

Asger Ousager

## Pyrrhon og Platon - mod den metafysiske realisme

Det forholdsvis lidet, der er overleveret om skepticisomens antikke historie, er for størstepartens vedkommende skrevet af lægen Sextos Empeirikos omkring 200 e.Kr. Sextos var selv skeptisk filosof og var sandsynligvis leder af sin egen skeptiske skole. Hans oplysninger om den ældre skepticisme stemmer ganske godt overens med de få andre kilder, uden at nogen af dem naturligvis skal tagessom rene sandhedsvidner. Væsentlige er oplysningerne i Ciceros (106-43 f.Kr.) og Plutarkhs (ca. 45 - ca. 120 e.Kr.) filosofiske skrifter og Diogenes Laertios' filosofbiografier (ca. 250 e.Kr.). Som skepticisomens stifter udpeges Pyrrhon af Elis, der levede ca. 365 - 270 f.Kr. En elev af ham var Timon (ca. 325-235 f.Kr.), der nedskrev og virksomt spredte Pyrrhons lære. Kendte senere arvtagere er bl.a. Ainesidemos (1. årh. f.Kr.), Agrippa (1. årh. e.Kr.) og altså Sextos Empeirikos. Sextos fremstiller deres skepticistiske lære som i hovedtrækkene uforandret siden Pyrrhon, hvorfor den også slet og ret kaldes for *pyrrhonæisme*. Den pyrrhonæiske skepsis må på det strengeste adskilles fra den *akademiske* skepsis, hvilket er en sondring, som en tilhænger af den ortodokse lære såsom Sextos naturligvis må gøre kraftigt opmærksom på. Som fremtrædende repræsentanter for det skeptiske Akademi finder man Arkesilaos (leder af Akademiet 273-242 f.Kr.), Karneades (leder af Akademiet fra før 155 til 137 f.Kr.) og Klitomakhos (leder af Akademiet 128-110 f.Kr.).

I det følgende har jeg til hensigt til en vis grad at gøre fælles sag med Sextos Empeirikos ved at belyse forskellen mellem pyrrhonæismen og den akademiske skepsis, eller i det mindste den akademiske skepsis, som man gennem kilderne fornemmer, at Arkesilaos stod for. Fælles for de to slags skepsis er dybest set, at de retter sig mod den metafysiske realisme, som man finder hos stoikerne og epikuræerne og genfinder i moderne efterkantiansk filosofi. Hvor pyrrhonæerne dog nærmest selvopgivende ønsker at forblive i såvel epistemologisk som ontologisk skepticisme, kan den tidlige akademiske skepsis hos Arkesilaos sættes i sammenhæng med Platons lære og fremstilles som en metodisk skepticisme, der leder mod en bestemt erkendelsesteori og dermed en bestemt metafysik. Til forskel fra den senere forskning, (1) og uden nødvendigvis at antage, at der i det skeptiske Akademi blev holdt esoteriske forelæsninger over Platons mere eller mindre positive lære, mener jeg nemlig, at von Arnims og



Gigons grundlæggende opfattelse må være korrekt: at Arkesilaos næppe kunne have været leder af Akademiet uden at være platoniker. (2) Frem for at være et brud med Platon som sådan var grundtanken i Arkesilaos' Akademi snarest en genfødsel af den søgende, sokratiske platonisme. Dog er Arkesilaos' platonisme naturligvis en platonisme, der har fået sit eget hellenistiske præg.

### Pyrrhonæernes skepticisme

Det græske ord *skepsis* betyder "undersøgelse" eller "efterprøvning", der naturligt nok efterhånden får bibetydningerne "tvivl" og "mistro". Skeptikerne undersøger og efterprøver, betvivler og har mistro til de påstande, der ikke er indlysende. Der er for dem ikke mange påstande, der *er* indlysende. Sansberetninger synes dog sædvanligvis at være indlysende korrekte, men udelukkende for den person, der beskriver sansningerne som sine. En anden kunne jo i samme situation få nogle ganske andre sansninger! Den antikke skeptiker anerkender, at han har visse indtryk, men afstår fra at bedømme, om disse indtryk også udtrykker noget virkeligt. Set fra et cartesiansk synspunkt går denne *skepsis* naturligvis ikke langt nok, for hvorfra ved jeg, at jeg virkelig oplever hede, når det forekommer mig, at jeg oplever hede? Hvilket ved jeg, at jeg ikke bare drømmer mig til heden? Kun fordi pyrrhonæernes skepticisme alligevel ønsker at være udogmatisk, dvs. i bevidst modsætning til stoikernes og epikuræernes dogmatiske systemer, forbliver den ufuldendt, (3) thi i sin konsekvens gendriver den sig selv. Sextos mener imidlertid ikke, at der er noget egentligt problem derved; med skepticiseringen forholder det sig nemlig ligesommed enstige, som man kan sparke væk, efter at man er kommet op på et højere stadi, op over den naive realisme. (4) Billedet genfinder man i Wittgensteins forsvar af sin filosofi i § 6.54 af *Logisch-philosophische Abhandlung* fra 1921. Mod skeptikernes tese om sansberetningernes udelukkende subjektive gyldighed vil den moderne sprogfilosofi, der arbejder i forlængelse af den sene Wittgenstein, imidlertid indvende, at selve forekomsten af sansberetninger forudsætter en umiddelbar forståelse hos nogle tilhørere. Det ifølge pyrrhonæernes egen påstand udogmatiske ved den pyrrhonæiske *skepsis* indebærer altså filosofisk ufuldstændighed.

*Empirisme og sprogfilosofi.* - Om alle andre udsagn end sansberetningerne sår skepticiseringen tvivl. Dette er følgelig grundansatsen til den radikale empirisme, som Sextos' tilnavn vidner om, og som i moderne tid er blevet genoptaget af den britiske empirisme. Et udsagn om andet end sansninger er simpelthen uefterprøveligt, *azætatos*, ligesom Epiktets spørgsmål, om antallet af stjerner er et lige eller et ulige antal.

