdat die meningsverskille tussen die verskillende standpunte gegrond is op onverenigbare premisse. Hierdie debatte kan eindeloos voortduur, omdat die verteenwoordigende denkers van die verskillende standpunte weier om mekaar se premisse te aanvaar.

MacIntyre meen dié stand van sake is 'n gevolg van die mislukking van die Verligtingsprojek. In hul poging om 'n universele, rasionele grondslag vir die etiek te skep het die Verligtingsdenkers die gesag van die etiese tradisies ondermyn en die rede verhef tot die hoogste vorm van gesag. Die veronderstelde “universele”, rasionele argumente van die Verligtingsdenkers is egter gegrond op premisse wat afkomstig is van dieselfde etiese tradisies wat hulle bewustelik ondermyn het. Die ironie van die Verligtingsprojek is dat dit die oorsaak is van sy eie mislukking.

MacIntyre beweer die Verligtingsdenkers het 'n fout begaan toe hulle die gesag van *alle* etiese tradisies ondermyn het. Hy meen ons kan wel die gesag van die *kritiese* tradisies erken. 'n Kritiese tradisie is 'n etiese tradisie waar 'n vorm van rasionele ondersoek weselik deel is van daardie tradisie. MacIntyre verdedig die Aristoteliese tradisie as die kritiese tradisie *per se*. In my ondersoek verdedig ek egter die Stoïsynse tradisie. Ek poog om die tekortkominge van MacIntyre se opvatting van die Stoïsynse uit te wys en meen dat die Stoïsynse tradisie 'n beter alternatief is as die Aristoteliese een.

Nadat ek die gesag van die Stoïsynse geregverdig het, ondersoek ek hul opvatting van etiek. Die Stoïsynse het volgens Cottingham 'n “sinoptiese” opvatting

van etiek. Dit beteken dat hulle die verskillende aspekte van die mens se bestaan probeer integreer in 'n enkele sisteem. Om 'n omvattende beeld van die Stoïsynse etiek te gee is dit dus nodig om ook hul fisika en logika te verduidelik. Ek probeer egter om aan te toon welke impak dit het op hul etiek.

Die Stoïsyne is oortuig dat die filosofie nie 'n abstrakte teoretiese vakgebied is nie, maar eerder 'n tipe leefstyl. Teoretiese argumente speel 'n belangrike rol in hierdie leefstyl vir sover dit ons help om te verstaan wat goedheid behels. Vir die Stoïsyne is dit egter belangriker om 'n goeie lewe te lei as om die goedheid te verstaan. Met betrekking tot hierdie opvatting van die filosofie redeneer ek dat die Stoïsyne etiek begryp as 'n tipe lewenskuns. Laasgenoemde help ons om goed te lewe, maar dit kan ook beskou word as 'n vorm van terapie vir ons emosies. Hulle beweer dat irrasionele emosies – soos woede en depressie – veroorsaak word deur onverstandige denkwyses en dat die goeie lewe ons gees sterk maak sodat dit weerstand kan bied teen hierdie tipe emosies. Die goeie lewe behels nietemin sekere “goeie” of rasionele emosies soos lewensvreugde.

Die uiteindelige doel van hierdie projek is om die belangrike bydrae te beklemtoon wat die Stoïsyne kan maak tot die huidige krisis in die etiek.

Sleutelwoorde: Stoïsisme, Marcus Aurelius, Epictetus, Sokrates, die lewenskuns, Stoïsynse terapie, deugde-etiek, spirituele oefeninge, 'n lewe in ooreenstemming met die natuur.

Abstract

Title:	Stoic therapy and the art of living
Author:	Werner Schoeman
Supervisor:	Prof. M. J. Schoeman
Department:	Philosophy
Degree:	Magister Artium (Philosophy)
Language:	Afrikaans

Contemporary debates in ethics are characterised by opposing views that appear to be irreconcilable. Rational debates seem to be making no headway due to the fact that the incompatibilities of the different views seem to lie within the very premises of the different arguments. These debates acquire an interminable character, because representatives of the different standpoints refuse to accept each others' premises.

MacIntyre attributes this state of affairs to the failure of the Enlightenment project. In their attempt to create a universally valid moral system the Enlightenment philosophers discredited the ethical traditions and emphasized reason as the only authority on these matters. The supposedly "universal" rational arguments are built on premises the Enlightenment thinkers inherited from the exact same ethical traditions whose authority they consciously undermined. The irony of the Enlightenment project is therefore that it caused its own failure.

MacIntyre believes that the Enlightenment thinkers were mistaken in undermining the authority of all the ethical traditions. He argues that the authority of the *critical* traditions is legitimate. A critical tradition is a moral tradition where some form of rational enquiry is embodied in the tradition itself. MacIntyre defends the authority of the Aristotelian tradition as the critical tradition *per se*. In my own enquiry I defend the authority of the Stoic tradition. I attempt to point out the flaws in MacIntyre's understanding of the Stoics and argue that in some respects the Stoic tradition is a better alternative to the Aristotelian one.

After having justified the authority of the Stoic tradition I take a closer look at what their ethics entail. The Stoics have what Cottingham refers to as a "synoptic" conception of philosophy. This means that they tried to integrate all the aspects of

human understanding into a single system. Therefore, if one wishes to give a comprehensive picture of their ethics it is necessary to explain their philosophical work on physics and logic as well. I do so by comparing their understanding of physics to the contemporary understanding thereof.

The Stoics believed that philosophy is not an abstract theoretical discipline, but rather a way of life. Theoretical arguments play an important role in so far as it helps us to comprehend the nature of the good, but ultimately philosophy is about helping us to live a good life. In light of this understanding I argue that they conceived of ethics as the art of living. The Stoics also believed that one could practice ethics as a form of therapy for our emotions. They believed that emotions such as anger and depression are caused by misguided ways of thinking and that ultimately the good life would cultivate our spirit and enable us to become more resistant to these types of emotions. Simultaneously it will enable us to experience more rational emotions such as joy.

The ultimate aim of my research project is to highlight the important contributions the Stoics can make to the crisis we are currently experiencing in ethical discourse.

Key terms: Stoicism, Marcus Aurelius, Epictetus, Socrates, the art of living, Stoic therapy, virtue ethics, spiritual exercises, a life in accordance with nature.

Inhoud

Voorwoord

Inleiding..... 1

1 Die Stoïsynse tradisie as kritiese tradisie6

- 1.1 Die problematiek van hedendaagse etiese debatte
- 1.2 Aristoteles en die Verligtingsprojek
- 1.3 Hume se vurk
- 1.4 Die kritiese tradisies
- 1.5 *Effektiewe historiese bewussyn (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* en die gesag van die kritiese tradisies
- 1.6 'n Respons op die uitdaging van die relativisme
- 1.7 Die Aristoteliese en Stoïsynse tradisie
- 1.8 MacIntyre se kritiek van die Stoïsynse tradisie
- 1.9 'n Kritiek op MacIntyre se vertolking van die Stoïsynse tradisie
- 1.10 Die Stoïsynse se funksionele opvatting van die mens

2 Die Stoïsynse opvatting van die natuur 40

- 2.1 Die Stoïsynse fisika
- 2.2 Die chaos-teorie: 'n Dinamiese orde onderliggend aan die natuur?
- 2.3 Kosmiese sikluse, die noodlot, en die Stoïsynse opvatting van orde
- 2.4 Wysheid en die rede
- 2.5 Die beliggaamde aard van die rede
- 2.6 Die rede en die verskillende tipes emosies

3 Stoïsynse denke as terapie: Die spirituele oefeninge van Marcus Aurelius ... 72

- 3.1 Deugde as geestestoestand
- 3.2 Die *Meditasies* as spirituele oefening
- 3.3 Die dissiplinerings van ons oordeelvermoë
- 3.4 Die dissiplinerings van ons begeertes
- 3.5 Die dissiplinerings van ons handeling
- 3.6 Van spirituele oefeninge tot die lewenskuns

4 Die lewenskuns van Sokrates en Epictetus 95

4.1 Sokratiese ironie

4.2 Sokrates se beroep op die “sorg vir die self”

4.3 Die lewenskuns en die “sorg vir die self”

4.4 Deugde as kennis

4.5 Die invloed van Sokrates se lewensfilosofie op Epictetus se opvatting van die lewenskuns

4.6 Sokrates as Stoïsynse wysgeer

Slot.115

Bibliografie.121

Opsomming/abstract

Inleiding

All human beings seek the happy life, but many confuse the means – for example, wealth and status – with that life itself. This misguided focus on the means to a good life makes people get further from the happy life. The really worthwhile things are the virtuous activities that make up the happy life, not the external means that seem to produce it (Epictetus, 1995a: 111).

Die hedendaagse etiek bevind sigself in 'n krisis: Die Verligtingsprojek het misluk en die geloofwaardigheid van die etiese tradisies is ondermyn. In die naweë van die mislukte Verligtingsprojek vind talle hedendaagse filosowe inspirasie by die antieke denkers. Myns insiens is dit noodsaaklik om Alasdair MacIntyre te vermeld. MacIntyre beweer die redding vir die hedendaagse etiek lê by die herlewing van die kritiese tradisies. Hy meen die Verligtingsdenkers was reg gewees om die gesag van *sekere* tradisies te ondermyn, maar hy is oortuig dat die gesag van die kritiese tradisies geregverdig kan word. MacIntyre redeneer die Aristoteliese tradisie is *die* kritiese tradisie by uitstek. Sy hantering van die Stoïsyne laat egter veel te wense. Ek redeneer dat hulle ook aan al die kriteria voldoen wat hy stel vir 'n goeie kritiese tradisie. Trouens, ek beweer dat die Stoïsyne tradisie in sekere opsigte 'n beter keuse is as die Aristoteliese een.

Myns insiens het MacIntyre 'n enorme bydrae gelewer tot die herlewing van die belangstelling in die deugde-etiek. Sy klem op die Aristoteliese tradisie is egter tot die nadeel van ander tradisies. Sy werk het daartoe gelei dat die herlewing van die deugde-etiek amper uitsluitlik geassosieer word met 'n herlewing van die Aristoteliese tradisie. Die werk van Hadot, Nussbaum en Long getuig egter van die belangrike bydrae wat die Stoïsyne kan maak. Ek poog om aan te toon dat MacIntyre 'n wanopvatting van die Stoïsyne het en ek beklemtoon die belangrike bydrae wat hulle kan lewer tot die hedendaagse filosofie.

Die Stoïsyne tradisie is 'n baie ou tradisie met diverse invloede wat dit moeilik maak om hulle leerstellings saam te vat. Daar bestaan ook baie verskillende vertolkings van hulle filosofie. Daarom is dit belangrik om 'n kort oorsig te gee van die ontstaan van hierdie tradisie. Die Stoïsyne denke is gegrond op die filosofiese

leefwyse van Sokrates¹ (470-399 v.C.).² Zenon van Kition, wat ongeveer 'n eeu na Sokrates geleef het, word egter beskou as die stigter van die Stoïsynse denkskool. Die ontwikkeling van die Stoïsynse tradisie word tipies ingedeel in drie eras (Sedley, 2003: 6):

1. Vroeë Stoïsisme begin met die filosofie van Zenon van Kition en strek van die begin van die derde tot die tweede eeu v.C. Van besondere belang is die magdom filosofiese werke deur Chrysippos. Hy word beskou as die belangrikste Stoïsynse denker van die antieke tyd.
2. Middel Stoïsisme strek van die tweede eeu v.C. tot en met die koms van die Romeinse imperialisme. Panaetius en Posidonius is die belangrikste denkers van hierdie era. Die invloed van Plato se denke is kenmerkend van hulle werk.
3. Laat Stoïsisme verwys na die ontwikkeling van die Stoïsynse tradisie tydens die Romeinse imperialisme. Die belangrikste denkers van dié era is Seneca, Epictetus, en Marcus Aurelius.

Soos meeste van die vroeë Stoïsynse denkers kom Zenon uit die oos-Mediterreense area (Sedley, 2003: 8).³ Die feit dat soveel van die Stoïsynse denkers uit hierdie area kom onderskei hulle egter nie van die ander Hellenistiese denkskole nie. Tydens die Hellenistiese era het denkers uit die oos-Mediterreense area 'n groot invloed gehad op die intellektuele ontwikkeling van die Grieke. Dié invloed is te danke aan die bewind van Alexander die Grote. In Zenon se tyd kon geen stad egter meeding met Athene as die sentrum vir die filosofie nie en Zenon self kon nie die aantrekkingskrag daarvan weerstaan nie. Op die ouderdom van 22 besluit hy om soontoe te trek (Sedley, 2003: 9). Hy was veral geïnteresseerd in Sokrates se filosofie van wie hy vermoedelik gelees het in die boeke wat sy pa van sy handelsreise teruggebring het (ibid.).

¹ Daar is verskillende skryfwyses waarop ons Griekse name in Afrikaans kan skryf. In hierdie verhandeling bly ek so na moontlik aan die oorspronklike Griekse skryfwyse. Daar is enkele name waar die Latynse skryfwyse so ingeburger is dat dit gebruiklik is om dit in die Afrikaans te behou. 'n Belangrike voorbeeld is "Plato" waar die Latynse vorm gebruik word in plaas van die Griekse vorm "Platon" en "Cleanthes" pleks van "Kleanthes". Die Latynse vorm word natuurlik behou vir al die name van die Romeinse denkers.

² Sien Inwood (2003).

³ Zenon self kom van Siprus af. Cleanthes is afkomstig van die weste van Turkye, terwyl beide Chrysippos en Antipatos in Tarsus gebore is. Tarsus bestaan nog en is in die suide van Turkye. Diogenes van Babilon kom uit Klein-Asië (Babilon was geleë in die area 90km suid van Bagdad).

In Athene studeer die jong Zenon onder die mense wat volgens hom “die lewende stem” van Sokrates verteenwoordig (ibid.). Sy eerste leermeester was Crates van die Kyniese denkskool, maar uiteindelik het Stilpon ’n groter impak op hom gemaak.⁴ Die Kynici gee voor dat hulle filosofie die ware leerstellings van Sokrates is, maar daar was baie vermenging met die sofistiese filosofie (Dreyer, 1976: 85). In teenstelling met Plato se voorstelling van Sokrates se filosofie het die deug altyd vir die Kynici en die Stoïsyne ’n praktiese betekenis (ibid.).

Zenon se ander belangrike leermeester was Polemon (Sedley, 2003: 10). Polemon het Zenon blootgestel aan die filosofie van Aristoteles en Plato. Een van Zenon se grootste bydraes tot die filosofie is sy sintese van Polemon en Stilpon se idees (ibid.). Net soos Stilpon meen Zenon dat materiële dinge soos rykdom en die uiterlike lewenslot van ’n persoon eties neutraal is. Hy stem egter saam met Polemon dat dinge wat eties neutraal is nie heeltemal onverskillig is nie. Zenon meen sekere goed soos gesondheid het *beplanningswaarde*.⁵

Die Stoïsyne beskou ook die verskillende afdelings van die filosofie as ’n holistiese sisteem. Daarom is dit noodsaaklik om die Stoïsynse fisika en logika te verduidelik indien jy hulle opvatting van etiek wil bespreek. Cottingham meen die Stoïsyne het ’n *sinoptiese* opvatting van die filosofie. Hy beweer só ’n opvatting van die filosofie was kenmerkend aan die antieke denkskool, wat probeer het om alle aspekte van die menslike verstaan in ’n enkele sisteem te integreer. Denkers soos Long vermoed dat die Stoïsyne die mees sistemiese denkers was van al die antieke denkskole.

Die klem van hierdie ondersoek val op etiek, maar in hoofstuk 2 probeer ek om die belangrikste aspekte van hulle fisika en logika te verduidelik. Met hierdie verduideliking sal ek probeer aantoon waarom hierdie idees relevant is vir die Stoïsynse etiek. In teenstelling met denkers soos Becker⁶ probeer ek die sinoptiese karakter van die Stoïsynse filosofie behou, omdat ek glo dit is ’n belangrike aspek van hulle filosofie. Daarom probeer ek aantoon dat baie resente ontwikkelings in die

⁴ Stilpon was deel van die Megariëse denkskool, maar sy denke het uiteindelik so ver van die Megarici afgedwaal dat meeste geleerdes hom as een van die Kynici beskou. Sien Dreyer (1976: 85).

⁵ Hierdie voorbeeld maak dit duidelik dat verskeie denkrigtings ’n impak gehad het op die vorming van die Stoïsynse denkskool. ’n Volledige uiteensetting van al hierdie invloede is egter onmoontlik. Deur die verloop van my verhandeling sal ek egter na belangrike invloede verwys waar dit van toepassing is. Indien daar belangrike meningsverskille tussen denkers bestaan sal ek ook melding maak daarvan en stel watter posisie ek verdedig. Die Stoïsynse teorie van waarde waarna ek hier verwys word volledig bespreek in Hoofstuk 2.

⁶ Sien *A new Stoicism* (1998).

fisika, spesifiek die ontwikkeling van die chaos-teorie, op 'n Stoïsynse manier vertolk kan word.

Ek beweer ook dat sekere van die begrippe van die Stoïsyne se fisika amper ekwivalent is aan hedendaagse begrippe daarvan. Hulle begrip van “vuur” is byvoorbeeld amper identies aan die hedendaagse begrip van energie. Alhoewel daar ook baie aspekte van die Stoïsynse fisika is wat ons moet laat vaar, beweer ek dat daar genoeg ooreenkomste bestaan om die hedendaagse fisika op 'n Stoïsynse manier te vertolk. Vervolgens redeneer ek dat ons die sinoptiese karakter van hulle filosofie so kan behou. Hierdie teoretiese verduideliking in hoofstuk 2 sal ook grondliggend wees aan my bespreking van die Stoïsynse etiek.

Die Stoïsyne beskou etiek as 'n vorm van terapie of 'n tipe lewenskuns. Hulle meen irrasionele emosies, soos woede, moet beskou word as 'n tipe ongesteldheid van die gees. Die filosofie in die algemeen, en etiek in besonder, kan mense help om hulself van hierdie “siektes” te genees. Filosofie is nie vir die Stoïsyne 'n abstrakte teoretiese dissipline nie, maar 'n tipe terapie. Die Stoïsyne meen dat ons 'n goeie lewe moet leef indien ons gemoedsrus wil vind. Filosofie behels dus 'n leefstyl wat onder andere gekenmerk word deur teoretiese ondersoek. Met hierdie teoretiese argumente probeer die filosoof te verstaan wat die goeie behels. Die filosofiese lewe is dus 'n lewe wat geken word aan 'n strewe na dit wat werklik belangrik is: die goeie.

We become philosophers to discover what is really true and what is merely the accidental result of flawed reasoning, recklessly acquired erroneous judgments, well-intentioned but misguided teachings of parents and teachers, and unexamined acculturation. To ease our soul's suffering, we engage in disciplined introspection in which we conduct thought-experiments to strengthen our ability to distinguish between wholesome and lazy, hurtful beliefs and habits (Epictetus, 1995a: 85).

Die herlewing van die belangstelling in hierdie praktiese aspekte van die filosofie is van besondere belang in die hedendaagse samelewing. Dit het onder andere gelei tot die ontwikkeling van praktyke vir filosofiese terapie of berading, asook konsultasies vir sake- en professionele lui met betrekking tot etiese kwessies. In hoofstuk 3 fokus ek op die praktiese aspekte van Stoïsynse etiek. Ek gaan spesifiek die *Meditasies* van Marcus Aurelius bespreek, wat ek beweer vertolk moet word as 'n voorbeeld van die

Stoïsyne se spirituele oefeninge. Myns insiens sal hierdie bespreking ons in staat stel om die filosofie op 'n meer praktiese manier te sien.

Ek beweer ook die opvatting van die filosofie as 'n tipe lewenskuns is 'n sentrale tema in die Stoïsynse tradisie. Ek gaan poog om aan te toon dat hierdie opvatting van die filosofie afkomstig is van Sokrates se lewensfilosofie. Van besondere belang is sy idee van die “sorg vir die self” wat ek beweer die grondslag lê vir die Stoïsynse opvatting van die lewenskuns. Deur die filosofie van Sokrates te vergelyk met dié van Epictetus beoog ek om 'n ander vertolking van Sokrates te gee as die dominante Platoniese vertolking van sy lewensfilosofie. Ek vermoed hierdie bespreking kan vir ons 'n uitgangspunt gee waarvolgens ons beide die figuur van Sokrates en die Stoïsynse denke op 'n nuwe manier kan benader. Hierdie uitgangspunt beklemtoon die belangrikheid van die lewenskuns – spesifiek die bydrae wat die Stoïsyne en hul opvatting van Sokrates maak. Ek probeer aantoon dat die Stoïsyne filosofie nie beskou het as 'n teoretiese diskoers nie, maar as 'n oefening om beter te lewe. Hadot spreek hom soos volg hieroor uit:

[The Stoics] declared explicitly that philosophy, for them, was an “exercise.” In their view, philosophy did not consist in teaching and abstract theory – much less in the exegesis of texts – but rather in the art of living. It is a concrete attitude and determinate lifestyle, which engages the whole of existence. The philosophical act is not situated merely on the cognitive level, but on that of the self and of being. It is a conversion which turns our entire upside down, changing the life of the person who goes through it. It raises the individual from an inauthentic condition of life, darkened by unconsciousness and harassed by worry, to an authentic state of life, in which he attains self-consciousness, an exact vision of the world, inner peace and freedom (Hadot, 1995: 82-3).

Hoofstuk 1

Die Stoïsynse tradisie as kritiese tradisie

Volgens MacIntyre (1984: 1-2) beleef die hedendaagse etiek 'n krisis. Hedendaagse etiese debatte word gekenmerk deur radikaal teenstrydige standpunte, wat beteken dat dit onmoontlik geword het om oor sentrale etiese vraagstukke 'n definitiewe beslissing te maak. MacIntyre meen hierdie teenstrydighede is nie 'n gevolg van die logiese onsamehangendheid van een of albei argumente nie, maar wel van die feit dat die premises van die argumente afkomstig is van verskillende etiese tradisies. Hy het nie 'n probleem met die feit dat daar verskillende etiese tradisies bestaan nie, maar meen dit is problematies omdat die Verligtingsdenkers te werk gegaan het met die ses van hul argumente asof dit universele waarhede is.

Die Verligtingsdenkers skei die premises van hul argumente van die betrokke etiese tradisie, omdat hulle poog om 'n universele grondslag vir die etiek te skep. Hulle wou 'n sekulêre etiek skep wat die etiese tradisies, wat hulle meen in bygeloof gegrond is, sou vervang (Knight, 1998: 70). Om sukses te behaal moes die Verligtingsdenkers alle kompeterende standpunte kritiseer en ook die gesag van die etiese tradisies ondermyn. Wat hulle nie kon insien nie, is dat hul "universele standpunte" steeds op die premises van 'n sekere etiese tradisie gegrond is. Die ironie is dat toe die Verligtingsdenkers uiteindelik die gesag van etiese tradisies begin ondermyn hulle uiteindelik ook die gesag van die tradisie waarin hul eie premises gegrond is sou ondermyn.

MacIntyre (1984) beweer die Verligtingsdenkers se kritiek op die etiese tradisies was nodig, maar meen hulle gaan te ver omdat die gesag van *sekere* etiese tradisies wel geregverdig is. Hy noem hierdie etiese tradisies die *kritiese tradisies*. Vir MacIntyre is die Aristoteliese tradisie die kritiese tradisie by uitstek. Ek ondersoek MacIntyre se opvatting van die Aristoteliese tradisie om te bepaal watter elemente hy beskou as die sterkpunte van hierdie tradisie. Met verwysing na hierdie sterkpunte gaan ek probeer aantoon dat sy bespreking van die Stoïsynse veel te wense laat. Ek

redeneer die Stoïsynse tradisie is in sekere opsigte 'n beter alternatief is as die Aristoteliese tradisie.

1.1 Die problematiek van hedendaagse etiese debatte

Om die problematiek van hedendaagse etiekdebatten te illustreer gaan daar gekyk word na die etiese debat rondom die wettiging van aborsie.¹ Die mees algemene etiese standpunte is die *pro-keuse*- en die *pro-lewe* argument. Een van die sterkste argumente vir die *pro-keuse*-standpunt is op die volgende premisse gegrond: Eerstens word daar vermeld dat 'n vrou die reg het om oor haar eie liggaam te besluit. Tweedens beskou hulle die fetus as deel van die vrou se liggaam. Omdat die vrou die reg het om self oor haar liggaam te besluit het sy die reg om die fetus, wat deel is van haar liggaam, se lewe te beëindig. Die mees algemene *pro-lewe* standpunt is in die volgende premisse gegrond: Eerstens is moord in alle omstandighede verkeerd (moord word gedefinieer as die ontydige beëindiging van 'n menslike lewe). Tweedens meen hulle 'n mens se lewe begin met bevrugting. Die terminering van die fetus is dus die moord op 'n ontwikkelende mens.

Wat belangrik is, is dat die premisse van die twee standpunte afkomstig is van verskillende etiese tradisies. Die premisse van die *pro-keuse* argument maak aanspraak op die regte van die individu, wat beteken dit is afkomstig van die liberale tradisie. Die *pro-lewe* argument, intendeel, is gegrond op die premisse dat moord *altyd* verkeerd is. Hierdie standpunt is dus afkomstig van die deontologie.

Die premisse van beide argumente word gebruik sonder om die sosiale en teoretiese konteks waarin dit ontstaan het in ag te neem. Dit maak dit onmoontlik om die gewig van die premisse van die verskillende standpunte teen mekaar op te weeg. Gevolglik is dit onmoontlik om *rasioneel* te bepaal watter van die premisse ondersteun moet word. MacIntyre (1984) verklaar die skelheid van hedendaagse etiese debatte deur te verwys na hierdie gebrek aan 'n rasionele kriterium. Hierdie gebrek beteken 'n persoon besluit watter standpunt om te ondersteun deur staat te maak op die gevoelswaarde van elke standpunt en die retoriek van die verteenwoordigers van die verskillende standpunte.

¹ MacIntyre self verduidelik drie standpunte wat ter sprake is in die etiek debat oor die wettiging van aborsie. Sien MacIntyre (1984: 6-7). Vir hierdie ondersoek is dit egter voldoende om slegs twee van die standpunte te bespreek. Hierdie standpunte word ook baie vereenvoudig vir die doeleindes van hierdie ondersoek.

Wanneer die bogenoemde kriteria bepaal watter standpunt ondersteun word, dan is drogargumente meer geneig om te seëvier. Hier word daar spesifiek verwys na drogargumente wat 'n persoon se gevoelens manipuleer, soos die *argumentum ad hominem* en die *appèl tot emosie*. Sonder 'n rasionele grondslag om op terug te val word die breër publiek dikwels oortuig deur sulke drogargumente en deur welsprekende individue. MacIntyre noem hierdie fenomeen emotivisme (*emotivism*).

I may propose a course of action to someone either by offering him reasons for so acting or by trying to influence him in a non-rational way. If I do the former I treat him as a rational will, worthy of the same respect as is due to myself, for in offering him reasons I offer him an impersonal consideration for him to evaluate. What makes a reason a good reason has nothing to do with who utters it on a given occasion. By contrast an attempt at non-rational persuasion embodies an attempt to make the agent a mere instrument of *my* will, without regard for *his* rationality (MacIntyre, 1984: 46).

Volgens MacIntyre het die Verligtingsdenkers hulself ook skuldig gemaak aan die misbruik van sekere etiese konsepte. Soos met die premisses van hul argumente skei die Verligtingsdenkers ook hierdie konsepte van die etiese tradisie waarin dit ontstaan het. Die konsep se ware betekenis is egter afhanklik van die tradisie waarin dit ontstaan het. Gevolglik veroorsaak die Verligtingsdenkers se gebruik van hierdie konsepte dat laasgenoemde 'n radikale betekenisverandering ondergaan (Knight, 1998: 70). Die gebruik van hierdie konsepte verleen onverdiende gesag aan die Verligtingsdenkers se argumente, omdat die ware betekenis van die konsep verloën word.

Behalwe vir die teoretiese problematiek, wat sentreer rondom die Verligtingsdenkers se misbruik van die etiese tradisies se insigte en konsepte, is daar ook onvoorsiene sosiale gevolge van die Verligtingsprojek se mislukking. Ons het reeds aan hierdie punt geraak toe ons gesien het dat die Verligtingsprojek se mislukking ontaard het in die seëvier van verskillende drogargumente. Die feit dat emotivistiese argumente onder die skyn van 'n sekulêre, rasionele etiek uitgeoefen word veroorsaak dat manipulerende vorms van sosiale interaksie nou meer agtenswaardig word (Knight, 1998: 70). Gevolglik het die onderskeid tussen manipulerende en nie-manipulerende vorms van sosiale interaksie onduidelik geword:

What is the key to the social content of emotivism? It is the fact that emotivism entails the obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations (MacIntyre, 1984: 23).

MacIntyre (1984: 74) meen die agtingswaardigheid van manipulerende vorms van sosiale interaksie kry 'n konkrete gestalte in die hedendaagse verheerliking van die figuur van die bestuurder.² Die figuur van die bestuurder se gesag is gekoppel aan 'n instrumentele rasionaliteitsopvatting en die fiksie dat daar geesteswetenskaplike wette bestaan (Knight, 1998: 70). Die verheerliking van die figuur van die bestuurder maak dit moeilik om die ideaal van effektiwiteit te verstaan as 'n eties-neutrale begrip (MacIntyre, 1984: 74). Om die skokkende gevolge hiervan ten volle te begryp is dit egter noodsaaklik om eers na die oorsprong van die instrumentele rasionaliteitsopvatting, in die konteks van die geesteswetenskappe, te kyk.

Tydens die Wetenskaprewolusie floreer die natuurwetenskappe terwyl die geesteswetenskappe betreklik min vordering maak. Die vooruitgang van die natuurwetenskappe lei daartoe dat die geesteswetenskaplikes begin hunker het na soortgelyke sukses. Gevolglik begin die geesteswetenskappe die natuurwetenskappe se ideale en metodologieë te assimileer. In die konteks van die filosofie veroorsaak dit die ontwikkeling van die Positivisme en die Utilitarisme. In die Sielkunde is hierdie ontwikkeling veral sigbaar in die ontwikkeling van die Behaviorisme.

Die natuurwetenskappe se sukses kan toegeskryf word aan die onpersoonlike, objektiewe houding wat hul inneem teenoor die navorsingsvoorwerp. Met die empiriese resultate wat hulle op hierdie manier verkry formuleer hulle wette waarmee hulle die gedrag van die natuur verduidelik en probeer voorspel. Hierdie navorsingsmetodiek is gekoppel aan 'n instrumentele rasionaliteitsopvatting.

Die natuurwetenskaplikes se onpersoonlike, objektiewe houding is nie van pas by die ondersoekterrein van die geesteswetenskappe nie. MacIntyre meen navorsing in die geesteswetenskappe moet geskied in terme van die rasionaliteitsopvatting van 'n sekere *kritiese* tradisie. Die rasionaliteitsopvatting van die kritiese tradisies sluit noodwendig die onpersoonlike “objektiwiteit” van 'n instrumentele

² MacIntyre bespreek ook die figuur van die estetikus, die terapeut en die burokraat. Sien *After Virtue* (1984: 73-8).

rasionaliteitsopvatting uit.³ Een van die probleme van die “objektiwiteit” van die natuurwetenskappe is dat dit die menswaardigheid van mense ontken. Hierdie houding lei tot onetiese navorsing in die konteks van die geesteswetenskappe. Ten spyte dáárvan, en die feit dat hulle geen geesteswetenskaplike wette ontdek nie, kry die instrumentele rasionaliteitsopvatting van die natuurwetenskappe steeds ’n vastrapplek in die geesteswetenskappe.

Hierdie verandering in die geesteswetenskappe maak op verskeie wyses ’n impak op die sosiale sfeer. Hier dink ons veral aan die enorme invloed wat die geesteswetenskappe se objektivering van die samelewing uitoefen op die ekonomiese wetenskappe, wat “kapitaliseer” op die geestelike verarming van die mens. Ons sien dit die duidelikste by die taalgebruik van personeelbestuurders, oftewel “menslike hulpbronbestuurders”, wat die “insigte” van die geesteswetenskappe aanwend vir besigheidsdoeleindes. Werknemers word “menslike hulpbronne” genoem terwyl hoog opgeleide werknemers as “menslike kapitaal” bestempel word.

Die menswaardigheid van werknemers word deur sulke taalgebruik misken, omdat dit die persoon taalkundig in dieselfde kategorie plaas as die natuurlike hulpbronne en kapitaal wat benodig word vir produksie. In die besigheid word die doelwit gedefinieer in terme van produksie, en sowel die werknemers as die natuurlike hulpbronne word gereduseer tot middele tot hierdie doel. Die effektiwiteit waarmee hierdie doel bereik word, word nou die *raison d’être* vir die figuur van die bestuurder. Die bestuurder heg gevolglik ’n hoër etiese waarde aan die effektiewe produsering van goedere as aan die menswaardigheid van sy werknemers. Om dié rede personifieer die figuur van die bestuurder die negatiewe sosiale gevolge van *emotivisme*.

Nietzsche kritiseer die *emotivisme* van die Verligtingsdenkers, omdat hy besef dat wat hulle bedoel met “objektiwiteit” inderwaarheid die uitdrukking is van individue se belange (MacIntyre, 1984: 113). Hy begryp dus die aard en sosiale gevolge van wat MacIntyre *emotivisme* noem. MacIntyre meen egter Nietzsche veralgemeen, verkeerdelik, sy kritiek op *emotivisme* tot die grondvoorwaardes vir *alle* moraliteit:

³ MacIntyre se begrip van ’n kritiese tradisie word later in hierdie hoofstuk verduidelik. Die rasionaliteitsopvatting van die Stoïsynse tradisie sal in die tweede hoofstuk volledig bespreek word.

For it was Nietzsche's historic achievement to understand more clearly than any other philosopher – certainly more clearly than his counterparts in Anglo-Saxon emotivism and continental existentialism – not only that what purported to be appeals to objectivity were in fact expressions of subjective will, but also the nature of the problems that this posed for moral philosophy. It is true that Nietzsche . . . illegitimately generalized from the condition of moral judgment in his own day to the nature of morality as such (MacIntyre, 1984: 113).

MacIntyre meen Nietzsche se moraalkritiek is egter nie van toepassing op Aristoteles se deugde-etiek nie. In die volgende afdeling vergelyk ek die Verligtingsdenkers met Aristoteles om aan te toon waarom MacIntyre beweer Nietzsche se moraalkritiek is nie van toepassing op Aristoteles nie.

1.2 Aristoteles en die Verligtingsprojek

Soos die Verligtingsdenkers grond Aristoteles sy etiek op sy opvatting van die menslike natuur. Hy word egter van hulle onderskei deurdat hy 'n *funksionele* opvatting van die menslike natuur het. Volgens MacIntyre is dit dié aspek van Aristoteles se etiek wat veroorsaak dat Nietzsche se moraalkritiek nie van toepassing is sy filosofie nie. Ter verduideliking van hierdie stelling vergelyk ek die Verligtingsdenkers se posisie met Aristoteles s'n.⁴

Ons het reeds aangetoon dat die Verligtingsdenkers te doelwit was om 'n universele, rasionele grondslag te skep vir die etiek. Met behulp van logiese argumente het die Verligtingsdenkers sekere premisses aangaande die menslike natuur gebruik om 'n waardesisteem te ontwikkel (Long, 1996: 158). Soos ek reeds aangetoon het, is hierdie premisses afkomstig van die etiese tradisies wat die betrokke denkers die sterkste beïnvloed het. Hume en Diderot beklemtoon passie in hulle opvatting van die menslike natuur (Knight, 1998: 76). In teenstelling hiermee identifiseer Kant die universele en kategorieuse aard van die rede as die belangrikste kenmerk van laasgenoemde (MacIntyre, 1984: 52).⁵

⁴ Hierdie bespreking is slegs 'n baie vereenvoudigde verduideliking van die algemene ooreenkomste tussen die verskillende Verligtingsdenkers.

⁵ Kant ontken dat hy sy etiek grond op sy opvatting van die menslike natuur. Die rede hiervoor is dat hy slegs die fisiologiese en nie-rationele prosesse van ons menswees inbegryp onder die begrip

[T]hey [Hume, Diderot, en Kant] agree upon what a rational justification of morality would have to be. Its key premises would characterize some feature or features of human nature; and the rules of morality would then be explained and justified as being those rules which a being possessing just such a nature could be expected to accept (MacIntyre, 1984: 52).

Vir die Verligtingsdenkers is etiek die reëls wat logies afgelei word van 'n sekere opvatting van die menslike natuur. Hierdie reëls sal universeel geldig wees indien hulle opvatting van die menslike natuur universeel geldig is. Nietzsche maak beswaar teen die gedagte dat etiek universeel geldig kan wees.⁶ Hy voer aan dat indien etiese reëls universalisties is dan sal ons ons handelingte moet uitvoer sonder om ons eie belange in ag te neem. So 'n posisie is egter “onmoontlik en ondenkbaar” (Schoeman, 2004: 44).

Aristoteles lei ook sekere etiese reëls, of eerder behoorlikheidseise, van sy opvatting van die menslike natuur af. Trouens die idee dat behoorlikheidseise van sekere premisse oor die menslike natuur afgelei kan word is geïnspireer deur Aristoteles se drieledige skema wat hy vir die eerste keer uiteensit in die *Ethica Nicomachea* (Knight, 1998: 76). Die verskil tussen Aristoteles en die Verligtingsdenkers lê by die feit dat laasgenoemde 'n belangrike aspek van Aristoteles se skema uitlos: die teleologie. MacIntyre definieer Aristoteles se drieledige skema as volg:

Within the teleological scheme there is a fundamental contrast between man-as-he-happens-to-be and man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature. Ethics is the science which is to enable men to understand how they make the transition from the former state to the latter. Ethics therefore in this view presupposes some account of potentiality and act, some account of the essence of man as a rational animal and above all some account of the human *telos* (MacIntyre, 1984: 52).

