



# STOIKERE OG SKEPTIKERE OM SANSNING OG SANNHET<sup>1</sup>

av Alf Andreas Bø

Kan vi vite om det vi sanser er sant? Dette er et spørsmål som er blitt drøftet og diskutert av filosofer til alle tider. Stoikerne mente at det virkelig er mulig å ha kunnskap om det vi sanser, og stoikernes teori ble kraftig kritisert av de skeptiske akademikerne. I denne artikkelen – «Stoikere og skeptikere om sansning og sannhet» har jeg gått inn i debatten mellom disse partene. Jeg håper dermed at to av de viktigste posisjonene innen antikk erkjennelsesteori har blitt klargjort og presentert på rettmessig måte.

## ZENONS TEORI OM SANSNING, SANNHET OG KUNNSKAP OG ARCESILAUS' MOTARGUMENTER

Ifølge Zenon<sup>2</sup> får vi et «inntrykk» (gresk: «phantasia», engelsk: «impression») på sjelen av de objektene vi sanser, når vi sanser dem.<sup>3</sup> Zenons etterfølger, Cleanthes, illustrerer dette med at vi får et inntrykk på sjelen akkurat som et stempel lager et avtrykk på en bit med voks. Senere innvender Chrysippus<sup>4</sup> at denne analogien ikke kan tolkes bokstavelig.<sup>5</sup> Ifølge Cicero hevdet Zenon at disse inntrykkene på sjelen er:

compounded out of a sort of blow provided from outside...but adding to these impressions received as it were by the senses the mind's assent, which he took to be located within us and voluntary. He did not attach reliability to all impressions but only to those which have a peculiar power of revealing their objects. Since this impression is discerned just by itself, he called it 'cognitive' [kataleptikon]... But once it had been received and accepted, he called it a 'grasp' [cognition], resembling things grasped by the hand (Cicero, 1987a), 1.40-1).

Ifølge Zenon kommer altså inntrykkene fra eksterne objekter. Disse inntrykkene er av forskjellig karakter, noen er klare og tydelige («kognitive inntrykk»), mens andre er uklare og diffuse («inkognitive inntrykk»). Inntrykkene stemples på sjelen når vi sanser, uavhengig av vår medvirkning. Det vil si at inntrykket av det objektet vi sanser, setter sitt merke på sjelen uten at vi aktivt går inn for det. Vi involverer oss aktivt med inntrykkene, dvs. gir bifall, først når de er stemplet på sjelen. Det å gi bifall betyr noe slikt som å samtykke, akseptere eller gi tilslutning til inntrykket. Vi kan også la være å gi bifall. Det å gi bifall er altså frivillig eller opp til oss selv. Ifølge Zenon er vi dermed ansvarlige for våre egne tanker og som vi skal se også våre handlinger.

## KOGNITIVE INNTRYKK

Jeg har valgt å konsekvent bruke «kognitive inntrykk» som en oversettelse av «phantasia kataleptike». Ifølge stoikerne er objektene i verden opphav til sanne inntrykk og noen av disse er kognitive, dvs. at inntrykkene gjengir de observerte objektene nøyaktig slik de er. Andre inntrykk er inkognitive, disse er ikke «stemplet» i nøyaktig overensstemmelse med det som er (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.247-8 og Diogenes, 1975, VII. 51). Siden de klare og tydelige inntrykkene kun kan skjernes ved hjelp av sin egen tilstedeværelse på sjelen, kaller Zenon dem «kognitive» (jf. *Acad.* 1.40-1). Hvis inntrykket (1) kommer fra noe som er og (2) er i nøyaktig overensstemmelse med det objektet som sanses, så er inntrykket kognitivt. Senere stoikere innfører et kriterium til; (3) inntrykket kommer ikke fra noe som ikke finnes. Jeg forstår dette som at inntrykket for eksempel kommer fra en hest som virkelig eksisterer

(jf.1) og inntrykket av hesten er et nøyaktig «avtrykk» av hesten, stempelet er altså fullstendig og nøyaktig (jf.2). De inkognitive inntrykkene kommer enten fra noe som ikke finnes, for eksempel en enhjørning, eller de er ikke i nøyaktig overensstemmelse med det som er, med andre ord, avtrykket av hesten er ikke klart og tydelig (Diogenes, 1975, VII. 46).

### **Viten er som sagt et uforanderlig kognitivt inntrykk. Kun den vise mannen kan være i besittelse av denne formen for erkjennelse.**

#### **KOGNISJON**

Zenon deler erkjennelsen av verden inn i tre kategorier (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.151). Den sikreste erkjennelse kaller han *viten* («episteme»). Det er kun den vise mannen som har denne form for erkjennelse. Viten er resultatet av et bifall til et kognitivt inntrykk og er sikkert og uforanderlig. Man kan ikke ved hjelp av fornuften («logos») forandre på inntrykket (Stobaeus 2.73, 16-74; Long, 1987, 41H; *Sextus Empiricus*, 1957, 7.151-2). Diogenes Laertius gir følgende fremstilling av stoikernes definisjon av viten: «Knowledge itself they [dvs. Stoikerne f. a.] define either as unerring apprehension or as a habit or state which in reception of presentations cannot be shaken by arguments» (Diogenes, 1975, VII. 47).

