

Fra afasia til *ataraxia*: Om Pyrrons ro

Svavar Hrafn Svavarsson

De fleste greske filosofer som uttrykker seg om lykken, er av den oppfatning at lykke er intimt forbundet med viten om hva som er virkelig eller naturlig godt (samt, selvsagt, at det fins noe som er virkelig godt). Siden det er fullt mulig å ta feil angående det man tror på, er lykke dermed ikke bare en sinnstilstand, eller en tro på at man er lykkelig.¹

Imidlertid er det enkelte greske filosofer som er kritiske til den slags pretensjoner om reell viten om tingenes natur. Det er særlig én filosof jeg har i tankene: Pyrron av Elis. Han argumenterer for at det ikke er noe som er naturlig godt, og frasier seg dermed slik viten om det menneskelige gode. Samtidig hevder han at hans standpunkt ikke desto mindre fører til lykke i form av ro eller *ataraxia*. Ved å benekte at slik viten er nødvendig for å oppnå lykke, sitter Pyrron altså igjen med lykke som en sinnstilstand.

Hos Pyrron står vi overfor tre tilsynelatende anomalier i den greske tradisjonen. For det første sørger Pyrron for å etablere en avstand mellom reell viten om hva som egentlig er det menneskelige gode på den ene siden, og lykken på den andre. Dernest fremmer han den ideen at det fører til lykke å bekjenne sin mangel på viten om det menneskelige gode. Dette gjør han ved å argumentere for at det ikke fins noe egentlig gode. For det tredje, ved å snakke om lykken som ro tillegger Pyrron den en grad av subjektivitet som ikke ligner på noe vi finner i andre greske teorier; eventuelt kan vi si at han fratår lykken en objektivitet som kjennetegner de andre teoriene.

Kort sagt virker Pyrrons idé original, for ikke å si sær, i forhold til det selskapet han befinner seg i. La oss se nærmere på disse tre anomaliene.

1. For en forklaring av forskjellen, jf. Gisela Striker, "*Ataraxia: Happiness as tranquility*", *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge UP, 1996), 183-95.

I. Avstanden mellom viten om det menneskelige gode og lykke

La meg begynne med å skissere opp hva jeg tror Pyrron mener med termen “ikke-påstand” eller *afasia*, som ifølge ham til sist vil lede til ro. To kilder er av spesiell betydning her, begge fra Timon.

Første kilde om Pyrron

Den første av dem er bevart i Sextus (AM 11.20), og består av to elegiske kupletter som tradisjonelt er blitt oversatt som følger.

Kom, jeg vil tale et sannhetens ord [*mython alētheias*], slik det ser ut for meg som har den rette målestokk [*orthon echōn kanona*], at det guddommeliges og godes natur [eksisterer] evig, og ved disse blir livet til menneskene velavpasset i den høyeste grad.²

Disse kuplettene har voldt mye hodebry. For ikke bare lover Pyrron at han skal si et sannhetens ord (hvilket er ille nok for en som skal være skeptiker); han sier også at dette sannhetens ord går ut på at det guddommelige og gode faktisk har en natur, som er opphav til det mest velavpassede livet for mennesker.

Hvis man ser dette i sammenheng med Pyrrons idé om at hans filosofi leder til ro i tankene, er det fristende å slutte at det som til sist vil lede en til ro, er viten om det guddommeliges og godes natur—en viten som garanteres å komme med den rette målestokken eller kriteriet.

Dette utgjør en etikk og teologi som blir påfallende dogmatisk, og passer dårlig med andre kilder vi har for Pyrrons tenkning. Men det fins en utvei. Man kan unngå en så uheldig konklusjon ved å oversette ordet *mythos* ikke som “ord”, men som “fiksjon” eller noe i den retning. Slik får vi en annen oversettelse.

2. “Velavpasset i den høyeste grad” oversetter *isotatos*, superlativ av *isos*. Den impliserte meningen ser ut til å være at de som følger Pyrron vil ha et liv uten bekymring, et liv som “går glatt”. Mer generelt skal “velavpasset” dermed antyde noe i retning av “rolig”.