“menslike natuur” (Knight, 1998: 76). Indien ons egter die rede identifiseer as deel van die menslike natuur kan ons wel sê dat Kant se etiek gegrond is op 'n opvatting van die menslike natuur.

⁶ Sien Schoeman (2004: 44).

Aristoteles se drieledige skema behels 'n holistiese opvatting van die menslike natuur. Laasgenoemde bestaan uit die ongevormde menslike natuur, die praktiese rede, en die “ware natuur” van die mens.⁷ Aristoteles meen die ongevormde toestand van die mens is betekenisloos sonder verwysing na die praktiese rede en die “ware natuur” van die mens, of die potensiaal wat hy⁸ kan verwesenlik (Knight, 1998: 77). Die Verligtingsdenkers erken die belangrikheid van die praktiese rede en 'n opvatting van die ongevormde menslike natuur, maar laat na om 'n beskrywing te gee van die mens se “ware natuur” of sy *telos*. Die mens se *telos* is die doel waarna hy streef as etiese wese – vir Aristoteles is dit die gelukkige lewe (Long, 1996: 157). Sy opvatting van geluk is heel gekompliseerd en hy voer aan dat geen lewe werklik gelukkig is as die persoon nie ook 'n eties goeie lewe lei nie. Die *telos* kan ook as die betekenisgewer van 'n mens se lewe beskou word.⁹

Implisiet aan Aristoteles se skema is 'n holistiese opvatting van die mens waar feit en waarde saamgeweef is. In die konteks verwys “feit” na die feitlike stellings aangaande die ongevormde menslike natuur. Waarde verwys na dit wat die etiese strewe van die mens betekenisvol maak – naamlik die *telos*. Die Verligtingsdenkers het 'n reduktiewe opvatting van die menslike natuur en hulle ontken die belangrikheid van die *telos*. As gevolg hiervan ontstaan daar 'n skerp onderskeid tussen feite en waardes. Met ons verduideliking van Hume se vurk sal dit duidelik word waarom MacIntyre meen dat Nietzsche se moraalkritiek nie van toepassing is op Aristoteles se deugde-etiek nie.

1.3 Hume se vurk

Die idee dat feite en waardes geskei moet word kom veral sterk voor in Hume se filosofie. Met waardes verwys hy na behoorlikheidseise wat vir ons sê hoe dinge

⁷ Aristoteles se drieledige skema het ook die Christelike filosofiese tradisie beïnvloed. Hulle het Aristoteles se oorspronklike skema op 'n nuwe manier geïnterpreteer. Die verskil in hul interpretasie kom die duidelikste na vore wanneer daar verwys word na die idee van sonde, die wet van God, en die hiernamaals. Eerstens het Aristoteles ondeugsame handeling as 'n tipe denkfout beskou, terwyl die Christendom dit as sonde beskou. Tweedens word die behoorlikheidseise, wat Aristoteles van sy teleologie aflei, vervang met die wet van God, wat met absolute respek hanteer moet word. En laastens glo die Christendom nie dat die “ware natuur” van die mens in hierdie wêreld verwesenlik kan word nie, maar eers in die hiernamaals. Vir 'n verdere bespreking van hierdie punt, sien MacIntyre (1984: 53-4).

⁸ Let op die gebruik van die manlike voornaamwoord. Waar dit gebruik word, anders as vir taalkundige redes, is dit slegs om 'n gedurige verdubbeling van die manlike en vroulike voornaamwoorde (hy en/of sy) te voorkom.

⁹ Sien Tabensky (2003: 4)

“behoort” of “nie-behoort” te wees nie. In teenstelling hiermee definieer Hume feitlike stellings as stellings wat gemaak word met betrekking tot wat “is” of wat “nie-is” nie. As gevolg van die onderskeid tussen feite en waardes meen Hume dit is onmoontlik om logies behoortlikheidseise van feitlike stellings af te lei (Knight, 1998: 78). Dit word Hume se vurk genoem.

In die voorafgaande bespreking het ek gesê dat die Verligtingsdenkers probeer het om ’n universele grondslag vir die etiek te skep wat enige redelike persoon kan bevestig. So ’n stelling mag dalk lyk of dit impliseer dat behoortlikheidseise wel van feitlike stellings afgelei word. Dit is egter nie die geval nie, omdat die premisse van die Verligtingsdenkers nie feitlike stellings is nie. By Hume word die betrokke behoortlikheidseise byvoorbeeld afgelei van sekere morele persepsies wat die persoon intuïtief ervaar. Sy etiese argumente is dus gegrond op stellings wat ’n waardeoordeel veronderstel.

Hume meen die gevolgtrekking van ’n argument is onlogies as daar ’n waardeoordeel gemaak word in die gevolgtrekking terwyl die premisse van die argument slegs feitlike inligting bevat. Iets word by die gevolgtrekking gevoeg wat nie in die premisse is nie (MacIntyre, 1984: 57). MacIntyre meen Hume is verkeerd wanneer hy beweer dat daar niks in ’n gevolgtrekking mag wees wat nie in die premisse van die argument is nie. Volgens MacIntyre is Hume se argument slegs geldig vir die Aristoteliese sillogisme (ibid.).

MacIntyre gebruik A. N. Prior se voorbeeld van die seekaptein om sy posisie te staaf. Prior meen die volgende stelling is feitlik: “Persoon X is ’n seekaptein.” Tog beweer hy ons kan van hierdie premisse logies redeneer dat persoon X *behoort* te doen wat van ’n goeie seekaptein vereis word (MacIntyre, 1984: 57). In Prior se voorbeeld word daar duidelik ’n geldige behoortlikheidseise van ’n feitlike stelling afgelei. MacIntyre (1984: 57-8) verwys ook na die voorbeeld van ’n goeie boer en ’n slegte horlosie. As daar byvoorbeeld geredeneer word dat ’n boer van die mees effektiewe metodes gebruik maak om die beste oes van sy land te kry, kan ons logies redeneer dat dit ’n goeie boer moet wees (Knight, 1998: 79). Of as ’n horlosie onreëlmatig tyd hou en dikwels tyd verloor kan ons redeneer dat so ’n horlosie ’n slegte horlosie is (ibid.).

In die voorafgaande voorbeelde word behoortlikheidseise en waardeoordele logies van feitlike premisse afgelei. MacIntyre (1984: 58) redeneer dít is moontlik, omdat daar ’n *funksionele* begrip ter sprake is. Die primêre definisie van byvoorbeeld

’n horlosie geskied in terme van sy funksie. Hierdie funksie is natuurlik om tyd te hou en ’n behoortlikheidseis kan afgelei word van hierdie funksie: ’n Goeie horlosie moet korrek tyd hou. Daar is alternatiewe maniere om die waarde van ’n horlosie te definieer, byvoorbeeld as die horlosie sentimentele waarde het. Die sentimentele waarde is egter iets subjektief wat op die horlosie geprojekteer word. Wanneer daar objektief¹⁰ na ’n horlosie gekyk word, word die goedheid van die horlosie gedefinieer in terme van die korrektheid waarmee dit sy funksie verrig.

[T]hese arguments are valid because of the special character of the concepts of a watch and of a farmer. Such concepts are functional concepts; that is to say, we define both “watch” and “farmer” in terms of the purpose or function which a watch or a farmer are characteristically expected to serve (MacIntyre, 1984: 58).

Uit hierdie analise van Hume se vurk kan ons tot die volgende gevolgtrekkings kom: Daar is uitsonderlike gevalle waar behoortlikheidseise van feitlike stellings afgelei kan word. Vir so ’n argument om geldig te wees moet dit aan sekere voorwaardes voldoen: Eerstens mag die argument nie ’n Aristoteliese sillogisme wees nie. Tweedens moet die feitlike stelling verwys na iets wat in terme van sy funksie gedefinieer kan word; en laastens moet ons hierdie funksie objektief kan definieer.

Dit is dus Aristoteles se funksionele opvatting van die menslike natuur wat hom in staat stel om op ’n logiese manier sekere waardes van sy opvatting van die menslike natuur af te lei. Hierdie funksionaliteit word gedefinieer in terme van die mens se strewe vanaf sy ongevormde toestand na sy *telos*. Volgens Aristoteles is die mens se *telos* die goeie en gelukkige lewe. ’n Goeie lewe word beoordeel in terme van die manier waarop jy sekere sosiale verpligtinge nakom. Met ander woorde, om ’n goeie lewe te leef moet ek ook byvoorbeeld ’n goeie vriend, ouer, kind, of werknemer wees. Die goedheid is egter nie “belangeloos” nie, omdat jou geluk hiervan afhang.

Nietzsche se moraalkritiek is nie van toepassing op Aristoteles se deugde-etiek nie. Aristoteles se deugde-etiek het ’n sosiale komponent, maar dit gee nie voor om “belangeloos” te wees nie. Vir Aristoteles is die goeie lewe gegrond op beide jou sosiale verantwoordelikhede, sowel as jou verantwoordelikheid teenoor jouself. ’n

¹⁰ Hierdie objektiwiteit is nie dieselfde as die tegniese objektiwiteit wat ter sprake is by die Natuurwetenskappe nie. Met objektiwiteit bedoel ek slegs ’n waarde wat gemeenskaplik deur verskillende mense erken word.

Verdere verskil tussen die Aristoteliese skema van die mens en die Verligtingsdenkers s'n is dat die Verligtingsdenkers die menslike natuur los van sy historiese situasie probeer verstaan. MacIntyre (1984) meen egter dat dit nie slegs die persoon se verhouding met die samelewing is wat van belang is nie, maar ook sy verhouding tot 'n sekere tradisie. Laasgenoemde bepaal die ideologiese grondslag van 'n samelewing en situeer die individu se denke in 'n historiese konteks..

1.4 Die kritiese tradisies

MacIntyre (1988) beweer die verteenwoordigende denkers van die verskillende tradisies benader etiese kwessies op 'n andersoortige manier. In hierdie afdeling gaan ons probeer bepaal watter benadering is die beste. Om dít te bepaal stel MacIntyre voor ons ondersoek die akademiese filosofie en die verskillende tradisies. Met die akademiese filosofie is dit moontlik om die standpunt van elk van die tradisies goed te artikuleer. In teenstelling hiermee verteenwoordig elke tradisie 'n beproefde manier waarop etiese kwessies op 'n praktiese manier benader kan word.

Dit is problematies om 'n sekere tradisie blindelings te volg. Soos die Verligtingsdenkers geredelik aangetoon het, laat 'n tradisie dikwels nie genoeg ruimte vir kritiese denke nie. Hulle beweer die besluit om eenvoudig volgens die stel vooropgestelde beginsels van jou tradisie te leef is 'n arbitrêre, nie-rasionele besluit. Daar is ook geen rasoniese maatstaf waarmee die verskillende waardestelsels van die etiese tradisies objektief teen mekaar opgeweeg kan word nie. Dit impliseer dat die willekeur wat ter sprake is by diegene wat volgens die beginsels van hul tradisie leef, ook ter sprake is by die Verligtingsdenkers se keuse om volgens 'n liberale ideologie te leef.

MacIntyre (1988) meen daar is 'n derde alternatief: Die *kritiese tradisie*. Die kritiese tradisie is 'n tradisie waar 'n vorm van rasoniese ondersoek wesentlik deel is van die beginsels van die tradisie. Dit veroorsaak dat 'n kritiese tradisie konstant onderhewig is aan interne kritiek. Die verteenwoordigende denkers van 'n kritiese tradisie gee gedurig 'n respons op die tekortkominge van hulle voorlopers, en herformuleer daardie aspekte van die tradisie wat in gedrang gebring word deur veranderende sosio-politieke omstandighede. Die interne dialoog wat só gegeneer word veroorsaak dat 'n kritiese atmosfeer ontstaan. Die gesag van die tradisie word deur hierdie interne kritiek geregverdig. 'n Stel beginsels word nie blindelings gevolg

nie, maar daar word besin oor die beginsels van die tradisie en hoe dit vertolk moet word. In sy poging om die kritiese tradisie se gesag te verdedig maak MacIntyre gebruik van Gadamer (1975) se idee van *effektiewe geskiedenis*:

What the Enlightenment made us for the most part blind to and what we now need to recover is, so I shall argue, a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies for the defects of their predecessors within the history of that same tradition (MacIntyre, 1988: 7).

1.5 *Effektiewe historiese bewussyn (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* en die gesag van die kritiese tradisies

Gadamer (1975) meen 'n tradisie is nie veronderstel om as 'n objek van geskiedkundige studies beskou te word nie, maar eerder as 'n voorwaarde vir ons vermoë om sin te maak van die wêreld. 'n Persoon verkry sekere vooroordele van 'n tradisie as hy die gesag van die tradisie erken en hierdie vooroordele stel hom in staat om betekenis te gee aan die wêreld (Gadamer, 1975: 247). Hy onderskei egter wel tussen positiewe en negatiewe vooroordele. Positiewe vooroordele is beproefde, goed deurdagte, vooroordele wat mense help om hulself en hulle omgewing beter te verstaan (Gadamer, 1975: 240). Negatiewe vooroordele is eenvoudig ondeurdagte vooroordele wat nie rationeel geregverdig kan word nie. Alhoewel positiewe vooroordele geregverdig word deur die gesag van 'n tradisie is dit nie noodwendig korrek nie. Daarsonder is 'n betekenisvolle lewe, wat erkenning gee aan die historiese aard van ons bestaan, egter onmoontlik.

What is necessary is a fundamental rehabilitation of the concept of prejudice and the recognition of the fact that there are legitimate prejudices, if we want to do justice to man's finite, historical mode of being (Gadamer, 1975: 246).

Gadamer skryf die Verligtingsprojek se mislukking toe aan 'n ongegronde vooroordeel teenoor vooroordele. Die Verligtingsdenkers het die positiewe waarde

van vooroordele misken en gevolglik te werk gegaan om alle vooroordele te probeer elimineer. Soos MacIntyre het Gadamer dus ook 'n probleem met die Verligtingsprojek se ondermyning van die gesag van die etiese tradisies. Gadamer meen die begrip “gesag” het 'n radikale betekenisverandering ondergaan as gevolg van die Verligtingsprojek:

[T]he denigration of authority is not the only prejudice of the enlightenment. For, within the enlightenment, the very concept of authority becomes deformed. On the basis of its concept of reason and freedom, the concept of authority could be seen as diametrically opposed to reason and freedom: to be, in fact, blind obedience (Gadamer, 1975: 248).

Die Verligtingsdenkers reduceer die begrip “gesag” tot die blinde gehoorsaamheid aan gesagsfigure (Gadamer, 1975: 248). Gehoorsaamheid is 'n belangrike aspek van gesag, maar die ware betekenis van gesag het meer te make met kennis (ibid.). Trouens dit is die kennis waaroor 'n gesagsfiguur beskik wat gehoorsaamheid aan hom regverdig (ibid.). In só 'n geval is die gesag van 'n persoon geregverdig, omdat ons onpersoonlike redes kan gee hoekom ons gehoorsaam moet wees aan die persoon:

[T]he recognition of authority is always connected with the idea that what authority states is not irrational and arbitrary, but can be seen, in principle, to be true. This is the essence of the authority claimed by the teacher, the superior, the expert. The prejudices they implant are legitimised by the person himself. Their validity demands that one should be biased in favour of the person who presents them. But this makes them then, in a sense, objective prejudices, for they bring about the same bias in favour of something that can come through other means, e.g. through solid grounds offered by reason. Thus the essence of authority belongs in the context of a theory of prejudices free from the extremism of the enlightenment (Gadamer, 1975: 249).

Die projek soos uiteengesit in Gadamer (1975) is nie slegs daarop gefokus om die belangrikheid van positiewe vooroordele te verdedig nie, maar probeer ook om die idee van waarheid, in die konteks van die geesteswetenskappe, te rehabiliteer. Die mislukking van die Verligtingsprojek het veroorsaak dat 'n groot hoeveelheid denkers

die idee van waarheid laat vaar het. In reaksie op hierdie relativisme poog Gadamer om die idee van waarheid te red, sonder om terug te val op die natuurwetenskaplikes se opvatting van waarheid. In teenstelling met die natuurwetenskappe is die waarheid van die geesteswetenskappe 'n historiese waarheid, wat afhanklik is van vooroordele en spesifiek die gesag van 'n sekere tradisie.

Die waarheid van die geesteswetenskappe soek nie na objektiewe feitlike kennis van die wêreld nie, maar is gefokus op die waarheid wat ter sprake is by ons waardes en norme. Daarom is die gesag van die etiese tradisies vir Gadamer so belangrik. Ons waardestelsels is gegrond op hierdie tradisies. Die belangrikheid van die etiese tradisies beteken egter nie vir Gadamer dat ons onkrities daarmee te werk kan gaan nie. Gadamer stem met MacIntyre (1988) saam dat 'n vorm van rasionele ondersoek wesenlik deel moet wees van 'n tradisie. Hierdie rasionele ondersoek moet geskied in die konteks van 'n aaneenlopende dialoog oor die aard van die goeie binne sodanige tradisie.

Vir Gadamer is die waarheid van die geesteswetenskappe 'n soektog na die hoogste waardes van 'n tradisie. Wat van besondere belang is is die verteenwoordigende denkers van 'n spesifieke tradisie se kritiek op mekaar. Is hierdie kritiek opbouend? Met ander woorde, spreek die kritici die tekortkominge in die tradisie aan om sodoende vooruitgang in die tradisie moontlik te maak? Indien dit die geval is beteken dit die geesteswetenskappe maak wel geleidelik vooruitgang. Hierdie vooruitgang is egter afhanklik van die historiese aard van die geesteswetenskappe, of van wat Gadamer *effektiewe geskiedenis (Wirkungsgeschichte)* noem (Gadamer, 1975: 267). Om hierdie begrip te verduidelik gaan daar gekyk word na wat gebeur tydens die hermeneutiese analise van 'n teks:

Gadamer sê dat, wanneer 'n teks vertolk word, daar 'n gaping ontstaan tussen die oorspronklike bedoeling van die outeur en die werklike betekenis van die teks (Gadamer, 1975: 264). Selfs die outeur van die teks is nie ten volle bewus van die werklike betekenis van sy teks nie. Die rede hiervoor is dat hy nie self bewus is van al die vooroordele wat sy wêreld betekenisvol maak nie. Met die verloop van tyd verander die vooroordele wat dien as betekenisvoorwaardes binne sodanige tradisie. Hierdie verandering veroorsaak dat sekere van die vooroordele, waarvan ons oorspronklik onbewus was, nou voor-die-hand-liggend is. Só 'n bewuswording van hierdie vooroordele stimuleer die interne kritiek binne sodanige tradisie – veral as

sekere negatiewe vooroordele meer pertinent word. Geskiedenis speel so 'n essensiële rol in die konseptuele vooruitgang van 'n tradisie:

Time is no longer primarily a gulf to be bridged, because it separates, but it is actually the supportive ground . . . in which the present is rooted. Hence temporal distance is not something that must be overcome. . . In fact the important thing is to recognise the distance in time as a positive and productive possibility of understanding. It is not a yawning abyss, but is filled with the continuity of custom and tradition, in the light of which all that is handed down presents itself to us. . . Everyone knows that curious impotence of our judgement where the distance in time has not given us sure criteria (Gadamer, 1975: 264-5).

Volgens Gadamer maak *effektiewe geskiedenis* dus rasonale vooruitgang in 'n tradisie moontlik. *Effektiewe geskiedenis* maak ons bewus van die feit dat ons denke dééls ingeperk dééls bepaal word deur die historiese aard van ons bestaan. Ons denke is gebonde aan ons vooroordele en die spesifiek historiese tydperk waarin ons leef bepaal hierdie vooroordele. Gadamer noem dit die *effektiewe historiese bewussyn* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Laasgenoemde bepaal die “horison” van wat ons kan verstaan. Gadamer meen dit is onmoontlik om heeltemal weg te breek van jou eie horison, hoewel dit moontlik is om dit te verbreed. Hy definieer *effektiewe historiese bewussyn* as volg:

Effective-historical consciousness is primarily consciousness of the hermeneutic situation . . . The illumination of this situation . . . can never be completely achieved, but this is not due to a lack of reflection, but lies in the essence of the historical being which is ours. To exist historically means that knowledge of oneself can never be complete. All self-knowledge proceeds from what is historically pre-given, what we call, with Hegel, “substance”, because it is the basis of all subjective meaning and attitude and hence both prescribes and limits every possibility of understanding any tradition whatsoever in terms of its unique historical quality (Gadamer, 1975: 268-9).

Met ons bespreking van Gadamer se idee van *effektiewe historiese bewussyn* wou ons die volgende bevestig: Eerstens dat vooroordele en dus by implikasie die gesag van 'n

tradisie noodsaaklik is vir waarheid in die geesteswetenskappe. Tweedens gesag behels nie blinde gehoorsaamheid nie, maar gehoorsaamheid as gevolg van superieure kennis. Derdens waarheid in die geesteswetenskappe is altyd 'n historiese waarheid. Laastens dat die historiese aard van ons wete vooruitgang in die geesteswetenskappe moontlik maak. Danksy hierdie punte kan ons sê die gesag van die verskillende kritiese tradisies is geregverdig, maar hoe besluit ons watter tradisie se gesag ons moet gehoorsaam? MacIntyre noem hierdie die “uitdaging van die relativisme” (MacIntyre, 1988: 382).

1.6 'n Respons op die uitdaging van die relativisme

'n Kritiese tradisie laat ruimte vir diverse vertolkings en meningsverskille tussen die verskillende verteenwoordigende denkers van die betrokke tradisie (Porter, 2003: 46). Teweens, sonder hierdie kenmerk van die kritiese tradisie sou konseptuele vooruitgang nie moontlik gewees het nie.

[Th]ere is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some one particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other (MacIntyre, 1988: 350).

In teenstelling met die Verligtingsdenkers se gefragmenteerde gebruik van die etiese tradisies het ons nou 'n klomp verskillende kritiese tradisies. MacIntyre se kritici argumenteer dat selfs as 'n vorm van rasonale ondersoek wesentlik deel is van 'n kritiese tradisie dit nog nie verskille tussen die *onderskeie* kritiese tradisies kan aanspreek nie. Hulle is oortuig dat die rasonale ondersoek van 'n kritiese tradisie slegs vooruitgang kan bewerkstellig in daardie tradisie en derhalwe nie verskille tussen kritiese tradisies kan aanspreek nie.

MacIntyre meen daar is verskille tussen kritiese tradisies wat nie versoenbaar is nie (Porter, 2003: 48). Tog meen hy dat hierdie verskille nie noodwendig vooruitgang kniehalter nie, maar intendeel dat dit vooruitgang en konseptuele innovasie stimuleer.

Sulke konfrontasies moedig die tradisie aan om meer selfondersoek te doen en om ander posisies in ag te neem. Die konfrontasies tussen die verskillende kritiese tradisies bly problematies, maar daar is geen ander manier om hierdie problematiek aan te spreek as vanuit die perspektief van 'n sekere etiese tradisie nie. MacIntyre (1988) meen selfs die Verligtingsdenkers se poging om 'n universeel geldige etiek te skep uiteindelik nie buite 'n sekere tradisie kan geskied nie. Die ironie van die Verligtingsprojek is dus dat hul poging om die etiese tradisies te ontsnap veroorsaak het dat hulle 'n nuwe tradisie gevestig het.

MacIntyre (1988: 8) beweer dat indien daar oop dialoog geskied tussen twee verskillende tradisies ons die probleem van die relativisme kan oorkom. Verteenwoordigende denkers van beide tradisies moet egter erken dat die konseptuele gaping tussen die twee tradisies nie so groot is sodat 'n gesamentlike dialoog onmoontlik is nie. Hulle moet dus erken dat beide tradisies dieselfde wêreld beskryf, al is dit op verskillende maniere. Twee tradisies mag dalk verskil oor die oorsake van 'n sekere kondisie, maar kan wel saamstem oor die aard van die kondisie self. Met siekte sien ons byvoorbeeld dat twee tradisies die *simptome* op dieselfde manier beskryf, maar wel verskil met betrekking tot die oorsake van die siekte. Indien daar dan 'n oop gesprek plaasvind tussen die tradisies, sal die sterker tradisie, wat die simptome op die mees effektiewe manier behandel, dan seëvier.

[A] fruitful encounter with a rival tradition can take place and, as a result of such an encounter, proponents of the first tradition may be forced to acknowledge that the rival offers a better account of difficulties which they themselves could not have resolved better, that is, by their own best standards of judgements. As a result, the proponents of these two traditions are able to make a comparative judgement about the relative rational superiority of one tradition over another – precisely the kind of judgment that the relativist claims to be impossible (Porter, 2003: 48).

1.7 Die Aristoteliese en Stoïsynse tradisie

Volgens MacIntyre berus die uiteindelige oplossing van die krisis waarin die hedendaagse etiek sigself bevind in die herlewing van die kritiese tradisies (1984: 110). Hy meen die Aristoteliese tradisie is die kritiese tradisie by uitstek. MacIntyre

beweer die sterkpunt van die Aristoteliese tradisie is laasgenoemde se *funksionele* opvatting van die menslike natuur. Implisiet aan hierdie opvatting is die idee dat die filosofie beskou moet word as 'n tipe leefwyse. Laasgenoemde perspektief op die filosofie impliseer dat ons die etiek as 'n lewenskuns kan beskou. Die posisie staan in teenstelling met die Verligtingsdenkers se opvatting van die etiek, wat die etiek beskou as 'n stel reëls. Die betekenis van deugde verskil na gelang van die verskillende opvattinge van die etiek. In die konteks van die Verligtingsdenkers se opvatting van die etiek word deugde byvoorbeeld beskou as daardie kwaliteite wat ons in staat stel om makliker volgens 'n stel reëls te leef:

Rules become the primary concept of the moral life. Qualities of character then generally come to be prized only because they will lead us to follow the right set of rules. . . [I]n the modern view, the justification of the virtues depends upon some prior justification of rules and principles (MacIntyre, 1984: 119).

MacIntyre plaas die Aristoteliese posisie in teenstelling met dié van die Verligtingsdenkers. Aristoteles beskou die etiek as 'n tipe lewenskuns. Vanuit hierdie perspektief is die rol van die deugde om ons te help om virtuoos te leef. Etiese reëls is slegs daar om ons te help om meer virtuoos te leef en het geen regverdiging op sigself nie. Volgens Aristoteles kan die gesag van hierdie reëls slegs geregverdig word met verwysing na die deugde:

Suppose, however, that in articulating the problems of morality, the ordering of evaluative concepts has been misconceived by the spokesmen of modernity and more particularly of liberalism; suppose that we need to attend to *virtues* in the first place in order to understand the function and authority of rules; we ought then to begin the enquiry in quite a different way from that in which it is begun by Hume or Diderot or Kant or Mill. On this, interestingly, Nietzsche and Aristotle agree (MacIntyre, 1984: 119).

MacIntyre (1984: 119) meen om die konseptuele fout van die Verligtingsdenkers reg te stel moet ons ons ondersoek begin deur die klassieke opvatting van die mens na te vors. MacIntyre (ibid.) meen dat die Verligtingsdenkers verkeerdelik die deugde beskou as gesindhede wat bedoel is om ons te help om etiese reëls te gehoorsaam. In

teenstelling hiermee staan die deugde sentraal by die klassieke opvatting van die mens. Hierdie verskil in benaderings kan verhelder word deur die verskillende opvattinge van die filosofie met mekaar te vergelyk. Tydens die moderne tyd word die filosofie as teoretiese dissipline beskou in teenstelling tot die klassieke opvatting van die filosofie wat dit as 'n leefstyl beskou. By die klassieke opvatting van die mens is die doel van etiek die bemeestering van die lewenskuns. Etiese reëls word dan slegs beskou as riglyne wat ons kan help om die lewenskuns te bemeester. Dit het dus geen regverdiging apart van 'n sekere begrip van die goeie lewe nie.

Die Verligtingsdenkers probeer om die persoon se essensie te isoleer van sy sosio-kulturele konteks om sodoende hulle etiese filosofie universeel geldig te maak. Met ander woorde, hulle etiek is geldig ongeag van die samelewing waarin jy jouself bevind. Vanuit die klassieke opvatting van die mens word alle handeling van 'n persoon in terme van 'n doel begryp (Long, 1996: 158). Hierdie doel word gedeeltelik bepaal deur die samelewing waarin jy leef.

'n Tweede verskil tussen die Verligtingsdenkers en die Aristoteliese tradisie is die feit dat die moderne etiese teorieë noodwendig 'n konflik tussen egoïsme en altruïsme sien (ibid.). By die klassieke opvatting van die mens impliseer die goedheid van die individu en die goedheid van die gemeenskap mekaar (ibid.). Die rede hiervoor is dat die persoon op 'n funksionele manier verstaan word met betrekking tot die rolle wat hy binne die betrokke samelewing vul:

[H]uman excellence (*aretē*) is a specification of what is naturally or factually best for human beings *and* their societies, what is most conducive to their well-being. The principal ethical disagreements were concerned not with the basic elements and logic of this scheme, but with how the key terms should be filled out, what the real interests of human beings are, and how they are to be determined. Hence Greek philosophers offered little by way of detailed justification for using concepts such as nature, objective excellence, human goal and function (Long, 1996: 159).

MacIntyre se stelling dat die enigste keuse vir die hedendaagse etiek tussen Nietzsche en Aristoteles is is egter te radikaal. Myns insiens is die sterkpunte van die Aristoteliese tradisie ook aanwesig by van die ander klassieke tradisies – in hierdie ondersoek fokus ons spesifiek op die Stoïsinse tradisie. Met sterkpunte verwys ek na

Aristoteles se begrip van die deugde-etiek sowel as sy funksionele opvatting van die menslike natuur. 'n Ander motivering wat MacIntyre egter gee vir sy keuse van die Aristoteliese tradisie is die feit dat dit die mees invloedryke klassieke tradisie was:

It is true that no doctrine vindicated itself in so wide a variety of contexts as did Aristotelianism: Greek, Islamic, Jewish, and Christian; and that when modernity made its assaults on an older world, its most perceptive exponents understood that it was Aristotelianism that had to be overthrown (MacIntyre, 1984: 118).

Daar is verskeie redes waarom die Stoïsynse tradisie nooit dieselfde status as die Aristoteliese of Platoniese tradisies bereik het nie. Long (2003: 365) meen die Stoïsynse tradisie het “the most diffused but also least explicit and adequately acknowledged influence” gehad op die Westerse wêreld. Sekere antieke denkers het selfs die Stoïsynse se denke valslik toegeskryf aan Aristoteles of Plato om dit meer aanneemlik te maak (Long, 2000: 367). Só 'n wanvoorstelling van die Stoïsynse denke sou relatief maklik gewees het danksy die ooreenkomste tussen die verskillende tradisies. Die denkers wat hulself skuldig gemaak het aan sulke bedrog is, onder andere, Philon van Alexandrië en Plotinus. Sommige vroeë Christelike denkers maak hulself ook skuldig dááran soos byvoorbeeld Origenes, Tertullianus, Clemens van Alexandrië en Calcidius (ibid.).

Nog 'n rede waarom die Stoïsynse tradisie minder toeganklik is as die Aristoteliese tradisie is die feit dat die meerderheid van die oorspronklike Griekse tekste vernietig is. Long (ibid.) meen dat die Stoïsynse se opvatting van God as vuur sowel as die sterflikheid van die siel veroorsaak het dat hierdie tekste deur die kerkvaders vernietig is. Tog het die Christelike filosowe op 'n heel eklektiese manier verskeie van die Stoïsynse se idees, sonder erkenning, geassimileer in hulle filosofieë. Hierdie assimilering van idees was natuurlik ongewens vir die Stoïsynse tradisie, omdat dit die diepgaande verskille tussen die twee denkskole verdoesel (ibid.). Om hierdie redes was die impak van die Stoïsynse denkskool inderdaad nooit so groot soos dié van die Platoniese of Aristoteliese tradisie nie. MacIntyre meen tog dat sy keuse van die Aristoteliese tradisie nie slegs gebaseer is op die feit dat dit die invloedrykste tradisie was nie. Tewens, hy voer aan dat dit *filosofies* die sterkste klassieke tradisie is:

[A]ll these historical truths, crucial as they are, are unimportant compared with the fact that Aristotelianism is *philosophically* the most powerful of pre-modern modes of moral thought (MacIntyre, 1984: 118 eie nadruk).

MacIntyre se kritiek op die Stoïsynse tradisie, waarmee hy hierdie standpunt van hom verdedig, is myns insiens egter problematies.

1.8 MacIntyre se kritiek op die Stoïsynse tradisie

MacIntyre lewer 'n kritiek op die Stoïsynse tradisie waaroor daar met alle erns besin moet word. Myns insiens is sy kritiek problematies, omdat hy die Stoïsynse tradisie vertolk vanuit 'n Kantiaanse perspektief. In die volgende afdeling gaan ek poog om 'n vertolking van die Stoïsynse te gee, wat ek beweer nader lê aan die hart van hulle denke. MacIntyre se kritiek gaan egter eers volledig bespreek word. Hy lewer sy eerste punt van kritiek op die onderskeid wat die Stoïsynse maak tussen morele goedheid en begeerte:

[L]ater writers – Stoic in the ancient world, Kantian in the modern [argued] for *the severance of all connection between what is good* (or, as modern writers would say, morally good) *and human desires* (MacIntyre, 1984: 140 eie nadruk).

Die Kantiaanse ondertone van MacIntyre se argument is van die begin af duidelik. Om die implikasies van hierdie vertolking ten volle te verstaan, is dit nodig om eers oor enkele ander punte te besin. Van belang is eerstens MacIntyre se kritiek op die Stoïsynse se geloof in die absolute waarde van morele goedheid, met ander woorde die idee dat daar geen grade van morele goedheid bestaan nie:

On the Stoic view, unlike the Aristotelian, *aretē* is essentially a singular expression and its possession by an individual *an all or nothing matter*; either someone possesses that perfection which *aretē* requires or he does not (MacIntyre, 1984: 168 eie nadruk).

Of hierdie posisie werklik van Aristoteles s'n verskil is egter betwisbaar:

It would be interesting to know whether Aristotle also thought there could be degrees of virtue, since the *phronimos* in his ethics plays a role very similar to that of the Stoic wise man (Long, 1996: 162).

Die feit dat Aristoteles se *phronimos* moontlik dieselfde rol gevul het as die Stoïsynse wysgeer is egter irrelevant tot die huidige bespreking. Wat vir ons hier van belang is, is die feit dat MacIntyre redeneer dat 'n skeiding tussen morele goedheid en begeertes, asook die feit dat morele goedheid absoluut is, beteken dat die Stoïsynse die begrip van 'n *telos* moet laat vaar:

To do what is right need not produce pleasure or happiness, bodily health or worldly or indeed any other success. None of these however are genuine goods; they are goods only conditionally upon their ministering to right action by an agent with a rightly formed will. Only such a will is unconditionally good. Hence Stoicism abandoned any notion of a *telos* (MacIntyre, 1984: 168-9).

MacIntyre redeneer dus dat die Stoïsynse die begrip van die *telos* noodwendig moet prysgee, omdat morele goedheid in hierdie tradisie wegbeweeg van die deugde-etiek tradisies. Hy identifiseer aspekte van die Verligtingsprojek in die Stoïsynse se etiese ideaal van 'n lewe volgens die universele wêreldorde. MacIntyre meen hierdie Stoïsynse ideaal impliseer dat ons handeling – soos by die Verligtingsprojek – “belangeloos” moet wees. Met ander woorde, die goeie lewe van die Stoïsyn behels 'n lewe volgens die universele wêreldorde wat alle spesifieke omstandighede van die persoon onbelangrik maak. Die Stoïsyn se verhouding tot byvoorbeeld sy familie en die staat is dus niksbeduidend:

The standard to which a rightly acting will must conform is that of the law which is embodied in nature itself, of the cosmic order. Virtue is thus conformity to cosmic law both in internal disposition and in external act. That law is one and the same for all rational beings; it has nothing to do with local particularity or circumstances (MacIntyre, 1984: 169).

As MacIntyre se kritiek geldig is, sal dit beteken dat die Stoïsynse tradisie nie 'n alternatief is vir die Aristoteliese tradisie nie. Sy bewering dat die Stoïsynse meen ons handeling moet “belangeloos” wees, beteken dat hulle nie 'n teleologiese opvatting van die mens het nie. Gevolglik het hulle ook nie 'n funksionele opvatting van die mens nie. MacIntyre meen 'n funksionele opvatting van die mens is essensieel indien ons die problematiese aspekte van die Verligtingsdenkers wil vermy.¹¹ Is hierdie kritiek geldig, of is dit beperk tot een vertolking van die Stoïsynse?

1.9 'n Kritiek op MacIntyre se vertolking van die Stoïsynse tradisie

They [the Stoics] say that being happy is the end, for the sake of which everything is done, but which is not itself done for the sake of anything. This consists in living in accordance with virtue (which is the same as) in living in accordance with nature (Stobaeus, 1992: 394).

In hierdie aanhaling is dit duidelik dat Stobaeus, ten spyte van MacIntyre se kritiek, wel 'n eudaimonis is. Die doel of *telos* van die lewe word opgevat as die goeie en gelukkige lewe. Met ander woord ten minste sekere van die Stoïsynse het 'n funksionele opvatting van die menslike natuur. Long & Sedley (1992: 398) beweer die Stoïsynse se eudaimonisme is problematies, omdat hulle morele goedheid beskou as 'n genoegsame voorwaarde vir geluk:

[T]hey made moral goodness the sole constituent of ‘being happy’, going as far as to claim that [suffering] will not disturb the virtuous man’s happiness. Thus they rejected the Aristotelian doctrine that happiness requires some good fortune in addition to virtue. If the Stoics had conceded this point (a fundamental objection to their ethics), they would have had to drop their grand claims concerning the wise man’s supreme and impregnable happiness, and their insistence that happiness is always in his power (Long & Sedley, 1992: 398).