Den neste kategorien er *kognisjon* («katalepsis»). Kognisjon er den erkjennelsesformen man har, når man har gitt bifall til et kognitivt inntrykk. Man har altså *fattel<sup>6</sup>* det observerte objektet slik det er. Til slutt kommer *mening* («doxa»). Man har en mening når man har gitt et «svakt og usant» eller «svakt og foranderlig» bifall til et inntrykk. Hvis man har en mening om noe, så kommer enten inntrykket fra noe som ikke finnes, eller inntrykket er ikke klart og tydelig. Det kan også være tilfelle at man ikke har opparbeidet seg evnen til å kunne fatte objektene slik de er.

Viten og mening er motsetninger, og kognisjon er et kriterium mellom disse (Cicero, 1987a, 1.41-2; Long, 1987, 41B; *Sextus Empiricus*, 1957, 7.151). Ettersom viten ikke er tilgjengelig for oss vanlige mennesker, er det i kognisjonen at vår kunnskap om verden holder til. Det ser da ut til at Zenon legger kriteriet for sannhet i selve kognisjonen, dvs. i resultatet av et bifall til et kognitivt inntrykk.<sup>7</sup> Viten er som sagt et uforanderlig kognitivt inntrykk. Kun den vise mannen kan være i besittelse av denne formen for erkjennelse. Folk flest, dvs. de som også er i besittelse av meninger, er ikke i besittelse av viten. Kognisjon er imid-

lertid tilgjengelig for både den vise og for folk flest. Det ser da ut til Zenon hevder at målet for oss vanlige mennesker vil være å oppnå mest mulig kognisjon. På denne måten kan vi ved hjelp av våre sanser oppnå kunnskap om den ytre verden, ettersom de kognitive inntrykkene gjengir verden slik den er.

#### **ARCESILAUS' ARGUMENTASJON MOT KOGNISJONENS EKSISTENS**

Ifølge akademikeren Arcesilaus (ca. 273-242 f.v.t.) er det mulig at det ikke finnes kognitive inntrykk. Følgelig kan vi ikke være sikre på om vi kan oppnå noe slikt som kognisjon. Med andre ord, vi kan ikke oppnå en sikker sansebasert kunnskap om den ytre verden. Sextus tilskriver Arcesilaus følgende argument mot Zenons teori om kognisjon (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.151-7): Ifølge Zenon, er som sagt kognisjon tilgjengelig både for den vise og for folk flest. Arcesilaus innvender at hvis den vise mannen gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han viten, ikke kognisjon. Og hvis den vanlige mannen gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han en mening. Videre sier Arcesilaus: «and nothing else is acquired besides these two save a mere name» (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.153-4). Jeg tolker dermed Arcesilaus følgende på dette punktet: han mener det ikke finnes noe vesen som kan være en «mellomting» mellom den vise og den vanlige mannen, som er kapabel til å oppnå kognisjon.

Arcesilaus synes å ha rett angående den vise – hvis en vis mann gir bifall til et kognitivt inntrykk, så har han per definisjon viten. Det han sier om den vanlige mann derimot, ser ut til å forutsette at det ikke finnes kognitive inntrykk. Ifølge Sextus fremla Arcesilaus følgende argument for å vise dette:

And if apprehension is in fact assent to an apprehensive presentation, it is non-existent, firstly, [1] because assent is not relative to presentation but to reason [logos] (for assent are given to judgements) and secondly, [2] because no true presentation is to be found to be of such a kind as to be incapable of proving false, as is shown by many various instances (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.154)

Videre sier Arcesilaus at dersom det ikke finnes kognitive inntrykk, så vil det selvfølgelig heller ikke finnes kognisjon. Og han fortsetter med at hvis det er tilfelle at det ikke finnes kognitive inntrykk, så vil heller ikke den vise kunne gi bifall, fordi den vise da må gi bifall til inkognitive inntrykk. Bifall til inkognitive inntrykk medfører at man har meninger, hvilke den vise per definisjon ikke kan ha.

Konsekvensene av at det ikke finnes kognitive inntrykk er da at den vise ikke kan gi bifall og dermed kan han heller ikke bli vis etter stoikernes kriterier. Den vise må da som skeptikerne «suspend judgement about everything» («epoché»). Folk flest vil også kun kunne ha meninger og ikke kognisjon, ettersom det ikke finnes kognitive inntrykk. Følgelig er ikke kunnskap, slik Zenon definerer det, oppnåelig verken for den vise eller oss vanlige mennesker.