Jeg, som har den rette målestokk for sannheten, vil meddele en fiksjon, som er hva den åpenbart er for meg; nemlig at det guddommeliges og godes natur [eksisterer] evig, og ved disse blir livet til menneskene velavpasset i den høyeste grad.

Jeg skal ikke gå i detalj når det gjelder å rettferdiggjøre denne lesningen. Men den lar Pyrron påstå at det er en *fiksjon* at det guddommeliges og godes natur fins, en natur som er kilden til menneskenes mest velavpassede liv.³ Den mest nærliggende slutningen blir da at guddommer og verdier ikke er reelle eller naturlige, selv om noen feilaktig mener det. Og det er dette som utgjør Pyrrons alminnelige standpunkt, i og med at han stadig insisterer på at han har begrepet sannheten om disse tingene. Siden det ikke fins noen verdier, kan de dessuten heller ikke på noen måte lede til et velavpasset liv. Og som en konsekvens av dette, leder *viten om det naturlige gode* ikke til et velavpasset liv. Dette er den mest negative dommen han kan felle i saken, og selv om den er nærmere til skeptisisme enn den tidligere versjonen, er den fortsatt langt fra identisk med skeptisisme.

Vi kan oppsummere disse Pyrron-tesene (=PT) på følgende vis.

PT 1: Pyrron vet hva sannheten er

PT 2: Det fins ingen naturlige verdier

PT 3: Det fins ingen viten om naturlige verdier som kan føre til et velavpasset liv

Annen kilde om Pyrron

La oss så se på den andre kilden. Den er bevart i Eusebius, som siterer fra Aristoteles, som siterer fra Timon. Denne kilden er en del lenger enn den forrige, så jeg tar bare med et utdrag. Timon sier i Pyrrons sted at det er tre spørsmål man bør stille hvis man ønsker å bli lykkelig.

3. For et detaljert forsvar av denne lesningen, jf. Svavar Hrafn Svavarsson, "Pyrrho's dogmatic nature", *CQ* 52/1 (2002), 248-56.

Først, hvordan ting er av sin natur; dernest, hvordan vi bør stille oss til disse tingene; og til slutt, hva skjer med de som stiller seg slik. Han sier at han [Pyrron] påstod at tingene er på samme vis udifferensierbare, umålbare og ubestembare; av denne grunn kan våre persepsjoner og oppfatninger verken si sannheten eller lyve. Derfor må vi ikke stole på dem, men være uten oppfatninger og tilbøyeligheter og nøling, og vi må si om hver enkelt ting at den ikke er mer enn den ikke er, eller både er og ikke er, eller verken er eller ikke er. Ifølge Timon er det som skjer med de som forholder seg på denne måten først ikke-påstand, og så ro.

Det fins mange forskjellige tolkninger av denne passasjen (som av den forrige passasjen). Hver av dem bygger på forskjellige lesninger av detaljene i teksten, og det skal jeg ikke gå inn på her. I stedet skal jeg sette frem min egen tolkning.⁴

Det jeg mener er slående i disse linjene er følgende tanke: Siden ting er udifferensierbare, umålbare og ubestembare, så er våre persepsjoner og oppfatninger verken sanne eller usanne. Sagt mer stringent, "hvis det ikke kan avgjøres at x er F (eller ikke-F), så er x ikke av naturen F (eller ikke-F)". Man føler imidlertid en viss motvilje mot en slik tolkning, siden det er en underlig påstand at hvis det for eksempel ikke kan avgjøres om dyd er godt (eller ikke godt), så er det ikke sant (eller usant) at dyd er godt, dvs. så er ikke dyd egentlig godt (eller ikke godt).

Lærdommen som kan trekkes av tesen

Denne tesen eller konsepsjonen om forholdet mellom viten og virkeligheten eller naturen er meget interessant (mener jeg): For at noe virkelig skal være noe, må det være erkjennbart som dette noe. For at jeg virkelig skal være et menneske, må det være erkjennbart at jeg er et menneske. Det følger at hvis jeg ikke er erkjennbar som menneske, så er jeg ikke egentlig et menneske.