Dit wil dus voorkom of daar 'n paradoks bestaan in die Stoïsynse se opvatting van etiek. Aan die een kant definieer hulle geluk as die bevrediging van al jou behoeftes

¹¹ Sien die bespreking van Hume se vurk.

(Long & Sedley, 1992: 398). En aan die ander kant meen hulle morele goedheid is die enigste voorwaarde vir 'n gelukkige lewe – wat impliseer dat jy nie al jou behoeftes hoef te bevredig om gelukkig te wees nie. Anders as Aristoteles meen hulle dus dat geen voorspoed nodig is vir die deugsame persoon om gelukkig te wees nie. 'n Hawelose persoon, wat ons sal redeneer 'n natuurlike behoefte aan skuiling het, kan dan volgens die Stoïsyne ook gelukkig wees – solank hy deugsaam lewe.

Long & Sedley (1992: 398) meen hierdie paradoks kan opgeklar word indien ons geluk skei van die bevrediging van ons natuurlike begeertes. Met ander woorde om die goeie te doen is sy beloning – die bevrediging van ons begeertes is irrelevant. Op hierdie manier word die paradoks opgeklar, maar ten koste van die Stoïsyne se eudaimonisme sowel as hul funksionele opvatting van die mens (ibid.). Dit is die Kantiaanse vertolking van die Stoïsynse tradisie. Volgens Kant is deugde genoeg van 'n beloning op sigself en jy leef dus nie 'n deugsame lewe omdat jy 'n gelukkig lewe wil leef nie. In MacIntyre se voorafgaande kritiek is dit duidelik hierdie opvatting van die Stoïsynse etiek wat hy kritiseer. Soos Long & Sedley tereg opmerk is die Kantiaanse vertolking egter geensins die ortodokse Stoïsynse posisie nie:

[The] Kantian reading of Stoicism is a serious misrepresentation. The Stoics preferred to be charged with a paradox to dropping their teleology and eudemonism (Long & Sedley, 1992: 398).

Die Stoïsyne verdedig die standpunt dat daar wel 'n verhouding tussen ons begeertes en die deugde bestaan. Trouens, hulle meen dat die oorsprong van ons deugde in ons begeertes te vinde is. Cicero stel byvoorbeeld die volgende:

[S]ince those things which I call proper functions originate in nature's starting-points, it must be the case that the former are the means to the latter; so it could be correctly said that the end of all proper functions is to obtain nature's primary requirements, but not that this is the ultimate good, since right action is not present in the first affiliations of nature. It is an outcome of these, and arises later. Yet it is in accordance with nature, and stimulates us to desire it far more strongly than we are stimulated by all the earlier objects (Cicero, 1992b: 361).

“Proper functions” verwys na alle handeling wat juis is vir ’n persoon se natuurlike ingesteldheid (Long & Sedley, 1992: 365). Met betrekking tot die Stoïsyne se etiese ideaal van ’n lewe volgens die natuur, verwys dit na etiese handeling. Cicero se siening is dus dat ons begeerte om die goeie te doen voortspruit uit ons natuurlike begeertes. Hy erken weliswaar dat hierdie twee begeertes nie identies is aan mekaar nie, maar is nogtans van mening dat daar ’n onmisbare verband is tussen morele goedheid en ons natuurlike begeertes. Hierdie verband is en bly belangrik vir die Stoïsyne, en kan nie geïgnoreer word nie. Cicero (1992b: 373 eie nadruk) stel hierdie punt baie duidelik: “[I]t is *the height of absurdity* to claim that something is good which is not desirable.” Gevolglik moet mens saamstem met Long dat die Kantiaanse vertolking van die Stoïsyne inderdaad neerkom op ’n wanvoorstelling van hulle siening.

Die Stoïsyne neem ’n sterk Sokratiese benadering in tot die aard van begeerte deur te redeneer dat wat ons van nature die sterkste begeer nie vlugtige fisiese plesier is nie, maar die langtermyn tevredenheid en gemoedsrus wat die deugsame lewe bring.¹² Hulle beweer indien ons kan insien wat werklik goed is vir ons ons sterkste *natuurlike* begeerte die begeerte sal wees om deugsam te lewe. Om byvoorbeeld te streef na materiële welvaart is dus inderwaarheid nie werklik begeerbaar nie, maar eties neutraal. Hierdie Sokratiese vertolking van die Stoïsynse tradisie kan in teenstelling geplaas word met die Kantiaanse vertolking. Daar is sentrale figure in die Stoïsynse tradisie, soos Cleanthes, wat wel die Stoïsynse ideaal van ’n lewe volgens die natuur op die Kantiaanse manier vertolk:

The nature consequential upon which one ought to live is taken by Chrysippus to be both the common and, particularly, the human. But Cleanthes admits only the common nature, as that which one ought to follow, and no longer also the particular (Diogenes Laertius, 1992: 395).

Soos daar reeds aangetoon is, is die implikasies van Cleanthes se Kantiaanse vertolking egter onaanvaarbaar in die konteks van hierdie ondersoek. In hierdie verhandeling word Chrysippos se posisie verdedig. Sy posisie impliseer dat indien jy volgens jou eie natuur te leef, jy dan tegelyk ook volgens die kosmiese natuur sal leef:

¹² Ek gee ’n volledige bespreking van die verhouding tussen Sokrates en die Stoïsynse etiek in Hoofstuk 4.

[The] virtue of the happy man and his good flow of life are just this: always doing everything on the basis of the concordance of each man's guardian spirit with the will of the administrator of the whole (Diogenes Laertius, 1992: 395).

Chrysippos gee dus nie 'n eksplisiete antwoord op die paradoks van die Stoïsynse etiek nie. Die Stoïsynse wysgeer behels dus 'n inherente paradoks, omdat hy terselfdertyd volgens sy eie geaardheid en die kosmiese natuur leef. Daarom is dit nie verrassend dat geeneen van die Stoïsynse leermeesters geglo het dat hulle 'n wysgeer is nie. Dit is ook nie verbasend dat Seneca die skaarsheid van die wysgeer vergelyk met die skaarsheid van 'n Ethiopiese feniks nie! Derhalwe is Chrysippos selfs bereid om te erken dat die Stoïsynse wysgeer moontlik 'n fiksie is:

In his *On Justice* book 3 he [Chrysippus] said: "For this reason then, owing to the extreme magnitude and beauty [of justice], we seem to be talking fiction and not on the level of man and human nature" (Plutarchus, 1992: 423).

Selfs al sou die wysgeer slegs 'n fiktiewe figuur wees, vul hy steeds 'n belangrike rol in die Stoïsynse etiek. Trouens, dit is onmoontlik om hul etiek te verstaan sonder die figuur van die wysgeer. Daarom is dit belangrik om aan te toon dat hierdie ideaal nie ongeloofwaardig is nie. In hierdie ondersoek gaan ek redeneer dat die figuur van die wysgeer verstaan moet word as 'n simbool vir 'n tipe leefstyl eerder as 'n werklike persoon. Ek beskou die Stoïsynse wysgeer as 'n simboliese verwysingspunt wat nie apart van hul opvatting van logika en taal begryp kan word nie. Alvorens hierdie posisie egter verdedig kan word, sal ons eers kortliks na die Stoïsynse se opvatting van taal moet gaan kyk.¹³

Die Stoïsynse maak 'n onderskeid tussen die semantiese en fonetiese aspekte van taal (Long & Sedley, 1992: 199). Die fonetiese aspek van taal verwys na die fisiese artikulering van gesproke woorde en sinne. Die semantiese aspek van taal is die betekenis van hierdie gesproke of geskrewe woorde en sinne. Daar bestaan 'n ontologiese verskil tussen die semantiese aspekte van taal en die fonetiese aspekte

¹³ Vir 'n volledige bespreking van die Stoïsynse opvatting van taal en logika sien Long & Sedley (1992: 183-236).

daarvan. Hierdie verskil kan verduidelik word aan die hand van wat die Stoïsyne *lekta* noem.

Lekta kan gedefinieer word as die betekenis van 'n voltooide sin, en ook die betekenis van 'n werkwoord sonder 'n subjek (Long & Sedley, 1992: 199). Voorbeelde van hierdie tipes *lekta* is, onderskeidelik, “Sokrates loop” en “om te loop” (ibid.). Die sin “Sokrates loop” word as 'n volledige *lekta* beskou en “om te loop” as 'n onvolledige *lekta*. Ontologies word *lekta* onderskei van die fonetiese aspekte van taal deur die feit dat dit onstofflik is (ibid.).

Long & Sedley (1992, 199- 201) gee twee redes waarom *lekta* as iets onstofflik beskou moet word. Eerstens omdat die stelling “Sokrates loop” byvoorbeeld óf waar óf vals kan wees. Indien dit vals is kan daar geen materiële voorwerp wees wat ooreenstem met die betekenis van die *lekta* nie. Tweedens abstraher die sin “Sokrates loop” 'n aspek van Sokrates se liggaam (Long & Sedley, 1992: 200). Daar is slegs een liggaam wat 'n aksie uitvoer, wat beteken dat die woord “loop” 'n sekere aspek van die liggaam isoleer. Daar is dus geen direkte ooreenstemming tussen dit wat geabstraher word en die stoflike werklikheid nie. Gevolglik is *lekta* onstofflik. In teenstelling met *lekta* beskou die Stoïsyne 'n betekenaar as iets stofflik:

There are bodily substances: for instance, this is a man and this is a horse. These are accompanied by movements of thought which can make enunciations about bodies. These movements have a property peculiar to themselves, which is separate from bodies. For example, I see Cato walking: sense-perception has revealed this, and my mind has believed it. What I see is a body, and it is to a body that I have directed my eyes and my mind. Then I say: “Cato is walking.” What I now utter is not a body, but a certain enunciation about a body, which some call a proposition, others a thing enunciated, and others a thing said. So when we say: “wisdom”, we understand something corporeal; when we say: “He is wise”, we are speaking about a body. There is a very great difference between naming *it* and speaking *about* it (Seneca, 1992a: 196).

Seneca wil hê dat deugde en die goeie as stoflike entiteite beskou moet word:

Our school holds that what is good is a body because what is good acts, and whatever acts is a body. What is good benefits; but in order to benefit,

something must act; if it acts it is a body. They say that wisdom is good. It follows that they must be speaking of it too as corporeal (Seneca, 1992a: 374).

As die goeie stoflik is, beteken dit dat die goeie in terme van 'n sekere handeling of ingesteldheid van 'n *spesifieke* liggaam verstaan moet word. Wanneer ons die goeie definieer in terme van stellings soos: “Die goeie is X” of “Die goeie is Y” dan word hierdie *algemene* stellings egter as *lekta* geklassifiseer, wat beteken dat dit onstoflik is. Op dieselfde manier word pogings om die deugsame persoon te beskryf sonder verwysing na die konkrete ingesteldheid of handeling van 'n spesifieke persoon op 'n gegewe tydstep ook as onstoflik geklassifiseer. As ons dan al die pogings om die aard van die deugsame persoon te beskryf saamvoeg kry ons die figuur van die wysgeer. Omdat hierdie stellings onstoflik is beteken dit dat die figuur van die wysgeer ook onstoflik moet wees. Gevolglik moet die Stoïsynse se bespreking van die wysgeer as 'n simbool, wat nooit in die materiële wêreld vergestalt nie, beskou word. Daar bestaan egter wel iets soos deugsame handeling in die materiële werklikheid, en mense wat 'n goeie lewe lei, maar die beskrywings van hierdie handeling en leefstyle is onstoflik.

Die problematiek in verband met die Stoïsynse opvatting van taal gaan nie hier bespreek word nie. Ons kan egter wel die ontologiese verskil tussen die onstoflike aard van *lekta* en die stoflike aard van deugde vergelyk met die ontologiese verskil tussen die natuurlike en die simboliese orde wat ons in die hedendaagse taalfilosofie kry. Alhoewel daar belangrike verskille bestaan, is daar steeds genoeg ooreenkomste om hierdie vergelyking te regverdig. In die konteks van die hedendaagse taalfilosofie kan ons dan die wysgeer interpreteer in terme van die simboliese orde van taal en spesifieke manifestasies van deugde in terme van die eksistensiële leefruimte van die natuurlike orde. Die paradoks in die Stoïsynse etiek kan dan verklaar word in terme van ons eie paradoksale verhouding met ons talige natuur.

Die figuur van die Stoïsynse wysgeer kan dan verstaan word as 'n simboliese beskrywing van 'n sekere leefstyl. Om gelukkig te lewe moet dan nie verstaan word as die verwesenliking van hierdie ideaal nie, maar in terme van die manier waarop ons streef na hierdie ideaal toe. Met ander woorde, geluk behels die manier waarop ons in ons lewe ons handeling en geestesingesteldheid dissiplineer na aanleiding van die model van die goeie wat die figuur van die wysgeer verteenwoordig. *Die telos van die*

persoon moet dus nie verstaan word as 'n punt wat ons bereik nie, maar eerder iets waarna ons streef wanneer ons 'n goeie lewe probeer leef:

True happiness is a verb. It's the ongoing dynamic performance of worthy deeds. The flourishing life, whose foundation is virtuous intention, is something we continuously improvise, and in doing so our souls mature (Epictetus, 1995a: 85).

Die absolute aard van die goedheid wat MacIntyre kritiseer is dus die goedheid soos wat dit in terme van die simboliese orde van taal beskryf word. Dit is die onstofflike beskrywing van goedheid. Werklike goedheid kan slegs geleef word en moet verstaan word in terme van 'n spesifieke deugsame handeling op 'n gegewe tydstip. Die figuur van die wysgeer verteenwoordig slegs 'n tipe leefstyl, 'n lewe volgens die natuur. Hoe hierdie ideaal uitgeleef word in die materiële werklikheid sal egter van persoon tot persoon verskil:

Panatius said what happens in respect to the virtues is similar to a single target set up for many archers, which contains within itself lines of different colours. In that case each archer would aim to hit the target, but one would do so, if he were successful, through striking into the black line, and another through doing so into a line of different colour. For just as these people make hitting their highest end, but propose to achieve it in different ways, so all the virtues make being happy their end, which consists in living in agreement with nature, but they achieve this in different ways (Stobaeus, 1992: 396).

Die Stoïsynse wysgeer kan dus beskou word as 'n simbool vir die Stoïsynse se etiese ideaal van 'n lewe volgens die natuur. Beskrywings van hierdie ideaal en die verteenwoordiger van hierdie ideaal, die wysgeer, is onstofflik omdat dit van die natuur abstraheer. Hierdie abstraksies staan in teenstelling met die natuur self en verloën dit inderwaarheid. Die Stoïsynse ideaal van 'n lewe volgens die natuur kan slegs beskryf word met die gebruik van hierdie abstraksies. Gevolglik is die paradoks in die Stoïsynse etiek onoplosbaar. Trouens, dit is juis hierdie paradoks wat die Stoïsynse etiek so interessant maak.

Die Stoïsynse se etiese ideaal van 'n lewe volgens die natuur behels die idee dat die goeie lewe sal geskied op die natuur se voorwaardes, maar die natuur is eties

neutraal. Met ander woorde, die natuur is nie inherent goed of boos nie. Om deugszaam te leef beteken dat alles wat natuurlik is as etiese neutraal geag moet word, insluitende die dood. Vir die Stoïsyne is etiese goedheid en boosheid beperk tot ons waarde-oordele. Wanneer ons die werkinge van die natuur goedkeur lewe ons deugszaam, omdat ons dan in ooreenstemming met die natuur leef. Die Stoïsyne is oortuig boosheid beperk is tot waarde-oordele wat die werkinge van die natuur op een of ander manier misken – soos wanneer ons kwaad word vir ons omstandighede.

Die Stoïsyne beweer die werkinge van die natuur word bepaal deur 'n goddelikheid wat teenwoordig is in die natuur.¹⁴ Gevolglik moet ons nie net die werkinge van die natuur aanvaar nie, maar leer om dit goed te keur en selfs lief te hê. Om “onverskillig” te wees beteken nie net om eties neutraal te wees ten opsigte van die werkinge van die natuur en ons lewenslot nie, maar om dit *sonder onderskeid* lief te hê. Marcus Aurelius stel dit soos volg:

“The earth loves rain and holy ether too . . .” Yes, how nature loves to create whatever is to be! To this nature I profess: “I share your love.” Is this not what we mean when we say: “Love will find a way”? (Marcus Aurelius, 2002: 118)

Die deugsame lewe behels die mees voortreflike uitdrukking van die lewe. Vir die Stoïsyn moet ons al die aspekte van die lewe liefhê. Geen aspek daarvan is vir hulle inherent boos nie - selfs nie dit wat ons geneig is om as boos te beskou nie – soos die dood en fisiese pyn. Dit is vir die Stoïsyn belangrik om die skoonheid in al die werkinge van die natuur te kan sien. Om in ooreenstemming met die natuur te leef is heel waarskynlik onmoontlik, omdat dit so moeilik is om geen aspek van die natuur as boos te beskou nie. Slegs die wysgeer leef heeltemal in ooreenstemming met die natuur en soos ons reeds aangedui het is die wysgeer slegs 'n ideaal waarna ons streef in ons eie lewe sonder dat ons dit heeltemal kan verwesenlik.

In hierdie afdeling is daar aangetoon dat MacIntyre se kritiek op die Stoïsynse tradisie gegrond is op sy Kantiaanse vertolking van die Stoïsyne. Kant het die paradoks in die Stoïsynse etiek probeer oplos, omdat hy nie ingesien het dat dit 'n sentrale en wesentlike bestanddeel is van hul etiek nie. MacIntyre se kritiek op die Stoïsynse etiek is dus om dieselfde rede ongeldig. Volgens hierdie vertolking is die

¹⁴ Vir 'n volledige bespreking van hierdie punt sien hoofstuk 2.

Stoïsyne wel eudaimoniste. Hulle het met ander woorde ook 'n funksionele opvatting van die mens, wat ek in die volgende afdeling gaan verduidelik. Met hierdie verduideliking sal ek ook van die swakpunte van Aristoteles se funksionele opvatting van die mens aanspreek. Hierdie kritiek vorm die motivering vir my keuse om met die Stoïsyne tradisie te werk, juis omdat dit sommige van die besware teen die Aristoteliese tradisie te bowe kom.

1.10 Die Stoïsyne se funksionele opvatting van die mens

In *Stoic Studies* (1996) gee Long 'n kort uiteensetting van die Stoïsyne se funksionele opvatting van die mens. Hy definieer laasgenoemde in terme van vier belangrike aspekte wat ons etiese identiteit bepaal:

1. Ons etiese verantwoordelikheid as *wêreldburger*: Die Stoïsyne beweer die mens se rasionaliteit onderskei hom van ander diere. Ons rasionaliteit vorm dus die eerste mees basiese aspek van ons etiese identiteit. As rasoniese wese het ons 'n etiese verantwoordelikheid teenoor alle ander rasoniese wesens. Om dié rede glo die Stoïsyne dat ons alle ander mense moet respekteer, ongeag van hulle sosiale status, ras of kultuur. Hulle beskou alle mense as wêreldburgers.
2. Cicero (1992a: 424) beklemtoon die feit dat daar *individuele verskille* tussen ons bestaan. Hierdie individuele verskille sluit onder meer ons temperament, intelligensie, en liggaamsbou in (in hedendaagse terme kan ons hierdie verskille toeskryf aan genetiese verskille tussen individue). Vir die Stoïsyne is hierdie individuele genetiese verskille belangrik. Om volgens jou eie natuur te leef beteken jy moet op 'n bewustelike vlak erkenning gee aan jou sterk- en swakpunte.
3. Die derde aspek wat belangrik is vir die vorming van ons etiese identiteit is die *eksterne omstandighede* waarin ons onself bevind. Dit sluit alles in van jou kultuur tot jou sosiale status. Die eksterne omstandighede waarin ons onself bevind word bepaal deur die werking van die natuur. Met ander woorde, dit is nie iets wat jy kies nie en dit sê ook niks oor jou vermoëns nie. Hierdie omstandighede bepaal tog gedeeltelik hoe jy moet leef. Eksterne

omstandighede het byvoorbeeld bepaal dat Marcus Aurelius keiser word. Die rol in die samelewing is vir hom gekies en dit behels sekere verantwoordelikhede. Om in oorstemming met die natuur te leef behels dus dat ons ook sulke omstandighede in ag neem.

4. Laastens het ons sekere verantwoordelikhede as gevolg van die individuele keuses wat ons maak. Watter leefstyl het ons gekies? Watter loopbaan het ons besluit om te beoefen? Hierdie individuele keuses het ook 'n impak op ons etiese karakter.

Punt 1 onderskei die Stoïsynse posisie van dié van Aristoteles. Vir Aristoteles is 'n mens se etiese verantwoordelikheid beperk tot jou *polis*. Jy het dus geen etiese verantwoordelikheid teenoor burgers van 'n ander land nie. Dít is 'n swakpunt in Aristoteles se posisie. Die Stoïsynne gee 'n meer volledige opvatting van die mens se verantwoordelikheid teenoor ander mense: Jy het 'n algemene verantwoordelikheid teenoor alle mense, maar ook 'n spesifieke verantwoordelikheid teenoor jou eie gemeenskap (sien bespreking van punt 3). Dit is belangrik om jou verantwoordelikheid na te kom teenoor jou *polis* en kultuur solank dit nie tot die nadeel is van ander nie. Epictetus verduidelik jou etiese verantwoordelikheid as volg:

[Y]ou are a citizen of the universe, and a part of it; and no subservient, but a principal part of it. . . Remember next that you are a son; and what is a person's calling in his character as a son . . . If, furthermore, you are on the council of any city, you should remember that you are a councillor . . . For each of these names, if rightly considered, always point to the acts appropriate to it (Epictetus, 1995b: 95-6).

Die Stoïsynne sê jy is 'n wêreldburger, wat beteken dat jy 'n etiese verantwoordelikheid het teenoor die res van die mensdom. Hulle laat dus ruimte om jou eie gemeenskap te kritiseer indien hulle oneties op tree. Onder normale omstandighede is dit egter moeilik om as lid van die mensdom te leef, omdat so 'n standpunt gans te vaag is. Daarom sien ons dat punt 3 – wat gaan oor jou verantwoordelikheid teenoor jou eie gemeenskap – herhaaldelik beklemtoon word in die Stoïsynse literatuur.

Op die oog af kan punt 2 problematies voorkom. Cicero (1992a: 424) meen dat genetiese faktore soos temperament en intelligensie in ag geneem moet word wanneer

ons poog om 'n goeie lewe te leef. Hy bedoel nie dat hierdie individuele verskille van jou 'n goeie of 'n slegte mens maak nie! Die verskille hinder nie ons vermoë om 'n goeie lewe te leef nie, maar moet wel in ag geneem word wanneer ons kyk na die manier waarop verskillende individue die goeie sal verwesenlik. Marcus Aurelius meen byvoorbeeld in die *Meditasies* dat hy nie so intelligent is soos sekere ander mense nie. Die feit dat hy dit erken beteken dat hy dit bewustelik kan teëwerk:

[Addressing himself] The only deficiency over which you might lack some measure of control is a certain slowness of mind, a difficulty in grasping ideas quickly, but even this can be remedied through hard training and disciplined study, if you don't ignore it and wallow in your stupidity (Marcus Aurelius, 2002: 54).

Die etiese ideaal om volgens die natuur te leef behels ook dat jy volgens *jou* eie natuur leef, met ander woorde volgens jou uniekheid:

Just as there are great bodily differences between people . . . so too there are greater mental divergences . . . To secure that propriety more easily which we are seeking, each person should firmly hold on to those characteristics of his which are *not vicious but peculiar to himself*. For we must so act that we do nothing in opposition to human nature in general, and yet, *while keeping that secure, follow our own nature* (Cicero, 1992a: 424 eie nadruk).

Die eksterne faktore wat in punt 3 oorweeg word sluit 'n mens se sosiale verantwoordelikheid teenoor jou kulturele erfenis in. Soos ons reeds gesien het is die verantwoordelikheid wat jy teenoor jou eie gemeenskap en kultuur het egter onderhewig aan die etiese verantwoordelikheid wat jy teenoor die breër mensdom het. Daar bestaan dikwels 'n konflik van belange tussen hierdie twee verantwoordelikhede. Hierdie konflik kan nie sommer so afgemaak word nie, en wanneer daar so 'n konflik ontstaan sal die belange van albei kante rasioneel opgeweeg moet word.

Ander eksterne faktore behels die sosiale rolle wat die noodlot aan jou toegewys het en wat jy met ander woorde nie self gekies het nie. Hierdie sosiale rolle is byvoorbeeld ons familiebande, maar ook die sosiale posisie waarin ons gebore is. Epictetus het byvoorbeeld nie gekies om as 'n slaaf gebore te word nie en Marcus Aurelius het nie gekies om keiser te wees nie, maar beide hierdie posisies behels

sekere verantwoordelikhede wat fundamenteel is vir hulle etiese karakter. Laastens beklemtoon die Stoïsyne die belangrikheid van ons individuele keuses in punt 4. Watter leefstyl het ons vir onself gekies? Watter loopbaan het ons besluit om te beoefen? Al hierdie keuses het 'n impak op ons etiese identiteit.

My keuse om die Stoïsyne tradisie te verdedig is dus gemotiveer deur die feit dat dit 'n belangrike swakpunt in die Aristoteliese tradisie aanspreek. Die Stoïsyne gee ook 'n meer volledige uiteensetting van die funksionele opvatting van die mens. Trouens die Stoïsyne se funksionele opvatting van 'n mens dek amper elke aspek van ons bestaan. Deur slegs oor hierdie vier punte na te dink kan ons 'n baie goeie perspektief kry op ons individuele etiese verantwoordelikhede. Die Stoïsyne se funksionele opvatting van die mens dek die algemene sowel as spesifieke kenmerke van 'n individu se etiese verantwoordelikheid.

Hierdie skema is van die uiterste belang indien ons die Stoïsyne se etiese ideaal – van 'n lewe in ooreenstemming met die natuur – wil begryp. Die Stoïsyne se begrip van die “natuur” moet myns insiens aan die hand van al vier punte gedefinieer word, omdat dit beide jou individuele sowel as jou algemene natuur insluit. Die Kantiaanse vertolking is verkeerd juis omdat dit die natuur slegs in terme van punt 1 interpreteer. In hoofstuk 2 word daar in meer besonderhede gekyk na die Stoïsyne se opvatting van die natuur en wat dit beteken om in ooreenstemming met die natuur te leef.

Hoofstuk 2

Die Stoïsynse opvatting van die natuur

Die Stoïsynse se intuïtiewe opvatting van die natuur bly interessant ondanks die feit dat hulle fisiese beskrywing daarvan verkeerd is. In hierdie hoofstuk is ons egter nie soseer geïnteresseerd in hulle fisiese beskrywing van die natuur nie, maar eerder in hulle beskrywing van die *aard* van die natuur. Met die aard van die natuur bedoel ek die idee dat daar 'n inherente orde in die natuur is. Is hierdie idee steeds verdedigbaar?

In hierdie ondersoek word daar enkele raakpunte bespreek tussen die Stoïsynse fisika en die moderne fisika. Onder die moderne fisika bedoel ek egter nie Newton se meganiese-reduktiewe wêreldbeeld nie, maar eerder die holistiese wêreldbeeld van die wetenskap wat moontlik gemaak word deur meer resente ontwikkelings soos byvoorbeeld die chaos-teorie.¹ Die doel van hierdie bespreking is slegs om aan te toon dat die Stoïsynse se holistiese determinisme versoen kan word met die wêreldbeeld van die kontemporêre fisika. Daar bly noemenswaardige verskille tussen die twee sienswyses, maar daar is genoeg ooreenkomste om die hedendaagse opvatting van die natuur te vertolk in terme van die Stoïsynse fisika.

Die Stoïsynse filosofie is een van die mees samehangende en stelselmatige filosofieë wat ooit ontwikkel is. 'n Sentrale uitgangspunt daarvan is die oortuiging dat daar 'n inherente harmonie bestaan tussen fisika, logika, en etiek. Hierdie drie aspekte van die filosofie word beskou as 'n holistiese eenheid. Dit beteken die Stoïsynse se fisiese opvatting van die natuur het 'n sterk invloed op ander aspekte van hul filosofie, onder andere hulle rasionaliteitsopvatting. Laasgenoemde vorm die sentrale tema van hierdie hoofstuk.

Die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting verskil van die hedendaagse rasionaliteitsopvatting. Ek gaan spesifiek drie kenmerke van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting bespreek wat dit van die hedendaagse rasionaliteitsopvatting

¹ Vir die doeleindes van hierdie ondersoek sal 'n bespreking van die chaos-teorie voldoende wees. Daar bestaan egter ook heelwat interessante ooreenkomste tussen die Stoïsynse wêreldvisie en die kwantum-teorie asook die relatiwiteitsteorie wat verder ondersoek kan word.

onderskei. Ek redeneer eersgenoemde behels meer as *episteme* (kennis wat wetenskaplik begrond is). Die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting het ook 'n etiese dimensie, 'n lewens- en wêreldbeskoulike dimensie, en as sodanig impliseer dit 'n strewe na praktiese lewenswysheid. Die eerste kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting hou dus verband met die verhouding tussen kennis en wysheid.

Die tweede en derde kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting het te make met die manier waarop die rasionalistiese wêreldorde manifesteer in ons liggaam. Die Stoïsynse is moniste wat beteken hulle onderskei nie tussen verskillende substansies in hul ontleding van die bewussyn nie. Ons bewussyn is dus een van die maniere waarop die rasionalistiese wêreldorde manifesteer in ons liggame. Wat met laasgenoemde punt bedoel word sal later duidelik word wanneer ek dit volledig bespreek. Voorlopig is dit egter genoeg om kennis te neem van die feit dat een van die gevolge van die Stoïsynse se opvatting van ons bewussyn is dat hulle nie 'n sterk onderskeid tref tussen ons handeling en ons denke nie. Die tweede kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting is dat 'n sekere denkwys 'n genoegsame voorwaarde is vir 'n gegaardgaande handeling. Met ander woorde elke denkwys impliseer op 'n direkte manier 'n sekere leefwys.

Die derde kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting hou verband met hulle opvatting van emosies. Laasgenoemde punt sal ook later in meer besonderhede bespreek word. Voorlopig is dit genoeg om kennis te neem van die feit dat die Stoïsynse emosies gelykstel aan ons waardeoordele. In dié verband tref die Stoïsynse nie 'n sterk onderskeid tussen ons rasonele vermoëns en emosies nie. Een van die implikasies hiervan is dat 'n rasonele leefstyl nie emosieloos is nie.

2.1 Die Stoïsynse fisika

Die Stoïsynse se fisiese verklaring van die heelal is nie meer geldig nie, maar daar bestaan tog 'n paar interessante ooreenkomste met die hedendaagse wetenskaplike verklaring van die natuur wat ek wil uitwys. Verder kan hulle intuïtiewe opvatting van die aard van die natuur tog verdedig word, soos ons later sal sien. Die Stoïsynse het tussen vier elemente onderskei: Vuur, water, lug en grond (aarde). Hul opvatting van vuur is deur Herakleitos se filosofie geïnspireer, en daar word 'n spesiale status aan hierdie element gegee. Die Stoïsynse begrip van vuur word van die ander

elemente en van gewone vuur onderskei. Dit word as die element *par excellence* beskou, omdat dit die mees basiese element is en nie vernietig kan word nie. Die ander elemente kan wel in meer basiese elemente opgebreek word totdat dit uiteindelik ook tot vuur gereduseer word. Stobaeus beskryf hierdie verhouding tussen vuur en die ander elemente soos volg:

The element *par excellence* <fire> is so called because the remainder are composed out of it in the first place by alteration and into it lastly. Everything is diffused and dissolved, but it does not admit of diffusion or resolution into something else . . . On the basis of this account, fire is called an element *sui generis*, since it is not with another one; but according to the earlier account, it is constitutive along with others, since the first change to occur is the one from fire into air by condensation, and the second ensuing from this into water, and the third, with water being still more compressed on the same principle, into earth. Reciprocally, from the dissolution and diffusion of earth, the first diffusion is into water, the second from water into air; the third and last into fire (Stobaeus, 1992: 280).

Wat my van hierdie verduideliking van die Stoïsynse fisika interesseer is die manier waarop dit ooreenstem met die onderskeid wat die moderne fisika maak tussen die verskillende gestaltes van materie. Die Stoïsynse se onderskeid tussen lug, water en grond stem ooreen met die onderskeid wat die moderne fisika maak tussen gasse, vloeistowwe, en vastestowwe. Hierdie drie gestaltes van materie kan ook beskryf word in terme van die “kristallisatie” van energie. Die Stoïsynse opvatting van vuur kan vergelyk word met die moderne begrip van energie. Hulle idee dat vuur onvernietigbaar is stem ook ooreen met die eerste wet van termodinamika, naamlik die wet van die behoud van energie. Hierdie wet sê dat energie nie vernietig kan word nie, maar slegs omgeskakel kan word in ander vorms.

Na Zenon en Cleanthes identifiseer Chrysippos *pneuma*, ’n mengsel van die elemente vuur en lug, of asem, as die energie wat alle lewe onderhou. *Pneuma* het geen ekwivalente begrip in die moderne fisika nie, maar wat wel van belang is, is die manier waarop dit die orde in die natuur voorstel. In teenstelling met *pneuma* onderskei Chrysippos materie as die ander bousteen van die reële werklikheid. *Pneuma* is steeds materiële partikels, maar is heelwat kleiner as materie, gedefinieer as water en grond. Volgens hom bestaan materie uit die elemente grond en water.

Materie is vormloos en verteenwoordig die chaotiese aspek van die natuur. Die orde in die natuur word dan geskep deurdat *pneuma* inwerk op materie en dit transformeer op 'n rasionele en kreatiewe manier. Daar word ook na *pneuma* verwys as god, of die *logos* van die natuur. Ten spyte van hierdie kwasie-teologiese interpretasie van die *pneuma* meen Gottlieb dit bly interessant, omdat dit sekere ontwikkelinge in die hedendaagse fisika antisipeer:

[S]ome of [the Stoics'] ideas have intrigued historians of science for the way in which they seem to anticipate later developments. It has been argued that the ripples of energetic *pneuma* which are spread throughout the physical world are analogous to the "fields of force" that have featured in physics since the nineteenth century. And the intermingling of active *pneuma* and passive matter reminds some people of the equivalence of energy and matter in Einstein's theories (Gottlieb, 2000: 312).

Wanneer ons dan sê dat dit die Stoïsynse opvatting van die orde in die natuur is wat ons interesseer, is dit veral die dinamiese opvatting van *pneuma* waarna ons verwys. Orde is volgens die Stoïsynse nie slegs iets staties wat alleenlik deur natuurwette uitgedruk kan word nie. Vir hulle moet orde begryp word in terme van die voortdurende wisselwerking wat plaasvind tussen *pneuma* en materie. Daarom kan ons ook *pneuma* as die aktiewe beginsel van die heelal beskryf, en die vormlose materie, waarop *pneuma* inwerk, as die passiewe beginsel van die heelal. Diogenes Laertius beskryf die verhouding tussen die twee beginsels soos volg:

They [the Stoics] think that there are two principles of the universe, that which acts and that which is acted upon. That which is acted upon is unqualified substance, i.e. matter; that which acts is the reason [logos] in it, i.e. god (Diogenes Laertius, 1992:268).

Die Stoïsynse meen dus dat alle reële liggame saamgestel is uit beide 'n aktiewe en 'n passiewe dimensie. Die passiewe dimensie van materie bestaan uit die vormlose chaotiese substansie waaraan daar dan vorm gegee word deur die skeppende *pneuma*. Dit is belangrik om hier rekening te hou met die feit dat die Stoïsynse *pneuma* nie as 'n bonatuurlike mag beskou nie. Daar word dikwels na *pneuma* verwys as "god", maar dit verander nie die feit dat dit ook materieel is nie. Die Stoïsynse glo dus nie in enige

nie-materiële substansie nie. Hulle opvatting van *pneuma*, as skeppende dimensie van materie, onderskei hulle egter van ander materialiste deurdat dit hulle as vitaliste kategoriseer.

In die moderne fisika sal ons die onderskeid tussen *pneuma* en materie moet laat vaar. Die meer konserwatiewe, tradisionele wetenskaplike opvatting van orde is ook heel skepties oor die idee dat die energie waaruit die heelal bestaan inherent dinamies en skeppend is. Die wetenskaplike opvatting van orde beskou dit as iets staties wat slegs in terme van die natuurwette voorgestel kan word. Die Stoïsynse opvatting van orde het egter nuwe belangstelling ontvang met die ontwikkeling van die chaos-teorie. In die volgende afdeling gaan ons die chaos-teorie se opvatting van orde bespreek en dit vervolgens met die Stoïsynse opvatting van orde vergelyk.

2.2 Die chaos-teorie: 'n Dinamiese orde onderliggend aan die natuur?

It may happen that slight differences in the initial conditions produce very great differences in the final phenomena . . . One-tenth of a degree more or less at any point, and the cyclone bursts here and not there, and spreads its ravages over countries, which it would have spared. This we could have foreseen if we had known that tenth of a degree, but the observations were neither sufficiently close nor sufficiently precise, and for this reason all seems due to the agency of chance.

- Henri Poincaré, negentiende-eeuse fisikus (aangehaal in Briggs, 1994:55).