Zenon kan selvfølgelig ikke akseptere Arcesilaus' konklusjon uten å måtte gå bort fra sin teori om hvordan kunnskap er oppnåelig. I Sextus' gjengivelse av Arcesilaus' argument vises det ikke til noen argumentasjon som bygger opp under premissene (1) og (2) (se sitatet ovenfor), bortsett fra at etter (2) sier Arcesilaus at dette er vist ved flere eksempler. Jeg vil nå gjengi et eksempel Cicero bruker i sin fremstilling av denne debatten, for deretter å forsøke å formulere stoikernes svar på dette eksempelet.

#### APARALLAXIA-ARGUMENTET

Hva mener Arcesilaus med (2), «no true presentation is to be found to be of such a kind as to be incapable of proving false»? Det ser ut til at poenget er at det ikke finnes inntrykk, lik de stoikerne vil hevde er kognitive inntrykk, som ikke kan forveksles med andre inntrykk. For eksempel er det vanskelig å skjelne inntrykkene man får av to eneggede tvillinger. Vil man kunne skille mellom to inntrykk man får av to slanger av samme art? Akademikerne tilskrives en rekke slike eksempler. Like fullt holder stoikerne fast ved sin teori om at kognitive inntrykk er sanne og at kognisjon dermed er mulig.

Cicero sier at stridens kjerne mellom stoikerne og akademikerne ligger i påstanden om at for enhver sann sansoppfatning finnes det en tilsvarende usann oppfatning som er uatskillelig fra den sanne oppfatningen (Cicero, 1987a, 2.82; MacKendrick, 1989, s. 121). Det ser altså ikke ut til at Arcesilaus eksplisitt avviser at det finnes sanne inntrykk, men at vi aldri kan *ha kunnskap* om at det inntrykket vi har er sant.<sup>8</sup> Cicero fremstiller diskusjonen slik: Hvis en mann "N" ser på Publius Servilius Geminus, men tror at han ser på Quintus, så erfarer N et inkognitivt inntrykk fordi «there is no mark distinguishing the true from the false» (Cicero, 1987a, 2.83-5; Long, 1987, 40J).<sup>9</sup> Cicero hevder altså at det ikke finnes noe «kjennetegn» som viser hvordan man kan skille mellom et sant og et usant inntrykk. Altså, hvis det er slik at vi får kognitive inntrykk fra eksterne objekter og N får et kognitivt inntrykk og danner en kognisjon av Geminus, men tror det er et inntrykk av Quintus, så viser dette at N ikke er i stand til å skille, eller fatte forskjellen, mellom inntrykkene han får av henholds-

vis Geminus og Quintus.

Arcesilaus' skeptiske tese ser dermed ut til å være at det for hvert enkelt sant inntrykk, som Zenon vil hevde at er et kognitivt inntrykk, kan forekomme et annet inntrykk som er «uatskillelig» («aparallaxia»).

#### STOIKERNES SVAR PÅ APARALLAXIA-ARGUMENTET

Ifølge stoikerne kan det ikke forekomme uatskillelige inntrykk, siden ingen objekter er helt like. Michael Frede har pekt på at dette ikke er et *ad hoc* argument og jeg tror han har rett i det.<sup>10</sup> For å holde meg til diskusjonen vil jeg ikke her gi en fremstilling av stoikernes fysikk og metafysikk. Det er likevel på sin plass å presisere at det er sentralt i stoikernes ontologi at ingen objekter er helt like. Som Platonisten Syrianus formulerer det: «(...) only particulars exist, as the stoics assert».<sup>11</sup> Selv om dette skulle være riktig, så kan det likevel ifølge akademikerne forekomme at man forveksler et kognitivt inntrykk med et annet inntrykk. På dette svarer stoikerne at vi må øve oss: Hvis man først har lært seg å peke ut Quintus, så kan ikke det inntrykket man får av Geminus være helt likt det inntrykket man har av Quintus. Dette kan stoikerne hevde ettersom de tar utgangspunkt i at Geminus og Quintus ikke kan være helt identiske. Ifølge stoikerne kan man altså øve seg opp slik at man blir i stand til å skille mellom tilsynelatende identiske inntrykk. For eksempel kan moren til eneggede tvillinger se forskjell på dem. Dette forblir imidlertid problematisk for Zenons teori, siden det ser ut til at han må innrømme at det kan forekomme at N ikke klarer å skille mellom inntrykkene han får av henholdsvis Geminus og Quintus (Cicero, 1987a, 2.77).