Alle andre forhold er principielt lige så uefterprøvelige som f.eks. forestil-



lingerne om forårsagelse og årsagsforbindelser. En årsag er noget, der står i forhold til noget forårsageligt; men forhold er alene begreber, har ingen fysisk eksistens, og årsager eksisterer derfor ikke. Hume viderefører denne pyrrhonæernes skepticisme om årsagsforbindelsen i det hele taget: Ideen om en nødvendig årsagsforbindelse har intet erfaringsmæssigt grundlag, hævder han. I udvidet forstand fremfører han en kritik af induktive slutninger som f.eks. i *Enquiry concerning Human Understanding* fra 1748 (IV, i): vi kan ikke vide, om solen står op i morgen, skønt den ellers plejer at stå op hver dag.

Imidlertid siger pyrrhonæerne desuden, at hvis årsager virkelig eksisterede, måtte enten noget legemligt være årsag til noget andet legemligt eller noget ulegemligt være årsag til noget andet ulegemligt – thi ifølge skeptikerne kan årsagen og det forårsagede kun tænkes at falde inden for samme kategori. Men da både den formodede årsag og den formodede virkning i forvejen har samme væsen, kan der ikke være nogen forårsagelse derimellem. Begge aspekter vil jo lige fuldt være årsager, og dermed vil der ingen aktiv, henholdsvis passiv side være, og altså intet årsagsforhold. Intet ulegemligt kan frembringe noget legemligt, og noget legemligt kan ikke frembringe noget ulegemligt, men i princippet alene passivt stof. – Formuleringen af problemet om årsagsforholdet mellem sjæl og legeme er altså ridset radikalt op længe førend de mere velkendte moderne drøftelser af Descartes' dualisme. (5)

Der er ifølge pyrrhonæismen ingen ubetvivlelige udsagn, for der er intet kendetegn på sand erkendelse. Dersom der var et kendetegn, ville dette kendetegn hvile på et andet kendetegn, dette andet hvile på et tredje, osv. i en uendelighed. Sammenligner man med en moderne 'empirist' og sprogfilosof, Wittgenstein, i dennes *Über Gewißheit*, nedskrevet på hans dødsleje i 1950-51, får man af ham givet et lignende svar på spørgsmålet i § 205: "Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch" og i § 563: "Und die Begründung hat ein Ende". Der er sluttelig noget, der bare *er*. Men ifølge pyrrhonæismen lader det sig just altid betvivle, om dette eller hint er eller ikke er. Sandheden er derfor uerkendelig ligesom den væren, der måtte ligge til grund for sandheden. (6)

Med deres overvejelser over sprogets semiotiske og semantiske bestanddele truer pyrrhonæerne den moderne sprogfilosofi alvorligt. De siger, at man ikke kan have tegn for noget. Enten er et tegn nemlig offentligt sanseligt eller alene privat intelligibelt. Og da et tegn må have en privat betydning for at kunne forstås af nogen, kan det ikke være offentligt sanseligt. Når tegnet derfor kun er privat intelligibelt, findes der følgende fire muligheder for forhold mellem tegnet og det betegnede: Enten er tegnet indlysende eller ikke indlysende, medens det samme gælder for det betegnede, at enten er det indlysende eller ikke indlysende. Dersom tegnet ikke er indlysende, bliver det underordnet, om det betegnede er det eller ej. Når tegnet ikke er forståeligt, er det, som det referer til,



det nemlig heller ikke. Er tegnet faktisk indlysende, medens det betegnede ikke er det, har man opgivet et fejlagtigt tegn derfor, thi med dette tegn kan man jo ikke begribe det betegnede. Er tegnet derimod indlysende, samtidig med at det betegnede også er indlysende, er tegnet overflødigt. For hvad der er indlysende i sig selv, behøver intet tegn, hævder pyrrhonæerne.

Hvad ville sprogfilosofien sige hertil? Det er en af Wittgensteins pointer i hans argumentation mod "privatsprog", først og fremmest i *Philosophische Untersuchungen*, nedskrevet mellem 1945 og 1949, at tegnet eller sproget som sådan netop er offentligt sanseligt; at det offentlige sprog er det primære, førend det på nogen måde bliver eller ikke bliver privat. Men hermed har Wittgenstein jo uden videre tilsluttet sig en samfundsbehaviorisme, der skildrer individets bevidsthed som noget rent accidentielt i forhold til samfundsrørelserne. Få kan endnu finde et sådant synspunkt tilfredsstillende. – Et synspunkt, som man i stedet med rimelighed kunne fremføre, var, at der sker en gradvis overgang mellem det, der ikke er indlysende, og det, der er. Vi kan f.eks. udmærket anvende og forstå tillægsordet "dunkelt" som betegnelse for noget, der *er* dunkelt, uden at det dunkle derved bliver indlysende. Det, der er indlysende, er alene, at dette noget *er* dunkelt. I kraft af andre tillægsord lader genstanden sig måske videre opklare og belyse. Pyrrhonæerne har dog i sidste ende ret i at stille spørgsmålet om, i kraft af hvilket tillægsordene og sproget i det hele taget bliver indlysende!

*Mod sjælsforstyrrelser.* - Andre menneskers sanseberetninger er ikke indlysende sandfærdige, men som oftest vil vi være nogenlunde enige om, at en genstand forekommer på den ene eller den anden måde. Det filosofiske spørgsmål af interesse for skeptikeren er da, om genstanden *virkelig* er, sådan som den fremtræder, idet der altid vil kunne argumenteres for muligheden af, at den er ganske modsat af, hvordan den fremtræder. Genstandene henligger i deres ubegribelighed, *akatalæpsía*. Idet skeptikeren opdager mulighedernes jævnbyrdighed i sandsynlighed (*isostheneia*), er den eneste fornuftige løsning for ham at afholde sig fra (*epekhein*) at fælde domme, en attitude, der deraf er kaldet *epokhæ*, dvs. "ophør" eller "tilbageholdelse". At undlade at tage stilling til og vælge mellem disse muligheder, at være uden faste meninger, fri for dogmer, *adoxastos* – formuleret som slagord hos Sextos Empeirikos: "Jeg afgør intet" – skulle ifølge pyrrhonæerne føre til jeg'ets sjælefred, fraværet af forstyrrelse, *ataraxía*.