In die bostaande aanhaling sien ons hoekom dit vir baie mense sin maak om sekere gebeure eenvoudig toe te skryf aan toeval. As mens egter Poincaré se woorde noukeurig ontleed, besef jy dat hy nie in toeval geglo het nie. In hierdie aanhaling sê Poincaré nie dat daar iets soos pure toeval is nie, maar dat dit die tekortkominge in ons waarnemings is wat ons so gewillig maak om te beweer dat iets toevallig en dus chaoties is. Inderwaarheid is dit toe ook wat gebeur het met die benaming van die chaos-teorie. Chaos-teorie is nie 'n teorie van chaotiese gedrag nie, maar slegs 'n teorie van die baie komplekse gedrag. Laasgenoemde punt word vervolgens verduidelik.

Die meeste wetenskaplike teorieë is gebaseer op die idee dat stelsels gedetermineerd is en dat die gedrag van die stelsel volgens sekere natuurwette verduidelik kan word. Die gedrag van so 'n stelsel word dan deur middel van die

natuurwet omskryf en met behulp van lineêre-algebra kan die wetenskaplike die stelsel se toekomstige gedrag voorspel. Sulke stelsels word *geslote- of lineêre stelsels* genoem. Geslote stelsels word meestal in die laboratorium aangetref waar 'n wetenskaplike al die veranderlikes van die stelsel kan kontroleer. In geslote stelsels is die gedrag van die stelsel meestal nie problematies nie, omdat die wetenskaplike se beheer oor die veranderlikes verseker dat hy met akkuraatheid die stelsel se gedrag kan voorspel en beheer.

Enige stelsel buite die laboratorium is egter 'n oop stelsel, omdat die hoeveelheid veranderlikes wat die resultaat van die eksperiment beïnvloed eksponensieel vergroot word. Die gevolg hiervan is dat die wetenskaplike absolute beheer oor die veranderlikes verloor en gevolglik nie die toekomstige toestande van die stelsel akkuraat kan voorspel of beheer nie. Ons sê dat so 'n stelsel se gedrag nie-lineêr is, omdat die gedrag van 'n oop stelsel nie met lineêre-algebra verduidelik kan word nie. Verder veroorsaak die onderlinge interaksies tussen die veranderlikes in so 'n stelsel dat die stelsel aanhoudend veranderinge ondergaan, en dat die stelsel voortdurend herorganiseer word. Oop stelsels is dan ook dinamies eerder as staties.

Oop stelsels word as chaoties beskryf vir die volgende drie redes: Eerstens kan die gedrag van die stelsel nie akkuraat voorspel word nie, en is enige poging om dit te voorspel slegs 'n skatting van wat *moontlik* kan gebeur. Weervoorspelling is 'n goeie voorbeeld, omdat weervoorspellers slegs kan sê daar is byvoorbeeld 'n 70% kans op reën. Tweedens gaan die afname in die voorspelbaarheid gepaard met 'n afname in die beheer wat ons oor die stelsel kan uitoefen. Dit gebeur omdat die beheer wat ons oor die stelsel uitoefen afhanklik is van die akkuraatheid waarmee ons die moontlike gedrag van die stelsel kan voorspel. Die derde rede waarom 'n oop stelsel as chaoties beskryf word is die feit dat hierdie stelsels dinamiese stelsels is wat voortdurend verandering ondergaan. Orde is dus nie staties nie, maar iets wat voortdurend herskep word deur die interne werkinge van die stelsel.

Nie een van die bostaande punte impliseer dat die stelsel op toeval gebaseer en dus werklik chaoties is nie. Implisiet aan die benaming van die chaos-teorie, as die beskrywing van “chaotiese gedrag”, is 'n bevooroordeelde opvatting van wat ons eintlik as geordende gedrag moet beskou. Die laasgenoemde opvatting van orde is die wetenskaplike ideaal van orde. Volgens die wetenskaplike ideaal van orde, word orde gedefinieer in terme van die voorspelbaarheid en beheer wat ons oor die natuur kan uitoefen. Hierdie ideaal word ook gekoppel aan 'n instrumentele

rasionaliteitsopvatting, omdat 'n instrumentele rasionaliteitsopvatting altyd beoog om 'n stelsel op een of ander manier te beheer. Vir hierdie instrumentele rasionaliteitsopvatting om egter suksesvol te wees is dit noodsaaklik dat dit binne die konteks van 'n geslote stelsel toegepas word. Die rede hiervoor is dat ons in 'n geslote stelsel 'n een-tot-een verband kry tussen verskeie oorsake en gevolge. Sonder hierdie verband sal dit onmoontlik wees om die gedrag van die stelsel met absolute sekerheid te voorspel en te beheer.

Wanneer 'n stelsel op 'n nie-lineêre manier optree beteken dit dat die geringste verskil in die stelsel se oorspronklike toestande eksponensieel vergroot kan word en die hele stelsel kan affekteer. Die stelsel bly egter kousaal, al is die kousale band tussen die oorsaak en die gevolg nie-lineêr; met ander woorde daar bestaan nie 'n een-tot-een verband tussen die oorsaak en die gevolg nie. By nie-lineêre stelsels is dit die onderlinge kousale interaksies tussen *al die dele* van die stelsel wat *gesamentlik* 'n gevolg meebring. Die oorsaak kan nie tot 'n enkele entiteit se werking gereduseer word nie, maar is eerder 'n effek van die manier waarop die entiteit binne in die stelsel gesitueer is en met die stelsel as geheel in wisselwerking tree. Die stelsel is dus holisties.

Die weer is 'n voorbeeld van 'n chaotiese stelsel en die nie-lineêre gedrag van hierdie stelsel kan verduidelik word aan die hand van die befaamde voorbeeld van die skoelapper-effek, of beter bekend as die *butterfly effect* in Engels. Volgens die skoelapper-effek kan die teenwoordigheid of die afwesigheid van 'n skoelapper die weer radikaal beïnvloed. As 'n skoelapper sy vlerke klap verander dit die vloei van lugmolekules rondom sy vlerke. Hierdie molekules ontwig nou ander molekules in hulle nabyheid, wat dan weer ander molekules in hulle nabyheid ontwig, totdat die oorspronklike verandering van lugmolekules uiteindelik eksponensieel vergroot kan word. Hierdie versterkende effek word positiewe terugvoer genoem. Volgens die skoelapper-effek is dit moontlik dat die positiewe terugvoer van die klap van 'n skoelapper se vlerke so versterk kan word, indien die toestande in die stelsel gunstig sou wees, dat dit 'n tornado aan die ander kant van die aardbol kan veroorsaak!

In 'n nie-lineêre stelsel kan positiewe terugvoer dus die effekte van die geringste veranderlike soveel versterk dat dit die gedrag van die hele stelsel beïnvloed. Dit beteken dat elke moontlike veranderlike in die stelsel se kousale bande met elke ander veranderlike in die stelsel in ag geneem moet word om die finale gedrag van die stelsel akkuraat te kan voorspel. Dit is egter onmoontlik, omdat die

hoeveelheid veranderlikes en hulle moontlike kousale verhoudings tot mekaar oneindigheid nader.

Die stelsel bly egter deterministies, omdat dit die onderlinge *kousale* interaksies tussen al die dele van die stelsel is wat op 'n wetmatige manier die gevolg veroorsaak. Dit is dus slegs die kompleksiteit van die stelsel en die eindigheid van die mens se wete wat akkurate voorspelling van, en by implikasie die beheer oor, die toekomstige toestande van die stelsel onmoontlik maak. Ons ervaar dus 'n beperking aan die orde wat ons oor die natuur kan uitoefen en nie 'n beperking aan die orde wat in die natuur bestaan nie!

As ons na die skoenlapper-effek terugkeer kan ons sê dat dit die interaksie tussen die klap van die skoenlapper se vlerke en die res van die stelsel is wat die tornado veroorsaak. Ons kan dus nie 'n een-tot-een verband trek tussen die klap van die skoenlapper se vlerke, as oorsaak, en die tornado, as effek, nie. Die tornado het egter ook nie toevallig ontstaan nie. Dit is deur die interaksie van die hele stelsel wat die effek meegebring kan word. Die dinamiese aard van die onderlinge interaksies tussen al die dele van die stelsel skep dus by ons die illusie van chaos, maar slegs as ons die wetenskaplike ideaal van orde nastreef.

Die wetmatige aard van die onderlinge interaksies tussen die “oorsaak” en die res van die stelsel beteken dat die stelsel steeds deterministies is. Ons moet egter hierdie vorm van holistiese determinisme onderskei van die reduktiewe of lineêre determinisme wat ons met die instrumentele rasionaliteitsopvatting en die wetenskaplike ideaal van orde assosieer. Reduktiewe determinisme sou die oorsaak en die gevolg kon reduceer het tot enkele objekte se interaksies met mekaar. Ons het egter gesien dat hierdie determinisme slegs geldig is wanneer ons van geslote stelsels praat, soos in 'n wetenskaplike laboratorium, omdat daar 'n baie beperkte aantal veranderlikes in so 'n stelsel teenwoordig is.

Die feit dat die beginsels van kousaliteit steeds geld beteken egter dat 'n oop stelsel steeds georden is, maar slegs op 'n holistiese, eerder as reduktiewe, manier. Hierdie holistiese opvatting van orde word dan van die wetenskaplike ideaal van orde onderskei. In die volgende afdeling gaan ons sien dat die Stoïsyne se opvatting van orde soortgelyk is aan die holistiese orde in die chaos-teorie. Verder sal ons ook sien dat die Stoïsyne se rasionaliteitsopvatting gegrond is in hul holistiese siening van die natuur.

2.3 Kosmiese siklusse, die noodlot, en die Stoïsynse opvatting van orde

They [the Stoics] also suppose that the world is perishable, since it is generated on the same principle as perceptible objects, and everything whose parts are perishable is perishable as a whole; but the parts of the whole are perishable, since they change into one another; therefore the world is perishable (Diogenes Laertius, 1992: 276).

Alvorens ons die Stoïsynse se opvatting van orde kan verduidelik moet ons eers kortliks na hulle idee van kosmiese siklusse en die noodlot kyk. Met ons verduideliking van die Stoïsynse fisika het ons gesien dat hulle meen dat alle materiële objekte uit 'n kombinasie van vier primêre elemente bestaan. Verder het ek ook aangetoon dat hulle meen al die elemente kan opgebreek word totdat dit slegs energie of “vuur” is. Die implikasie hiervan is dat alles in die heelal vernietigbaar is, omdat alles in die heelal gereduseer kan word tot vuur. Die Stoïsynse beweer dan ook dat dit die uiteindelige lot van die heelal is om in 'n groot “ontbranding” tot niet te kom. Na die vernietiging van alle materiële gestaltes van energie sal daar slegs hierdie kosmiese vuur bestaan.

Die Stoïsynse beskou hierdie kosmiese vuur as die suiwerste gestalte van god en is oortuig dat die materiële wêreld weer uit hierdie kosmiese vuur voortgebring sal word. Hulle verklaring van die ontstaan van die materiële wêreld is amper identies aan die Grootknal-hipotese in die hedendaagse fisika. Hulle meen dat tydens die ontbranding van die heelal die beginsels uit god se wese voortgebring sal word wat die manier sal bepaal waarop die ontplooiing van die heelal plaasvind. Vanweë die volmaaktheid van god se wese tydens die ontbranding is die beginsels wat verandering meebring ook volmaak. Die transformasie van vuur tot die ander elemente en die skepping van die heelal geskied dus op 'n deterministiese manier weens die volmaaktheid van die beginsels wat hierdie verandering stuur.

The Stoics made god out to be an intelligent, designing fire which methodologically proceeds towards creation of the world, and encompasses all the seminal principles according to which everything comes about according to fate, and a breath pervading the whole world, which takes on

different names owing to the alterations of the matter through which it passes
(Aetius, 1992: 274-5).

Die Stoïsyne beweer dan die heelal afwissel tussen kosmiese vuur en materiële wêreld. A. A. Long (1992 & Sedley: 277-9) gee in sy kommentaar 'n verduideliking van die Stoïsyne se leerstelling van kosmiese siklusse. Hy beweer dat dit 'n poging was om die vernietigbaarheid van die heelal te versoen met die oortuiging dat god se volmaakte wese met die heelal verweef is (Long & Sedley, 1992: 278). As god se wese met die natuur vervleg is en die natuur blyk eindig te wees, sou dit die volmaaktheid van god se natuur in gedrang bring. Die doktrine van kosmiese siklusse erken dus die eindigheid van die materiële wêreld, terwyl dit ook erkenning gee aan die volmaaktheid daarvan. Die wêreld word dus vernietig, maar weens die feit dat dit herskep word kan die volmaaktheid daarvan steeds verdedig word.

Tydens die materiële deel van die kosmiese siklusse is die wese van god vervleg met die materiële wêreld as daardie volmaakte beginsels wat verandering in die wêreld stuur. Dit wil voorkom of hierdie “beginsels” vergelykbaar is met natuurwette, maar soos ons in ons bespreking van *pneuma* gesien het, is hulle nie beperk tot so 'n definisie nie. Dit word as 'n aktiewe lewende deel van die materiële wêreld beskou. *Pneuma* is sowel die “beginsel” wat verandering stuur asook 'n fisiese deel van die materiële wêreld. Hierdie beginsels is derhalwe nie statiese, onveranderlike wette wat slegs verandering in die wêreld beskryf nie. Die Stoïsynse oortuiging van die volmaaktheid van *pneuma* impliseer egter wel dat hulle 'n sterk deterministiese sienswyse het. Hierdie determinisme is vergelykbaar met die holistiese determinisme wat ons by die chaos-teorie beskryf het.

Die Stoïsynse meen dat enige effek die gevolg is van nie net 'n enkele oorsaak soos by reduktiewe determinisme nie, maar van 'n neksus oorsake in die stelsel wat gesamentlik 'n effek meebring. Met ander woorde, hulle meen dat die effek veroorsaak word deur al die verskillende dele van die stelsel wat in wisselwerking met mekaar tree en dan gesamentlik die effek meebring. Hulle verduideliking is egter problematies, omdat hulle meen dat die effek deur die interaksie van die *pneuma* in die verskillende elemente van die stelsel bepaal word. Wetenskaplikes sal die verklaring verwerp van oorsaaklikheid as die aanraking van *pneuma* in verskillende objekte in die stelsel; tog is daar 'n belangrike ooreenkoms tussen chaos-teorie se begrip van determinisme en die Stoïsyne s'n. Beide vorms van determinisme is

holisties van aard, omdat die effek meegebring word deur die gesamentlike interaksie van al die elemente van die stelsel.

Hierdie holistiese determinisme kan, soos ons reeds gesien het, nie versoen word met 'n instrumentele rasionaliteitsopvatting nie, en by implikasie ook nie met die wetenskaplike ideaal van orde nie. Daar bestaan egter steeds 'n tipe orde in die vorm van 'n holistiese orde, soos by die chaos-teorie. Alhoewel hul verklaring van die orde van die natuur problematies is, kan ons steeds die Stoïsyne se idee dat daar 'n holistiese orde in die natuur bestaan regverdig met verwysing na die chaos-teorie.

Die een element van die Stoïsyne sienswyse wat egter nie met die chaos-teorie versoen kan word nie is die feit dat hulle die deterministiese aard van die natuur op 'n teologiese manier interpreteer. Die temporale kohesie van die wêreld implisiet aan 'n deterministiese sienswyse, sowel as die interafhanklikheid van alle dinge wat gepaard gaan met 'n holistiese sienswyse, is vir hulle 'n aanduiding van die teenwoordigheid van die goddelikheid in die natuur. Gevolglik word die deterministiese aard van die natuur in terme van die noodlot vertolk, en alles wat met ons gebeur word verduidelik in terme van die idee van Goddelike Voorsienigheid. Die ontplooiing van die noodlot word beskou as die verwesenliking van die volmaakte goddelike beginsels wat aan die begin van die kosmiese siklus bepaal is. Die Stoïsyne argumenteer dan dat hoewel ons vanweë ons eindigheid nie die noodsaaklikheid van byvoorbeeld tragiese gebeure kan insien nie, hierdie gebeure steeds moes gebeur het en uiteindelik deel is van 'n groter ontwerp. Gevolglik is 'n fundamentele deel van die Stoïsyne etiek daarop ingestel om die aard van gebeure korrek te beoordeel en dinge nie eenvoudig toe te skryf aan toeval nie.²

Wetenskaplikes kan nie die Stoïsyne se teologiese interpretasie verkeerd bewys nie, omdat dit streng gesproke 'n buite-wetenskaplike aangeleentheid is. Die Stoïsyne se teologiese interpretasie is egter wel gebaseer op 'n rasonele argument. Hulle meen dat die tyd-samehang van die wêreld en die interafhanklikheid van alles in die natuur 'n bewys is van die goddelike aard van die natuur.

Iemand kan op 'n rasonele manier argumenteer dat die bestaan van 'n holistiese orde, wat inherent is aan selfs oënskynlik chaotiese gedrag, slegs die skoonheid van die werkinge van die natuur verteenwoordig, en nie die werkinge van 'n goddelikheid in die natuur nie. Gevolglik sal 'n teologiese opvatting van die natuur onnodig wees.

² Om gebeure korrek te beoordeel vorm die eerste van die spirituele oefeninge wat in Hoofstuk 3 bespreek word.

Vanuit die Stoïsynse perspektief is die voorafgaande argument tautologies. Die goddelike aspek van die natuur (*pneuma*) is vir hulle 'n aspek van die materiële wêreld, omdat *pneuma* stoflik is. Met ander woorde die skoonheid van die werking van die natuur en die goddelike werking van die natuur is twee maniere om dieselfde ding te beskryf.

'n Tweede beswaar teen die Stoïsynse se teologiese vertolking van die natuur is dat dit 'n vorm van fatalisme impliseer en dus die mens se vryheid ontken. Dit is problematies want as alles reeds bepaald is kan mense nie verantwoordelik gehou vir hulle handeling nie – iets wat die Stoïsynse wel doen. Die Stoïsynse opvatting van die noodlot moet dus van die fatalistiese opvatting van die noodlot onderskei word. In teenstelling met die fataliste beweer die Stoïsynse elke persoon speel 'n aktiewe rol in die uiteindelijke manifestering van die noodlot. Gottlieb spreek hom soos volg hieroor uit:

[Die fatalistiese argument lui soos volg:] Suppose you are ill. Then either you are fated to recover or you are fated not to recover. So either way it is pointless to get medical attention. . . . It was true, according to him (Chrysippus), that if you were ill then you would either be caused to recover or caused not to recover. But he pointed out that the attentions of a doctor might be part of what causes your recovery, so it does not follow that it makes no difference what you do. . . . When you are deciding whether or not to call a doctor, you do not know whether you are going to recover or to die, and for all you know your actions may be what swings it one way or the other. Those actions may be fated in some sense, but this does not mean that they are irrelevant (Gottlieb, 2000: 318).

Die persoon is dus nie die passiewe produk van omstandighede, soos by fatalisme, nie. Jy mag dalk nie heeltemal in beheer wees van jou handeling nie, maar dit beteken nie jou handeling is nie ter sake nie. Anders gestel, elke persoon is een van die kousale skakels wat die noodlot verwesenlik. Die Stoïsynse beweer ook dat vryheid moontlik is al is ons handeling gedeeltelik gedetermineerd. Hierdie vryheid situeer hulle in ons vryheid om die manier te kies waarop ons gebeure wil interpreteer.³

³ Die betekenis van die Stoïsynse opvatting van vryheid word volledig in Hoofstuk 3 bespreek.

Vryheid behels nie vir die Stoïsyne die vermoë om te kan doen wat jy wil nie, maar om met 'n goeie gesindheid jou rol in die wêreld te vul. Die idee dat jou handeling heeltemal willekeurig is noem ons *negatiewe vryheid*. Die Verligtingsdenkers se opvatting van vryheid is 'n vorm van negatiewe vryheid. Die Stoïsynse opvatting van vryheid beklemtoon die belangrikheid van die rol wat ons in die verwesenliking van die noodlot speel en ons vermoë om te besluit hoe ons die noodlot wil vertolk.

Die Stoïsynse denke stel ons in staat om die chaos-teorie in 'n nuwe lig te plaas en ook om die Stoïsynse siening van die natuur meer geloofwaardig te maak. Daar is egter steeds problematiese aspekte van die Stoïsynse natuurfilosofie. In die volgende afdeling van hierdie hoofstuk gaan ons die problematiese areas van die Stoïsynse natuurfilosofie opsy skuif om die eerste van die drie kenmerke van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting te bespreek. Die voorafgaande bespreking van die Stoïsynse fisika is noodsaaklik, omdat dit grondliggend is aan die Stoïsyne se rasionaliteitsopvatting.

2.4 Wysheid en die rede

Die Stoïsyne meen ons sintuiglike indrukke is óf katalepties óf nie-katalepties.⁴ 'n Nie-kataleptiese indruk is 'n indruk wat deur ons verbeelding geskep word of 'n indruk wat om een of ander rede nie in 'n harmonie is met die werklik aard van die objek wat dit voorstel nie. 'n Kataleptiese indruk, aan die ander kant, is in harmonie met die aard van die objek wat dit voorstel, en is verder ook so gestruktureer dat dit ons sal help om die rasonale orde van die heelal in te sien. Hoe onderskei ons tussen hierdie twee indrukke?

Zenon en Cleanthes beskou die kataleptiese indruk as 'n sintuiglike indruk wat 'n direkte weerspieëling is van die natuur. Chrysippos en latere Stoïsyne meen die kataleptiese indruk (*katalēptikē phantasia*) bestaan uit beide 'n sintuiglike en 'n rasonale komponent (Hankinson, 2003: 60). Vir Chrysippos hang die sintuiglike

⁴ In terme van wat ons vandag weet van sintuiglike indrukke is die Stoïsynse teorie daarvan verkeerd. 'n Verduideliking van hoe hulle 'n onderskeid tussen kataleptiese en nie-kataleptiese indrukke verstaan is egter nodig om in te sien hoe hulle tot die gevolgtrekking kom dat indien iemand werklik rasoneel wil wees hy ook oor wysheid moet beskik. Die laasgenoemde punt is steeds relevant in die hedendaagse konteks, hoewel dit nie langer deur die Stoïsyne se teorie van sintuiglike indrukke geregverdig kan word nie.

aspek van die kataleptiese indruk saam met die objek, maar dit is nie in direkte weerspieëling daarvan nie (Hankinson, 2003: 78). Hankinson (2003: 62) beskryf Chrysippos se opvatting van die kataleptiese indruk as 'n kunstige weergawe van die wesenlike bestanddele van die objek. 'n Sintuiglike indruk gee dus nie vir ons direkte toegang tot die wêreld nie, maar ons het wel gedeeltelik toegang tot laasgenoemde danksy die redelike aspek van kataleptiese indrukke. Dít stel ons in staat om stellings aangaande die natuur te genereer wat die werklike aard van die waargenome objek beskryf (Hankinson, 2003: 78).

Wanneer ons 'n indruk ontvang, moet ons ons rasonale vermoë gebruik om te besluit of dit 'n kataleptiese of 'n nie-kataleptiese indruk is. As ons dink ons neem 'n kataleptiese indruk waar sal ons dit goedkeur (*katalēpsis*) en 'n rasonale of irrasionele oortuiging vorm. Ons oortuiging sal rasoneel wees as ons die aard van die indruk juis oordeel. Die Stoïsyne meen die rasonale element van die kataleptiese indruk is afkomstig van die *pneuma* in die objek. Laasgenoemde kom dan in kontak met ons rasonale vermoëns en sodoende word dit moontlik om 'n juiste opvatting van die natuur te kry (Hankinson, 2003: 62).

Wanneer ons 'n nie-kataleptiese indruk goedkeur, is die oortuiging wat gevorm word 'n opinie (*doxa*) en indien ons 'n kataleptiese indruk goedkeur is dit *moontlik* dat die oortuiging rasoneel is. 'n Rasonale oortuiging is ware kennis (*episteme*). Zenon redeneer dat selfs as ons 'n kataleptiese indruk goedkeur dit nie genoeg versekering is dat ons oortuiging werklik rasoneel sal wees nie. Vir 'n oortuiging om werklik rasoneel te wees moet ons 'n kataleptiese indruk goedkeur en die betekenis daarvan begryp. Slegs die kataleptiese indruk wat goedkeur en op dié manier begryp word is voldoende vir ware kennis. Zenon spreek hom soos volg hieroor uit:

Zeno used to clinch the wise man's sole possession of [true] knowledge with a gesture. He would spread out the fingers of one hand and display its open palm, saying: "An impression is like this." Next he clenched his fingers a little and said: "Assent is like this," Then, pressing his fingers quite together, he made a fist, and said that this was cognition (and from this illustration he gave that mental state the name *katalēpsis*, which it had not had before). Then he brought his left hand against his right fist and gripped it tightly and forcefully, and said that [true] knowledge was like this and possessed by none except the wise man (Cicero, 1992(d): 253-4).

Ware kennis behels dus vir die Stoïsyne nie net die juiste goedkeuring van 'n indruk nie. Dit is ewe belangrik om die waarde van die objek in te sien. Hierdie opvatting van kennis kan steeds vandag verdedig word. Slimheid en boekekennis kan weliswaar groot wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang behels, maar Zenon meen dit bly opinie tensy die waarde daarvan begryp word. Wysheid behels kennis oor sowel die aard van die objek as die *waarde* (betekenis) daarvan.

Ware kennis moet dus in verband gebring word met die Stoïsyne se teorie van waarde. Laasgenoemde stel dat slegs dit wat binne ons beheer is werklik waardevol is. Met ander woorde slegs die deugde en ons rasonale oordele is werklik waardevol. Dit bly natuurlik belangrik om dinge soos materiële welvaart en gesondheid na te streef, maar volgens die Stoïsyne teorie van waarde is hierdie dinge op sigself eties neutraal. Hulle beweer dat dit dwaas sou wees om 'n hoë waarde daaraan te heg, omdat ons slegs gedeeltelik beheer daaroor kan uitoefen. Ons kan, en moet, egter kies om gesond te leef, maar uiteindelik is ons gesondheid eties neutraal want dit is afhanklik van ons lewenslot.

Indien ons 'n hoë waarde aan ons gesondheid heg en ons word siek sal ons geneig wees om depressief te voel, of om ons lot te verwyf. Die Stoïsyne vertolk ons lot op 'n teologiese manier, en meen dat dit wat gebeur goed is omdat dit vir ons bestem is. As jy siek word is dit volgens die Stoïsyne vertolking van die natuur 'n noodsaaklike gevolg van die rasionalistiese orde van die natuur. Epictetus beweer selfs dit sou begeerlik wees om siek te wees indien jy met sekerheid weet dat dit vir jou bestem is om siek te word.

Die Stoïsyne verduidelik hierdie posisie met 'n mediese analogie. Die Stoïsyne meen dat ons die verloop van sake moet beskou as iets wat vir ons voorgeskryf word op dieselfde manier as wat 'n dokter vir ons medisyne voorskryf (Sellars, 2003: 40).⁵ Dit mag dalk onaangenaam wees om die voorskrif van 'n dokter te volg, byvoorbeeld om bitter medisyne te drink, maar dit is uiteindelik vir ons eie beswil. Op dieselfde manier kan teëspoed ons byvoorbeeld help om 'n meer deugdelike, en by implikasie

⁵ Hierdie analogie word volledig in Hoofstuk 4 bespreek. Dit is oorspronklik afkomstig van Sokrates se filosofie, maar het ook 'n enorme impak of die Stoïsyne denke gehad.

gelukkiger, lewe te leef. In die volgende gedig van Boethius gee hy uitdrukking aan hierdie idee deur van die metafoor van die *wiel van fortuin* gebruik te maak:⁶

With domineering hand she moves the turning wheel,
Like currents in a treacherous bay swept to and fro:
Her ruthless will has just deposed once fearful kings
While trustless still, from low she lifts a conquered head;
No cries of misery she hears, no tears she heeds,
But steely hearted laughs at groans her deeds have wrung.
Such is the game she plays, and so she tests her strength;
Of mighty power she makes parade when one short hour
Sees happiness from utter desolation grow.

(Boethius, 1999: 24).

Deur die natuur op die Stoïsynse manier te vertolk kan ons betekenis gee aan byvoorbeeld lyding, wat 'n onvermydelik deel van die lewe is. Hierdie betekenis stel ons in staat om lyding nie slegs meer effektief te verduur nie, maar dit op so 'n manier te verduur dat ons handeling nie in ondeug verval nie. Deur die noodlot op 'n teologiese manier te beskou as Goddelike Voorsienigheid kan ons uiteindelik geluk vind selfs wanneer die verloop van sake nie in ons guns is nie.

Deur die natuur op die Stoïsynse manier te vertolk, is ons in staat om 'n beter lewe te leef onder selfs die haglikste omstandighede. In een van die mees aangrypende ware verhale van iemand wat in die tronk gegooi is, en later wreedaardig om die lewe gebring is, het ons in die vorige gedig gesien hoe Boethius die Stoïsynse denke gebruik om, in afwagting van sy teregstelling, vreugde en geluk in sy tronksel te vind. Alhoewel Boethius sterk deur die Christelike, Aristoteliese, en die Neoplatonistiese filosofie beïnvloed is, onderskat die meeste geleerdes die invloed wat die Stoïsynse denke, veral die werk van Seneca en Cicero⁷, op sy eie filosofie gehad het.

Die eerste kenmerk van die Stoïsynse opvatting van die rede behels dan die idee dat rede en wysheid onskeibaar is. Hulle opvatting van die rede kan slegs ten volle begryp word in verhouding tot hul opvatting van die goeie lewe as die redelike

⁶ Hierdie metafoor is een van Cicero se gunsteling metafore gewees, wat die Stoïsynse invloed op Boethius se denke karakteriseer (Boethius, 1999: 24).

⁷ Hy het byvoorbeeld 'n kommentaar op Cicero se *Topicae* geskryf.

lewe. Die deugde van wysheid is dus 'n noodsaaklike voorwaarde vir ware kennis, of *episteme*. In die volgende afdelings gaan die Stoïsyne se beliggaamde opvatting van die rede bespreek word.

2.5 Die beliggaamde aard van die rede

In ons bespreking van die chaos-teorie het ons gesien dat die Stoïsyne se insig aangaande die *logos* nog aanklank vind by selfs van die mees radikale teorieë in die moderne wetenskap. In hierdie afdeling gaan ons kyk hoe die *logos* in die mens manifesteer – met betrekking tot sy fisiologiese prosesse, emosies, en sy rasonele vermoëns. Met ander woorde daar word gefokus op die manier waarop die verskillende gestaltes van *pneuma* manifesteer in die menslike liggaam. Dié bespreking antisipeer die tweede en die derde kenmerk van die Stoïsyne se opvatting van die rede. Alvorens ons egter hierdie kenmerke kan bespreek, moet ons kortliks die agtergrond skets.

Die Stoïsyne meen slegs stoflike entiteite kan 'n kousale impak uitoefen op mekaar. Die implikasie hiervan is dat *pneuma* stoflik moet wees en dat ons siel, die manifestasie van *pneuma* in die mens, ook stoflik moet wees. Die Stoïsyne meen egter *pneuma* is teenwoordig in alle stoflike entiteite en daarom is dit belangrik om ondersoek in te stel om te bepaal hoe die siel verskil van ander manifestasies van *pneuma*. Origenes se beskrywing hiervan kan ons help om dit te verduidelik:

[Endorsing Stoic doctrine] Of moving things, some have their cause of movement in themselves, while others are moved from outside. The latter comprises things that are transportable, like logs and stones and every material thing, which is sustained by tenor alone . . . Animals and plants, have the cause of movement in themselves . . . Some things of this kind, they say, are moved 'out of' themselves and others 'by' themselves: the former comprise soulless things, the latter ones that are ensouled. Ensouled things are moved 'by' themselves when an impression occurs within them which calls forth an impulse . . . A rational animal, however, in addition to its impressionistic nature, has reason which passes judgement on impressions, rejecting some of these and accepting others, in order that the animal may be guided accordingly (Origenes, 1992: 313).

Na aanleiding van die voorafgaande aanhaling, kan ons nou twee funksie van *pneuma* identifiseer: Die eerste funksie is om vorm aan entiteite te verleen, en die tweede om beweging te inisieer. Die Stoïsyne beweer *pneuma* is die dinamiese aspek van die heelal, omdat dit die oorsaak is van alle verandering. By sekere entiteite bring *pneuma* verandering mee danksy eksterne kragte wat op die entiteit inwerk. By ander entiteite is die konsentrasie *pneuma* hoog genoeg om die verandering vanuit sigself mee te bring.

Die Stoïsyne onderskei tussen twee tipes entiteite met 'n interne lokus van beweging: Eerstens kry ons entiteite van 'n plantaardige aard, waar beweging slegs geskied in terme van groeiprosesse; en tweedens kry ons entiteite waar beweging veroorsaak word deur sintuiglike indrukke en gepaardgaande impulse (*hormai*). Die Stoïsyne meen entiteite met sintuiglike indrukke en impulse het 'n siel. Laasgenoemde onderskei diere van plante:

The animal is superior to the non-animal in two respects, impression and impulse. An impression is formed by the approach of an external object which strikes the mind through sensation. Impulse, the close relation of impression, is formed by the tonic power of the mind. By stretching this out through sensation, the mind grasps the object and goes towards it, eager to seize and reach it (Philon, 1992: 317).

Die Stoïsyne onderskei tussen 'n instinktiewe en 'n rasonale siel, wat ons onderskeidelik by diere en die mens aantref. Die mens het 'n rasonale siel, omdat daar 'n hoër konsentrasie *pneuma* aanwesig is in sy liggaam as in die liggame van ander diere. Dit is belangrik om kennis te neem hiervan, want dit beteken dat, hoewel ons tussen verskillende tipes entiteite kan onderskei, ons rekening moet hou met die feit dat al hierdie entiteite verenig is deurdat dit alles manifestasies is van *pneuma*. Die manier waarop *pneuma* in 'n entiteit manifesteer bepaal die spesifieke kenmerke van daardie entiteit. Hierdie kenmerke bepaal die tipe funksies wat die entiteit in die natuur moet verrig. Dit is egter moeilik om te bepaal wat die funksie van 'n komplekse entiteit is, omdat *pneuma* op verskillende maniere kan manifesteer in dieselfde entiteit:

Intelligence . . . has many powers, the tenor kind, the physical, the psychic, the rational . . . Tenor is shared by lifeless things, stones and logs, and our bones, which resemble stones, also participate in it. Physique also extends to plants, and in us these are things like plants – nails and hair. Physique is tenor in actual motion. Soul is physique which has also acquired impression and impulse (Philon, 1992: 284).

By die mens manifesteer *pneuma* op verskeie maniere tydens verskillende stadiums van sy ontwikkeling. Tydens die embrionale stadium van ons ontwikkeling manifesteer *pneuma* slegs in terme van fisiese groeiprosesse (Long & Sedley, 1992: 320). Na geboorte word 'n mens besiel. Dit beteken hy kan sinuïglike indrukke onvang en hy ervaar sekere impulse. Die Stoïsyne vergelyk die siel van 'n kind met die instinktiewe siel van 'n dier. Tydens ons kinderjare manifesteer *pneuma* op twee verskillende maniere: Eerstens as ons groeiprosesse en tweedens as ons instinktiewe siel (ibid.). Die rasionele siel van 'n volwassene ontwikkel uit die kind se instinktiewe siel.

Die Stoïsyne beweer die instinktiewe siel van 'n dier word geken deur 'n instink vir selfbehoud en liefde vir sy nasate (Long & Sedley, 1992: 352).⁸ Dit beteken diere het ingeskape neigings tot beide egosentriese en altruïstiese gedrag. Die Stoïsyne meen die rasionele siel van die mens het dieselfde ingeskape neigings. Hierdie instinkte is egter meer verfyn by die mens weens die rasionele aard van die menslike siel. Danksy ons rasionaliteit kan die liefde vir ons nasate byvoorbeeld vergestalt in die liefde vir die hele mensdom. Ouers se instinktiewe liefde vir hulle kinders lê dus die grondslag vir die vorming van komplekse gemeenskappe:

[Speaker: the Stoic Cato] They think it is important to understand that nature engenders parents' love for their children. That is the starting-point of the universal community of the human race which we seek to attain. This must be clear first of all from bodies' shape and limbs, which make it plain by themselves that reproduction is a principle possessed by nature. But it could not be consistent for nature both to desire the production of offspring and not to be concerned that offspring should be loved. Even among animals nature's power can be observed; when we see the effort they spend on giving birth

⁸ Hierdie posisie staan in teenstelling met dié van Epikouros, wat meen diere streef instinktief na plesier. Sien Long & Sedley (1992: 350).

and on rearing, we seem to be listening to the actual voice of nature. As it is evident therefore that we naturally shrink from pain, so it is clear that nature itself drives us to love those we have engendered. Hence it follows that mutual attraction between men is also something natural. . . We are therefore by nature suited to form unions, societies, and states (Cicero, 1992b: 348).

Volgens Cicero behels die redelike lewe, oftewel 'n lewe volgens die natuur, dus liefde vir ander mense. Hy kom tot hierdie gevolgtrekking deur ondersoek in te stel na die manier waarop *pneuma* die mens beliggaam. Omdat *pneuma* 'n rasonale krag is beteken dit dat rasionaliteit nie beperk is tot abstrakte argumente nie, maar inherent gekoppel is aan al die aspekte van die fisiese samestelling van die mens. In hierdie lig is emosies soos die liefde nie irrasioneel nie. Trouens die Stoïsyne beweer jy is irrasioneel as jy nie sekere emosies soos die liefde vir jou medemens ervaar nie. Hierdie kenmerk van die Stoïsyne rasionaliteitsopvatting sal later bespreek word. Ons gaan eers van nader ondersoek instel om die presiese verskil tussen die instinktiewe en die rasonale siel te bepaal.