Det kan likevel se ut til at stoikerne kan komme seg ut av dette uføret. Kognitive inntrykk kommer som sagt fra det som er, og de er i nøyaktig overensstemmelse med det som er. La oss anta at det kognitive inntrykket N har av Geminus i dette tilfellet tilfredsstiller denne definisjonen. N vil dermed gi bifall til et klart og tydelig inntrykk. Hvis dette er tilfelle, så må grunnen til at N tror at Geminus er Quintus være en feil N er skyldig i. N gir ikke bifall til et uklart inntrykk, N tror at inntrykket er av en annen person enn den personen inntrykket er av. Derfor ser det ut til at dette argumentet som Cicero fremfører, ikke viser at det ikke kan forekomme kognitive inntrykk, kun at alle inntrykk kan forveksles.<sup>12</sup> Jeg vil påstå at stoikerne derfor fremdeles kan hevde at det kan forekomme kognitive inntrykk. Stoikerne kan dermed holde fast ved at man kan øve seg opp slik at man lærer å skille mellom tilsynelatende identiske inntrykk. I dette tilfellet vil N lære at Geminus og

Quintus er veldig like og vil i fremtiden være mer påpasselig med å gi bifall til et inntrykk han får fra en av disse.

Akademikerne vil selvfølgelig ikke godta dette. De vil

### **...argumentet viser at Zenon får problemer med å vise hvordan vi kan vite når vi har kognisjon og når vi har en mening.**

fremheve at aparallaxia-argumentet viser at man aldri kan ha kunnskap om at det inntrykket man har, er et inntrykk av det objektet man tror det er et inntrykk av, ettersom det tydeligvis finnes uatskillelige inntrykk. Følgelig finnes det ingen sanne inntrykk som er av en slik art at de ikke kan forveksles med andre inntrykk. Kognisjon kan derfor ikke være kriteriet for sannhet, siden det viser seg at det alltid er mulig å forveksle inntrykk. På grunn av denne forvekslingen kan vi med andre ord aldri være sikre på når vi eventuelt har kognisjon og når vi har en mening. Stoikerne kan parere med at *inntrykket* ikke ender opp med å være usant. Det som er feil her, er at N forveksler det kognitive inntrykket N får av Geminus med et kognitivt inntrykk N har *hatt* av Quintus. Det er imidlertid tvilsomt om Zenon kan si dette, hvis det er riktig at han legger sannhetskriteriet i selve kognisjonen.

Eksempelet til Cicero som jeg har gjengitt ovenfor, tilskrives ikke eksplisitt Arcesilaus, men det synes rimelig å anta at det er argumenter av denne typen som ligger til grunn for Arcesilaus' andre premiss. Det kan se ut til at Arcesilaus lykkes i å vise at kognisjon ikke er kriteriet for sannhet, fordi argumentet viser at Zenon får problemer med å vise hvordan vi kan vite når vi har kognisjon og når vi har en mening (Jf. N's forveksling av Geminus og Quintus).

Likevel holder stoikerne fast ved sin tese om at kunnskap ved hjelp av sansene er mulig. Dette tror jeg henger sammen med at akademikerne ennå ikke har vist at det ikke kan forekomme kognitive inntrykk, kun at kognitive inntrykk, hvis de finnes, kan forveksles med andre inntrykk. Altså kan stoikerne fremdeles hevde at det finnes kognitive inntrykk. Men skal dette svaret fra stoikerne holde, så må det være tilfellet at alle objekter kan være opphav til kognitive inntrykk. Stoikerne kan kanskje svare omtrent slik: Hva om N dagen etter møter Quintus på torget og får et kognitivt inntrykk av Quintus og gir bifall til dette inntrykket. Denne gangen er det virkelig Quintus. Vil ikke N ha kognisjon da? Så lenge det finnes kognitive inntrykk, vil det også, i hvert fall teoretisk sett, være mulig

å oppnå kognisjon.

Det er imidlertid tvilsomt om Zenon kan komme med et slikt svar. For hvis denne responsen skal holde, så må sannheten ligge i inntrykkene, ikke i kognisjonen. Zenon må dermed flytte sannhetskriteriet fra kognisjonen og inn i selve inntrykkene, og det har jeg ikke funnet tilstrekkelig bevis i kildematerialet for at han gjør.<sup>13</sup> Chrysippus derimot, ser ut til å gjøre nettopp dette.

### **CHRYSIPPUS' FORANDRING PÅ STOIKERNES TEORI OM SANNHET OG SANSNING**

Ovenfor konkluderte jeg med at hvis det er riktig at Zenon legger sannhetskriteriet i kognisjonen, så får han problemer med å svare på Arcesilaus' argumentasjon. Jeg har allerede nevnt at Chrysippus forandrer på Zenon og Cleanthes' teori om inntrykk. Jeg skal nå forsøke å forklare hva dette innebærer.<sup>14</sup> Det er særlig to momenter ved Chrysippus' epistemologi som er relevante her. Det første momentet er at han har en annen teori om hva som skjer med sjelen når den blir utsatt for et sanseintrykk, det andre momentet er at inntrykk ifølge Chrysippus kan være rasjonelle.