Problemet er imidlertid, om denne sjælefred ikke snarest er opnået derved, at jeg'et er ophævet som eksisterende. Burnyeat skriver, at pyrrhonæeren nødsages til selvfor nægtelse, når noget vilkårligt, *p*, forekommer ham, og han samtidig ifølge læren ikke kan tro mere på *p* end på ikke-*p*. (7) Det vil i forlængelse af Burnyeats kritik kunne forsvares, at pyrrhonæismen tager en i den grad



destruktiv relativistisk konsekvens af sofistikken, at den hos sine tilhængere slår indad som selvfornektelse (modsat kynikernes forholdsvis virksomme verdensforsagelse). Når endemålet angiveligt er fraværet af forstyrrelse, bliver det etiske ideal blot at følge det, der *forekommer* at ville medføre mindst bøvl, det vil som regel sige at følge, hvad der foreligger af sæd og skik. Eller sagt med en vis forargelse: idealet bliver opportunistisk. Særligt tydelige bliver disse følger af pyrrhonæismen i den britiske empirisme og i den dermed forbundne utilitarisme. Lad mig i det følgende foreløbig begrænse mig til det epistemologiske og ontologiske grundlag.

*Mod den metafysiske realisme.* - Berkeley forsøgte i *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* fra 1710 at undgå forestillingen om den af sansningen uafhængige virkelighed ved simpelthen at hævde, at det virkelige er det, der sanses: *esse est percipi*. Denne påstand skulle selvfølgelig være lig en renlivet subjektiv idealisme. Men det subjektive kommer nu i modstrid med empirismen. Empirismen videreudvikler Hume i sin *Treatise of Human Nature* fra 1739 ved sin sondring mellem på den ene side sindets indtryk og på den anden side dets ideer, hvorefter de anvendelige ideer er dem, der forbliver tro mod sanseindtrykkene ved alene at udtrykke forhold mellem indtryk. Det, som vi kalder sindet, er imidlertid blot en bylt af indtryk, thi der kan intet sanseindtryk være af sindet selv, og ideen om sindet er dermed tom metafysik (I, iv, vi). Om sindet selv eksisterer, er derfor ifølge pyrrhonæismens arvtager, empirismen, ganske tvivlsomt.

Man må nu erindre sig, at problemet om sindets eksistens blot er en underafdeling af problemet om eksistensen af en sansningsuafhængig virkelighed. Dette problem formulerer Kant i en anmærkning til fortalen til anden udgave af *Kritik der reinen Vernunft* fra 1787: "Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können". (8) Den idealisme, som Kant vender sig imod, er i første omgang den subjektive idealisme som kendt fra Berkeley. Indvendingen rammer derimod egentlig ikke Platons eller Aristoteles' objektive idealisme, skønt Kant nok ville tro det. Hans antagelse af en af både menneskelig sansning og bevidsthed uafhængig virkelighed kaldes også metafysisk realisme, der må skelnes skarpt fra f.eks. begrebsrealisme - den platoniske tanke, at begreberne eksisterer forud for og uantastet af vor begribelse af dem.

Når man i filosofiske kredse udslynger betegnelsen realisme i dag, mener man



som oftest uden videre den metafysiske realisme i Kants forstand. Siden begrebet om den af menneskelig sansning og bevidsthed uafhængige realitet udskiller bevidstheden fra realiteten, vil der nu om dage ofte dermed være ment en dogmatisk materialisme, medens det hos Kant betød en dogmatisk dualisme mellem noget materielt og noget immaterielt. Det dogmatiske skyldes, at han inden for begge sfærer indfører en metafysisk realisme: der er både et transcendentalt objekt og et transcendentalt subjekt. Kant fremhævede sig selv som på den ene side transcendental idealist og på den anden side empirisk realist. Man kan imidlertid ikke uden videre både blæse og have mel i munden. Som Kants store elev og kritiker Fichte bebrejdede ham, undergraver han (Kant) med sin transcendentale idealisme sit eget dogme om realismen. Begreberne om "das Ding an sich" og "das Ich an sich" bliver uendeligt tomme ifølge Kants eget berømte dictum om tanker uden anskuelser. Derfor kommer Kant aldrig ud over det uføre, som han beklager, at filosofien er gerådet udi, thi han giver aldrig noget tilfredsstillende bevis for eksistensen af ting uden for os.