Die Stoïsyne meen diere word gebore met 'n bewustheid van hul fisiese liggaamsgesteldheid en natuurlike funksie (Long & Sedley, 1992: 350). Hierdie bewustheid noem die Stoïsyne die dier se instinktiewe siel. Wanneer 'n dier 'n sekere sintuiglike indruk ontvang bepaal die dier se instink watter impuls of impulse (*hormai*) toepaslik is en dit reageer daarop. Al die handeling van diere word dus deur instink bepaal. 'n Dier se optrede is volmaak omdat dit perfek volgens die geaardheid van die dier is, maar dit bly gebrekkig met betrekking tot die goeie:

The truly good does not exist in trees or in dumb animals. That which is good in these is called good by indulgence. . . It is what accords with the nature of each of them. But the good can in no way fall to a dumb animal. It belongs to a happier and superior nature. . . [Animals] are perfect only in their own nature, not truly perfect. For that is finally perfect which is perfect in accordance with universal nature, and universal nature is rational. Other things can only be perfect in their own kind (Seneca, 1992a: 371).

Seneca meen die toepaslike gedrag (*kathēkon*)⁹ vir diere is altyd instinktief. By die mens is dit nie die geval nie. Long & Sedley (1992: 365) beweer die toepaslike gedrag van 'n mens kan óf volmaak óf onvolmaak wees. Dit is onvolmaak wanneer dit in verband staan met iets wat eties neutraal is – soos ons gesondheid. Die goedheid is egter nie afhanklik van ons gesondheid nie en daarom is gedrag wat dit nastreef toepaslik, maar nie volmaak nie. Die idee dat sekere eties neutrale goedere meer begeerbaar is as ander staan bekend as Zenon se teorie van *oikeiōsis*. Toepaslike gedrag wat volmaak is is beperk tot deugsamheid. Laasgenoemde is altyd rasioneel:

Proper function is so defined: “consequentiality in life, something which, once it has been done, has a reasonable justification”. The contrary to proper function is defined as the opposite of this. Proper function also extends to the non-rational animals, for these too display a kind of activity which is consequential upon their own nature. In the case of rational animals it is specified in the words: consequentiality in one’s way of life. They [the Stoics] say that some proper functions are perfect, and these are called right actions. The activities which accord with virtue are right actions, such as acting prudently, and justly. Those which are not like this are not right actions, and they do not call them perfectly proper functions, but intermediate functions, such as marrying, serving on embassies, conversing, and the like (Stobaeus, 1992: 359-60).

Die Stoïsyne meen 'n liggaam wat deur sy instinkte gedomineer word reageer impulsief op sintuiglike indrukke (Long & Sedley, 1992: 350). Dit is toepaslik vir diere om so te reageer en in sekere omstandighede geld dit ook vir die mens. Die mens word van diere onderskei deurdat ons nie impulsief op hierdie indrukke hoef te reageer nie, maar ons vanweë ons rasionele vermoëns eers oor die sintuiglike indruk kan besin.

Deur rasioneel te leef moet ons *soms* sekere van ons impulse onderdruk, maar terselfdertyd word die volmaaktheid van die natuur, die rede, in hierdie onderdrukking verwesentlik. Ons handeling is dan volmaak, omdat dit in ooreenstemming is met die rasionalistiese orde van die natuur. Deur rasioneel te besin oor ons sintuiglike indrukke en impulse speel ons 'n aktiewe rol in die verwesenliking

⁹ Long & Sedley vertaal *kathēkon* as “proper function”. Laasgenoemde verwys na gedrag wat van pas is vir die spesifieke geaardheid van 'n entiteit. Daarom vertaal ek dit as “toepaslike gedrag”.

van die noodlot, eerder as die passiewe rol van plante, en tot 'n mindere mate diere. Hier ontstaan 'n paradoks. Die Stoïsyne beweer ons is wesentlik deel van die natuur, maar om in ooreenstemming daarmee te leef is dit soms noodsaaklik om sekere aspekte van ons eie natuur te onderdruk. Hierdie onderdrukking is egter nie onnatuurlik nie, omdat dit ons in staat stel om 'n ander meer verhewe aspek van die natuur uit te leef: ons rasionaliteit.

Ons moet slegs kataleptiese indrukke (*katalēptikai phantasiai*) goedkeur as ons redelik wil leef.¹⁰ Long en Sedley (1992: 250) meen kataleptiese indrukke word onderskei van nie-kataleptiese indrukke deur die feit dat dit 'n akkurate, helder verteenwoordiging is van 'n objek. Die Stoïsyne beweer die goedkeur van kataleptiese en nie-kataleptiese indrukke kan 'n enorme impak hê op die liggaam. Hulle kom tot hierdie gevolgtrekking danksy hulle opvatting van ons bewussyn. Hulle meen ons rasionele vermoëns ontstaan as gevolg van die manier waarop *pneuma* ons wese beliggaam. Aetius beskryf die verhouding tussen ons rasionele vermoëns en ons liggaam as volg:

The Stoics say that the commanding-faculty is the soul's highest part, which produces impressions, assents, perceptions and impulses. They also called it the reasoning-faculty. From the commanding-faculty there are seven parts of the soul, which grow out and stretch out into the body like the tentacles of an octopus. Five of these are the senses sight, smell, hearing, taste and touch. Sight is breath which extends from the commanding-faculty to the eyes; hearing is breath which extends from the commanding faculty to the ears... Of the remainder, one is called seed, and this is breath extending from the commanding-faculty to the genitals. The other... which they also call utterance, is breath extending from the commanding-faculty to the pharynx, tongue and appropriate organs (Aetius, 1992: 315-6).

In hierdie verduideliking van ons rasionele vermoëns sien ons dat die Stoïsyne meen dat daar sewe ander dele van die menslike siel is wat uit ons rasionele vermoëns voortspruit. Die verskillende dele van die siel is met mekaar verweef soos “die tentakels van 'n seekat”. Elkeen van die dele van die siel speel 'n ondersteunende rol met betrekking tot die rede. Ons “saad” stel ons liggaam in staat om te groei en voort te plant. Die deel van ons siel waarna verwys word as “utterance” of “uiting” is

¹⁰ Vir 'n volledige bespreking van kataleptiese en nie-kataleptiese indrukke, sien hoofstuk 3.

verantwoordelik vir ons vermoë om taal te gebruik, en deur ons sintuie kry ons sekere indrukke van die eksterne wêreld.

By die mens moet die rede ontwikkel in harmonie met die ander sewe dele van die siel, en kan dus nie daarsonder verstaan word nie. Die goedkeur, of afkeur, van 'n sintuiglike indruk het 'n impak op die hele liggaam as gevolg van die manier waarop ons rasonale vermoëns vervleg is met ons liggaam. Hierdie impak kan op verskillende maniere in die liggaam manifesteer na aanleiding van die aard van die indruk wat goedgekeur word. So kan dit byvoorbeeld as 'n emosie, 'n handeling, of 'n kombinasie van die twee manifesteer. Ons het reeds aangetoon dat diere se handeling bepaal word deur die impulse wat gegenereer word deur hulle sintuiglike indrukke. Die Stoïsyne beweer die mens se sintuiglike indrukke genereer beide instinktiewe en rasonale impulse. Hulle meen egter ons sal slegs op impulse reageer as ons dit goedkeur. As ons 'n kataleptiese indruk goedkeur sal ons handeling rasioneel wees. Die rasonale goedkeuring van sintuiglike indrukke veroorsaak dus ook handeling. Met ander woorde, om rasioneel te dink beteken ook om rasioneel te leef. Hierdie opvatting van die rede berus op Chrysippos se definisie van ons rasonale vermoëns eerder as op sy leermeester Cleanthes s'n.

Cleanthes and his pupil Chrysippus did not agree on what walking is. Cleanthes said it was breath extending from the commanding-faculty to the feet, Chrysippus that it was the commanding-faculty itself (Seneca, 1992a: 316).

Volgens Chrysippos is ons handeling 'n aspek van ons rasonale vermoëns.¹¹ Met ander woord die goedkeuring van 'n sintuiglike indruk geskied soms in die vorm van 'n handeling. Stobaeus (1992: 197): "They [the Stoics] say that all impulses are acts of assent." Indien ons 'n kataleptiese indruk goedkeur kan ons goedkeuring dus manifesteer in die vorm van 'n handeling en daarom is die wysgeer nie passief soos sommige kritici voorgee nie. Seneca (1992: 374) bevestig hierdie punt: "Our school holds that what is good is a body because what is good acts, and whatever acts is a body." Hierdie opvatting van die verband tussen denke en handeling is die derde

¹¹ Die verhouding tussen ons rasonale oordele en ons handeling word in meer detail bespreek in hoofstuk 3 waar die dissiplinerende van ons oordeelsvermoë en handeling ondersoek word.

kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting. In die volgende afdeling bespreek ons die Stoïsynse opvatting van die rede en emosie in meer detail.

2.6 Die rede en die verskillende tipes emosies

In die vorige afdeling het ons die beliggaamde aard van die rede ondersoek en tot die gevolgtrekking gekom dat die Stoïsynse nie 'n absolute onderskeid tref tussen die rede en ons emosies nie. Chrysippos beweer die goedkeuring van 'n nie-kataleptiese indruk veroorsaak nie 'n emosie nie – dit is 'n tipe emosie.¹² Die goedkeuring van 'n nie-kataleptiese indruk behels 'n sekere waardeoordeel en as gevolg van die beliggaamde aard van ons redelike vermoëns kan hierdie waardeoordeel 'n intense effek op ons liggaam hê. Die emosie is die waardeoordeel wat hierdie uitwerking op die liggaam het. Nussbaum stel dit as volg:

[The] very act of assent is itself wrenching, tearing violation of her self-sufficiency and her undisturbed condition. The passion is a “very violent motion” that carries us along, “pushing us violently toward action. But this does not imply that it is not a form of recognition. For, as Chrysippus insists, “It is belief itself that contains the disorderly kinetic element”. Knowing itself can be violent (Nussbaum, 1996: 380).

Die Stoïsynse beweer kognisie speel 'n belangrike rol in die vorming van emosie. Hulle verdedig hierdie posisie deur eerstens te redeneer dat ons die mees intense ervaring van droefheid sal hê wanneer ons nadink oor die lewe van die persoon wat oorlede is. Dus is die eerste kognitiewe komponent van emosie verwant aan ons geheue. Die tweede kognitiewe komponent van emosie het te make met die manier waarop ons op 'n rasionele manier te werk gaan om sekere kenmerke van die persoon te identifiseer en hulle as uniek te klassifiseer. Derdens klassifiseer ons hierdie verlies as iets negatief. Indien ons die idee goedkeur dat die dood van die persoon wel negatief is vorm ons 'n sekere oortuiging wat onstuimig is. Chrysippos meen laasgenoemde oortuiging is die emosie. Hierdie opvatting van emosie is uniek aan die Stoïsynse en moet onderskei word van die ander antieke opvattings daarvan.

¹² Let wel ek vertolk “passion” as emosie. Tot tyd en wyl ek die verskillende tipes emosie definieer verwys emosie na alle irrasionele emosies – soos byvoorbeeld woede.

Nussbaum klassifiseer die verskillende opvattinge van die verhouding tussen ons emosies en oortuigings soos volg:

1. *Necessity*. The relevant belief is necessary for the passion.
2. *Constituent Element*. The belief is a (necessary) constituent element in the passion.
3. *Sufficiency*. The belief is sufficient for the passion.
4. *Identity*. The belief is identical to the passion (Nussbaum, 1996: 371).

Ter verduideliking van die voorafgaande aanhaling gebruik ons die volgende voorbeeld: Ek is oortuig persoon X het my skade aangerig en ek is kwaad daaroor. Die betrokke oortuiging (belief) is dat persoon X my skade aangerig het en die emosie ter sprake is woede. Volgens voorstanders van posisie 1 is laasgenoemde oortuiging 'n noodsaaklike voorwaarde vir my om kwaad te wees. Ek kan dus nie kwaad word as ek nie oortuig is dat iemand my skade aangerig het nie.

Diegene wat posisie 2 ondersteun meen die oortuiging dat persoon X my skade aangerig het is weselik deel van die emosie. Ons kan dus nie ons oortuigings en ons emosies skei nie, omdat 'n oortuiging 'n “bestanddeel” is van die emosie. Volgens voorstanders van posisie 3 is 'n oortuiging slegs 'n genoegsame voorwaarde vir 'n emosie. Hulle beweer as jy oortuig is dat iemand jou skade aangerig het dan is hierdie oortuiging voldoende om 'n emosie te ervaar. Jy kan egter kwaad word sonder om oortuig te wees dat iemand jou skade aangerig het. Dit is dus nie noodsaaklik om van iets oortuig te wees om emosies te ervaar nie. Diegene wat posisie 4 ondersteun beweer die oortuiging dat persoon X my skade aangerig het is identies aan die emosie wat ek ervaar. Die oortuiging is nie 'n deel van die emosie nie – dit is die emosie.

Die hoofstrominge in die antieke denke het die volgende posisies ingeneem: Plato en Epikouros ondersteun posisie (1); hulle is onduidelik oor posisie (2), maar Epikouros sal moontlik nog posisie (3) aanvaar (Nussbaum, 1996: 372). Aristoteles verdedig beide posisies (1) en (2) en sy retoriese strategie maak dikwels staat op die aannames van posisie (3) (ibid.). Zenon verdedig posisie (1) op 'n kousale manier wat blyk onverenigbaar te wees met posisies (2) en (3) (ibid.). Nussbaum is egter versigtig om Zenon se posisie ten opsigte van punt (2) heeltemal te verwerp. Dit is moontlik dat die manier waarop hy die kousale band tussen 'n oortuiging en 'n emosie verstaan beteken dat dit verskillende beskrywings van dieselfde proses is en dat die

oortuiging en die emosie gelyk gestel kan word aan mekaar (ibid.). Na aanleiding van ons bespreking van die beliggaamde aard van die rede lyk dit egter of Chrysippos se posisie die getrouste is aan die res van die Stoïsynse leerstellings.¹³ Hy verdedig posisie (4), die idee dat 'n oortuiging en 'n emosie identies is aan mekaar.

Some people [Chrysippos] say that passion is no different from reason, and that there is no dissention and conflict between the two, but a turning of the single reason in both directions (Plutarchus, 1992: 412).

Die voorafgaande aanhaling beskryf die verskil tussen 'n emosie en die rede as dieselfde denkproses wat in twee verskillende rigtings beweeg. In die konteks bedoel Chrysippos emosie is 'n irrasionele oordeel, terwyl die rede 'n rasonele oordeel is. Met twee verskillende rigtings bedoel Plutarchus dat 'n irrasionele oordeel ons van die natuur vervreem terwyl 'n rasonele oordeel die persoon nader bring aan die werkinge van die natuur. Hierdie onderskeid kan verduidelik word in terme van ons vorige voorbeeld van 'n vriend wat sterf.

Die rasonele manier om die dood van 'n vriend te vertolk is vanuit die perspektief van die breër werking van die natuur. Vanuit hierdie perspektief word sy dood as 'n onvermydelike en belangrike deel van die natuur beskou. Die fokus van 'n rasonele oordeel is op die skoonheid en voortreflikheid van al die werkinge van die natuur. Die rasonele oordeel keur dus altyd die werking van die natuur goed. In teenstelling hiermee keur 'n irrasionele oordeel die werkinge van die natuur af. As ons byvoorbeeld die dood van 'n vriend op 'n irrasionele manier benader raak ons emosioneel en ons verwyrt die natuur vir die feit dat die persoon moes sterf. Vir die Stoïsynse behels 'n rasonele leefwyse dat ons al die werkinge van die natuur aanvaar en verheerlik, selfs die dood.¹⁴ Epictetus meen dit is moontlik om al die werkinge van die natuur goed te keur want niks daarvan is op sigself boos nie. Dit word as boos beskou, omdat ons die waarde daarvan verkeerd oordeel:

¹³ Dit is belangrik om kennis te neem van die feit dat Chrysippos se posisie verskil van belangrike Stoïsynse denkers, onder andere Zenon, Cleanthes, en Posidonius.

¹⁴ Volgens die hedendaagse rasionaliteitsopvatting word dit dikwels as onverskillig beskou om die werkinge van die natuur te aanvaar. Trouens die hedendaagse beskouing van die rede is dikwels gekant teen die werkinge van die natuur. In terme van die dood sien ons hoe die medici byvoorbeeld die dood van 'n pasiënt dikwels beskou as 'n mislukking van die mediese dienste eerder as 'n natuurlike proses.

It is not things themselves that disturb people but their judgements about those things. Death, for instance, is nothing terrible, or else it would have appeared so to Socrates too. But the terror lies in our judgement about death, that death is terrible. So, whenever we are frustrated, or disturbed, or upset, let us never blame others, but only ourselves, that is, our own judgements. It is the action of an uneducated person to lay the blame for his own bad condition upon others; of one who has made a start on his education to lay the blame on himself; and of one who is fully educated, to blame neither others nor himself (Epictetus, 1995b: 289).

Wanneer dit by die dood kom, word ons dikwels oorweldig deur ons emosie, omdat ons nie die werkinge van die natuur kan aanvaar nie. Hierdie emosie word dan deur die Stoïsyne as irrasioneel beskou, omdat dit daartoe lei dat ons die natuur begin verwyf eerder as om dit lief te hê. Dit vervreem ons van die natuur en verminder ons kans om 'n gelukkige lewe te kan lei. Aan die ander kant behels 'n rasionele leefstyl egter geensins 'n emosielose bestaan nie. Die beliggaamde aard van die rede beteken dat die goedkeuring van alle indrukke, insluitende kataleptiese indrukke, 'n sekere impak op die liggaam sal hê. Dit beteken dat selfs wanneer jy volgens die natuur leef jy sekere “emosies” sal ervaar. Hierdie emosies moet egter onderskei word van daardie emosies wat jou van die werkinge van die natuur vervreem. Om hierdie onderskeid te verstaan is dit nodig om 'n volledige uiteensetting van die Stoïsyne se opvatting van emosies te gee.¹⁵

Die Stoïsyne beweer daar bestaan aangebore, liggaamlike reaksies waaroor selfs die wysgeer geen beheer het nie. Hierdie liggaamlike reaksies word met emosies geassosieer, maar is streng gesproke nog nie 'n emosie op sigself nie. Eersgenoemde

¹⁵ Volgens sekere invloedryke hedendaagse opvattinge van emosie word emosies beskou as iets wat onderskei moet word van rasionaliteit (Nussbaum, 1996: 79). Nussbaum (ibid.) meen volgens hierdie opvatting word emosie veroorsaak deur die irrasionele, dierlike deel van die liggaam en dit kan gereduseer word tot liggaamlike funksies. Dit beteken diere en pasgebore babas sal emosie kan ervaar. Emosies is aangebore, terwyl die rede aangeleer word (ibid.). Nussbaum meen hierdie beskouing van die verhouding tussen rede en emosie het veral 'n groot impak gehad op die sielkunde. Gevolglik bepaal dit tot 'n groot mate ook die alledaagse beskouing van emosies. Soos ons reeds aangetoon het staan hierdie opvatting in teenstelling met die antieke denkers se opvatting van emosies. Die antieke denkers beweer daar bestaan 'n inherente verhouding tussen ons emosies en ons oortuigings. Onlangse navorsing in die sielkunde bevestig die antieke denkers se oortuigings. Sien Lazarus se *Emotion and Adaptation* (1991) en Lutz se *Unnatural emotions* (1988).

het wel die vermoë om 'n emosie te word indien die persoon 'n gevaardgaande oortuiging vorm. Daarom noem Nussbaum (1996) hierdie liggaamlike reaksies voor-emosies (*propatheia*). *Propatheia* is nie onder jou rasionele beheer nie, omdat dit uitsluitlik 'n liggaamlike reaksie is. Seneca verduidelik dit soos volg:

[P]assions consist not in being moved as a result of impressions of things, but in surrendering oneself to them and following up this fortuitous movement. For if anyone thinks that pallor, floods of tears, sexual arousal, heavy breathing or a sudden brightening of the eyes and the like, are evidence of passion and a mark of the mind, he is mistaken and fails to realize that these are bodily drives (Seneca, 1992b: 419).

In die volgende aanhaling beklemtoon Epictetus die feit dat *propatheia* buite ons rasionele beheer val:

The way things look to the mind (what philosophers call “impressions”) have an immediate psychological impact and are not subject to one’s wishes, but force human beings to recognize them by a certain inherent power. But the acts of approval (what philosophers call “assents”) are voluntary and involve human judgement. So, when some terrifying sound comes from the sky or from a falling building, or when sudden news comes of some danger . . . even the wise person’s mind is necessarily affected, shrinks back, and grows pale for a moment, not because he forms a judgment that something bad is about to happen, but because of certain rapid and unconsidered movements which prevent the mind and reason from functioning properly (Epictetus, 1995b: 309-10).

Die Stoïsyne onderskei tussen twee tipes emosies: *pathē* en *eupatheiai*. Ek verduidelik eers *pathē*. *Pathē* is die algemene Griekse term vir emosies, maar in hierdie ondersoek verwys dit spesifiek na irrasionele emosies. Hierdie gebruik van die term *pathē* is geregverdig, omdat die Stoïsyne die meeste emosies in 'n negatiewe lig beskou. Tewens die Stoïsyne klassifiseer selfs sekere geestestoestande wat met irrasionele emosies geassosieer word as *pathē* (Long & Sedley, 1992: 420). 'n Voorbeeld van só 'n geestestoestand is haatdraendheid. Wat is egter die verband

tussen 'n valse waardeoordeel en *pathē*? Chrysippos verduidelik die ontstaan van *pathē* soos volg:

Pathē begin met 'n sintuiglike indruk of 'n stel verwante sintuiglike indrukke. Hierdie indruk(ke) kan op sigself *propatheia* veroorsaak, maar is nog nie *pathē* nie. Ons verstand genereer sekere stellings wat die situasie beskryf soos waargeneem. Sekere van hierdie stellings maak 'n waardeoordele wat die waargenome objek as goed, boos, of eties neutraal beskryf. 'n Voorbeeld van só 'n stelling is: “Geld sal my gelukkig maak.” Indien ons hierdie stelling goedkeur vorm ons 'n irrasionele oortuiging. Volgens Chrysippos is só 'n oortuiging dieselfde as 'n irrasionele emosie (*pathos*) (Nussbaum, 1996: 372). In hierdie geval sal die *pathos* begeerte wees. Daar is vier primêre tipes *pathē*, omdat daar vier verskillende tipes valse oortuigings is wat jy kan hê:

Appetite and fear come first, the former in relation to what appears good, and the latter in relation to what appears bad. Pleasure and distress result from these: pleasure, whenever we get the object of our appetite or avoid the objects of our fear; distress, whenever we fail to get the objects of our appetite or experience the objects of our fear (Stobaeus, 1992: 411).

Na aanleiding van Stobaeus se verduideliking kan ons die vier tipes *pathē* soos volg uiteensit: Begeerte is ons verlange na iets in die toekoms wat ons verkeerdelik as goed beoordeel. Vrees is ons afkerigheid teenoor dinge wat ons verkeerdelik beskou as boos. As die objek van ons begeerte teenwoordig is, of die objek van ons vrees afwesig is, ervaar ons plesier. Die afwesigheid van die objek van ons begeerte, of die teenwoordigheid van die objek wat ons vrees, maak ons droefgeestig. Alle ander negatiewe emosies kan as een van hierdie tipes emosies geklassifiseer word. Stobaeus gee die volgende voorbeelde:

The following are classified under appetite: anger and its species . . . intense sexual desires, cravings and yearnings, love of pleasures and riches and honours, and the like. Under pleasure: rejoicing at another's misfortunes, self-gratification, trickery, and the like. Under fear: hesitancy, anguish, astonishment, shame, confusion, superstition, dread, and terror. Under distress: malice, envy, jealousy, pity, grief, worry, sorrow, annoyance, mental pain, vexation (Stobaeus, 1992: 412).

Die Stoïsynne plaas *eupatheiai* teenoor *pathē*. Eersgenoemde is “goeie” of “rasionele” emosies wat deur die wyse persoon ervaar sal word. Soos *pathē*, is *eupatheiai* nie beperk tot gevoelens nie, maar dit sluit ook sekere geestestoestande in. *Eupatheiai* is gegrond op rasonale waardeoordele van die aard van die goeie en die bose. Met ander woorde dit plaas nie ’n hoë waarde op eksterne goedere nie, maar slegs op interne goedere wat onder ons beheer is. Daar is drie tipes *eupatheiai* wat ooreenstem met die drie tipes rasonale waardeoordele. Lewensvreugde (*chara*) is die rasonale oortuiging dat iets teenwoordig goed is. Die oortuiging dat alles goed gaan verloop is ’n rasonale wens (*boulēsis*). Die wyse persoon sal ook versigtig wees sodat hy nie verval in toekomstige ondeug nie. Laastens kry ons dus waaksaamheid (*eulabeia*).

They [the Stoics] say that there are three good feelings: joy, watchfulness, wishing. Joy . . . is the opposite of pleasure, consisting in well-reasoned elation . . . Watchfulness is the opposite of fear . . . For the wise man will not be afraid at all, but he will be watchful. They say that wishing is the opposite of appetite, consisting in well-reasoned desire. Just as certain passions fall under the primary ones, so too with the primary good feelings. Under wishing: kindness, generosity, warmth, affection. Under watchfulness: respect, cleanliness. Under joy: delight, sociability, and cheerfulness (Diogenes Laertius, 1992: 412).

Daar is slegs drie tipes *eupatheiai*, omdat niks teenwoordig ooit werklik boos is nie. Die wyse persoon begryp dat alles wat ons normaalweg as boos beskou – soos die dood en fisiese pyn – inderwaarheid eties neutraal is. In Stoïsynse terminologie is hierdie dinge “onverskillig”¹⁶. In die konteks van die Stoïsynse filosofie het die term “onverskilligheid” ander assosiasies as in die alledaagse spreektaal. Onverskilligheid verwys gewoonlik na ’n houding van roekeloosheid of waaghalsigheid. In die konteks van die Stoïsynse filosofie verwys dit nie na ’n persoon se houding nie, maar na iets se waarde. Rykdom en armoede is byvoorbeeld onverskillig, omdat daar geen *verskil*

¹⁶ Dit is belangrik om hierdie term te verduidelik hoewel ek gewoonlik die term “eties neutraal” gebruik om “onverskillige” goed te beskryf. Die rede hiervoor is dat hierdie term dikwels in die Stoïsynse literatuur verskyn (in die Engelse literatuur verskyn die term “indifferent” ook baie). “Onverskilligheid” en “indifference” het negatiewe assosiasies wat nie toepaslik is in die konteks van die Stoïsynse filosofie nie. Gevolglik lei die gebruik van hierdie terme dikwels tot ’n groot wanopvatting van die Stoïsynse denke.

bestaan tussen die waarde van hierdie goed nie. Trouens die Stoïsyne beskou beide rykdom en armoede as waardeloos, omdat dit ons nie kan help om 'n meer deugsame lewe te leef nie.

They [the Stoics] say that some existing things are good, others are bad, and others are neither of these. The virtues – prudence, justice, courage, moderation and the rest are good. The opposites of these – foolishness, injustice and the rest – are bad. Everything which neither does benefit nor harms is neither of these: for instance, life, health, pleasure, physical beauty, strength, wealth, reputation, noble birth, and their opposites, death, disease, pain, ugliness, weakness, poverty, low repute, ignoble birth and the like . . . For these things are not good but indifferent of the species “preferred” (Diogenes Laertius, 1992: 354).

Diogenes beweer dat sekere onverskillige goedere wel voorkeur geniet. Die Stoïsyne tref nie 'n *etiese* onderskeid tussen onverskillige goedere nie, maar wel 'n *praktiese* onderskeid. Prakties gesproke kan ons sê onverskillige goedere het 'n *beplanningswaarde*. Dit is byvoorbeeld verkieslik om te beplan om genoeg geld te hê om jouself te kan onderhou. Die Stoïsyne meen dat ons 'n natuurlike ingesteldheid het om sekere onverskillige goedere, soos ons gesondheid en welvaart, na te streef. Wanneer hierdie onverskillige goedere met morele goedheid vergelyk word is dit egter waardeloos, omdat die waarde van laasgenoemde absoluut is. Onverskillige goedere is nie volkome onder ons beheer nie, dus selfs al kies ons om dit na te streef mag ons nooit ons geluk afhanklik maak daarvan nie. Hierdie goed is ook nie werklik begeerlik nie, omdat dit op sigself nie ons geluk kan verseker nie. In dié opsig is slegs deugde werklik begeerlik.

Therefore Chrysippus rightly said: “So long as the consequences are unclear to me, I always hold to the things best adapted to secure what is in accordance with nature, for god himself created me with the faculty for choosing such things. If I really knew that it was ordained for me to be ill at this moment, I would aspire to be so: for the foot too, if it had a mind, would aspire to be muddied” (Epictetus, 1995b: 86-7).

In hierdie hoofstuk het ons die drie kenmerke van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting bespreek. Eerstens het ons gekyk na die verband tussen die rede en wysheid. Ons het hierdie verband verduidelik met verwysing na die Stoïsynse fisika en die verhouding daarvan tot die chaos-teorie. Vervolgens het ons na die beliggaamde aard van die rede gaan kyk en gesien hoe daar, by die Stoïsynse denke, slegs 'n fyn lyn tussen denke en handeling bestaan. Dit is 'n tweede kenmerk van die Stoïsynse rasionaliteitsopvatting. Laastens het ons na hul opvatting van die rede gekyk met betrekking tot die emosies. Volgens die Stoïsynse is beide *pathē* en *eupatheiai* tipes waardeoordele en beide kan verstaan word met betrekking tot ons rasonale vermoëns. Die implikasie hiervan is dat ons ons emosies kan reguleer deur ons denke te dissiplineer.

In die volgende hoofstuk ondersoek ons die praktiese implikasies van die Stoïsynse se opvatting van emosies. Daar is reeds verduidelik wat ons emosies is, maar hoe gaan ons te werk om dit te reguleer? Met ander woorde, wat behels die dissiplinering van ons denke? As emosies tipes waardeoordele is, hoe moet ons te werk gaan om die waarde van iets korrek te oordeel? Hoe hou ons ons begeertes in toom sodat ons nie daardeur oorweldig word nie en is dit moontlik om volkome beheer uit te oefen oor ons handeling?

Die doel van hierdie hoofstuk is om die teoretiese grondslag te lê waarmee ons die bogenoemde vrae kan beantwoord. Hierdie verhandeling is gegrond op die veronderstelling dat filosofie nie alleen 'n teoretiese dissipline is nie, maar 'n tipe leefwyse. Die filosofiese lewe is 'n lewe wat gerig word deur goed beredeneerde argumente. In die volgende hoofstuk gaan ons in meer detail kyk na van die argumente wat hier geopper is. Die klem sal egter val op die manier waarop ons hierdie insigte kan toepas in ons daaglikse lewens.

Hoofstuk 3

Stoïsynse denke as terapie: Die spirituele oefeninge van Marcus Aurelius

True philosophy doesn't involve exotic rituals, mysterious liturgy, or quaint beliefs. Nor is it just abstract theorising and analysis. It is, of course, the love of wisdom. It is the art of living a good life. As such it must be rescued from religious gurus and from professional philosophers lest it be exploited as an esoteric cult or a set of detached intellectual techniques or brainteasers to show how clever you are... Philosophy's purpose is to illuminate the ways our soul has been infected by unsound beliefs, untrained tumultuous desires, dubious life choices and preferences that are unworthy of us... Skilled use of logic, disputation, and the developed ability to name things correctly are some of the instruments philosophy gives us to achieve abiding clear-sightedness and inner tranquillity, which is true happiness... True happiness is a verb. It's the ongoing dynamic performance of worthy deeds. The flourishing life, whose foundation is virtuous intention, is something we continuously improvise, and in doing so our souls mature (Epictetus, 1995a: 84-5).

In die voorafgaande aanhaling beskryf Epictetus die filosofie as 'n lewenskuns. Hy veronderstel dat filosofie nie primêr 'n teoretiese dissipline is nie, maar eerder 'n leefstyl gekenmerk deur die gebruik van teoretiese argumente. Die doel van hierdie teoretiese argumente is om ons 'n beter begrip te gee van wat die goeie lewe behels. Die goeie lewe behels nie alleenlik teoretiese argumente nie, maar ook spesifieke spirituele oefeninge waarmee ons deurlopend ons denke kan evalueer en korrigeer.

In hierdie hoofstuk gaan ons hierdie spirituele oefeninge van die Stoïsyne ondersoek. Ons gaan in besonderheid kyk na die *Meditasies* van Marcus Aurelius in 'n poging om aan te toon dat die poëtiese bewoording van sy aforismes inderwaarheid uitdrukking gee aan die Stoïsyne se praktyk van spirituele oefeninge. Laasgenoemde is gegrond op die teoretiese argumente wat in Hoofstuk 2 gemaak is.

3.1 Deugde as geestestoestand

Die Stoïsyne glo dat die goeie mens primêr aan sy voornemens geken moet word, en nie alleenlik aan sy handeling nie. Die rede hiervoor is tweeledig: Eerstens glo die Stoïsyne dat ons nie heeltemal beheer kan uitoefen oor ons handeling nie. Tweedens beskou hulle deugde as 'n eksistensiële houding, of gesindheid, wat die persoon inneem. Ons handeling kan egter 'n aanduiding wees van ons deugsaamheid, omdat ons gesindheid eersgenoemde beïnvloed. Die opvatting van deugde as 'n eksistensiële houding beteken dat die Stoïsyne goedheid en boosheid beperk tot aspekte van ons denkwyse. Om die werkinge van die natuur te aanvaar is goed terwyl die verwerping daarvan verkeerd is. Met ander woorde slegs ons waardeoordele kan óf goed óf boos wees. Die Stoïsyne meen dus daar is slegs morele goedheid en boosheid. In hierdie konteks verwys “moreel” dus na die innerlike waarde wat ons gebeurte heg.

James A. Francis (1995) beskryf die eksistensiële houding wat die Stoïsyne teenoor die wêreld inneem in terme van 'n rasonele askese. Hy verwoord rasonele askese as 'n ingetoë benadering tot die begeerte na 'n lewe van gemak. Die rasonele askese van die Stoïsyne moet egter onderskei word van liggaamlike, of fisiese, asketiese praktyke. Anders as die voorstanders van liggaamlike asketiese praktyke, meen die Stoïsyne nie dat liggaamlike plesier verkeerd is nie. Dit is slegs onaanvaarbaar om liggaamlike plesier as die goeie op sigself na te streef. Die twee praktyke sluit mekaar egter nie uit nie. In die *Meditasies* sien ons byvoorbeeld dat Marcus Aurelius beide tipes asketiese praktyke beoefen het:

I learned... to prefer a hard bed of planks covered with pelt, and all the other rigours of a Greek upbringing. . . From my mother I learned to fear God and to be generous, to refuse not only to do evil, but to think it; and a simplicity of life far removed from the habits of the rich (Marcus Aurelius, 2002: 19).

In die *Historia Augusta* (kyk Francis, 1995: 24) staan daar geskryf dat Marcus Aurelius op die ouderdom van twaalf op die vloer geslaap het, en soos sommige filosowe van ouds 'n verweerde toga gedra het. Dit wil voorkom asof sy liggaamlike asketiese praktyke beperk is tot sy jeug. Nietemin handhaaf hy sy liefde vir harde werk en 'n eenvoudige leefstyl tot in sy latere jare (Francis, 1995). Die moontlikheid bestaan dat sy fisiese asketiese praktyke te danke is aan sy opvoeding. Sy fisiese

asketiese praktyke sou dan beoefen word ter voorbereiding vir sy latere rasionele asketiese praktyke

Streng gesproke word Marcus Aurelius se liggaamlike asketiese praktyke as eties neutraal geag. Die rede hiervoor is dat fisiese pyn of plesier nie inherent goed of sleg is nie (soos reeds genoem is slegs morele goedheid en boosheid op sigself goed of sleg). Daarom moet die Stoïsyn 'n eties neutrale houding inneem teenoor die liggaam. Dieselfde beginsel geld vir alles ekstern aan die self, veral dit waaraan ons gewoonlik 'n hoë waarde heg, soos materiële welvaart. Die fisiese asketiese praktyke help die Stoïsyn in sy poging om 'n eties neutrale houding teenoor die natuur te kultiveer. Die neutrale houding van die Stoïsyne impliseer dat jy 'n goeie lewe kan lei ongeag die omstandighede waarin jy jouself bevind. “Wherever life is possible, it is possible to live in the right way. What if you live in a palace? Then it is possible to live in a palace the right way” (Marcus Aurelius, 2002: 59).

Liggaamlike askese kan egter vir die verkeerde redes beoefen word. Die praktyk van liggaamlike askese word in die algemeen geassosieer met 'n negatiewe siening van die liggaam. Die Stoïsyne maak beswaar teen die idee dat die liggaam boos is. Hulle is nie oortuig daarvan dat dit nodig is vir die liggaam om te ly nie, omdat dit vir hulle voldoende is om die liggaamlike begeertes in toom te hou.

Die Stoïsyne beskou die natuur as eties neutraal. Hulle meen ons moet al die werkinge van die natuur goedgesind wees, sonder onderskeid. Die Stoïsyne se goedgesindheid jeens die natuur vertaal in 'n estetiese waardering daarvan. *Eties* gesproke is die natuur steeds onverskillig, maar dit het wel vir hulle 'n *estetiese* waarde. Die estetiese waardering van die natuur bevorder ons strewe om volgens die natuur te leef, omdat dit ons help om genot daaruit te put sonder om onself oor te gee aan plesier.