### **FORANDRING AV SJELEN**

Ifølge Diogenes Laertius sier Chrysippus at vi ikke må ta Cleanthes' stempelanalogi på Zenons teori om inntrykk bokstavelig. Det er ikke slik at sanseintrykkene lager et stempelavtrykk på sjelen (Diogenes, 1975, VII 54). Sextus viser også til denne forskjellen mellom stoikerne (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.228-231). Ifølge Sextus mener Chrysippus at Zenons og Cleanthes' teori om hva som skjer med sjelen når vi får et inntrykk er absurd, fordi det følger av denne teorien at sjelen vil forme flere forskjellige former på samme sted samtidig. Sextus fortsetter med å si at Chrysippus på grunn av dette hevdet at det Zenon mente med termen «inntrykk» (gresk: «phantasia») var «forandring» (gresk: «alloiosis»). Chrysippus hevdet dermed at inntrykk er en forandring *av* sjelen («presentation is an alteration of the soul») (M 7.230). Chrysippus illustrerer dette med det Håvard Løkke kaller «the noisy room analogy»:

Just as the air, when many people speak simultaneously, by receiving at once innumerable different blows, immediately also contains many alterations, so too the leading part of the soul, by being appeared to in various ways, will undergo something analogous to this<sup>15</sup>

Ifølge Chrysippus kan sjelen på denne måten utsettes

for flere inntrykk samtidig. Det kan den ikke hvis man tolker Cleanthes' voksanalogi bokstavelig.

### CHRYSIPPUS' RASJONELLE INNTRYKK

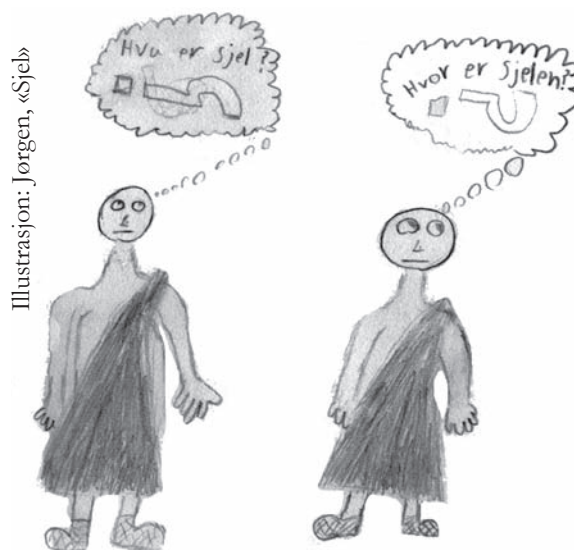
Det er altså ikke slik at inntrykkene medfører at vi får et avtrykk på sjelen. Inntrykkene er årsak til en forandring av sjelen. Hvordan er det så disse inntrykkene forandrer sjelen og hvordan er det vi kan oppfatte hva inntrykkene inneholder? Hos Diogenes Laertius kan vi lese følgende:

The Stoics agree to put in the forefront the doctrine of presentation and sensation, inasmuch as the standard by which the truth of things is tested is generically a presentation, and again the theory of assent and that of apprehension and thought, which precedes all the rest, cannot be stated apart from presentation. For presentation [phantasia] comes first; then thought, which is capable of expressing itself, puts into the form of a proposition that which the subject receives from a presentation.<sup>16</sup>

Hvis denne passasjen kan tilskrives Chrysippus, så hevder han altså at det først kommer inntrykk, så en tanke. Det å sanse er ikke kun et «mottak av rå data» som setter et stempel på sjelen, slik Zenon og Cleanthes ser ut til å hevde. Sansning er å tenke, dette er ikke to separate handlinger. Det må imidlertid presiseres at tenkningen ikke vil ha forekommet hvis det ikke hadde vært for inntrykket. Og dette inntrykket er ifølge Chrysippus rasjonelt, fordi det på en eller annen måte inneholder, eller realiserer, et innhold som kan uttrykkes ved hjelp av språk. Det gjenstår å se hvordan vi er i stand til å oppfatte dette språklige ved et inntrykk. Sextus sier:

They [the Stoics] say that a 'sayable' [gresk: 'lekton'] is what subsist in accordance with a rational impression, and a rational impression is one in which the content of the impression can be exhibited in language (*Sextus Empiricus, 1957, 8.70*)