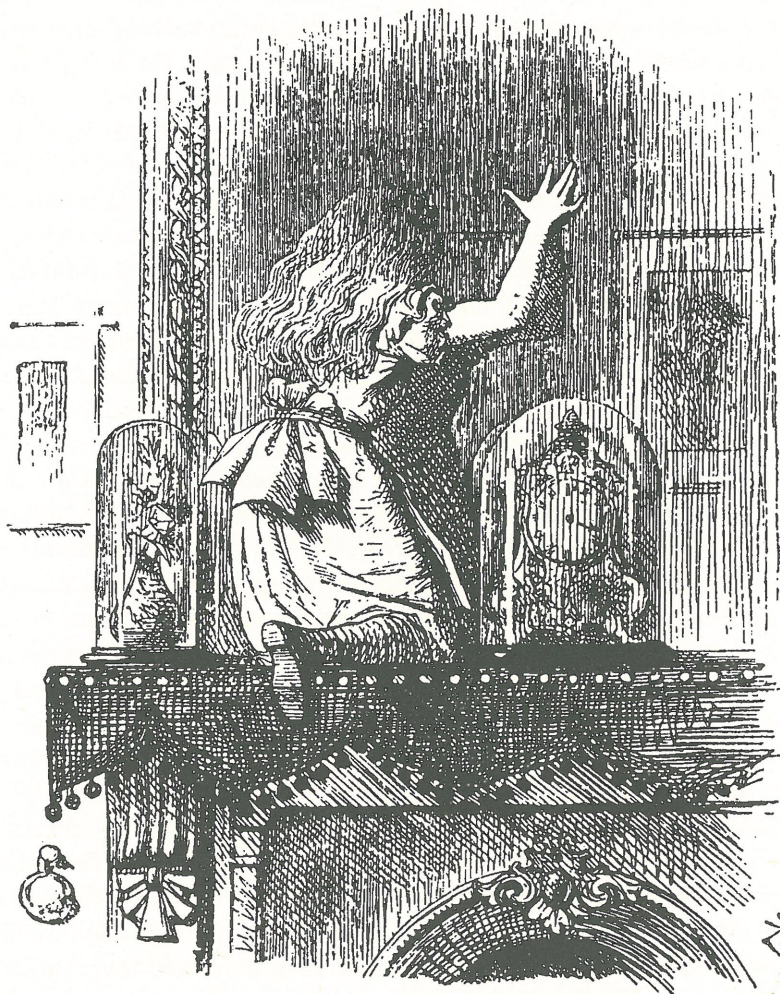
Dette bevis mener common sense-filosoffen G. E. Moore derimod at give i sit 'Proof of an External World' fra 1939. (9) Argumentet er simpelt: "Her er en hånd!" siger Moore og løfter sin ene arm i vejret, "Her er en anden hånd!" fortsætter han og løfter den anden op. "Hænder er genstande, dele af omverden (the external world). Altså eksisterer omverden", konkluderer han. Den subjektive idealisme er dog naturligvis immun over for dette formodede bevis. Den siger jo ikke, at hænder ikke eksisterer, som vi kender dem, men derimod, at enhver tale om hænder løsrevet fra vort kendskab til dem er meningsløs. Moores bevis svarer egentlig til digteren Samuel Johnsons irriterede forsøg på at tilbagevise biskop Berkeley efter just at have overværet en af dennes filosofiske prædikener. "Jeg gendriver ham således", erklærede Johnson og sparkede til en stor sten.

Et andet hovedforsøg i vort århundrede på at levere bevis for realismen er Tarskis i 'The Semantic Conception of Truth' fra 1944. (10) Dette forsøg grunder sig på den umiddelbart banale sandhed, at "Sætningen 'Sne er hvidt', er sand, hvis, og kun hvis, sne er hvidt". (11) Skal denne formel kunne gøre krav på at være et bevis for omverdens eksistens, forudsætter det, at der kan være korrespondens mellem vort sprog og en af os uafhængig virkelighed. Formelen skal da forstås således: "'Sne er hvidt' er sandt i mit sprog, hvis og kun hvis 'sne er hvidt' er sandt i den af mig uafhængige virkelighed". Men derved forudsætter beviset det selvsamme, som skulle bevises!

Til Moores bevis for omverden bemærker Wittgenstein tørt allerførst i *Über Gewißheit*: "Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu"! Omverdensproblemet består jo just i, om man kan vide sådanne ting og i så fald hvorledes? Wittgensteins svar lyder, at det, vi kalder vor viden, står i forhold til og er afhængig af en ansamling af tilfældige, offentligt tilgængelige "sprogspil", der i sig selv hverken er sande eller falske, hverken har sande eller



falske regler, men til syvende og sidst blot *er* der. Inspireret af ham har mange opgivet den vaskeægte metafysiske realisme, således en af de ellers mest trofaste realister, Putnam, der i stedet nu i sit selvopgør, *The many Faces of Realism* fra 1987, indskrænker sig til en såkaldt indvortes realisme, en realisme "med et menneskeligt ansigt". Denne realisme består tilnærmelsesvis deri at indrømme, at *for os* tilhører hænder altså omverdenen! Men derved er den metafysiske realisme jo netop opgivet til fordel for en idealisme, som han desværre ikke præciserer nærmere end dertil, at det er en opfattelse, som man af en slags netop kantiansk forstået (og derfor ikke helt forstået, men transcendental) pligt bør tilslutte sig. Eet kan dog holdes for sikkert: det er næppe en platonisk idealisme, han vil gøre sig til talsmand for.





## Platon og den akademiske skepsis hos Arkesilaos

Platon døde i 347 f.Kr. I Platons gamle Akademi bliver Arkesilaos omkring 273 den, der indfører den nye skeptiske tankeretning, der skulle præge Akademiet de næste omtrent to hundrede år og dermed give hans Akademi navnet det "andet" Akademi – idet Platons var det første og Karneades' og Klitomakhos' det "tredje". (12) Undertiden kaldes det skeptiske Akademi slet og ret for det "nye".

*Sandsynlighedslæren under det tredje Akademi.* - Under Karneades og Klitomakhos frigør Akademiet sig ifølge Sextos langt mere fra platonismen, end det havde gjort under Arkesilaos, og udvikler sig i tilsyneladende rent pyrrhonæisk retning. Karneades og Klitomakhos mente, at man kunne argumentere for muligheden af alting ud i det absurde, men de hævdede derudover, at noget – *to pithanón* – er mere overbevisende end andet, når mange indtryk eller rapporter om indtryk er samstemmende, f.eks. i spørgsmålet om, hvad der bringer lykke.