We should also pause to consider how charming and graceful the unexpected effects of nature's work are. When bread is baking, for example, cracks appear in the crust. Although these would seem to confound the baker's design, they attract our attention and help to arouse our appetite. Figs too burst open just when they are best to eat, and olives left on the tree to rot achieve a most exquisite beauty... In this way, the perceptive man, profoundly curious about the workings of nature, will take a particular pleasure in everything, even in the humble or ungainly parts that contribute

to the making of the whole... With a discerning eye, he will warm to an old man's strength or an old woman's beauty while admiring with cool detachment the seductive charms of youth. The world is full of wonders like these that will appeal only to those who study nature closely and develop a real affinity for her works (Marcus Aurelius, 2002: 33-4).

’n Stoïsyn vind dus genot in die liggaamlike, sonder om homself aan begeerte oor te gee. Wanneer ons onself oorgee aan begeerte word ons visie ingeperk deur die voorwerp wat ons begeer. Ons word by wyse van spreke deur ons begeertes verblind. Dit verhoed ons om ’n groter waardering te hê vir die werkinge van die natuur en ook om die prag in die alledaagse raak te sien. Liggaamlike plesier as sodanig is nie verkeerd nie, maar ’n uitsluitlik hedonistiese strewe daarna kan wel nadelig wees. Die Stoïsyne meen dat dit belangrik is om ingetoë te wees sodat ons die “verblindings” van die begeerte kan teëwerk.

3.2 Die *Meditasies* as spirituele oefening

Everyone dreams of the perfect vacation – in the country, by the sea, or in the mountains. You too long to get away and find that idyllic spot, yet how foolish . . . when at any time you are capable of finding that perfect vacation in yourself. Nowhere is there a more idyllic spot, a vacation more private and peaceful, than in one's own mind, especially when it is furnished in such a way that the merest inward glance induces ease (and by ease I mean the effects of an orderly well-appointed mind, neither lavish nor crude). Take this vacation as often as you like, and so charge your spirit. But do not prolong these meditative moments beyond what is necessary to send you back to your work free of anxiety and full of vigour and good cheer (Marcus Aurelius, 2002: 41).

Wilhelm Holzmann, die redakteur van die eerste uitgawe van Marcus Aurelius se *Meditasies*, was oortuig daarvan dat sy kopie ’n onvolledige weergawe was van die oorspronklike teks. Hadot (1995: 10) meen egter die *Meditasies* is volledig en dat slegs die literêre genre daarvan onbekend was aan Holzmann. Hy identifiseer die *Meditasies* as ’n voorbeeld van *hipomnemata*. *Hipomnemata* is ’n antieke literêre genre, gekenmerk deur die gereelde poëtiese uitdrukking van die outeur se gedagtes.

Die poëtiese uitdrukking onderskei *hipomnemata*, as 'n literêre genre, van gewone dagboekinskrywings.

Hadot meen die *Meditasies* is 'n bepaalde tipe *hipomnemata*. Die struktuur van Marcus Aurelius se *Meditasies* is gegrond op die drie afdelings van die Stoïsynse filosofie, soos geïdentifiseer in die *Diskoerse* van Epictetus (Hadot, 1995: 11). Die drie afdelings van die Stoïsynse filosofie is logika, fisika en etiek. Dit hou verband met drie tipes spirituele oefeninge wat onderskeidelik daarop gemik is om ons oordeelsvermoë, begeertes en handelingte te dissiplineer. Hadot redeneer dat die *Meditasies* 'n samevatting is van die praktyk van Marcus Aurelius se spirituele oefeninge (ibid.).

Ek bespreek kortliks die dissiplinering van ons oordeelsvermoë om sodoende die verband tussen die *Meditasies* en Marcus Aurelius se spirituele oefeninge duidelik te maak. Die dissiplinering van ons oordele behels die ontwikkeling van die vermoë om die natuur “objektief” voor te stel, dit wil sê sonder om die werkinge daarvan te veroordeel. Die praktyk van die dissiplinering van ons oordeelsvermoë kultiveer sodoende grootheid van gees, omdat dit die beperkinge van ons subjektiewe siening van die natuur te bowe kom. Marcus Aurelius gee duidelik gestalte aan dié spirituele oefening deur dit uit te druk op 'n poëtiese manier:

Whenever you see or imagine something, make a precise mental picture of it, stripped to its bare essence and divorced from its surroundings; call it by its proper name, and name each of the parts that compose it and into which it will someday decompose. Nothing produces greatness of mind like the habit of examining methodically and honestly everything we encounter in this life and of determining its place in the order of things, its intended use, its value to the whole universe, and its worth to man in his role as citizen of that world City in which all other cities are but households (Marcus Aurelius, 2002:37-8).

Op 'n soortgelyke manier gee Marcus Aurelius uitdrukking aan die ander spirituele oefeninge. In die volgende afdeling bespreek ek eerstens die dissiplinering van ons oordeelsvermoë in besonderheid en vervolgens die ander spirituele oefeninge.

3.3 Die dissiplinerings van ons oordeelsvermoë

Die Stoïsyne meen 'n sintuiglike indruk (*aisthēsis*) is 'n onbewuste liggaamlike proses, wat 'n mentale voorstelling (*phantasia*) veroorsaak (Hadot, 2001: 101). Die mentale voorstelling kom voort uit 'n innerlike diskoers (*dianoia*) wat die rasonale vermoëns genereer wanneer dit bewus word van die sintuiglike indruk (Hadot, 2001: 102). Hierdie innerlike diskoers vergestalt onwillekeurig in 'n aantal stellings (*lekta*). Die stellings is óf saaklike beskrywings van die eienskappe van die waargenome voorwerp, óf dit is 'n waardeoordele (ibid.). Hadot meen dit is hierdie stellings wat ons met ons rasonale vermoëns (*hēgemonikon*) goedkeur (in Engels “assent to”), of afkeur.

Ek verduidelik die bogenoemde proses aan die hand van die volgende voorbeeld: Persoon X sien dat sy huis besig is om af te brand. Die sintuiglike indruk veroorsaak 'n onwillekeurige mentale voorstelling. Laasgenoemde bestaan uit die sintuiglike indruk en 'n aantal stellings wat probeer sin maak van die sintuiglike indruk. Persoon X se innerlike diskoers bring byvoorbeeld die volgende stellings na vore: Die huis brand af. Dit is my eiendom. Die verloop van sake is sleg. My lewe is verwoes.

Stelling 1 is 'n objektiewe stelling terwyl stellings 2, 3 en 4 subjektief is. Stelling 3 en 4 behels ook 'n waardeoordeel. Stelling 4 is 'n baie negatiewe, irrasionele waardeoordeel. Só 'n waardeoordeel kan 'n liggaamlike reaksie veroorsaak – persoon X se gesig kan byvoorbeeld verbleek. Hy het egter nog nie stelling 4 goedgekeur nie en daarom is hierdie liggaamlike reaksie nie 'n emosie nie, maar 'n voor-emosie (*pre-pathos*).¹

Persoon X is vry om te besluit watter stellings hy wil goedkeur. Die Stoïsyne is oortuig dat persoon X stelling 1 moet goedkeur omdat dit objektief is. Hulle meen egter hy moet stellings 2, 3 en 4 afkeur. Stelling 2 is te subjektief en stellings 3 en 4 behels foutiewe waardeoordele. Indien persoon X stelling 3 of 4 goedkeur sal hy 'n negatiewe emosie (*pathos*) ervaar. Die Stoïsyne beskou *pathē* as negatief, omdat emosies soos woede of depressie ons van die werkinge van die natuur vervreem. Indien hy 'n stelling goedkeur wat 'n rasonale waardeoordeel behels sal hy 'n rasonale emosie (*eupathos*) ervaar.

¹ Sien hoofstuk 2 vir 'n bespreking van die Stoïsyne se opvatting van die verskillende tipes emosies.

Die Stoïsyne meen alle stoflike prosesse is gedetermineer en dat die verwekking van 'n mentale voorstelling 'n stoflike proses is (Hadot, 2001: 102). Die stellings wat deur ons innerlike diskoers gegenereer word is egter onstoflik, wat beteken die wet van kousaliteit is nie daarop van toepassing nie. Die hele waarnemingsproses is dus vasgestel deur die natuur tot en met die oomblik wat ons moet besluit watter stellings ons gaan goedkeur. Vryheid is die vermoë om onafhanklik te besluit watter stellings jy wil goedkeur en dit is moontlik danksy die feit dat hierdie stellings onstoflik is. Die Stoïsyne beweer dus die enigste vryheid waaroor ons beskik is die vermoë om te kies watter betekenis ons aan die wêreld wil gee.

It is in the area of value-judgements that the power of the guiding principle, and of its faculty of assent, comes into play. It is this power that introduces value differences into a world which is indifferent and “in itself.” Nevertheless, the only value-judgments which are authentic and true are those which recognize that the good is moral good, that evil is moral evil, and that that which is neither morally good nor evil is indifferent, and therefore valueless. In other words, the Stoic definition of good and evil has as its consequence the total transformation of one’s vision of the world, as it strips objects and events of the false values which people have the habit of attributing to them, and which prevent them from seeing reality in its nudity (Hadot, 2001: 109).

Ons het die vermoë om die wêreld te vertolk soos ons wil, maar dit is belangrik om te onthou dat dit inderwaarheid eties neutraal is. Sodra ons 'n hoë waarde op 'n eksterne objek plaas, begin ons op 'n onbewuste vlak daarmee te identifiseer. Hierdie identifikasie veroorsaak onnodige bekommernisse, omdat die lot van eksterne goedere buite ons beheer is. Die Stoïsyne beweer ons moet slegs 'n hoë waardering hê vir dit wat onder ons beheer is – soos ons oordeelvermoë. Hulle meen ons moet belangeloos na eksterne dinge kyk, omdat dit nie werklik begeerbaar is nie. Slegs deugde is werklik begeerbaar omdat dit al is wat ons geluk kan verseker.

Hadot (2001: 112) beweer as ons ophou om valse waardes op dinge te projekteer ons in staat sal wees om ons “ware self” te ontdek. Hy meen ons is geneig om onself te definieer in terme van ons besitting, ons omstandighede en ons

prestasies, of mislukkings. Ons “ware self” is egter daardie aspek van ons wese wat onafhanklik is van al hierdie dinge. Ons “ware self” is ons rasonale vermoë (*hēgemonikon*) “[which] introduces value differences into a world which is indifferent” (Hadot, 2001: 109). Dit is die waardevolste aspek van ons bestaan, omdat dit bepaal of ons ’n goeie, en dus by implikasie ’n gelukkige lewe lei. Die ironie is egter dat ons slegs die waarde en krag van ons “ware self” besef as ons onself kan leer om belangeloos na die wêreld te kyk:

[I]n the very act by which we transform the way we used to look at things, we also become aware of our ability to transform this way of seeing. Hence, we become aware of the inner power which we possess to see things – and by “things,” let us always understand the *value* of things – as we want to see them. . . [T]he transformation of our consciousness of the world brings about a transformation of our consciousness of ourselves (Hadot, 2001: 112).

Die Stoïsyne beweer ons is geneig om uit gewoonte, of vanweë sosiale vooroordele, foutiewe waardeoordele te maak (Hadot, 2001: 105). Die dissiplinering van ons oordeelsvermoë behels ’n streng, saaklike beskrywing van voorwerpe. Die oorbodige gebruik van byvoeglike naamwoorde word vermy om subjektiewe antropomorfiese oorwegings sover moontlik uit te sluit (ibid.). Om voorwerpe op ’n saaklike manier te beskryf is egter ’n vaardigheid wat oefening verg:

In the same way as we exercise ourselves to deal with the sophistical questioning, we should exercise daily to deal with impressions; for these too put questions to us. “So-and-so’s son is dead. What do you think of that?” It lies outside the sphere of choice, it is not evil . . . “Caesar has condemned him,” – This lies outside the sphere of choice, it is not an evil. – He has been distressed by all this. – This is within the sphere of choice, it is an evil. – He has borne it nobly. – This is within the sphere of choice; it is a good (Epictetus: 1995b: 167).

Is dit egter menslik om byvoorbeeld nie te treur oor die dood van ’n geliefde nie, en om sy of haar dood op ’n streng saaklike manier te beskryf? Die Stoïsyne meen dat dit nie onmenslik is nie. Intendeel, hulle beweer sulke tipe emosies is irrasioneel, omdat dit die werkinge van die natuur misken en ons verhoed om die skoonheid daarvan in

te sien. Die edelste deel van ons menswees is juis om die werkinge van die natuur nie te verwyf nie, maar om dit te aanvaar – selfs die dood van ’n geliefde. Wanneer ons oortuig is dat die dood boos is, veroordeel ons die werkinge van die natuur wat bepaal dat almal sterflik is. Dit is noodsaaklik om ’n streng saaklike beskrywing van die natuur te gee sodat ons ’n meer menslike bestaan kan voer. Sulke saaklike beskrywings van die natuur help ons om ’n ruimgeestige denkhouding te kultiveer.

The phenomena of nature and the events of the world, once they are stripped of all the adjectives – “terrifying,” “frightening,” “dangerous,” “hideous,” “repulsive” – which humankind, in its blind anthropomorphism, applies to them, appear in their nudity and all their savage beauty. All reality is then perceived from the perspective of universal Nature, as within the flow of eternal metamorphosis of which our individual life and death are only the tiniest waves (Hadot, 2001: 112).

Die natuur mag dalk bepaal wat met ons gaan gebeur, maar met die vryheid van ons oordele kan ons self besluit hoe ons daarop wil reageer. Dit is by hierdie punt waar die invloed van die eksterne wêreld stop en ons morele vryheid begin. Hadot noem dit die innerlike sitadel (*la citadelle intérieure* of in Engels “the inner citadel”) (Hadot, 2001: 107). Die innerlike sitadel vrywaar ons teen die onsekerheid van die eksterne wêreld. Dit stel ons sodoende in staat om op ’n deugsame manier teëspoed die hoof te bied:

You cannot be harmed by the law of another man’s being, nor can any change or alteration in your circumstances hurt you. Where is the injury then? It is in your sense of injury – in the part of you that forms a judgement about such things. Form no judgement and the injury disappears. Even if what is closest to you, your body, is mutilated and burned, festers and rots, force the part of you that forms an opinion about such things to remain calm and refuse to judge as either good or bad what can as easily happen to a good man as to a bad (Marcus Aurelius, 2002: 49).

Hadot (2001: 115-8) identifiseer, in die *Meditasies*, vier dinge wat Marcus Aurelius benadruk om sy oordeelsvermoë te dissiplineer: Eerstens meen Marcus Aurelius dat dit noodsaaklik is om op jou eie denke en handelingte te fokus en jouself nie oor die

doen en late van ander te bekommer nie. “Not knowing what other people are thinking is not the cause of much human misery, but failing to understand the workings of one’s own mind is bound to lead to unhappiness” (Marcus Aurelius, 2002: 29). Tweedens is dit belangrik om op die hede te fokus. Die toekoms en die verlede is buite ons beheer en daarom is dit nutteloos om jou daarvoor te bekommer. Deur op die hede te fokus kan ons op ’n meer effektiewe manier enige probleem benader:

Don’t panic before the picture of your life. Don’t dwell on all the troubles you’ve faced or have yet to face, but instead ask yourself as each trouble comes: What is so unbearable or unmanageable in this? The reply will embarrass. Then remind yourself that it’s not the future or the past that bears down on you, but only the present, always the present, which becomes an even smaller thing when isolated in this way (Marcus Aurelius, 2002: 97).

Derdens is dit belangrik om nie impulsief op ons instinkte te reageer nie. Ons kan nie al ons liggaamlike reaksies keer nie, maar ons kan wel weier om negatiewe stellings goed te keur. Ons moet onthou ons redelike vermoë is sterker as ons instinktiewe drange en ons moet daarmee hierdie drange tem. Die instinktiewe drange moet egter nie heeltemal onderdruk word nie, omdat dit nie op sigself sleg is nie. Dit moet net beheer word sodat ons rasioneel kan leef:

Don’t let the reasonable guide at the core of your being be swayed by the unconscious movement of the flesh, whether violent or gentle. Don’t let it get mixed up with them, but let it stand aloof, confining each sensation to the member for which it is intended. But when the mind, being part of the same organism as the flesh, becomes conscious of these sensations, it should accept them without judging them to be either good or bad (Marcus Aurelius, 2002: 61).

Laastens sien ons dat dit belangrik is om ons posisie te midde van alles vol te staan. Met ander woorde dit is belangrik om ons pligte teenoor die wêreld en ander mense na te kom. Die rolle wat aan ons toegeken word behels sekere verantwoordelikhede. Geen rol is onbenullig nie, omdat die waarde van ’n persoon nie deur sy rol in die wêreld bepaal word nie, maar deur dit wat hy beskou as waardevol:

Empty pomp; stage plays; flocks of sheep and herds of cows; mock battles; a bone flung to lap-dogs; a breadcrumb tossed into a fishpond; the ceaseless toil of ants bearing their burdens; the flight of frightened mice; puppets dancing on their strings – such is life. Your job is to take your place amidst it all with a mild manner and without condescension. *Bear in mind that the measure of a man is the worth of the things he cares about* (Marcus Aurelius, 2002: 77).

Die ontdekking van ons ware self behels 'n tweeledige beweging van ons siel. Eerstens beweeg ons weg van ons obsessie met die alledaagse om 'n objektiewe benadering in te neem teenoor die natuur. Die objektiewe benadering gee vir ons 'n nuwe estetiese waardering vir die werkinge van die natuur. Dit veroorsaak dat ons ophou om die natuur te verkwalik en ons eie belange daarop te projekteer. Ons sien dit as iets onafhanklik van onself waaroor ons slegs minimale beheer het. Tweedens beweeg ons dan terug na onself deur te beseef ons is in volkome beheer van ons oordeelsvermoë. Dit is die ontdekking van ons ware self.

Die dissiplinering van ons oordeelsvermoë behels die tem van sekere emosies en waardeoordele. Dit gaan egter gepaard met 'n bemagtiging van die individu weens die feit dat dit kan lei tot die ontdekking van die vryheid van sy oordeelsvermoë. Dié vryheid maak die eties goeie lewe moontlik.

Your abilities to control your thoughts – treat it with respect. It's all that protects your mind from false perceptions – false to your nature, and that of all rational beings. It is what makes thoughtfulness possible; and affection for other people; and submission to the divine (Marcus Aurelius, 2002: 35).

3.4 Die dissiplinering van ons begeertes

[The] sort of man, determined to be counted among the best in the pursuit of virtue, is a veritable priest and minister of the gods, especially of the god that dwells within him and keeps him untainted by pleasure, unharmed by pain, safe from any wrong, innocent of all evil, a mighty warrior in the greatest warfare of all, the struggle against passion's dominion. With justice like marrow in his bones, he delights from the depths of his being in

whatever happens, in whatever fate the gods allow (Marcus Aurelius, 2002: 35).

Die tweede spirituele oefening is die dissiplinerings van ons begeertes. Die Stoïsyne meen dat die mens sy begeertes kan tem deur die inherente orde in die natuur te begryp. Dit word moontlik deur op twee aspekte van ons bestaan te fokus: Eerstens meen die Stoïsyne dit is noodsaaklik om die tydelikheid van ons bestaan te begryp. As menslike wesens staan ons altyd in 'n spesifieke verhouding tot die tyd. Tweedens beweer hulle die mens moet sy situasie beskou vanuit 'n kosmiese perspektief. Die betekenis van elkeen van hierdie aspekte van ons bestaan word in hierdie afdeling bespreek.

Marcus Aurelius verstaan die dissiplinerings van ons begeertes in terme van die verhouding wat die mens met die natuur het. Hy is spesifiek geïnteresseerd in die manier waarop die persoon reageer op die werkinge van die natuur. Aanvaar die persoon dit of het hy 'n weersin daarin? Deel van die dissiplinerings van ons begeertes impliseer dus die dissiplinerings van ons oordeelsvermoë. Die dissiplinerings van ons begeertes is daarop gefokus om die persoon te leer om die verloop van sake op sigself begeerlik te vind.

Marcus Aurelius meen dat indien 'n persoon die verloop van sake op sigself begeerlik wil vind moet hy eers leer om die hede af te sper van die toekoms en die verlede. Soos reeds gestel is die verlede onveranderbaar en ons beheer oor die toekoms minimaal (Hadot, 2001: 131). In die hede is 'n persoon egter gedeeltelik vry. Hy mag dalk nie in staat wees om die omstandighede te beheer nie, maar hy is wel grootliks in beheer van sy reaksie daarop. Ons bekommernisse oor die toekoms of die verlede is onproduktief, omdat dit slegs ons aandag van die huidige omstandighede aflei en ons beheer oor ons reaksies belemmer.

Wanneer die persoon sy aandag op sy huidige omstandighede fokus kan hy makliker struikelblokke oorkom, omdat hy op die toepaslike manier kan reageer. Die dissiplinerings van ons begeertes behels dus 'n nuwe verhouding met ons tydelikheid. Tyd is nou 'n opeenvolging van oomblikke eerder as die samevloeiing van die verlede, hede en die toekoms. So plaas ons skynbaar onoorkombare struikelblokke in 'n hanteerbare perspektief:

Don't let your imagination be crushed by life as a whole. Don't try to picture everything bad that could possibly happen. Stick with the situation at hand, and ask, "Why is this so unbearable? Why can't I endure it?" You'll be embarrassed to answer. Then remind yourself that past and future have no power over you. Only the present – and even that can be minimized. Just mark off its limits. And if your mind tries to claim that it can't hold out against *that* . . . well, then, heap shame upon it (Marcus Aurelius, 2003: 126).

Ons fokus nie alleenlik ons aandag op die hede om struikelblokke in die lewe te oorkom nie, maar ook om die lewe meer intens te ervaar (Hadot, 2001: 134). Dié ervaring maak ons meer bewus van die rol wat ons in die natuur vertolk. Dit skep 'n groter bewuswording van die plig wat ons het, teenoor beide die natuur en ons medemens, om deugszaam te lewe (ibid.). Die etiese karakter van ons pligsgetrouheid sluit aan by ons bespreking van die dissiplinerings van ons oordeelsvermoë. Daar is aangetoon dat ons etiese karakter volgens die Stoïsyne verbonde is aan die vryheid van ons oordeelvermoë. Die dissiplinerings van ons begeerte kan ons ook help om hierdie vryheid te besef, want as ons begeertes in toom gehou word sal ons minder geneig wees om foutiewe waardeoordele te maak.

Die twee spirituele oefeninge se fokus op die hede verskil egter van mekaar, en wel weens die klemverskuiwing van waardeoordele na begeertes. Die dissiplinerings van ons begeertes veronderstel dat dit belangrik is om op die hede te fokus sodat ons 'n ryker eksistensiële ervaring van die natuur kan hê (ibid.). Ons ryker eksistensiële ervaring van die natuur maak dit moontlik om die begeerlikheid van die werklike verloop van sake in te sien. Ons is geneig om te begeer wat buite ons bereik is. Die Stoïsyne meen die gelukkige lewe behels dat ons slegs dit begeer wat onder ons beheer is. Om enigiets anders te begeer sal nooit geluk kan verseker nie. Hulle meen dat slegs deugde volkome onder ons beheer is - daarom is deugde so begeerlik. Deugde berus, soos reeds aangetoon, op 'n aanvaarding van die werkinge van die natuur. Die goeie lewe is dus altyd 'n gelukkige lewe en dit behels 'n aanvaarding van ons lot:

Every hour, be firmly resolved, as becomes a Roman and a man, to accomplish the work at hand with fitting and unaffected dignity, goodwill, freedom, and justice. Banish from your thoughts all other considerations.

This is possible if you perform each act as if it were your last, rejecting every frivolous distraction, every denial of the rule of reason, every pretentious gesture, vain show, and whining complaint against the decrees of fate. Do you see what little is required of a man to live a well-tempered and god-fearing life? (Marcus Aurelius, 2002: 28).

Marcus Aurelius meen ons vestig ons aandag op die hede deur elke handeling uit te voer asof dit ons laaste is. Ons sterflikheid kan dus ons handeling meer betekenisvol maak. Met ander woorde, wanneer ons die lewe beskou vanuit die perspektief van ons sterflikheid benadruk dit die hede. Vanuit hierdie perspektief is dit bykans onmoontlik om 'n enkele oomblik ligtelik te laat verbygaan (Hadot, 2001: 135). Die finaliteit van die dood maak die persoon meer intens bewus van sy bestaan. Hy word bewus van die feit dat al wat werklik van hom ontnem kan word die huidige oomblik is, en hierdie bewuswording gee onskatbare waarde aan die hede (ibid.).

Hedendaagse kritici beweer egter die afgrensing van die hede is problematies. Volgens Hadot is dit nie die geval nie (Hadot, 2001: 136). Hadot (ibid.) meen die kritiek is afkomstig van 'n kwasi-wiskundige opvatting van die hede wat verkeerdelik aan die Stoïsyne toegedig word. Hy definieer dit soos volg:

[The quasi-mathematical point of view] considers the present as a limit between the past and the future, within a time which is continuous, and hence infinitely divisible. From [this] point of view, the present does not exist (Hadot, 2001: 135-6).

Die Stoïsyne begryp egter die hede in terme van ons bewuste ervaring van die natuur (Hadot, 2001: 136). Met ander woorde die hede is 'n persoon se eksistensiële ervaring van die huidige oomblik (ibid.). Vir die Stoïsyne het die hede dus, wetenskaplik gesproke, nie 'n sekere tydsduur nie. Hulle begryp die “tydsduur” van die hede met betrekking tot die hoeveelheid aandag wat ons skenk aan ons huidige handeling en waarnemings (ibid.). Indien ons baie aandag aan laasgenoemde skenk is ons ervaring van die hede meer beduidend.

Die dissiplinerings van ons begeertes moet ook in verband gebring word met die dissiplinerings van ons waardeoordele. Die dissiplinerings van ons begeertes neem die laasgenoemde spirituele oefening verder. Korrekte waardeoordele behels slegs die

aanvaarding en estetiese waardering van die werkinge van die natuur. Vir die vormgewing van ons begeerte is dit egter nie genoeg om bloot passief die werkinge van die natuur te aanvaar nie. Ons moet die werkinge van die natuur aktief goedkeur sodat ons die verloop van sake begeerlik vind. Dit geld ook vir gebeure wat ons tipies ervaar as onaangenaam. Marcus Aurelius vergelyk die manier waarop ons dit benader met die manier waarop ons 'n dokter se voorskrif moet volg:

It is common when speaking of a doctor's orders to say: "Aesclepius prescribed for this fellow horseback riding, cold baths, or walking barefoot." In the same way, we should be able to say, "Nature has prescribed a disease, a disfiguration, dismemberment, or some other disability." In the former case, treatments are prescribed to make a man physically whole, whereas in the latter case, circumstances are prescribed to complete and round his destiny. These circumstances are like the stones that a stonemason uses to construct a wall or pyramid; they are selected and fit together to form one solid structure. By coming together in the right way all the individual stones become one. Just as the universe is the coming together of all the objects in it, so destiny is the one compelling and inescapable logic to which every cause contributes. . . Nature prescribed it for him, and he should accept it as readily as he would a doctor's orders. It may even hurt, but he welcomes it in hopes of being well again (Marcus Aurelius, 2002: 55-6).

Die Stoïsyne het twee verwante argumente wat dien as 'n vertroosting in moeilike tye: Eerstens gebruik hulle die mediese analogie, wat pas verduidelik is, om die gebeure in 'n positiewe lig te sien. Volgens die argument is die betrokke "teëspoed" 'n geleentheid om jou deugde te versterk. Tweedens beweer hulle die idee van die noodlot bring ook vertroosting. Die deterministiese aard van die noodlot beteken dit wat gebeur het moes gebeur het. Met ander woorde die "teëspoed" wat jy ervaar was van die begin van tyd af vir jou bestem. Dit is 'n noodwendige gevolg van die manier waarop die geskiedenis ontvou. Dié insig behels die besef dat ons deel is van die heelal en as sodanig is ons lewe betekenisvol.

There are two reasons, then, for being content with whatever happens to you. The first is that it was meant for you, prescribed for you, and preserved for you like a thread woven into your destiny from the very beginning. The

second is that whatever happens to the individual contributes to the health, wholeness, and survival of the entire universe. You destroy the symmetry and continuity of the whole if you cut away even one part or remove a single cause. And that's what you do, to the extent you're able, every time you whine and complain – mutilate the whole by amputating the parts (Marcus Aurelius, 2002: 56).

Die Stoïsynse verklaring van die inherente orde van die natuur, in terme van 'n holistiese determinisme, impliseer dat elke onderdeel 'n indirekte impak het op die groter geheel. Dit geld ook vir die verhouding tussen die verskillende tydsdimensies. As ons op die hede fokus is die invloed van beide die verlede en die toekoms ook indirek daarin teenwoordig – die verlede het 'n kousale impak op die hede, wat die toekoms bepaal. As ons die hede werklik goedkeur, keur ons indirek die hele geskiedenis ook goed. Hadot (2001: 147) beweer die Stoïsynse se opvatting van die hede behels eerder 'n tydlose eksistensiële ervaring as 'n spesifieke tydsdimensie.

Die Stoïsynse dissiplinerings van die begeertes is ten nouste verbind aan hulle natuurfilosofie, maar sê nou hulle natuurfilosofie is verkeerd? Wat as die natuur inderwaarheid 'n produk is van die toeval, soos die Epikuriërs beweer? Kan ons dan die Stoïsynse etiek verdedig? Die is belangrike vrae en dit is daarom nie verbasend nie dat beide Marcus Aurelius en Epictetus dit in alle erns bespreek. Ek ontleed kortliks Marcus Aurelius se repliek op hierdie vrae:

Either a universe of transparent orderliness or a labyrinth with a secret design. Otherwise, could disorder reign in the universe while order subsists in you? And at the same time as all things, existing individual and apart, dance in perfect step with one another (Marcus Aurelius, 2002: 46-7)?

Hier meen Marcus Aurelius dit maak nie sin om in toeval te glo as ons kyk na die kompleksiteit van die natuur nie. Wetenskaplike vordering maak dit vandag selfs nog moeiliker om te aanvaar dat die natuur gegrond is op toeval. Die nosie van 'n deursigtige orde is wel problematies. Ons bespreking van die chaos-teorie skyn egter die idee van 'n labirintiese orde, met 'n “versteekte ontwerp”, te bevestig.

Either everything springs from a single intelligent source that rules it as the mind does the body, in which case no part should complain about what is

organized for the good of the whole, or everything is made up of atoms, randomly mixing and dispersing. So why do you worry? Say to your true, independent, and governing self: “You’re dead. You’re a rotting corpse. You’ve decided to become an actor and play a wild beast running with the herd. Well then, eat grass.” (Marcus Aurelius, 2002: 110-1)

Dié argument sluit aan by die eerste een. Marcus Aurelius besin oor die moontlikheid van ’n wêreld saamgestel uit die toevallige samesmelting en verstrooiing van doellose atome. Gevolglik is ons lewe ook chaoties en doelloos. Hy spot met die gedagte van iemand wat ’n goeie lewe probeer leef in ’n wêreld geheel en al gegrond op toeval. Wat is die punt van sy lewe? Is dit nie beter om eerder soos ’n dier te leef nie? Dit is nie ’n baie rasonale argument nie, omdat dit primêr gegrond is op retoriek. Hy besin egter met meer erns oor die moontlikheid dat hy verkeerd is:

Either unavoidable Necessity and an unchangeable order, or a Providence that hears our prayers, or a wild and uncontrollable storm. If unavoidable Necessity, why fight it? If Providence ready to show mercy, why not try to be worthy of divine aid? But if an uncontrollable storm, take heart in such heavy seas knowing that you have reason at the helm. And if the seas wash you away, let them wash away your flesh, your breath, and all the rest. Your reason they will not wash away (Marcus Aurelius, 2002: 140).

In dié aanhaling opper Marcus Aurelius drie argumente wat die voorafgaande problematiek aanspreek. Die drie argumente berus op drie opvattinge van die natuur. Eerstens meen hy dit is puntloos om jou te verset teen die wêreld as jy geensins vry is nie. Tweedens redeneer hy dit is belangrik om reg te leef as die Stoïsinse opvatting van die natuur korrek is. Derdens bespreek hy Epikouros se opvatting van die natuur. In teenstelling met sy vorige argument teen Epikouros, beweer hy die mens moet steeds rasoneel leef al is die wêreld gegrond op toeval. Hy meen dat selfs as ’n mens die Epikuriërs se wêreldbeeld aanvaar, dit steeds sinvol sal wees om te streef na ’n rasonale leefstyl, omdat dit al is wat ons van die chaos in die wêreld sal weerhou.

Daar is ook ander besware oor die Stoïsinse wêreldbeeld. Die Stoïsinse se kritici meen dit is onmoontlik om die goddelike aard van die natuur te versoen met die teenwoordigheid van pyn en lyding. Daar is verduidelik hoe om hierdie dinge te verdra, maar hoekom bestaan dit in die eerste plek? Myns insiens is Hadot se

verklaring, wat gegrond is op Chrysippos se argument, die beste. Hy maak die volgende sinvolle opmerkings:

Precisely because Stoic providence is rational, it is not omnipotent. Chrysippus told us that providence was constrained, in its construction of the human body, to give the bones of the head a dangerous thinness. Stoic Nature, like its Aristotelian counterpart, acts like a good administrator or craftsman, who gets the best she can from the available materials. This has less to do with any defect of matter than with the very nature of Reason. Reason demands a determinate, and therefore finite, object. The possibilities open to it are limited, and it must choose between quite determinate contrary solutions, each of which have their drawbacks and advantages (Hadot, 2001: 154-5).

Chrysippos meen die goddelike teenwoordigheid in die natuur is nie almagtig nie. Gevolglik is byvoorbeeld die skep van ons liggaam ingeperk. Die natuur doen sy bes met dit wat daar is, maar daar is onvermydelik sekere swakpunte in die liggaam. Chrysippos sê byvoorbeeld die skedel is gevaarlik dun. Lyding is dus deels onvermydelik vanweë die beperkinge. Verder bestaan daar ook dikwels 'n konflik van belange tussen die wette van selfbehoud tussen verskillende dinge. Die wet van selfbehoud veroorsaak dat plante byvoorbeeld dorings groei. Dit maak dan egter ons lewe moeiliker, want ons is afhanklik van hierdie bron van voedsel.

When the universal Reason produces the world, it engraves certain laws into the coming-into-being of things. It is a law, for instance, that the elements are in constant transformation, and yet that the beings brought about by the transformation of the elements tend to preserve themselves. The result of these fundamental laws, however, can be phenomena which, on a subjective level, seem to us to be repulsive, terrifying, or dangerous. The law of the perpetual metamorphosis of the elements, for example, has among its results death, dust, and mud; while the law of self-preservation results in such defensive elements as a rose's thorns or a lion's teeth (Hadot, 2001: 155).

Ons kan sê die dissiplinering van ons begeertes behels 'n "kosmiese perspektief". Eerstens behels dit die insig dat die natuurlike verloop van sake inherent begeerlik is.

Tweedens behels dit die insig dat jy 'n inherente deel is van die natuur in sy geheel. Die holistiese determinisme impliseer dat jy, op 'n indirekte manier, met die natuur in sy geheel instem indien jy die hede goedkeur. Ons kan daarom alles wat met ons gebeur aanvaar in terme van die idee dat dit vir ons bestem is (Hadot, 2002: 162). Hadot definieer die kosmiese perspektief as volg:

It is only when one considers the things in life from a cosmic perspective that they can appear both beautiful and valueless: beautiful, because they exist, and yet valueless because they cannot accede to the realm of freedom and morality. Instead, they vanish rapidly into the infinity of space and time, and the uninterrupted flux of becoming (Hadot, 2001: 171).

Die einddoel van die dissiplinerings van ons begeertes is om ons eie bewussyn op gelyke voet te plaas met die intelligente kosmiese kragte wat die heelal vorm. Hadot noem dit die kultivering van 'n "kosmiese bewussyn". Myns insiens is die verwesenliking hiervan onmoontlik.² Dit is nogtans moontlik om hierdie "kosmiese bewussyn" na te streef by wyse van 'n rasonale leefstyl. Hadot verduidelik hierdie stree soos volg:

If . . . the self's awareness is accompanied by a consent to events, it does not become isolated, like some tiny island, in the universe. On the contrary: it is opened up to the whole of cosmic becoming, to the extent that the self elevates itself from its limited situation and partial, restricted individual viewpoint, toward a universal perspective. Thus, my consciousness is dilated until it coincides with the dimension of cosmic consciousness (Hadot, 2001: 146).

3.5 Die dissiplinerings van ons handelinge

He [die deugsame mens] remembers his kinship with all rational beings and never abandons his natural inclination to care for others, but he listens only to those who live in conscious accord with nature (Marcus Aurelius, 2002: 35).

² Sien my bespreking van die Stoïsinse wysgeer in hoofstuk 1.

Met die dissiplinerings van ons begeertes kultiveer ons die innerlike kalmte wat die Stoïsyne beskou as die kenmerk van die deugdelike persoon. Die ingetoënheid word egter in gedrang gebring deur ons handeling. Met die dissiplinerings van ons begeertes gaan dit oor ons vermoë om die noodlot te begeer, terwyl die dissiplinerings van ons handeling gaan oor die aktiewe bydrae wat ons lewer tot die verwesenliking van die noodlot (Hadot, 2001: 183). Daar kan dus gesê word die dissiplinerings van ons begeerte gaan oor die ooreenstemming van ons wil met dié van die universele natuur, terwyl die dissiplinerings van ons handeling gaan oor die ooreenstemming van ons wil met ons eie aard. (Hadot, 2001: 183). Marcus Aurelius stel dit soos volg: “[T]hink nothing important, except to do what your nature directs and to endure what the universal nature sends” (Marcus Aurelius, 2002: 144).