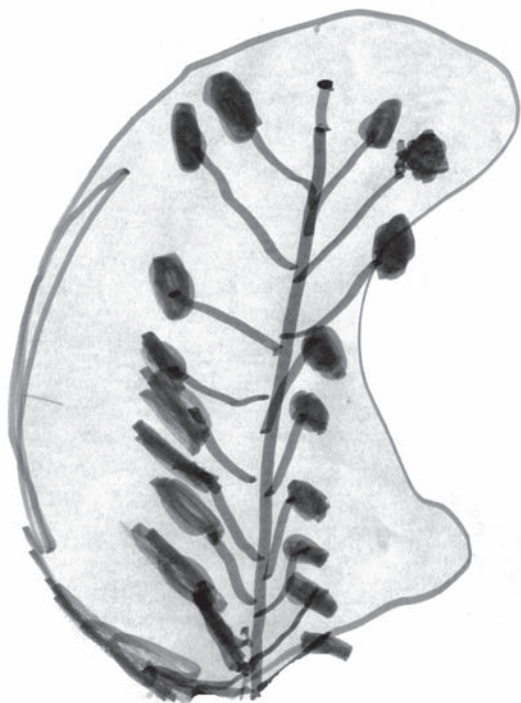
Et rasjonelt inntrykk inneholder altså et *lekton*, («sayable»), bokstavelig «det som kan sies» (Løkke, 2005, s. 5). Vi kan dele stoikernes lekta inn i to grupper, (1) setninger som inneholder et subjekt som er et eller annet («A er B») og (2) setninger som mangler et subjekt, for eksempel «skriver». En setning som representerer den første gruppen lekta, og bare denne, er enten sann eller usann. Det må presiseres at lekta ikke *er* det objektet vi sanser, men er et observert faktum som sier noe om de observerte objektene egenskaper (Long, 1974, s. 135-6). I kraft av å være et rasjonelt inntrykk inneholder inntrykket et faktum som kan bli uttrykt ved språk, for eksempel: «dette er hvitt»,



«det er en hest».<sup>17</sup> Setningen «det er en hest» for eksempel, kan være sann eller usann. Enten er det virkelig en hest, eller det kan være en luftspeiling, et utkledd muldyr eller lignende. Denne typen lekta som refererer til subjekter som *er* et eller annet er altså enten sanne eller usanne. Ettersom vi ikke vil uttale slike setninger uten at vi har et inntrykk, så holder sannheten til i inntrykkene. For det er ikke meningsfylt å si «det er en hest» og peke på hesten hvis vedkommende ikke har et sanseintrykk av denne hesten.

Det ser dermed ut til at Chrysippus «flytter» sannhetskriteriet fra kognisjonen og inn i inntrykkene. De rasjonelle inntrykkene gjengir ikke de observerte objektene som et avtrykk på sjelen, de medfører en forandring av sjelen og innehar et lekta, noe språklig som sier noe om hva det observerte objektet er.

Som sagt konkluderte jeg ovenfor med at Arcesilaus (ut i fra Ciceros fremstilling) ikke viste at det ikke finnes kognitive inntrykk. Det Arcesilaus viste, er at dersom kognisjon er kriteriet for sannhet, så er ikke sikker kunnskap oppnåelig fordi det kan forekomme at vi tror vi har kognisjon når vi ikke har det. Jeg tror Chrysippus' presisering av at sannhetskriteriet ligger i de rasjonelle inntrykkene og ikke i kognisjonen, kan gjøre at han er i stand til å svare på argumentasjonen til Arcesilaus. For hvis det er slik at objektene ute i verden viser seg for oss slik de er, og vi kan lære oss å fatte de sanseintrykkene vi får av disse objektene, så er kunnskap oppnåelig. Chrysippus kan, i motsetning til Zenon, si at N kan møte Quintus på torget og si «det er Quintus» med utgangspunkt i et rasjonelt inntrykk inneholdende et sant lekton.



Illustrasjon: Emma, 5 år «Det er sant at det finnes trær»

### APRAXIA-ARGUMENTET

Så langt har jeg fokusert på akademikernes argumentasjon mot stoikerne. Stoikerne hadde imidlertid også argumenter mot akademikerne. Et av disse er apraxia-argumentet. Schofield oversetter «apraxia» med «inability to act» (Schofield, 2005, s. 332). Dette argumentet stiller spørsmål ved konsekvensene av akademikernes *epoché* («suspension of all judgement»).

Stoikerne spurte akademikerne om hvordan de kan handle dersom de ikke vil gi bifall til sanseintrykk. Hvilke

belegg har de da for at de går gjennom døra og ikke rett på veggen når de skal ut av huset, og hvorfor går de på badet og ikke opp på fjellet når de skal ta seg et bad?<sup>18</sup> Stoikerne hevdet at det er en sammenheng mellom det å

### Stoikerne hevdet at det er en sammenheng mellom det å sanse og det å handle.

sanse og det å handle. Zenon ser ut til å vektlegge inntrykkes virkning på vårt bifall, og dermed også våre handlinger i *Academica* 1.40-42, side 2 (1987a). I *De Fato* fremstiller Cicero Chrysippus' teori om handling. Chrysippus er noe klarere enn Zenon da han presiserer at uten inntrykk vil det ikke være mulig å gi bifall, og dermed heller ikke mulig å handle (Cicero, 1987b, 39-43; Long, 1987, 62C). Chrysippus legger altså vekt på den kausale sammenhengen mellom sanseintrykk og handling.