Imod sådanne probabilistiske opfattelser vil skeptikere af Sextos' art naturligvis let kunne argumentere, eftersom der for det første foreligger et induktionsproblem i at slutte fra, hvad der hidtil har været tilfældet, og til, hvad der fremover eller altid må være tilfældet; thi een mulighed vedbliver at være lige så meget mulighed som en anden. (13) For det andet medfører talen om, at noget er mere overbevisende end andet, sluttelig en korrespondensteori om sandhed – at noget er sandt, når det svarer til forhold i den af os uafhængige virkelighed. Denne tale om 'sandsynlighed' indebærer nemlig et sandhedsbegreb og tilmed et bestemt, nemlig korrespondensteorien om sandhed, der igen er ensbetydende med metafysisk realisme. En sådan underliggende korrespondensteori er det samme som dogmatisme og beror ifølge Sextos' pyrrhonisme på den rene og skære illusion, idet dogmatisme er naiv tro på, at der er kendetegn for, hvad der er sandhed. Endelig findes der ikke noget bestemt, der bringer lykke. Lykken, sjælefreden, er nemlig ikke noget, der kommer udefra, men er udelukkende noget, der kommer indefra netop ved efterprøvning af og tilbageholdenhed i henseende til at godtage det, der kommer udefra.

Selv i Akademiets mest renlivede skepticisme stikker der altså tilsyneladende visse 'dogmatiske' anskuelser under. Retter man blikket mod Akademiets stifter, Platon, bliver det klart, at oprindelsen til disse dogmers blotte eksistens må spores tilbage til det platoniske sandhedsbegreb, der for pyrrhonæerne naturligvis må være dogmet over alle dogmer. For Platon var sandhedsbegrebet derimod hoveddoktrinen. Hvis denne doktrin endnu har spillet nogen rolle under Karneades og Klitomakhos, må vi formode, at den har spillet en ikke mindre rolle under Arkesilaos. Sandhedsbegrebet må have været et kernepunkt for Arkesilaos, eftersom Cicero kan beskrive læren i hans Akademi således, at "Tilbage står det, de nævner som en nødvendig forudsætning for at finde sandheden, nemlig at diskutere for og imod alt". (14) Såfremt *min* tolkning af



Arkesilaos er rigtig, har Cicero dog næppe forstået dette sandhedsbegreb ret. Drøftelserne pro et contra er på ingen måde "nødvendige forudsætninger" for at finde sandheden, men demonstrerer tværtimod snarere drøftelsers og i det hele taget sprogets utilstrækkelighed i forhold til sandheden.

På tilsvarende vis mener jeg, at man skal forstå Cicero i *Akademiets forhold I*, 45: "Derfor hævdede Arkesilaos, at der ikke var noget, som kunne erkendes, end ikke den ene ting, som Sokrates havde ladet stå". (15) – Således har altså Cicero forstået Arkesilaos, men næppe med rette, thi efter mit skøn spillede ironiens mester, Arkesilaos, på underfundigheden ved at sige, at han end ikke er sikker på, som Sokrates var det, at han ikke ved noget. Der er altså ved en dobbeltbenægtelse åbnet vej for, at han, Arkesilaos, kunne tænkes at vide noget, dvs. kende sandheden.

Såfremt Karneades' (og derpå Klitomakhos') antagelse af 'probabilismen' alene var en måde, på hvilken Karneades ville føre stoikernes opfattelser ad absurdum, og såfremt den altså for Karneades ikke var andet end en hypotetisk, eller en skin-antagelse – hvilket Burnyeat mener, at meget taler for (16) – så kommer Karneades i nærmere overensstemmelse med Arkesilaos, således som jeg opfatter og fremstiller Arkesilaos, og Karneades kan da betragtes som dennes direkte arvtager. Denne min hypotese synes i et vist omfang at blive bekræftet af Augustin i hans *Mod Akademikerne II*, 11 fra omkring 386 e.Kr.: "Det var akademikernes lære, at mennesket ikke kan opnå erkendelse, for så vidt angår de sager, som vedrører filosofien – thi Karneades nægtede at kere sig om andre ting – og at mennesket alligevel kan besidde visdom, og at en viis mands hele hverv ... kan forklares i hans søgen efter sandheden". Et udgangspunkt for disse akademikeres i så fald nærmest kvietistiske sandhedsbegreb må man i så fald let kunne finde hos Akademiets stifter, Platon.

Det er tankevækkende, at stifteren af det skeptiske Akademi, Arkesilaos, i flere kilder bliver beskrevet som i sidste ende platoniker. Med baggrund i en kort skitse af Arkesilaos' levned skal jeg derfor forsøge at vise, hvorledes platonismen også teoretisk set lader sig forene med skepticismen og altså med sider af den pyrrhonæiske skepsis.

*Det andet Akademi under Arkesilaos* . - Da Arkesilaos omkring 295 f.Kr. kom til Athen, studerede han først på peripatetikernes Lykeion nogle år, men søgte snart til Akademiet på grund af et erotisk forhold til akademikeren Krantor, der siden testamenterede ham en betragtelig formue. Arkesilaos var i øvrigt et temmelig sanseligt menneske, der i al offentlighed levede sammen med og underholdt to hetærer og derudover havde adskillige elskovsaffærer. Timons beskyldning mod Arkesilaos for at have stjålet Pyrrhons lære er blevet tilskrevet almindelig lav misundelse over den rigdom og succes, som Arkesilaos til forskel fra Timon opnåede. Misundelsen hændte endda at gribe den dog ellers fuldt etablerede



Epikur, og det endda efter kun ganske kort tids forløb, idet hans nid må være opstået inden for de bare to år, der gik mellem Arkesilaos' tiltrædelse og Epikurs død. (17) I faglig henseende udsprang succesen af en udpræget begavelse for dialektik, en dialektik, som Arkesilaos ifølge Timon havde afluret Pyrrhon, men som imidlertid lige så vel kan betragtes som havende egentlig oprindelse hos Platons forbilleder Sokrates og eleaterne, og hos eleaternes arvtagere, megarikerne. (18) Arkesilaos har lært, hvilken dybde drøftelserne kan nå, når man som sit udgangspunkt har forestillingen om, at begrundelsen for det ene synspunkt kan være lige så god som begrundelsen for det andet. Og han har lært at udøve *epokhæ* over for trangen til at tilskrive vilkårlige argumenter et retmæssigt krav på at udtrykke sandheden. I den athenske dagligdag var han kendt for sin charmerende, drillende facon og sin dybe ironi. Som Diogenes Laertios skriver, var hans evne til at diskutere uovertruffen, hvilket drev flere elever til hans skole, skønt de var ængstelige for at blive ofre for hans skarpe vid. (19) Hos Diogenes Laertios er en del anekdoter overleveret, der afspejler dette vid. Da han således engang blev spurgt om, hvorfor nogle sommetider forlod de andre skoler til fordel for Epikurs, medens der aldrig var nogen, der forlod Epikurs, svarede han: "Fordi der ud af mænd kan blive eunukker, men ud af eunukker ikke kan blive mænd". (20)

På trods af disse tilsyneladende mere pyrrhonæiske end platoniske træk beskrives han af Sextos, naturligt nok, som inderst inde 'dogmatisk' platoniker. Arkesilaos havde læst alle Platons skrifter og omtalte dem med stor beundring.