Daar is reeds aangetoon dat die Stoïsyne onderskei tussen drie maniere waarop *pneuma* in die natuur manifesteer. Die plantaardige aard van ons fisiologiese prosesse; die dierlike aard van ons instinkte en emosies; en die rasionele siel van die mens. Om volgens die natuur te leef is om volgens al drie hierdie manifestasies van *pneuma* te leef terwyl ons bestaan in harmonie is met die natuur in die geheel. Die dissiplinerings van ons begeertes fokus op die harmonisering van ons wese met die van die natuur in sy geheel, terwyl die dissiplinerings van ons handeling gerig is daarop om spesifiek ons wese te harmoniseer met die redelikheid wat uniek is aan die mens. Beide ons plantaardige en dierlike aard is dus belangrik, en ons moet daarop let. Dit is in hierdie dele van ons wese waar ons begeerte om te handel sy oorsprong het, maar hierdie aktiewe impuls om te handel (*hormai*) moet in toom gehou word deur ons rede:

Since you are governed by inanimate nature, pay attention to what it is telling you and act upon it, unless your animal nature objects. In that case, obey your animal nature without hesitation, unless it is contradicted in turn by reason. The dictates of reason, of course, also covers the norms of society (Marcus Aurelius, 2002: 113).

Ons het ’n natuurlike impuls om te handel, maar hierdie impuls moet in toom gehou word deur die sosiale aard van ons redelike natuur. Marcus Aurelius meen, in die voorafgaande aanhaling, die rede van die mens is dit wat hom sosiaal maak, omdat dit

hom in staat stel om regverdig te handel. Die rede hiervoor is tweedelig: Eerstens is rasionaliteit iets wat alle mense in gemeen het. Dit is 'n kenmerk van die mens en die Stoïsyne beweer dat ons om dié rede alle mense met menswaardigheid moet behandel. Tweedens lê die oorsprong van etiek by die vryheid van ons rasonele vermoë (Hadot, 2001: 185). Dit is ons rasonele vermoë wat ons in staat stel om die waarde van iets korrek te beoordeel. In alledaagse taal: Ons rasonele vermoëns stel ons in staat om dinge te “sien” vir wat dit is. Marcus Aurelius stel dit soos volg: “They fail to see all that it means to steal, to plant, to buy, to live in peace, to do what is right. To see all this requires an organ other than the eye” (Marcus Aurelius, 2002: 39).

Die Stoïsyne meen dat handeling 'n mate van bekommernis in ons lewe bring, omdat ons nooit ten volle in beheer daarvan is nie. Om dié rede handel die Stoïsyne altyd met voorbehoud. Die Stoïsyn poog om die goeie te doen, maar indien omstandighede dit vir hom onmoontlik maak om sy handeling suksesvol uit te voer, aanvaar hy die verloop van sake. Vir die Stoïsyne gaan die dissiplinerings van ons handeling dus gepaard met die dissiplinerings van ons begeertes.

Die Stoïsyne plaas 'n groter waarde op ons voornemens as op ons handeling self. Ons handeling is slegs gedeeltelik binne ons beheer, in teenstelling met ons voornemens wat ten volle binne ons beheer is. Dit is dus belangriker dat ons voornemens goed is as wat ons handeling goed uitdraai. Hadot (2001: 194) wys daarop dat die Stoïsyne met “goeie voornemens” iets anders bedoel as die alledaagse betekenis daarvan. Met 'n goeie voorneme bedoel hulle 'n voorneme wat goed is, met ander woorde 'n voorneme wat standvastig is en gerig is op die verwesenliking van die goeie (Hadot, 2001: 194). Alhoewel die Stoïsyn altyd met voorsorg handel, is hy dus steeds vasbeslote om alle struikelblokke te oorkom, selfs al besef hy dat hy moontlik kan misluk.

Die Stoïsyne distansieer hulself tot 'n mate van hulle handeling, omdat die klem eerder val op hulle voornemens. Dit beteken eerstens dat 'n persoon nie slegs beoordeel moet word in terme van sy handeling nie, maar ook en veral sy voornemens. Tweedens beteken dit die Stoïsyn soek nie erkenning vir deugsame handeling nie. Deugde is sy eie beloning. Die Stoïsyn fokus daarop om sy rol aktief te speel in die ontvouting van die noodlot, maar besef tegelyk dat die werklike verloop van sake goed is:

Why do you hesitate or second-guess yourself when you know perfectly well what ought to be done? If you know where you need to go, make a considerate but determined effort to get there. If you don't, wait and seek the best advice you can find. If you meet with resistance along the way, advance cautiously and prepare at any moment to take refuge in what you know to be just, for to reach your goal justly is the apotheosis of achievement whereas to advance even one inch by doing injustice is the most miserable form of failure. Relaxed but alert, cheerful but determined – such is reason's faithful follower (Marcus Aurelius, 2002: 117).

3.6 Van Stoïsynse terapie tot die lewenskuns

In hierdie hoofstuk is die praktiese aspekte van die Stoïsynse filosofie bespreek. Die teoretiese grondslag wat in hoofstuk 2 gelê was is hier verder uitgewerk in terme van die dissiplinering van ons oordeelvermoë, begeerte en handeling. Daar is byvoorbeeld aangetoon hoe die Stoïsynse teoretiese opvatting van die natuur ons kan help om ons begeertes te dissiplineer.³ Die teoretiese en praktiese bespreking van die Stoïsynse filosofie gee gestalte aan die opvatting van die Stoïsynse etiek as 'n tipe lewenskuns. Laasgenoemde vorm die tema van hoofstuk 4.

In hoofstuk 2 het ek geredeneer dat *pathē* neerkom op 'n valse waardeoordeel. Daarom is onverstandige mense geneig om meer vatbaar te wees vir *pathē*. *Pathē* vervreem die persoon se denke en handeling van dit wat natuurlik is⁴ en word om dié rede beskou as 'n tipe ongesteldheid van die gees. Hierdie tipe emosies het ook die vermoë om ons tot buitensporige impulse te dryf. Duisende mense is al vermoor as gevolg van *pathē* soos woede en jaloesie. Hierdie tipe misdade veroorsaak ook die meeste berou onder misdadigers, omdat hulle nie in beheer was van hulself tydens die misdaad nie. Die misdadigers sou ook nie onder normale omstandighede die misdaad gepleeg het nie. Chrysippos vergelyk die siel van 'n onverstandige persoon met die liggaam van 'n sieklike persoon: “Chrysippus says that it [the soul of an inferior man] is comparable to bodies which are liable to contract fevers or diarrhoea or something else like this, on a slight and chance cause” (Galen, 1992: 417).

³ Sien afdeling 3.4 Die dissiplinering van ons begeertes.

⁴ Vir 'n volledige bespreking sien hoofstuk 2.

Dit is algemene gebruik vir die Stoïsynse om geestesgesondheid met liggaamlike gesondheid te vergelyk. Met betrekking tot hierdie vergelyking word die Stoïsynse se spirituele oefeninge beskou as 'n tipe terapie vir die siel. Hierdie oefeninge kan die persoon help om sy siel te “genees” of om weerstand op te bou teen *pathē*. Die terapeutiese aspek van die Stoïsynse filosofie gaan gepaard met hulle opvatting van etiek as 'n tipe lewenskuns.⁵ Myns insiens is die lewenskuns en die opvatting van filosofie as 'n soort terapie die belangrikste temas in die Stoïsynse filosofie. In die volgende hoofstuk poog ek om aan te toon dat die oorsprong van hierdie temas lê by Sokrates se idee van die “sorg vir die self”.

[T]he notion that one must care for the self was central in certain representations of Socrates' teaching – even to the extent of being more fundamental than the familiar demand that one “know oneself” (*gnōthi seauton*). In late Stoicism, for example, which claimed Socrates as its spiritual father, this early emphasis is maintained (O'Leary, 2002: 74).

⁵ Hierdie punt word volledig bespreek in hoofstuk 4.

Hoofstuk 4

Die lewenskuns van Sokrates en Epictetus

[Sokrates is aan die woord] The difficulty, my friends, is not to avoid death, but to avoid unrighteousness; for that runs faster than death. I am old and move slowly, and the slower runner has overtaken me, and my accusers are keen and quick, and the faster runner, who is unrighteousness, has overtaken them. And now I depart hence condemned by you to suffer the penalty of villainy and wrong; and I must abide by my award – let them abide by theirs (Plato, 1969a: 57-8).

Sokrates is in die jaar 399 v.C. tot die dood veroordeel, maar sy lewe fassineer ons vandag nog. Trouens daar is min denkers wat 'n groter invloed het op die filosofie. In ons ondersoek bespreek ons enkele aspekte van sy etiese filosofie, en ek sal probeer aandui dat dit die grondtrekke bevat van etiek as lewenskuns. Hierdie opvatting van die etiek het 'n enorme invloed gehad op die Stoïsynse etiek, wat eweneens beskou kan word as 'n soort lewenskuns. Die raakpunte tussen Sokrates en die Stoïsynse se opvatting van etiek word spesifiek verduidelik aan die hand van Epictetus se etiese filosofie. Epictetus word bespreek as 'n verteenwoordigende denker van die laat Stoïsisme. Deur die ooreenkomste tussen Epictetus en Sokrates te bespreek wil ek probeer aantoon dat die lewenskuns 'n sentrale tema is wat die Stoïsynse geïnspireer het en regdeur die ontwikkeling van dié tradisie 'n belangrike rol in hulle filosofie gespeel het. Dit is belangrik om egter eers Sokrates se filosofie in meer besonderhede te bespreek.

4.1 Sokratiese ironie

Sokrates is deur Meletus daarvan beskuldig dat hy nie die bestaan van die gode van die *polis* eerbiedig nie en dat hy die jeug korrupteer. Hy begin sy verdediging deur 'n ander aanklag aan te spreek, naamlik dat hy die bestaan van die gode bevraagteken. Hy meen hy is geen natuurfilosoof nie en hierna skeer hy gek met Meletus deur sy

aanklag hiperbolies te stel en hom deurmekaar te maak. In teenstelling met die natuurfilosowe sentreer Sokrates se filosofie rondom die mens en is filosofie vir hom basies etiek.

Sokrates ontdek sy roeping as filosoof toe die Orakel van Delphi verklaar dat hy die wysste man in Athene is. Hy toets die wysheid van ander om te bevestig of die Orakel van Delphi korrek is. Toe Sokrates diegene wat voorgee om wys te wees begin ondervra, besef hy hulle beskik inderwaarheid nie oor wysheid nie. Die Orakel se stelling is dus bevestig ondanks die feit dat Sokrates oortuig is dat hy self nie wys is nie. Al wat hom moontlik wyser kan maak as ander is die feit dat hy weet hy beskik nie self oor *teoretiese* kennis van die deugde nie. Dié selfkennis onderskei hom van ander mense in Athene.

Sokrates meen wysheid begin deur te erken dat jy onwetend is, want slegs dan kan jy werklik grondig begin nadink oor die lewe. Volgens Hadot (1995: 152) maak sy nadenkende, filosofiese lewe Sokrates wel die wysste man in Athene en nie sy teoretiese kennis of slimheid nie. Trouens, wysheid beteken die insig dat jy onkundig is juis omdat die teoretiese kennis van deugde so problematies is. Sokrates plaas die mense van Athene onder kruisverhoor omdat hy wil hê hulle moet besef hulle beskik nie werklik oor standvastige kennis van die deugde nie. Dié besef gee dan aanleiding tot 'n meer deurdagte lewensfilosofie. Hadot (*ibid.*) beskou die selfondersoek van Sokrates se gespreksgenoot as die doel van sy gesprekvoering. Sokrates het geen leerstellings nie, want wat vir hom werklik belangrik is is nie teoretiese kennis nie, maar dat sy gespreksgenote self nadink oor die onderwerp van hulle gesprek. Anders gestel: Sokrates moedig hulle aan om meer filosofies (nadenkend) te leef. Sokrates se “boodskap” is dus 'n beroep op ander om op 'n sekere manier te leef (*ibid.*).

Hadot (1995: 156) meen die eksistensiële inslag van Sokrates se filosofie beteken hy kan nie sy filosofie direk aan ander kommunikeer nie. Gevolglik gebruik hy ironie om op 'n subtiele, indirekte manier deur te dring tot die ander. Hy begin sy dialoë deur voor te gee hy is onkundig en dat hy inderwaarheid wil leer by sy gespreksgenoot. Aanvanklik gee hy voor om saam te stem met sy gespreksgenoot en begin die gevolge uit te redeneer van die betrokke standpunt. Hy kry bevestiging van sy gespreksgenoot dat elke gevolgtrekking wat hy maak inderdaad logies volg uit die premisse wat sy gespreksgenoot reeds aanvaar het. Sokrates toon aan dat sy gespreksgenoot se posisie nie so goed deurdag is nie deur die dubbelsinnigheid daarvan uit te wys. Hy gee egter deurgaans voor of hy saamstem met sy

gespreksgenoot. Gevolglik projekteer die gespreksgenoot van sy onsekerheid op Sokrates. Dit beteken hy voel minder bedreig en hy kan makliker sy oortuigings kritiseer en herevalueer. Sokratiese ironie behels duidelik 'n etiese inslag, want dit word gebruik om ander te help. Hadot definieer Sokratiese ironie as volg:

[W]e can conclude that irony is a psychological attitude in which the individual uses self-deprecation in an attempt to appear inferior to what he really is. In the art and usage of discourse, it takes the form of pretending to concede that one's interlocutor is right, and to adopt the point of view of one's adversary (Hadot, 1995: 152).

Vir Sokrates is direkte argumentering nie voldoende nie, omdat filosofie oor die belangrikste dinge van die lewe gaan en hy meen mens kan dit slegs indirek aan ander kommunikeer (1995: 156). Hy kommunikeer aan sy gespreksgenoot die belangrikheid van 'n redelike en deugsame lewe, maar sy boodskap sal slegs deurdring as die persoon sy oortuigings self kritiseer. Vir Sokrates is filosofie nie 'n teoretiese dissipline nie, maar eerder, in Hadot se woorde, 'n "spirituele oefening."

Socrates had no system to teach. Throughout, his philosophy was a spiritual exercise, an invitation to a new way of life, active reflection, and living consciousness (Hadot, 1995: 157).

4.2 Sokrates se beroep op die "sorg vir die self"

In *Alcibiades I* besin Sokrates oor die betekenis van die "sorg vir die self" (Sellars, 2003: 37). Hy gebruik 'n analogie wat die "sorg vir die self" met die sorg vir ons voete vergelyk. Sokrates meen ons verwar die sorg vir voete met die sorg vir ons skoene. Ons skoene behoort aan ons maar dit is nie wesenlik deel van ons nie. Op dieselfde manier is ons geneig om die "sorg vir die self" te verwar met die sorg vir dit wat aan ons behoort, maar nie wesenlik deel is van ons nie. Die verwarring veroorsaak dat ons dan die "sorg vir die self" begryp in terme van goed soos materiële welvaart en sosiale aansien (Sellars, 2003: 38). Trouens, hierdie verwarring is tot so 'n mate deel van ons denkwyses dat wanneer ons sê iemand kan nie vir homself sorg nie, ons inderwaarheid na sy finansiële situasie verwys.

Die verwarring veroorsaak dat ons dink die goed wat ons lewe *makliker* maak, ook ons lewe *beter* maak. Om werklik vir jouself te sorg beteken jy moet die onderskeid verstaan tussen gemak en geluk. Sekere goed kan aan ons plesier verskaf, maar Sokrates meen geluk moet nie begryp word in terme van besittings of plesier nie. Hy beweer geluk is deel van ons in die sin dat dit 'n sekere leefstyl behels. “Sorg” verwys dan na die sorg waarmee ons optree en oordeel. Met ander woorde iemand wat vir sigself sorg is iemand wat 'n goeie, deugsame lewe lei. Sokrates swyg oor wat die goeie as sodanig behels en oor die presiese aard van die deugde. Hy stem egter saam met Alcibiades, wat beweer dit begin met selfkennis (ibid.). Sokrates huldig die standpunt dat dit onmoontlik is om vir jouself te sorg as jy nie beskik oor 'n mate van selfkennis nie. Hy vergelyk dit met 'n skoenmaker wat nie in staat sal wees om skoene te maak as hy nie oor kennis daarvan beskik nie (ibid.).

Sellars (2003: 40) toon in sy analise van *Gorgias* aan dat Sokrates ook die “sorg vir die self” vergelyk met die sorg vir ons liggaam. Hy beweer die verwerking is Plato s'n, maar meen dit is steeds van toepassing op Sokrates se filosofie. In die *Gorgias* identifiseer Plato gimnastiek¹ en medikasie as die dinge wat ter sprake is by die sorg vir ons liggaam. Plato vergelyk dit onderskeidelik met wetgewing en regverdigheid wat hy meen belangrik is vir die “sorg vir die self” (ibid.). Met ander woorde, soos gimnastiek en wetgewing betrekking het op die instandhouding van onderskeidelik 'n gesonde liggaam en siel, het medikasie en regverdigheid onderskeidelik betrekking op die herstel van liggaam en siel (ibid.).²

Sellars onderskei Sokrates se filosofie van Plato s'n deur te redeneer dat die sosiale komponent van Sokrates nie gefokus is op wetgewing as sulks nie. Sokrates was nie geïnteresseerd in die politiek – soos Plato – nie. In plaas van wetgewing meen hy rasonele beginsels is meer toepaslik in die konteks van Sokrates se filosofie. Vir Sokrates hou rasonele beginsels ons siel in stand en nie wetgewing nie. Rasonele beginsels is in hierdie konteks 'n ingetoë, verstandige leefstyl. Die Stoïsyne neem hierdie punt verder deur te redeneer dat ons in ooreenstemming met die rasonele orde van die natuur moet leef. Sokrates se rasonele leefstyl word dus universeel gemaak deur die Stoïsyne se rasionalistiese opvatting van die natuur. Die ingetoë, verstandige

¹ Gimnastiek verwys, in hierdie konteks, na alle praktyke ter sprake by die bevordering van ons gesondheid. Dit behels met ander woorde ook dinge soos gereëelde oefening en gesonde eetgewoontes.

² Sellars (2003) let daarop dat Galen 'n verdere onderskeid maak tussen gesondheid en “goeie” gesondheid. “Goeie” gesondheid behels die voortreflikste funksionering van liggaam en siel.

leefstyl is nou nie beperk tot enkele “wyse” individue nie, maar word die doelwit van almal se lewe (O’Leary, 2002: 84).

4.3 Die lewenskuns en die “sorg vir die self”

Sokrates beskou die “sorg vir die self” as ’n kunsvorm, of praktyk, wat hy onderskei van ander bekwaamhede en praktyke. Sellars (2003: 43-4) onderskei tussen vyf tipes praktyke of kunste, naamlik produktiewe praktyke, praktyke van verwerwing, uitvoerende, teoretiese, en stochastiese kunste. Elke praktyk, of kuns, kan begryp word in terme van die manier waarop die suksesvolle beoefening van die gegewe praktyk bepaal word. Vervolgens sal ek ook melding maak van die kriteria vir die suksesvolle beoefening van elke praktyk.

Produktiewe praktyke word geken aan die vervaardiging van ’n produk. Die suksesvolle beoefening hiervan word bepaal deur die kwaliteit van die produk. ’n Skoenmaker se vaardigheid word byvoorbeeld geken aan die gehalte van die skoene wat hy maak. Tweedens is daar praktyke wat gekenmerk word deur die *verwerwing* van ’n produk – Sellars gebruik die voorbeeld van vissermanne. Hulle vaardigheid word bepaal deur die hoeveelheid vis wat hulle vang in ’n gegewe tydperk. Derdens is daar *uitvoerende* kunste soos toneelspel. Die kwaliteit hiervan word beoordeel aan die virtuositeit van hulle opvoering. Vierdens is daar teoretiese kunste soos wiskunde en meetkunde. Dit word geëvalueer deur te kyk hoe noukeurig en kreatief ’n persoon te werk gaan met die oplossing van ’n sekere probleem. Vyfdens is daar ook stochastiese kunste soos die beoefening van geneeskunde. ’n Stochastiese kuns is gegrond op sekere beginsels, maar afgesien van die persoon se bekwaamheid is daar faktore buite die persoon se beheer wat bepaal hoe suksesvol hy is in die beoefening van die kuns. ’n Mediese dokter se sukses is dus nie slegs afhanklik van sy eie bekwaamheid nie. Stochastiese kunste se sukses is ook afhanklik van omstandighede buite die individu se beheer.

Die “sorg vir die self” is die beoefening van die lewenskuns. Sokrates vergelyk die beoefening van die lewenskuns met geneeskunde. Dit lyk dus of hy die lewenskuns beskou as ’n voorbeeld van ’n stochastiese kuns. Die lewenskuns behels sekere rasionele beginsels, naamlik die deugde. Soos ander stochastiese kunste kan jy nie waarborg dat jy suksesvol gaan optree nie weens omstandighede buite jou beheer.

As iemand kies om regverdig te leef sal dit nie noodwendig beteken regverdigheid gaan seëvier in die wêreld nie. Hy kan byvoorbeeld die voorneme hê om regverdig te wees en poog om 'n ingetoë, verstandige lewe te lei, maar weens omstandighede kan sy uiteindelige handeling ontaard in ondeug. Die deugszaamheid van iemand se handeling is dus afhanklik van omstandighede buite sy beheer. Dit maak die lewenskuns 'n stochastiese kuns.

Die klassifikasie van die lewenskuns, as stochastiese kuns, is egter problematies, omdat Sokrates meen dat die deugsame lewe geluk *waarborg* (Sellars, 2003: 46). Hy meen die goeie lewe is 'n genoegsame voorwaarde vir geluk. Die klassifikasie van die lewenskuns as stochastiese kuns is dus slegs geldig as ons die sukses daarvan meet aan die deugszaamheid van ons handeling. Die Stoïsyne meen egter voornemens is belangriker as handeling en ons het absolute beheer daaroor.³ Ons kan hiervan aflei dat die klassifikasie van die lewenskuns afhanklik is van die manier waarop ons die suksesvolle beoefening daarvan bepaal. Dit lyk egter of die klassifikasie van die lewenskuns volgens die deugszaamheid van ons handeling problematies is.

Sellars (2003: 46) beweer daar is 'n tweede kenmerk van die stochastiese kunste wat die klassifikasie van die lewenskuns as stochastiese kuns kan regverdig. Hy meen al die stochastiese kunste, waarna Sokrates verwys, behels 'n toestandsverandering. Wanneer 'n dokter iemand genees kan die pasiënt se gesondheid beskou word as die "produk" van die praktyk van geneeskunde. Streng gesproke ondergaan die pasiënt egter 'n toestandsverandering (ibid.). Die lewenskuns behels ook 'n toestandsverandering, wat plaasvind wanneer 'n persoon met 'n sieklike geestestoestand besluit om deugsam te leef. Geluk, of lewensvreugde, is die toestandsverandering ter sprake by die lewenskuns. Sellars (2003: 47) meen die onderskeid tussen die lewenskuns en die gelukkige lewe self is belangrik, omdat die toestandsverandering veroorsaak word deur die beoefening van die lewenskuns. Die lewenskuns is egter nie dieselfde as die gelukkige lewe nie:

[I]t is important to note here that this art is not in itself human excellence, but rather an art that cultivates and takes care of such excellence, just as medicine and gymnastics are not in themselves health, but rather the arts that cultivate and preserve health (Sellars, 2003: 47).

³ Vir 'n volledige bespreking sien hoofstuk 3.

Vir beide Sokrates en die Stoïsyne is die lewenskuns beperk tot die persoon se deugde. Daar is 'n sosiale aspek verbonde, veral by 'n deugde soos regverdigheid, maar uiteindelik is die individu se beoefening van die lewenskuns onafhanklik van wat in die samelewing gebeur. 'n Deugsame persoon tree in wisselwerking met die samelewing, maar sy goedheid is uiteindelik onafhanklik daarvan. Die selfontplooïende aspek van Sokrates se filosofie is ook baie belangrik vir die Stoïsynse denkers (Sellars, 2003: 47).

Die persoon wat die lewenskuns beoefen benader sy oortuigings soos 'n dokter kyk na die simptome van sy pasiënt (Sellars, 2003: 42). 'n Wyse persoon besin oor sy oortuigings om te bepaal watter oortuigings is werklik goed vir hom. Oortuigings is nie noodwendig goed as dit die lewe maklik maak nie. Dit is beter om ongemak of pyn te verduur as om valse oortuigings te hê. Die mediese vergelyking is hier weer van pas. Soos wat gesonde eetgewoontes beter is op die langtermyn, so is "gesonde" oortuigings ook beter vir ons op die langtermyn. Wanneer ons dus sê dat die lewenskuns geluk verseker, verwys ons nie na plesier of gemaksugtigheid nie. Op dieselfde manier as wat 'n dokter dikwels bitter medisyne voorskryf, behels die goeie lewe ook soms 'n mate van swaarkry. Die uiterste graad hiervan is wanneer jou deugde daartoe lei dat jy veroordeel word tot die dood - soos met Seneca en Sokrates se dood. Deugsamheid versterk egter die gees en maak dit makliker om struikelblokke of selfs die dood sonder vrees te konfronteer. Dit was vir Sokrates en die Stoïsyne belangrik om ons probleme te konfronteer en nie te probeer om dit te ontsnap nie.

Die selfontplooïende aspek van die lewenskuns problematiseer egter weer eens die klassifikasie daarvan as 'n stochastiese kuns. As die beoefening van die lewenskuns onafhanklik is van die eksterne werklikheid is die uiteindelige gevolge van ons handeling irrelevant. Gevolglik klassifiseer Antipatos die lewenskuns as 'n uitvoerende kuns (Sellars, 2003: 71). Die klassifikasie is versoenbaar met Sokrates se mediese analogie: 'n Dokter kan nie waarborg dat hy in staat is om 'n pasiënt te genees nie, maar hy kan wel waarborg dat hy 'n sekere mediese prosedure na die beste van sy vermoëns sal uitvoer. Met betrekking tot die lewenskuns kan ons dan sê dat dit enersyds 'n stochastiese kuns is vanweë die toestandsverandering wat die persoon ondergaan, en andersyds 'n uitvoerende kuns vanweë die aspek van selfontplooïing. Cicero meen ook die lewenskuns moet eerder geklassifiseer word as 'n uitvoerende kuns (Sellars, 2003: 74).

Myns insiens kan die lewenskuns nie beperk word tot een van die genoemde klassifikasies nie. Die lewenskuns is 'n unieke kuns, maar die aard daarvan kan wel in terme van beide 'n stochastiese en 'n uitvoerende kuns beskryf word. Die lewenskuns het duidelik iets in gemeen met die stochastiese kunste vanweë die toestandsverandering wat die persoon ondergaan, hoewel die kontingente aspek van die stochastiese kunste nie ter sprake is wanneer ons klem plaas op die selfontploffing inherent aan die lewenskuns nie. Die lewenskuns het ook kenmerke van 'n uitvoerende kuns, omdat die sukses daarvan gemeet word aan die virtuose uitvoering van sekere prosedures.

4.4 Deugde as kennis

Sokrates meen beide die teoretiese en die praktiese aspekte van die lewenskuns is belangrik. In die *Nicomachiese Etiek* meen Aristoteles dat Sokrates die deugde beskou slegs in terme van rasonele beginsels. Dié lesing is egter eensydig, omdat mens herhaaldelik verwysings in die *Gorgias* kry waar Sokrates beklemtoon hoe belangrik die praktiese aspek van die filosofie is.

Sokrates meen dit is noodsaaklik om 'n rasonele verklaring te kan gee van die kuns wat jy beoefen en om te kan verduidelik waarom sekere prosedures meer effektief is as ander (ibid.). Hy beklemtoon dus wel die belangrikheid van die teoretiese aspek van die filosofie, maar dit is steeds vir hom sekondêr aan die uiteindelijke beoefening van die kuns. Teoretiese kennis is vir Sokrates 'n noodsaaklike voorwaarde vir deugde, maar nie 'n genoegsame voorwaarde nie (Sellars, 2003: 50).

Sokrates blyk egter om homself te weerspreek, omdat hy herhaaldelik daarop aanspraak maak dat hy nie beskik oor enige teoretiese kennis van die deugde nie. Alhoewel hy nooit 'n rasonele opvatting van die deugde gee nie, is dit steeds moontlik om deur 'n analise van sy handeling en Plato se dialoë 'n tipe kennis af te lei. Wanneer Sokrates se handeling ontleed word, sien ons dat dit wat hom deur sy lewe lei nie abstrakte, teoretiese beginsels is nie, maar hoofsaaklik 'n ander vorm van kennis wat vergestalt in sekere waardes en sy liefde vir die goeie. Die gedagte kom veral sterk na vore in die *Apologie* waar Sokrates gekonfronteer word met die dood:

It [die feit dat die *daimonion* nie 'n teken aan Sokrates gegee het nie] is an intimation that what has happened to me is a good, and that those of us who think death is an evil are in error (Plato, 1969a: 59).

I showed, not in word only but in deed, that, if I may be allowed to use such an expression, I cared not a straw for death, and that my great and only care was lest I should do an unrighteous or unholy thing (Plato, 1969a: 51).

Alhoewel Sokrates beweer hy het geen kennis oor die deugde nie, is dit duidelik uit die voorafgaande dat dit nie die geval is nie. Hy beskou immers die vrees vir die dood as 'n vorm van onkunde en as 'n ondeug. Sokrates meen dit is 'n denkfout om aan te neem dat die dood noodwendig sleg is. Wanneer Sokrates beweer die dood kan iets goed wees beteken dit nie hy beskou die lewe as iets boos nie. In die *Phaedo* meen Sokrates wel die lewe is boos, maar die sterk Platoniese inslag daarvan maak dit problematies. Dit is baie moeilik om Plato se denke van Sokrates s'n te skei, maar uit die voorafgaande aanhalings wil dit voorkom of 'n Stoïsynse lesing van Sokrates se benadering tot die lewe en dood geregverdig kan word. Die Stoïsyne meen die lewe en dood is eties neutraal en slegs morele goedheid en boosheid is in sigself werklik goed of boos.

Veral die tweede van die voorafgaande aanhalings vertoon 'n sterk Stoïsynse inslag, omdat die lewe en dood beskou word as onverskillig wanneer dit met deugde vergelyk word. Hadot (2004: 34) meen die absolute waarde van die deugde staan sentraal in Sokrates se lewensfilosofie. In hierdie konteks beteken “absoluut” dat hy bereid is om daarvoor te sterf. Trouens, Sokrates meen die vrees vir die dood is 'n vorm van onkunde. By implikasie is die deugde 'n tipe kennis.

If (people) are virtuous, it is because they know, with all their soul and all their being, where the true good lies. The philosopher's entire role will therefore consist in permitting his interlocutor to “realize,” in the strongest sense of the word, what the true good is and what true value is. At the basis of Socratic knowledge is love of the good (Hadot, 2004: 34).

Die Sokratiese idee dat deugde kennis is vorm die basis van die Stoïsyne se waardeteorie. Sokrates meen hy is onkundig, maar na aanleiding van die voorafgaande bespreking besef ons dat dit nie die geval is nie. Die begrip “kennis”

moet egter nie in terme van die alledaagse gebruik van die woord begryp word nie. “Kenniss” moet begryp word in terme van praktiese wysheid. Hadot (2004: 34) lei ’n tweede tipe “kennis” van Sokrates se lewensfilosofie af. Hy meen Sokrates is oortuig mense is inherent goed.

Sokrates beskou alle vorms van boosheid as ’n foutiewe waardeoordeel, omdat hy glo die mens is inherent goed en sal nie vrywillig iets boos doen nie. Hadot (2004: 34): ” He [Sokrates] means that if human beings commit moral evil, it is because they think they will thereby find good.” Hy meen dít is die rede waarom Sokrates nie ’n volledig uitgewerkte morele teorie het nie. Die goedheid is deel van ons almal se wese. Dit is dus nie nodig om mense te leer wat goed is nie, want hulle kan dit self ontdek. Sokrates se roeping is slegs om as vroedvrou te dien vir ander se goedheid. Indien hy hulle dus kon kry om hul oortuigings en waardes te bevraagteken sal hulle vir hulself die goeie ontdek:

In fact, Socrates was completely opposed to the view [dat iemand willens en wetens iets boos kan doen], and did not believe that moral weakness exists. He claimed that no one acts contrary to what is best in the conviction (that what he is doing is bad), but through ignorance (of the fact that it is bad) (Aristoteles, 1963: 176).

Sokrates is oortuig dat mense wat byvoorbeeld geldgierig is inderwaarheid ’n denkfout maak, omdat hulle verkeerdelik geld beoordeel as iets goeds. Dieselfde geld vir alle vorme van ondeug. Die persoon wat ondeugszaam lewe moet dus nie veroordeel word nie, maar ons moet hom slegs help om die goeie in te sien. Dit is dié argument wat Sokrates laat beseef het dat deugde ’n vorm van kennis is. Al wat werklik boos is, is morele boosheid en alle ander dinge wat tradisioneel as boos beskou word is inderwaarheid eties neutraal, byvoorbeeld armoede, siektes, en selfs die dood. Uit hierdie ontleding word dit dan duidelik hoe Sokrates se handeling ’n vorm van kennis impliseer. Die “kennis” behels die oortuiging dat die waarde van die deug absoluut is, sowel as die geloof in die inherente goedheid van alle mense. Hierdie Sokratiese insigte het die grondslag van die Stoïsynse se sedeleer bepaal.

Dit is nie verrassend dat Zenon, die grondlegger van die Stoïsynse denkskool, bieg dat Sokrates se lewensfilosofie hom geïnspireer het om die filosofie te bestudeer

(Sellars, 2003: 59). Volgens legende⁴ het Zenon 'n kopie van Xenophon se *Memorabilia* gekoop toe hy in Athene gearriveer het.⁵ Hy het dit net daar op die sypaadjie van voor tot agter gelees en daarna vir die boekverkoper gevra waar hy meer kan leer van Sokrates se filosofie. Die boekverkoper het volgens legende na die Kyniese filosoof Krates gewys en vir Zenon gesê om hom te volg. Só het Zenon glo die filosofie van Sokrates begin studeer. Die historiese akkuraatheid van hierdie legende is betwisbaar, maar die feit bly staan dat Sokrates se lewensfilosofie 'n enorme impak op Zenon gehad het.

Zenon het wel onder Krates gestudeer, wat volgens hom die naaste gekom het aan 'n lewe in ooreenstemming met Sokrates se filosofiese ideale. Die Stoïsyne is baie sterk deur Sokrates se filosofie beïnvloed, maar nie deur die Platoniese lesing van Sokrates nie. Die invloed van Sokrates was so sterk dat sommige Stoïsyne Sokrates beskou as die eintlike vader van die Stoïsynse denkskool, en hulle wou ook graag bekend staan as die *Socratici* (ibid.). In die volgende afdeling bespreek ek die invloed wat Sokrates se lewensfilosofie gehad het op Epictetus se opvatting van die lewenskuns. Deur Epictetus, 'n verteenwoordigende denker van die laat Stoïsisme, se filosofie met Sokrates s'n te vergelyk kan ons hopelik 'n beter begrip kry van die Stoïsynse lewenskuns.

4.5 Die invloed van Sokrates se lewensfilosofie op Epictetus se opvatting van die lewenskuns

Ons vind die grondtrekke van die opvatting van etiek as 'n lewenskuns in Sokrates se lewensfilosofie, maar hierdie tema geniet eers die aandag wat dit verdien na sy dood. Die lewenskunsfilosofie het veral gewild geraak by die Hellenistiese denkers, veral die Stoïsyne. Dit is in besonder die latere Stoïsynse denkers wat terugkeer na Sokrates se leerstellings vir inspirasie. Veral Epictetus is sterk beïnvloed deur Sokrates se idees, en ek wil vervolgens nader hierop ingaan. Die twee denkers se filosofieë verskil heelwat, maar daar is steeds baie sterk ooreenkomste.

Die eerste punt waarby Epictetus aansluiting vind is die klem wat Sokrates plaas op die belangrikheid van selfkennis. Albei meen die lewenskuns begin by die

⁴ In die inleiding gee ek 'n verslag van Zenon se ontmoeting met die filosofie wat histories meer akkuraat is.

⁵ Die *Memorabilia* is Xenophon se herinneringe van sy dae as student van Sokrates.

individu wat sy waardes en oortuigings bevraagteken. Vryheid en mag kan ook nie apart begryp word van selfkennis nie. Sokrates meen die meeste mense wat oënskynlik invloedryk is beskik in werklikheid oor weinig mag en vryheid omdat hulle nie selfkennis het nie. Hulle mag miskien wel allerlei dinge na willekeur doen, maar die gevolge daarvan is dikwels nadelig vir hul menswees. 'n Diktator kan byvoorbeeld 'n groep mense onderdruk en sy opponente vermoor, maar volgens Sokrates is hy nie werklik vry nie want hy doen nie wat werklik vir hom goed is en eintlik die begeerlikste is om te doen nie.

I was right, then, when I said that someone might do what he thinks is best for him to do in his community, but still fails to have a great deal of power and fails to do what he wants (Plato, 1994: 39).