Diskusjonen kan fremstilles slik: La oss nå anta at vår venn N er stoiker etter Chrysippus' kriterier og får et rasjonelt inntrykk av Quintus. N er også livredd for Quintus. N vil i denne situasjonen, etter Chrysippus' teori få et rasjonelt inntrykk av Quintus og vil kunne «handle hensiktsmessig»<sup>19</sup> ut fra dette inntrykket. For eksempel ved å løpe og gjemme seg. Hvordan kan N handle hensiktsmessig i denne situasjonen dersom han er skeptisk akademiker og ikke vil gi bifall til det sanseintrykket han får av Quintus? Akademikerne vil svare at N selvfølgelig vil kunne handle, selv om han ikke vil gi bifall til at det sanseintrykket han får er av Quintus. N behøver ikke gi bifall til en mening om at det er et inntrykk av Quintus for at han skal kunne handle. N's *epoché* medfører at N ikke har meninger, det hindrer ikke N i å handle.

### NOTER

1 En stor takk til Håvard Løkke. Uten hans kyndige veiledning i løpet av høsten 2006 hadde aldri dette skrevet blitt til.

2 Zenon fra Kition, stoisismens grunnlegger, ca. 333-262 f.v.t.

3 Mange av stoikerne og akademikernes begreper er vanskelige å oversette til norsk, derfor vil jeg som jeg har gjort her gjengi de greske termene, samt den engelske oversettelsen for en bedre begrepsavklaring.

4 Chrysippus (ca. 281-204 f.v.t.) var stoikerne tredje leder etter Zenon og Cleanthes. Han skrev veldig mange bøker som dessverre er gått tapt. Chrysippus regnes for å være stoisismens hovedteoretiker.

5 Sextus Empiricus: *Against the logicians* (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.228-229). Se også Diogenes Laertius (Diogenes, 1975, VII.50). Hvorfor Chrysippus kommer med denne innvendingen og hva dette innebærer vil jeg komme tilbake til i del 2. Sextus Empiricus levde omkring år 200. Sextus var pyrrhonist (skeptiker etter Pyrrhons skole). Diogenes Laertius er en dunkel skikkelse vi vet veldig lite om. Han levde omkring år 300.

6 Jeg velger å oversette «grasp» med «fatte».

7 I den grad vi kan være sikre på at Sextus referer til Zenon i *Sextus Empiricus' Against the logicians* (1957, 7.250ff) ser dette ut til å være en rimelig tolkning av Zenons sannhetskriterium. Historiske grunner gjør det i hvert fall sannsynlig at Sextus refererer til stoisk teori for Chrysippus, ettersom den stoiske tesen settes opp mot Arcesilaus. At kognisjon er kriteriet for sannhet rimer også med Ciceros fremstilling av Zenon i *Academica* (Cicero, 1987a, 1.40-42) delvis gjengitt ovenfor.

8 «He [Arcesilaus] really wanted to know the truth» sier Cicero i *Academica* (1987a, 2.76b). Sextus har en noe annen fremstilling av Arcesilaus i *Outlines of scepticism* (Sextus Empiricus, 2005, 1-232), der han fremhever Arcesilaus' *epoché*. Jeg tror den beste tolkningen av Arcesilaus er at det er kunnskap om sannheten han betviler, ikke nødvendigvis om det finnes noen sannhet. For diskusjon se Long 1974 s. 88-94, Annas & Barnes 1985 s. 14-15, Brittain

2006, s. 45 note 110.

9 Jeg har satt inn «N» for å forsøke å få dette mer oversiktlig. Se også Brittain 2006, s. 48-9 og Frede 2005, s. 309.

10 Se Frede 2005, s. 310-311. Følgende passasje er også inspirert av Fredes argumentasjon.

11 Syrianus *On Aristotle's metaphysics* 104, s. 21 (L&S 30G) Se også ,Sextus *M* 7.410 og Rist 1969 s. 137.

12 Dette er også Ciceros intensjon. Han presiserer at han ikke vil vise at det finnes identiske objekter (og dermed identiske inntrykk, som det vil følge av stoikernes teori), kun at inntrykk av tilsynelatende identiske objekter alltid kan forveksles (*Cicero*, 1987a, 2.85).

13 Cicero nevner en slags modifikasjon av Zenons teori da han legger stoikernes tredje kriterium for at et inntrykk er kognitivt (at inntrykket ikke kommer fra noe som ikke er) i munnen til Zenon (*Cicero*, 1987a, 2.77). Dette hjelper imidlertid ikke stort hvis Zenon fremdeles hevder kognisjon er kriteriet for sannhet. For diskusjon se Brittain 2006, s. 45 note 111 og Frede 2005, s. 302.