*Platons skepsis.* - Platons dialoger må alle siges at underkaste ethvert af deres emner dybsindige undersøgelser. Betragter man Platons tidlige dialoger, får man da også det indtryk, at de på skeptisk vis er underligt uafgjorte, ligesom der over hele Platons værk hviler en underfundig, men overlegen ironi. Denne iagttagelse giver Cicero det klassiske udtryk for i sit udsagn om Akademiet under Arkesilaos:

"Det er det, de kalder det nye Akademi, som jeg ganske vist synes er det gamle, hvis vi da regner Platon med til det, der kaldes det gamle berømte; thi i hans skrifter er der intet, der slås fast, men mange meninger sættes under debat både for og imod – alt tages op til undersøgelse, og der hævdes intet med sikkerhed." (21)

Enkelte træk træder imidlertid klart frem hos Platon: først og fremmest den anskuelse, at der findes en sandhed, der er mulig for mennesket at erkende, en anskuelse, der går forud for de mange andre bud på sandheden, som man ellers kan finde i dialogerne. I den sene dialog *Theaitetos* beskæftiger Platon sig udtrykkeligt med, hvorledes vi kan erkende sandheden, eller med andre ord: med



det erkendelsesteoretiske grundproblem: hvad er viden? Sansning er f.eks. ikke viden, da viden i så fald ville ophøre, så snart genstanden for ens viden befandt sig udenfor sansernes rækkevidde; som om man pludselig ingenting vidste, hvis man nu lukkede øjnene. Ej heller er viden det samme som sand mening, for da ville viden være noget tilfældigt, ligesom mening er det, og ligesom meningen tilfældigvis er sand eller falsk. Kombinerer man sand mening med en dækkende forklaring af, hvad meningen indebærer, stiller man alligevel ikke sagen bedre. Thi skal dette kaldes viden, forudsætter det allerede erhvervet viden hos såvel den, der forklarer, som hos dem, der forklares.

Platon når altså i *Theaitetos* stort set samme resultat som i den forholdsvist tidlige dialog *Menon*: sandheden lader sig dybest set ikke meddele, men må forudsættes bekendt – den er potentiel. (22) Det, der i *Theaitetos* udgør forskellen, er, at heri skildres aktualiseringen tillige. Der bruges et billede, hvorved kundskaberne sammenlignes med fugle, som vi har indfanget i et bur, og som vi kun kan have nogle få af i hånden ad gangen. Viden er da i første omgang at ligne med indfangelsen af fuglene, i anden omgang at betragte fuglen i hånden. Eller, hvis vi bruger udtryk inspireret af såvel sol- som hulelignelsen i manddomsdialogen *Staten*: Viden er at skue sandheden.

*Mod den metafysiske realisme: Platons begrebsrealisme* . - Platon hylder ingen korrespondensteori om sandhed så lidt som en kohærens- eller konvergensteori om sandhed. Thi ifølge Platon skuer vi enten sandheden, eller vi skuer ikke sandheden. Der er ligesom i sansningen tale om et direkte møde, ikke noget møde med hverken stoikernes overbevisende sansebillede, *fantasia katalæptikæ*, eller epikuræernes afbilleder eller aftryk af genstandene, *eidåla* eller *typoi*. Vi ser ikke på et billede, der på den ene eller anden mere eller mindre fuldstændige måde ligner sandheden, nej vi skuer sandheden selv – skønt selvfølgelig aldrig al sandhed. (Vi skuer f.eks. ikke os selv skue os selv – osv. i det uendelige – som skuende sandheden). Sandheden er det samme som væren i bred forstand, dvs. – idet jeg inddrager og samtidig unddrager mig Kierkegaards skarpe sondring i hans anmærkning til *Philosophiske Smuler* – både ideel væren og faktisk stoflig eller verdslig væren, eksistens. (23) Når jeg skuer sandheden, ser jeg, hvad der er.

Sandheden er således ikke det begrundede, som Wittgenstein går ud fra i den tidligere omtalte § 205 fra *Über Gewißheit*, men derimod grunden selv. Wittgenstein forveksler som oftest sandheden med sande udsagn, dvs. sproglige udtryk, der forsøger at formidle sandheden. Dermed hylder han en korrespondensteori om sandheden, og dette er uheldigvis essensen i hans sprogfilosofi. Denne forveksling rækker tilbage til den såkaldte billedteori om sproglig mening i *Logisch-philosophische Abhandlung*, hvor det hedder i § 2.21: "Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist richtig oder unrichtig, wahr oder falsch", i § 3: "Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke" og i § 3.1: "Im



Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus". Nu er det sandsynligt, at netop *tanken* ligesom det sproglige udtryk kan korrespondere eller ikke korrespondere med kendsgerningerne, såsom at "jeg sidder på en stol" – ja eller nej? Vi kan jo have fostret en forkert tanke. Ikke mindst Wittgensteins sene filosofi tyder imidlertid på, at han med tanken desuden mener tænkningen, og da har han forvekslet produktionen med produktet, tænkningen med det tænkte. Eller han har forvekslet vor skuen af sandheden med vore mulige fejlagtige meninger om og mangelfulde udtryk for, hvad vi har skuet, om vi har skuet noget. Vi kan ikke have en korrespondensteori om sandhed, men derimod en korrespondensteori om sandheden i tanker og sproglige udtryk.