Epictetus beklemtoon ook die belangrikheid van selfkennis vir die lewenskuns, en hy maak ook somtyds gebruik van Sokratiese ironie. Albei denkers is bewus daarvan dat dit moeilik is vir iemand om homself te konfronteer. Daarom maak hulle gebruik van indirekte metodes, soos ironie. Die lewenskuns begin by die persoon se konfrontasie met homself, en juis daarom is dit nie iets wat iemand op 'n direkte manier vir jou kan leer nie. Teoretiese kennis is slegs daar om jou te stimuleer om oor jouself te begin nadink, maar uiteindelik is die lewenskunsfilosofie iets wat almal vir hulself moet ontdek en self moet beoefen:

Know first who you are and what you're capable of. Nothing great is created instantly, the same goes for the perfecting of our talents and aptitudes. We are always learning, always growing. It is right to accept challenges. This is how we progress to the next level of intellectual, physical, or moral development. Still, don't kid yourself: If you try to be something or someone you are not, you belittle your true self and end up not developing in those areas that you would have excelled at quite naturally. Within the divine order, we each have our own special calling. Listen to yours and follow it faithfully (Epictetus, 1995a: 65).

Die tweede kenmerk van Sokrates se lewensfilosofie wat Epictetus sterk beïnvloed, is die absolute waarde wat aan deugde toegeken word. Sokrates beskou die deugde as iets absoluut, wat beteken dat selfs dinge wat ons tradisioneel as waardevol beskou,

soos byvoorbeeld ons lewe, eties neutraal word vergeleke by die deugde. Die goeie word dus beperk tot deugde, en nie eens die behoud van lewe is belangriker as dit nie:

No, my friend, you'd better consider the possibility that excellence and goodness do not consist merely in the preservation of life. Perhaps the mark of a real man is that he isn't worried about how long he lives, and isn't attached to life. What a real man should do is leave these matters in God's hands, believe his womenfolk when they tell him that no one can escape his fated end, and then consider how best to live however many years he still has to live (Plato, 1994: 113).

Dié gedagte van Sokrates is een van die sentrale leerstellings van die Stoïsyne se etiek en spesifiek hulle opvatting van etiek as lewenskuns. Epictetus is oortuig dat kennis van die goeie, bese, en eties neutrale goedere 'n noodsaaklike voorwaarde is vir die beoefening van die lewenskuns. Die Stoïsyne se opvatting van die lewenskuns impliseer dus 'n waardestelsel wat 'n absolute waarde plaas op interne goedere soos byvoorbeeld ons deugde. In die volgende aanhaling is dit belangrik om te onthou dat die Stoïsyne die liggaam beskou as iets ekstern aan ons "ware self".

You can only be one person – either a good person or a bad person. You have two essential choices. Either you can set yourself to developing your reason, cleaving to truth, or you can hanker after externals. The choice is yours and yours alone. You can either put your skills toward internal work or lose yourself to externals, which is to say, be a person of wisdom or follow the common ways of the mediocre (Epictetus, 1995a: 41).

Die derde kenmerk van Sokrates se lewensfilosofie waarop Epictetus uitbrei, is die idee dat geluk slegs afhanklik is van deugde. Die eksterne situasie waarin ons verkeer het dus geen impak op geluk nie. Sokrates glo 'n goeie lewe is 'n genoegsame voorwaarde vir 'n gelukkige lewe. Die eksterne situasie waarin ons onself bevind is dus irrelevant. Vir Sokrates gaan geluk nie altyd gepaard met plesier nie, maar eerder met deugde soos selfdissipline:

[A] self-disciplined person is just, brave, religious . . . he's a paradigm of goodness. Now, a good person is bound to do whatever he does successfully,

and success brings fulfilment and happiness, whereas a bad man does badly and is therefore unhappy (Plato, 1994: 105).

Beide denkers glo geluk word gewaarborg deur 'n goeie lewe te lei. Ons vind dus nie geluk in eksterne dinge nie, maar by 'n sekere instelling van ons geestestoestand. Die lewenskuns behels vir albei denkers 'n leefstyl wat die goeie en ware geluk beskou as deel van die manier waarop jy lewe. 'n Mens is geneig om te dink dat jy die meeste uit die lewe kry wanneer jy plesier ervaar, maar volgens die lewenskunsfilosofie kry jy die meeste uit die lewe wanneer jy op die voortreflikste manier lewe.

In Plato se *Gorgias* beweer Sokrates slegte mense ervaar dikwels die meeste plesier. Hulle ervaring is egter wispelturig, omdat dit afhang van eksterne goedere. Hy gebruik die voorbeeld van 'n lafaard wat miskien meer plesier sal ervaar as 'n brawe soldaat wanneer hulle die vyand sien terugtrek. Die lafaard bly egter arm van gees omdat sy ervaring van die lewe meer oppervlakkig is. Vir diegene wat die lewenskuns wil bemeester, en ware geluk wil vind, is dit belangrik om die meeste uit die lewe te kry deur die lewe so voortreflik as moontlik te leef. Epictetus laat hom soos volg hieroor uit:

Why should we bother being good? To be good is to be happy; to be tranquil and worry-free. When you actively engage in gradually refining yourself, you retreat from your lazy ways of covering yourself or making excuses. Instead of feeling a persistent current of low-level shame, you move forward by using the creative possibilities of *this* moment, your current situation. You begin to fully inhabit this moment, instead of seeking escape or wishing that what is going on were otherwise. You move *through* your life by being thoroughly *in* it. . . Virtue is not a matter of degree, but an absolute (Epictetus, 1995a: 103).

Die vierde eienskap van Sokrates se filosofie waarop Epictetus uitbrei in sy opvatting van die lewenskuns, is die gedagte dat die mens inherent goed is en altyd streef na die goeie. Dié idee is kenmerkend van die antieke denkers se opvatting van ondeug as 'n vorm van onkunde, en dit verskil in 'n belangrike mate van die Christelike tradisie, wat ondeug beskou as sonde. Vir Sokrates is ondeug 'n gevolg van iemand wat die goeie met die eties neutrale verwar. Die ondeugsame persoon dink byvoorbeeld hy

streef die goeie na, maar inderwaarheid streef hy na iets eties neutraal soos geld. Die feit dat ondeug deur verkeerde waardeoordele veroorsaak word gaan gepaard met die geloof in die inherente goedheid van die mens:

People do all things . . . in pursuit of the good (Plato, 1994: 38).

[W]e had no choice but to conclude that no one wants to do wrong, and that every wrong act is done unwillingly (Plato, 1994: 109).

Ook Epictetus meen dat ondeug 'n gevolg is van ons geneigdheid om onverskillige goedere verkeerdelik as iets goed of boos te beoordeel. Dit is dus primêr ons oordeelsvermoë wat ons moet oefen as ons deugsaam wil lewe. Die “vermoë” wat ons moet oefen om te onderskei tussen die goeie, bose en die etiese neutrale, is sentraal aan die Stoïsyne se beoefening van die lewenskuns:⁶

We are born into essential goodness, endowed with natural inclinations about what is good and worthy and what is not. This endemic moral capacity must then be trained deliberately and systematically to bring out its best in full maturity (Epictetus, 1995a: 101).

The appropriate response to bad deeds is pity for the perpetrators, since they have adopted unsound beliefs, and are deprived of the most valuable human capacity: the ability to differentiate between what's truly good and bad for them. Their original moral intuitions have been distorted, so they have no chance at inner serenity (Epictetus, 1995a: 102).

Beide Sokrates en Epictetus meen ook dat deugde 'n vorm van kennis is. Wysheid gaan nie oor hoeveel jy weet of hoe ver jy studeer het nie, maar uiteindelik oor die aard en karakter van jou handeling. Sokrates het altyd gesê dat hy onkundig is, maar steeds kon almal sy wysheid aflei van die aard van sy handeling. Epictetus het nie voorgegee hy is onkundig nie, maar glo tog, net soos Sokrates, wysheid is 'n manier van lewe. Net soos Sokrates beweer Epictetus ook dat dit jou karakter en handeling is wat bepaal hoe wys jy is:

⁶ Die spirituele oefening wat ons oordeelvermoë oefen word in detail bespreek in Hoofstuk 3.

Don't declare yourself to be a wise person or discuss your spiritual aspirations with people who won't appreciate them. Show your character and your commitment to personal nobility through your actions (Epictetus, 1995a: 74).

'n Ander belangrike kenmerk van die lewenskuns wat by beide Sokrates en Epictetus voorkom is die belangrikheid van nuuskierigheid. Die tema hou verband met die belangrikheid van selfondersoek. Dit beteken ons moet dinge bevraagteken en nie eenvoudig die vooropgestelde idees daaroor aanvaar nie. Die benadering tot idees veronderstel ook Sokrates se bekende opmerking dat dit nie die moeite werd is om 'n lewe te leef wat nie ondersoek word nie. Ook by Epictetus se gedagtes oor die lewenskuns sien ons dat hy 'n hoë waarde op hierdie intellektuele nuuskierigheid plaas:

The wisest among us appreciate the natural limits of our knowledge and have the mettle to preserve their naiveté. They understand how little all of us really know about anything. There is no such thing as conclusive, once-and-for-all knowledge. The wise do not confuse information or data, however prodigious or cleverly deployed, with comprehensive knowledge or transcendent wisdom. . . Once you realise how little we know, you are not so easily duped by fast-talkers and demagogues. *Spirited curiosity is an emblem of the flourishing life* (Epictetus, 1995a: 86 eie nadruk).

Die bogenoemde intellektuele nuuskierigheid beteken dat ons vir onself moet dink en nie op die idees van ander staatmaak nie. So 'n houding gaan dikwels gepaard met 'n antagonistiese standpunt teenoor die waardes en norme van 'n gegewe samelewing. Beide Sokrates en Epictetus meen dit is nodig om jouself te verset teen sekere waardes van jou samelewing. Die waardes wat jy opponeer is natuurlik die irrasionele waardes en norme in 'n samelewing. Alle waardes en norme moet met dieselfde kritiese gesindheid benader word, en slegs dié idees wat sulke kritiek kan weerstaan is goed.

Be suspicious of convention. Take charge of your own thinking. Rouse yourself from the daze of unexamined habit. Popular perceptions, values, and ways of doing things are rarely the wisest. Many pervasive beliefs would not

pass appropriate tests of rationality. Conventional thinking – its means and ends – is essentially uncreative and uninteresting. Its job is to preserve the status quo for overly self-indulgent individuals and institutions. . . . Socially taught beliefs are frequently unreliable. So many of our beliefs have been acquired through accident and irresponsible or ignorant teaching. Many of these beliefs are so deeply ingrained that they are hidden from our view. . . . Awaken and be vigilant. Take stock of your habits to preserve your higher standards (Epictetus, 1995a: 92).

Epictetus beklemtoon hoe belangrik dit is om jou waardes en oortuigings te bevraagteken, want selfs die gebruiklike waardes en oortuigings van 'n samelewing is dikwels irrasioneel. Daarom meen hy dat ons onself nie moet steur aan die onbesonne opinies van ander nie. Sokrates het homself ook nie aan die res van die samelewing se opinies gesteur nie – dit was vir hom voldoende as sy gespreksgenoot met hom saamstem. Sy gespreksgenoot kon vir hom bevestig dat sy opinies rasioneel is:

You can rely on the fact that everyone in the world agrees with you except for me, while I'm satisfied if I gain the assent of just one person – you. I'm content if you testify to the validity of my argument, and I canvass only for your vote, without caring about what everyone else thinks (Plato, 1994:52).

'n Verdere ooreenkoms is die klem wat beide denkers plaas op rasionaliteit. Vir Epictetus is dit net so belangrik soos vir Sokrates om rasioneel te leef. Vir 'n Stoïsyn neem Epictetus egter 'n onkonvensionele standpunt in. Hy meen rasionaliteit het sekere beperkinge. Om 'n volkome rasionele leefstyl aan te kweek is steeds vir hom die beste, maar hy beweer daar is steeds van die lewe se geheimenisse wat ons nie sal kan oplos nie:

Rationality isn't everything. There are many domains of life to which it lacks access. The greatest mysteries of existence exceed its reach. Still our reason is our best faculty to safeguard our integrity (Epictetus, 1995a: 106).

Laastens is die belangrikste ooreenkoms tussen Sokrates en Epictetus hulle opvatting van die filosofie as terapie. Sokrates se vergelyking van die filosofie met die mediese

praktyk het 'n groot indruk gemaak op die Stoïsyne. Die Stoïsyne neem veral hierdie aspek van Sokrates se filosofie verder. Epictetus stel die punt soos volg:

Your relentless pursuit of wisdom postpones your actually possessing it. Quit chasing after tonics and new teachers. The latest fashionable sage or book or diet or belief doesn't move you in the direction of a flourishing life. Renounce externals once and for all. Practice self-sufficiency. Don't remain a dependent, malleable patient: Become your own soul's doctor (Epictetus, 1995a: 107).

4.6 Sokrates as Stoïsynse wysgeer

Sokrates word dikwels beskou as 'n voorbeeld van 'n Stoïsynse wysgeer, veral deur die latere Stoïsyne. In antieke tye is die wysgeer iemand wat die kuns van die lewe bemeester het. Die wysgeer beskik nie slegs oor wysheid nie, maar wysheid is wesentlik deel van sy leefstyl in die geheel, veral met betrekking tot sy voornemens en sy handeling. Min van die leermeesters van die antieke tyd is beskou as wysgere, soveel so dat Seneca sê 'n wysgeer is skaarser as 'n Ethiopiese feniks:

The Stoic conception of the sage was nothing less than the ideal of a perfect individual, an individual described in terms that were usually reserved only for the gods. The sage is described in a variety of sources as one who does everything that he undertakes well, one who is never impeded in what he does, one who is infallible, he is more powerful than all others, richer, stronger, freer, happier; he alone is the only individual worthy of the title 'king' (Sellars, 2003:60).

Die Stoïsyne beskou 'n wysgeer as iemand wat geensins *pathē* kan ervaar nie; slegs goeie of rasonale emosies.⁷ Die feit is egter dat die verdelging van alle tipes *pathē* onmoontlik is. Dit is die rede waarom so min Stoïsynse leermeesters hulself beskou as wysgere. Hadot (2004) meen die Stoïsynse wysgeer is as ideaal inderwaarheid onhaalbaar en hy beweer ook die oorgrote meerderheid van die Stoïsynse denkers is bewus hiervan. Die doel van die ideaal van die wysgeer was dus om te dien as 'n

⁷ Vir 'n volledige bespreking van die verskil tussen *pathē* en rasonale emosies (*eupatheiai*), sien hoofstuk 2. Ek bespreek ook my opvatting van die aard van die Stoïsynse wysgeer in hoofstuk 1.

eksemplariese gestalte van die perfekte individu. Selfs as jy saamstem met die Stoïsynse leermeesters dat die ideaal van die wysgeer nie verwesentlik kan word nie, is dit steeds belangrik om die ideaal te bewaar. Dit is 'n ideaal wat jy nastreef ondanks die feit dat jy weet dit is nie realiseerbaar nie. Jy streef na die ideaal deur rasioneel te leef.

Die Stoïsyne meen nietemin dat geluk, in teenstelling met die verwesening van die wysgeer, wel moontlik is. Geluk behels nie die verwesening van die ideaal van die wysgeer nie, maar moet eerder begryp word in terme van ons *strewes* na hierdie ideaal. Dié opvatting van geluk word duidelik in Epictetus se bespreking van die belangrikheid van spirituele vooruitgang. Die ideaal van die wysgeer stel ons in staat om te bepaal of ons wel spirituele vooruitgang maak:

Now if virtue promises happiness, an untroubled mind and serenity, then progress towards virtue is certainly progress toward each of these. . . (Epictetus gee dan 'n kritiek van diegene wat glo dat vooruitgang in terme van boekkennis gemeet kan word.) [W]hat matters is studying how to rid one's life of lamentation, and complaint, and cries of "Alas!" and "How miserable I am", and misfortune and disappointment; and to learn what death, what exile, what prison, what hemlock is, so that one may be able to say in prison, like Socrates, "My dear Crito, if that is what pleases the gods, so be it" (Epictetus, 1995b: 12, 14).

Die ideaal van die wysgeer kom dan neer op die verheerliking van 'n sekere leefstyl, wat slegs nagestreef en nie nageboots kan word nie. Die Sokrates na wie daar in die vorige aanhaling verwys word is inderwaarheid 'n idealisering van die werklike Sokrates. Hierdie geïdealiseerde beeld gee vir ons 'n meer konkrete voorstelling van die goeie as wat abstrakte teorie en argumente vir ons kan gee. Die idealisering van die lewens van mense soos Sokrates stel ons in staat om die filosofie op 'n meer praktiese manier te benader, omdat ons filosofiese argumente met 'n konkrete beeld kan identifiseer. Daarmee vermy ons die eensydige teoretiese opvatting van die filosofie – wat vandag meer van 'n probleem is as ooit te vore. Teoretiese argumente is steeds belangrik omdat dit ons kan help om meer virtuoos te lewe deur die goeie meer verstaanbaar te maak. Die uiteindelige oogmerk van die Stoïsyn se *strewes* is om te probeer om 'n goeie lewe te lei.

Throughout antiquity, Socrates was the model of the ideal philosopher, whose philosophical work is none other than his life and his death (Hadot, 2004: 38).

Slot

Hedendaagse etiek word gekenmerk deur 'n herlewing van belangstelling in die antieke opvatting van etiek. Daar is veral belangstelling in die tradisies van die deugde-etiek en die lewenskuns. Ek het geredeneer dat hierdie herlewing gedeeltelik te danke is aan die werk van Alasdair MacIntyre. My uitgangshipotese was egter dat hy 'n wanopvatting het van die Stoïsyne en dat sy klem op die werk van Aristoteles lei tot die miskenning van die belangrike bydrae wat die Stoïsyne kan maak. Ek het vervolgens die Stoïsynse tradisie ontleed in die konteks van MacIntyre se kritiek van die Verligtingsdenkers, en bevind dat die Stoïsyne wel 'n belangrike bydrae kan lewer.

Myns insiens volg MacIntyre die Kantiaanse vertolking van die Stoïsyne en dit is ook teen dié vertolking wat hy sy kritiek opper. Hierdie vertolking is egter geensins verteenwoordigend van die hoofstroom in die Stoïsynse tradisie nie. Cleanthes is wel een moontlike uitsondering. Hy meen om “in ooreenstemming met die natuur” te leef beteken om in ooreenstemming met die universele natuur te leef. Ons spesifieke omstandighede is dus irrelevant en daar word verwag dat ons handeling belangeloos moet wees. MacIntyre bewys dat hierdie opvatting van die Stoïsyne se etiese ideaal nie versoen kan word met 'n teleologiese of funksionele opvatting van die mens nie.¹ Ek het egter aangetoon dat Chrysippos, Cleanthes se opvolger, meer invloedryk was as Cleanthes. Chrysippos meen dat ons volgens die universele sowel as ons eie natuur moet leef om waarlik in ooreenstemming met die natuur te leef. Ek het aangetoon dat dié opvatting van die Stoïsynse filosofie versoen kan word met 'n teleologiese en funksionele opvatting van die mens, en gevolglik op wesenlike punte ontsnap aan MacIntyre se kritiek.

MacIntyre meen dit is Aristoteles se funksionele opvatting van die mens wat hom van die Verligtingsdenkers onderskei. Hierdie opvatting stel hom in staat om behoorlikheidseise van feitlike stellings aangaande die mens se natuur af te lei.² Ek het aangetoon dat die Stoïsyne eweneens 'n funksionele opvatting van die mens het, maar meer nog, dat hierdie opvatting belangrike tekortkominge van die Aristoteliese skema aanspreek, onder meer die feit dat die Aristoteliese opvatting van 'n persoon sy etiese verantwoordelikheid beperk tot sy eie gemeenskap of nasie. Die Stoïsyne meen

¹ Vir 'n volledige bespreking sien hoofstuk 1.

² Vir 'n volledige bespreking sien die afdeling oor Hume se vurk in die eerste hoofstuk.

ook hierdie verantwoordelikheid is belangrik, maar stel dat ons 'n universele respek vir *alle* mense moet hê.

Die tweede belangrike kwessie wat ek aanspreek is die sinoptiese kenmerk van die Stoïsynse filosofie. Hulle het 'n holistiese opvatting van die filosofie gehad en beskou die drie onderafdelings van die filosofie, naamlik fisika, logika en etiek, as 'n geïntegreerde sisteem. In hoofstuk 2 bespreek ek ooreenkomste tussen die Stoïsynse fisika en die hedendaagse fisika. Daar is baie aspekte van die Stoïsynse fisika wat problematies is, maar nietemin bestaan daar genoeg ooreenkomste om die hedendaagse fisika op 'n Stoïsynse manier te vertolk. Dié bespreking is belangrik, omdat dit beteken dat dit moontlik is om die sinoptiese karakter van die Stoïsynse filosofie te verdedig. Hierdie bespreking lê ook die teoretiese grondslag om die praktiese aspekte van die Stoïsynse filosofie vanuit hierdie holistiese opvatting van die mens se verstaan te beskou. Soos Epictetus ons herhaaldelik herinner: Die filosofie gaan nie oor beginsels as sulks nie, maar oor die manier waarop ons hierdie beginsels uitleef:

If someone tries to impress you, claiming to understand the writings and ideas of a great thinker such as Chrysippus, think to yourself, the important thing is not to be able merely to speak fluently about abstruse subjects. What is essential is to understand nature and align your intentions and actions with the way things are. The person who truly understands Chrysippus' writings or the precepts of any great mind is the person who actually applies the philosopher's teachings. There is a big difference between saying valuable things and doing valuable things. Don't give too much weight to erudition alone. Look to the example of people whose actions are consistent with their professed principles (Epictetus, 1995a: 77).

Die Stoïsynse etiek gaan oor die bemeesting van die lewenskuns. Volgens die Stoïsynse is etiek, in teenstelling tot moraliteit, nie 'n stel reëls nie. Die lewenskuns veronderstel wel sekere rasonale beginsels, maar as gevolg van die kompleksiteit van die lewe sal morele reëls op sigself nooit voldoende wees nie. Die beste wat ons kan doen is om te streef om volgens ons rasonale beginsels 'n goeie lewe te lei. In hierdie verhandeling het ek gepoog om die Stoïsynse se opvatting van hierdie streef te verduidelik.

Die Stoïsyne is materialiste en hulle is oortuig dat alle stoflike prosesse gedetermineer is. Daarom is al die werkinge van die natuur en ons liggaamlike prosesse ook gedetermineer. Die simboliese orde van taal is egter onstoflik wat beteken dat die talige aard van ons bestaan ons gedeeltelik vry maak. Vir die Stoïsyne behels hierdie vryheid die vermoë om te besluit hoe ons die wêreld wil vertolk. Ons is geneig om bepaalde werkinge van die natuur in 'n negatiewe lig te beskou, maar die Stoïsyne meen dit hoef nie die geval te wees nie.

Wanneer ons met lyding of die dood gekonfronteer word beskou ons dit meestal as iets inherent boos. Die Stoïsyne meen egter dinge soos hierdie maak 'n noodsaaklike deel uit van die natuur. Daarom is dit sinneloos om hierdie aspekte van die natuur te verwyd. As ons byvoorbeeld swaarkry kan hierdie lyding vir ons baie ongelukkigheid besorg, maar omdat ons vry is om die natuur te vertolk soos ons wil, hoef dit nie die geval te wees nie. Die Stoïsyne meen dit is nie die werkinge van die natuur as sodanig wat ons ongelukkig maak nie, maar die manier waarop ons kies om dit te vertolk. Hulle is oortuig dat ons in enige omstandighede 'n gelukkige lewe kan lei, mits ons dié gebeure reg vertolk.

Die Stoïsynse posisie klink baie idealisties en sommige kritici meen selfs dit is naïef. Hulle meen ons geluk moet minstens gedeeltelik afhanklik wees van ons omstandighede. As antwoord op hierdie kritiek kan die Stoïsyne verskeie voorbeelde gee van mense, wat met behulp van die Stoïsynse filosofie, 'n gelukkige lewe kon lei in die haglikste omstandighede. In hoofstuk 2 verwys ek na die vertroosting wat Boethius vind in sy tronksel in afwagting van sy teregstelling. Die Stoïsynse denke kan ons ook help om kalm te wees wanneer ons ons eie sterflikheid moet konfronteer. Die vernaamste voorbeeld hiervan is die dood van Sokrates, maar Seneca en Cato was ook geforseer om hulself te dood. Hulle kon ook vertroosting vind by die Stoïsynse filosofie en het bewustelik Sokrates se voorbeeld probeer volg deur so kalm en eerbaar as moontlik die lewe te verlaat.

Die Stoïsynse denke het die potensiaal om ons te vertroos, maar hoe gaan ons te werk om hierdie potensiaal te ontgin? Hulle meen boeke kennis is nie genoeg nie en stel voor dat ons daaglikse spirituele oefeninge moet beoefen. Seneca stel voor ons moet oefen om sonder luukshede te leef. Sodoende sal ons steeds gemoedsrus hê self as ons besittings van ons weggeneem word. Verder meen Seneca ons moet elke dag ons gedrag evalueer om te bepaal of ons spirituele vordering gemaak het en wat ons swakhede is waaraan ons moet werk.

Ek het Marcus Aurelius se *Meditasies* bespreek as 'n voorbeeld van die Stoïsynse se spirituele oefeninge. Dié spirituele oefeninge is deur Epictetus geïnspireer. Dit behels die dissiplinerings van ons oordeelvermoë, begeertes en handeling. Elkeen van hierdie spirituele oefeninge stem ooreen met een van die afdelings van die filosofie, onderskeidelik logika, fisika en etiek. Die belangrikste van hierdie oefeninge is egter die dissiplinerings van ons oordeelvermoë, omdat slegs hierdie aspek van ons menswees heeltemal vry is. Die dissiplinerings van ons oordeelvermoë hou verband met logika. Met ander woorde dit het te make met ons onstofflike, talige natuur en is om hierdie rede nie gedetermineer nie. Indien ons oordeelvermoë gedissiplineer word sal ons bewus word dat ons vry is om te kies hoe ons die wêreld wil vertolk. Die ander twee spirituele oefeninge beoog slegs om ons te help om die wêreld op die regte manier te vertolk om sodoende ons geluk te verseker.

My bespreking van die *Meditasies* help ons om die Stoïsynse filosofie in 'n nuwe lig te plaas deur op die praktiese aspek daarvan te fokus. Myns insiens is dit belangrik omdat dit vir ons praktiese maniere gee waarop ons kan oefen om meer filosofies te leef. Enkele voorbeelde is Marcus Aurelius se objektiewe beskrywing van objekte, die klem wat hy op die hede plaas en die kultivering van 'n kosmiese bewussyn. Al hierdie aspekte word volledig in hoofstuk 3 bespreek en behels praktiese oefeninge wat ons in ons alledaagse lewe kan toepas. Dit help ons ook om te begryp wat dit behels om 'n filosofiese lewe te lei. Hadot let op die voordele wat so 'n leefwyse vir ons kan inhou:

In the view of all philosophical schools, mankind's principal cause of suffering, disorder, and unconsciousness were the passions: that is, unregulated desires and exaggerated fears. People are prevented from truly living, it was taught, because they are dominated by worries. Philosophy thus appears, in the first place, as a therapeutic of the passions . . . Each school had its own therapeutic method, but all of them linked their therapeutics to a profound transformation of the individual's mode of seeing and being. The object of spiritual exercises is precisely to bring about this transformation (Hadot, 1995: 83).

Die Stoïsyne meen die beste manier waarop ons die wêreld kan vertolk is as ons dit reg kry om alle *pathē* te verdelg.³ Chrysippos beweer dat alle emosies 'n tipe waardeoordeel is en dat *pathē* veroorsaak word deurdat ons verkeerdelik 'n hoë waarde heg aan iets wat inderwaarheid eties neutraal is. As ons byvoorbeeld oortuig is dat rykdom ons gelukkig sal maak, meen Chrysippos dat ons 'n foutiewe waardeoordeel maak. Só 'n waardeoordeel sal ons beslis ongelukkig maak. Gestel byvoorbeeld jy is oortuig dat dit noodsaaklik is om ryk te wees indien jy gelukkig wil wees. Wat sal gebeur as jou rykdom van jou ontnem is? Jy sal natuurlik ongelukkig wees en hierdie ongeluk vergestalt in gemoedsteurings soos woede, ang en depressie. Volgens Chrysippos is hierdie gemoedsteurings *pathē*.

Die Stoïsyne meen egter daar is wel sekere goeie of rasonale emosies (*eupatheiai*). Dit is die gemoedstoestande wat gepaardgaan met rasonale waardeoordele. As ons byvoorbeeld oortuig is dat alles vir 'n rede gebeur, en ons keur die werkinge van die natuur goed, sal ons lewensvreugde ervaar. Die spirituele oefeninge in hoofstuk 3 is enkele voorbeelde van hoe ons kan probeer om hierdie veranderings te bewerkstellig.

Die lewenskuns behels die bemeestering van daardie tegnieke wat ons kan help om *pathē* te verdelg en *eupatheiai* te kultiveer. Slegs die egte wysgeer kan egter die lewenskuns heeltemal bemeester, en meeste Stoïsyne meen dít is 'n onhaalbare ideaal. Ten spyte hiervan meen hulle dat ons steeds geluk kan vind in die strewe na die verwesenliking van hierdie ideaal. Die filosofiese lewe word dus geken aan die begeerte na praktiese wysheid. Epictetus beklemtoon om so spoedig moontlik die filosofiese lewe te begin lei:

Put your principles into practice – now. Stop the excuses and the procrastination. This is your life! You aren't a child anymore. The sooner you set yourself to your spiritual program, the happier you will be. The longer you wait, the more you will be vulnerable to mediocrity and feel filled with shame and regret, because you know you are capable of better. From this instant on, vow to stop disappointing yourself. Separate yourself from the mob. Decide to be extraordinary and to do what you need to do – now (Epictetus, 1995a: 79).

³ Sien hoofstuk 1 vir 'n volledige bespreking van die verskillende tipes emosies.

Die laaste tema wat ek in hierdie verhandeling bespreek is die verband tussen Sokrates se lewensfilosofie en die Stoïsyne. Myns insiens ken ons die figuur van Sokrates amper uitsluitlik in terme van die Platoniese vertolking van sy filosofie. Sy filosofie het egter 'n groot indruk op die Stoïsyne gemaak. In hoofstuk 4 probeer ek om die figuur van Sokrates in 'n ander lig te stel deur hom in terme van die Stoïsynse filosofie te vertolk. Ek fokus spesifiek op die idee van die lewenskuns en toon die ooreenkomste tussen sy filosofie en dié van Epictetus aan.

Die vroeë en laat Stoïsisme is sterk deur Sokrates se lewensfilosofie beïnvloed. Ek meen dit is veral sy opvatting van die filosofie as 'n leefwyse wat sentraal staan in die Stoïsynse filosofie. Deur die lewenskuns te beklemtoon in my vergelyking van Sokrates en Epictetus het ek aangetoon dat ons Sokrates in 'n nuwe lig kan verstaan deur 'n Stoïsynse vertolking van hierdie figuur te gee, en óók dat ons die Stoïsynse tradisie in 'n nuwe lig kan verstaan deur hulle in terme van Sokrates se lewensfilosofie te vertolk. Epictetus se vertolking van Sokrates gee dan ook vir ons 'n praktiese voorbeeld van die tipe lewe wat ons moet nastreef:

The Stoics . . . treated Socrates' life as a virtual paradigm of Stoic wisdom's practical realization, and they were especially impressed by accounts of Socrates' fortitude, self-control, and imperviousness to physical and emotional stress. The exemplary Socrates – unflinching victim of a supremely unjust prosecution and sentence – became so popular with Roman moralists that Cicero and Seneca mention him in the same breath as such homegrown Roman saints as Regulus and Cato. When Epictetus aligns Stoic doctrines with Socrates' equanimity at his trial, imprisonment, and death, he is doing just what his Greek predecessors had done (Long, 2002: 68).

Bibliografie

- Aetius. 1992. *Fragments*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Aristoteles. 1962. *The Nicomachean Ethics*. (transl. M. Ostwald) Macmillan Publishing Company: New York.
- Audi, R. (ed.) 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy – second edition*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Becker, L. C. 1998. *A New Stoicism*. Princeton University Press: Princeton.
- Boethius. 1999. *The Consolation of Philosophy*. (transl. V Watts) Penguin books: London.
- Briggs, J. 1994. *Fractals: The patterns of Chaos*. Thames and Hudson: USA.
- Cicero. 1971. *On the Good Life*. (transl. M. Grant) Penguin Books: London.
- Cicero. 1992a. *On duties*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Cicero. 1992b. *On Ends*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Cicero. 1992c. *Tusculan Disputations*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Cicero. 1998. *The Nature of the Gods*. (transl. P. G. Walsh) Oxford University Press: Oxford.
- Cottingham, J. 1998. *Philosophy and the good life – Reason and the passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- De Botton, A. 2001. *The Consolations of Philosophy*. Penguin Books: London.
- Diogenes Laertius. 1992. *Book vii*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Dreyer, P. S. 1976. *Die Wysbegeerte van die Grieke*. Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij: Pretoria.
- Epictetus. 1995a. *The Art of Living: The Classic Manual on Virtue, Happiness, and Effectiveness*. (transl. & interpretation by S. Lebell) HarperCollins Publishers: New York.
- Epictetus. 1995b. *The Discourses – The Handbook, Fragments*. (trans. by J.M. Dent) Orion Publishing Group: London & Tuttle Publishing: North Clarendon, USA.
- Foucault, M. 1986. *The Care of the Self – The History of Sexuality: Volume Three*. (transl. R. Hurley) Penguin Books: London.
- Francis, J. A. 1995. *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the second-century pagan world*. Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- Gadamer, H. 1975. *Truth and Method*. (transl. W. Glen-Doepel) Sheed and Ward: London.
- Galen. 1992. *On Hippocrates' and Plato's doctrines*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Gottlieb, A. 2000. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. Penguin Books: London.

- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a way of Life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. (transl. M. Chase, Introduction by A. I. Davidson) Blackwell Publishing: Oxford.
- Hadot, P. 2001. *The Inner Citadel – The Meditations of Marcus Aurelius*. (transl. M. Chase) Harvard University Press: Cambridge.
- Hadot, P. 2004. *What is Ancient Philosophy?* (transl. by M. Chase) The Belknap Press of Harvard University Press: London.
- Hahn, D. E. 1977. *The origins of Stoic Cosmology*. Ohio State University Press: Columbus.
- Hankinson, R. J. 2003. “Stoic Epistemology” in *The Cambridge Companion to the Stoics*. (ed. B. Inwood) Cambridge University Press: Cambridge.
- Inwood, B. 2003. “Introduction: Stoicism, an Intellectual Odyssey” in *The Cambridge Companion to the Stoics*. (ed. B. Inwood) Cambridge University Press: Cambridge.
- Knight, K. (ed.) 1998. *The MacIntyre Reader*. Polity Press: Cambridge.
- Long, A. A. 1974. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Duckworth: London.
- Long, A. A. 1996. *Stoic Studies*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus – a Stoic and Socratic guide to life*. Clarendon Press: Oxford.
- Long, A. A. 2003. “Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler” in *The Cambridge Companion to the Stoics*. (ed. B. Inwood) Cambridge University Press: Cambridge.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. 1992. *The Hellenistic philosophers: Volume 1: Translations of the principal sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lucretius. *On the Nature of Things*. (transl. W. E. Leonard) Dover Publications: New York.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory second edition*. University of Notre Dame Press: Indiana.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press: Indiana.
- Marcus Aurelius. 2000. *The Spiritual Teachings of Marcus Aurelius*. (transl. & introduction M. Forstater) Coronet Books/Hodder & Stoughton: London.
- Marcus Aurelius. 2002. *The Emperor’s Handbook*. (transl. & introduction C. S. Hicks & D. V. Hicks) Scribner: New York.
- Marcus Aurelius. 2003. *Meditations*. (transl. G. Hays) Phoenix: London.
- Nussbaum, M. C. 1996. *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press: Princeton.
- Nussbaum, M. C. 2001. *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press: Cambridge.
- O’Leary, T. 2002. *Foucault and the Art of Ethics*. Continuum: London.
- Origenes. 1992. *On Principles*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Philon. 1992. *Allegories of the laws*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Plato. 1969a. “Apology” in *Plato – five great dialogues*. (transl. Louise Ropes Loomis) Gramercy Books: New York.
- Plato. 1969b. “Crito” in *Plato – five great dialogues*. (transl. Louise Ropes Loomis) Gramercy Books: New York.
- Plato. 1994. *Gorgias*. (transl. R. Waterfield) Oxford University Press: Oxford.
- Plutarchus. 1992. *On Stoic self-contradictions*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.

- Porter, J. 2003 ‘Tradition in the recent work of Alasdair MacIntyre’ in *Alasdair MacIntyre*. (ed. M. C. Murphy) Cambridge University Press: Cambridge.
- Rabinow, P. 1984. (ed.) *The Foucault Reader*. Penguin Books: London.
- Richmond, W. K. 1954. *Socrates and the Western World*. Alvin Redman: London.
- Rist, J. M. 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Sandbach, F. H. 1985. *Aristotle and the Stoics*. Cambridge Philological Society: Cambridge.
- Schoeman, M. J. 2004. *Generositeit en lewenskuns – Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*. Fragmente Uitgewers: Pretoria.
- Sedley, D. 2003. “The School from Zeno to Arius Didymus” in *The Cambridge Companion to the Stoics*. (ed. B. Inwood) Cambridge University Press: Cambridge.
- Sellars, J. 2003. *The art of living: The Stoics and the nature and function of Philosophy*. Ashgate: Hants.
- Seneca. 1992a. *Letters*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Seneca. 1992b. *On Anger*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Stobaeus. 1992. *Fragments*. (transl. A. A. Long & D. N. Sedley) in *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translation of the primary sources, with philosophical commentary*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Tabensky, P. A. 2003. *Happiness. Personhood, Community. Purpose*. Ashgate: Hampshire.