14 Denne forklaringen bygger på H. Løkkes *The stoics on sense perception* i H. Lagerlund et al. (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Thought*, 2005.

15 (*Sextus Empiricus*, 1957, 7.231). Løkkes oversettelse, (Løkke, 2005, s. 6).

16 D. L. VII.49. Hicks' oversettelse. Her siterer Diogenes Diocles fra Magnesia. Diocles nevner ikke Chrysippus i denne passasjen. Men det at det presiseres at det først kommer et inntrykk, så en tanke som uttrykker seg i form av en proposisjon stemmer bedre overens med de kilder vi har om Chrysippus enn de vi har om Zenon. Julia Annas tilskriver denne passasjen til Chrysippus i *Hellenistic philosophy of mind* University of California press, 1994 s.75 Forståelsen av denne litt uklare passasjen bygger jeg også på Annas' fremstilling

17 Eksempler fra henholdsvis Sextus (1957, 7.344) og Ciceros *Academica* (1987a, 2.21). (Løkke, 2005, s. 5.)

18 Eksempler hentet fra Pluthark (*Against Colotes*, 1122A-F, L&S 69A). Colotes var epikureer, disse eksemplene nevner imidlertid Pluthark i sin diskusjon med stoikerne fra et akademisk standpunkt.

19 «Handle hensiktsmessig» er brukt her i mangel av et bedre begrep. «Å handle i overensstemmelse med kunnskap om hvordan verden er», er omtrent den betydningen «handle hensiktsmessig» har her.

## LITTERATUR

- Algra, K. J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (eds.), 2005, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Allen, J. 1994, *Academic probabilism and stoic epistemology*, in *Classical Quarterly* pp. 85-113, (OUP), Oxford
- Allen, J. 2004, (*Carneades* www.plato.stanford.edu/entries/carneades/#3) 21.9.2006. (første gang publisert 11. August 2004)
- Annas, J. & J. Barnes, 1985, *The modes of scepticism*, (CUP), Cambridge
- Annas, J. 1994, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California press, Berkeley Los Angeles, London
- Bobzien, S. 1998, *Determinism and freedom in stoic philosophy* Clarendon press, Oxford
- Brittain, C. 2001, *Philo of Larissa: the last of the academic sceptics*, (OUP), Oxford
- Cicero, M. T. 1987a, «Academica», i Long, A. A. & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Cicero, M. T. 1987b, «On fate», Long & Sedley (overs.) I Long, A. A. & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Cicero, M. T. 2006, *On academic scepticism*, Charles Brittain (overs.) Hackett publishing Company, Indianapolis/Cambridge
- Diogenes Laertius, 1975, *Lives and opinions of eminent philosophers*, R. D. Hicks (overs.) Loeb classical library, London 1975
- Frede, M. 1987, Ch. 9: *Stoic and Sceptics on Clear and Distinct Impressions* & Ch. 11: *The Sceptics two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge in Essays in Ancient Philosophy*, pp. 151-176 & 201-222. Clarendon press
- Frede, M. 2005, «Stoic epistemology», in Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Inwood, B. & L. P. Gerson, 1998, *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge
- Long, A. A. 1974, *Hellenistic philosophy, stoics, epicureans, sceptics*, Charles Scribner's sons, New York
- Long, A. A. & D. N. Sedley, 1987, *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge
- Løkke, H. 2003, *Early stoic epistemology*, Oxford
- Løkke, H. 2005, «The stoics on sense perception» i H. Lagerlund et al. (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Thought*
- MacKendrick, P. 1989, *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth, London
- Pluthark, 1987, «On common conceptions», Long & Sedley (overs.) I *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge 1987
- Pluthark, 1987, «Against Colotes», Long & Sedley (overs.) I *The Hellenistic Philosophers*, (CUP), Cambridge 1987
- Rist, J. M. 1969, *Stoic philosophy*, (CUP), Cambridge
- Schofield, M. 2005, «Academic epistemology» i Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Sedley, D. N. 2005, «Hellenistic physics and metaphysics» i Algra, Keimpe et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (CUP), Cambridge
- Sextus Empiricus, 1957, *Against the logicians*, R. G. Bury (Overs.) Loeb classical library, London 1957
- Sextus Empiricus, 2005, *Outlines of scepticism*, Julia Annas & Jonathan Barnes, (CUP), Cambridge 2005
- Stough, C. L. 1969, *Greek scepticism, a study in epistemology*, University of California Press Berkeley and Los Angeles
- Syrianus, 1987, *On Aristotle's metaphysics*, Long & Sedley (overs.) i *The Hellenistic Philosophers* (CUP), Cambridge 1987