I modsætning til, hvad Wittgenstein gør, bør man rette blikket mod tænkningen frem for mod det tænkte eller det udsagte. Vor tænkning, vor skuen, vor erkendelse er nemlig en handling, hvorimod udsagnet og udtrykket er fakta. At viden er en handling frem for en besiddelse, afspejles i etymologien for ordet *at vide*, der svarer til sanskrit *vettum* ("at vide, at finde"), til græsk (*w*)*eidenai* ("at vide") og (*w*)*idenai* ("at se"), og til latin *videre* ("at se"). "Jeg ved" har altså samme grundbetydning som "jeg (ind)ser". At se eller skue sandheden er en oversanselig aktivitet. Ganske vist virker dette udsagn således formuleret som en selvmodsigelse, eftersom det at skue naturligvis er en sanselig foreteelse, men i denne forbindelse optræder at skue i overført betydning, nemlig om en anden måde at se end med det fysiske øje. Det oversanselige er alene det, der rækker ud over de fem fysiske sanser: syns-, høre-, lugte-, smags- og følesansen.

Uden korrespondensteorien om sandhed er den metafysiske realisme ganske overflødig. Dette betyder ikke, at realismen som sådan skal opgives i den forstand, at der ikke skulle være nogen virkelighed uafhængig af os. Den kantianske metafysiske realisme, der siger, at virkeligheden altid vil kunne tænkes at befinde sig hinsides vor rækkevidde, vil vi blot kunne erstatte med en platonisk begrebsrealisme. Det kan man få lidt nærmere klarhed over, når man vender tilbage til sansningen: Sansningerne er ubetvivleligt kun til for os, for vore sanser, skønt mange af dem endda kun er til for os i det ubevidste (jævnfør Leibniz' begreb om apperception). Havde vi ikke adgang til andet end vore umiddelbare sansninger, da ville vi bestemt være foruden nogen viden, men heldigvis har vi adgang til begreber, der kan fortælle os, hvad der ligger bag vore forskellige sansninger. Begreberne må ligge forud for og være uafhængige af vor erkendelse af dem. Var disse begreber også kun til for os, for vor opfattelse, måtte de bevæge sig, eftersom vor erkendelse er en bevægelse. Muligheden heraf antyder den sene Wittgenstein med sin radikalisering af Heraklits flodbillede i *Über Gewißheit* §§ 96-99: Vort "sprog" flyder ikke bare som en flod, men floden skifter tillige leje. Det absurde i en sådan tankegang har Platon imidlertid tydeligt påvist i et afsnit af sin dialog *Sofisten* (248d10-249d4): Uden nogen stilstand i begreberne kan der ikke erkendes. Der må altså være stilstand i



begreberne. Dette er Platons begrebsrealisme. Gennem genstandsbegreberne erkender vi omverdenens genstande og *ved*, at de eksisterer, og må ikke bare nøjes med at sanse dem. (24)

*Havde det skeptiske Akademi nogen hemmelig lære?*. - Ytringer tilsyneladende faldet vidt forskellige steder tages af Gigon som vidnesbyrd om, at Arkesilaos i det skjulte foredrog positive, platoniske lærdomme for de indviede elever, medens han udadtil alene angreb andre skolers dogmatiske anskuelser. Om der virkelig er tale om hinanden ganske uafhængige traditioner, der derfor bekræfter oplysningen, som Gigon mener, (25) skal jeg ikke kunne afgøre. Derimod mener jeg nok at kunne forsvare, at der kan have været et vist mål af esoterisk lærdom i det nye Akademi under Arkesilaos, dersom Platons netop skildrede sandhedsbegreb har ligget til grund for Akademiets skepsis over for de dogmatiske lærebygninger. Hvis lærdommen har været hemmelig, må der i så fald have været tale om en såkaldt "offentlig hemmelighed" - offentlig, fordi den just blev demonstreret i enhver af Akademiets (skeptiske) undersøgelser. Det ældste af de af Gigon anførte steder, Ciceros *Akademiets forhold* II, 60 synes netop at kunne bekræfte denne hypotese:

[Lucullus:] "Hvad består disse jeres hellige hemmeligheder da i, eller hvorfor skjuler I jeres egne meninger, som om de var noget uhæderligt?"

[Den skeptiske Akademiker:] "Med henblik på", siger han, "at vore tilhørere skal ledes af fornuft frem for af ærefrygt."

Som i Platons *Menon* og *Theaitetos*, som foruden i enhver af Platons dialoger, hæfter man sig ved den opfattelse, at individets iboende fornuft skal kunne virkeliggøre sig ved egen kraft, idet samtalepartneren højst kan være en "fødselshjælper", som Sokrates betegnede sig selv. Denne væsentlige part af platonismen kan nærmest beskrives som en ærefrygt, der er rettet den modsatte vej, nemlig en ærefrygt fra lærerens side over for elevens egne evner. Cicero beskriver i øvrigt andetsteds netop Arkesilaos som en sildefødt Sokrates. (26)

*Den hellenistiske platoniker Arkesilaos*. - Men hvorfor kunne Arkesilaos da ikke uden videre vedkende sig platonismen i dens helhed, såfremt han i virkeligheden *var* platoniker? Hvorfor gjorde han Akademiet skeptisk? Til dels kan man måske være enig med von Arnims og Krämers vurdering, at Arkesilaos ikke har følt det betimeligt at forsvare "en metafysisk platonisme, der i højhellenismen ikke var nogen position, man længere kunne tage alvorligt". (27) Menden dybereliggende grund til, at man ikke uden videre kunne tage en sådan position alvorligt, var sandsynligvis den, at Akademiet var truet på selve sin eksistens, og akademikerne på deres levebrød, af populariteten af epikuræernes,



peripatetikernes og især stoikernes lettere forståelige materialisme. Netop derfor har Arkesilaos set sig nødsaget til at forholde sig rent destruktivt til disse andre skolers lærdomme for overhovedet at kunne fastholde nogle elever og dermed sit økonomiske fodfæste og på længere sigt genvinde sit tabte terræn. Det gamle Akademis indkapsling af lærdommene ud af en misforstået ærbødighed for Platon har båret en stor del af skylden for, at disse forholdsregler blev anset for nødvendige, rimeligvis ikke bare af Arkesilaos, men tillige af de to andre senere betydningsfulde ledere af det skeptiske Akademi, Karneades og Klitomakhos.

Arkesilaos kunne ikke blot holde de samme konkrete sager i hævd som Platon, thi Arkesilaos levede på en tid, der var præget af ganske andre politiske forhold end dem, der fandtes på Platons tid, og megen af Platons tænkning var politisk. Den klassiske polis var i hellenismen gået til grunde som uafhængig statsform, og jævnsides med kosmopolitiseringen var en øget individualisme vokset frem. Dermed var de konkrete bud på den politiske sandhed, som Platon i sin tid havde fremsat i *Staten* og *Lovene*, nu simpelthen blevet håbløst forældede. Deres strenghed taget i betragtning har de næppe vakt nogen genklang hos en, der var så lidet asketisk i indstilling som Arkesilaos. På en vis måde kan man opfatte Arkesilaos som en slags platonisk Loke-skikkelse, der ved sin udfordrende adfærd og de rammende bemærkninger manede sit publikum til selv at skue sandheden. Ved sin udøvelse af den skeptiske *epokhæ* også på det etiske og politiske område har han ikke villet benægte, at der var nogen sandhed, (28) men han har villet undgå at forstyrre den individuelle tilgang til den. Gennem sin skepsis har han gjort opmærksom på sandhedens uafhængighed af tanken, af sproget og af al offentlig mening.

## Noter

1. P. Couissin, 'The Stoicism of the New Academy', i M. Burnyeat (red.), *The Skeptical Tradition*, Los Angeles 1983, s. 59; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2. udg., London 1986, s. 93.
2. H. von Arnim, 'Arkesilaos', i G. Wissowa (red.), *Paulys Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, bd. II, Stuttgart 1896, sp. 1166; O. Gigon, 'Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie', *Museum Helveticum* 1, Basel 1944, s. 57-58.
3. Sext. Emp., *Pyrrhonæismens grundtræk* I, 13 og I, 19.
4. Sext. Emp., *Mod matematikerne* VIII, 481.
5. Diog. Laert., *Pyrrhon* IX, 97-99.
6. Diog. Laert., *Pyrrhon* IX, 95.
7. M. Burnyeat, 'Can the Sceptic live his Scepticism?' i J. Barnes, M. Burnyeat & M. Schofield (red.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, s. 53.
8. S. B xxxix.
9. *Proceedings of the British Academy* 25, London 1939.



10. *Philosophy and Phenomenological Research* 4, New York 1944.
11. Sandsynligvis er eksemplet inspireret af Anaxagoras' modsvarende skeptiske bevis for, at sne i virkeligheden er sort, da (hav-)vand er sort, og sne er frossent vand. Det findes gengivet hos Sext. Emp., *Pyrrhonæismens grundtræk* I, 33.
12. Sext. Emp., *Pyrrhonæismens grundtræk* I, 220.
13. Sext. Emp., *Pyrrhonæismens grundtræk* I, 122.
14. *Akademiets forhold* II, 60 i J. Pinborgs oversættelse.
15. I.H. Frischs oversættelse.
16. M. Burnyeats artikel 'Carneades was no Probabilist' er vistnok aldrig blevet trykt, men der henvises til den hos G. Striker, 'Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern', *Phronesis* XXVI, Assen 1981, s. 154 og hos D. Sedley, 'The Motivation of Greek Scepticism', i Burnyeat 1983, s. 25. Burnyeat kan nok bringes i overensstemmelse med Cicero, *Akademiets forhold* II, 59: "Heri [m.h.t. epokhæ] synes Arkesilaos at have været mere konsekvent end Karneades, hvis ellers det er sandt, hvad der fra forskellig side påstås om denne." – Det har ifølge Burnyeat netop sandsynligvis ikke været sandt, hvad der er blevet sagt om Karneades.
17. Plutarkh, *Mod Kolotes* § 26. At denne efterretning virkelig skulle gælde Epikur selv, betvivles dog af von Arnim, der desuden mener, at Arkesilaos først blev leder efter 270 og ikke i 273, således som Barnes, Burnyeat & Schofield 1980 s. 18 og Burnyeat 1983 s. 4 ellers stadig anfører.
18. Denne tankegang er H. J. Krämer til dels inde på i sit kapitel 'Kontinuität der akademischen Dialektik' i *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1972, s. 14-58.
19. Diogen. Laert., *Arkesilaos* IV, 37.
20. Diogen. Laert., *Arkesilaos* IV, 43.
21. *Akademiets forhold* I, 46 i H. Frischs oversættelse.
22. En god indføring i tankegangen giver K. Friis Johansen, 'Sokrates' drøm – og erkendelsens paradox', i K. Holm & J. Lindhardt (red.), *Sprogets mesterskab*, festskrift til Johannes Sløk, Århus 1986.
23. *Samlede værker*, 3. udg., bd. 6., København 1963, s. 42.
24. Platons idealisme er altså ikke ligesom Berkeleys idealisme detsamme som immaterialisme – jf. M. Burnyeat, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed', *The Philosophical Review* XCI, New York 1982, s. 3.
25. Gigon 1944, s. 55-56.
26. *Om målene for godt og ondt* II, 2.
27. Von Arnim 1896 sp. 1166 og Krämer 1972 s. 56.
28. Jf. A. A. Long, 'Stoa and Sceptical Academy: origins and growth of a tradition', *Liverpool Classical Monthly* 5, Liverpool 1980, s. 169.