4. Denne tolkningen blir forsvart i "Pyrrho's undecidable nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 249-95.

Denne konsepsjonen om virkelighetens erkjennbarhet var vanlig nok i Antikken (tror jeg); vi finner versjoner av den både hos Platon og hos Aristoteles. Jeg skal peke på tre interessante trekk ved Pyrrons bruk av denne konsepsjonen.

Første trekk

Gitt at virkeligheten avhenger av sin erkjennbarhet, utgjør ethvert angrep på tingenes erkjennbarhet et angrep på deres virkelighet. Hvis det viser seg, som det gjorde for Pyrron, at det faktisk ikke går an å vite noe om tingene, ender de opp med å være uvirkelige. Hva vi enn persiperer *som* noe bestemt er ganske enkelt ikke slik, like lite som det er det motsatte. Ta bort viten og det erkjennbare, og virkeligheten smuldrer opp. –Dette kan lett få oss til å tenke på platonske former, de erkjennbare og virkelige tingene; uten dem ville det ikke være noen virkelighet. Man kunne kalle Pyrron (han er faktisk blitt kalt det:) Platon uten formene.

Andre trekk

For det andre er det fristende å spørre seg *hvorfor* Pyrron sier at man ikke kan erkjenne tingene. Grunnen synes klar nok: Saker og ting *fremstår stadig motstridende* for oss, slik at vi ikke klarer å velge mellom dem. Om det nå skulle falle seg slik at vi ikke stod overfor slike motstridende ting, og et eller annet alltid virket som noe spesifikt, så ville vi selvsagt være i stand til å velge. Kort sagt: *Den eneste måten noe kan være erkjennbart på, er at det uten unntak fremstår på den samme måten.*

Tredje trekk

For det tredje, og kanskje aller mest interessant, kunne man ha lyst til å spørre Pyrron hva slags erkjennbarhet han har i tankene. For å være mer nøyaktig: Tenker han på at den menneskelige fornuft, slik den en gang er, ikke er i stand til å skjelne blant ting som ser ut til å stå mot hverandre, eller har han snarere i tankene en tese om at en slik avgjørelse er umulig til og med i prinsippet; tingene er ikke erkjennbare en gang for Gud? Kildene ser ut til å peke i retning av den første lesningen. Den menneskelige fornuft er ikke i stand til å erkjenne tingene; hold Gud utenfor. Det kan

altså vise seg at Pyrron drar veksler på en konsepsjon av virkelighetens erkjennbarhet som skiller seg fra Platon og Aristoteles, som på sin side ser ut til å tale om ideell erkjennbarhet.

Pyrron og Dummett

Dette trekket er interessant av den grunn at om det stemmer, så har Pyrron noe til felles med antirealisten Michael Dummett. La meg her skyte inn en liten forklaring som bakgrunn for sammenligningen. Dummett utlegger to forskjellige konsepsjoner av realisme og (semantisk) antirealisme, og fremholder at en realist så vel som en antirealist bør si seg enig i følgende prinsipp: "Et utsagn kan ikke være sant hvis det ikke i prinsippet er erkjennbart om det er sant".⁵ Han fortsetter: "Den grunnleggende forskjellen mellom antirealisten og realisten går ut på det følgende: at ... antirealisten tolker 'er erkjennbart' som 'er erkjennbart *av oss*', mens realisten tolker det som 'er erkjennbart av et eller annet hypotetisk vesen med intellektuelle og observasjonsmessige evner som kan overskride de vi har." Jeg siterer Dummett kun for å kaste lys over min idé, ikke for å påtvinge ham pyrronisme, eller for å påtvinge Pyrron noen (semantisk) antirealisme.⁶

Pyrron den ikke-skeptiske negative dogmatikeren

Nå tilbake til Pyrron. Ut fra denne tolkningen av de to sentrale Pyrron-kildene, var han så negativ en dogmatiker som noen. Grunnen til at man bør holde seg til ikke-påstand er at ting faktisk er verken slik eller slik. Man kunne si det slik: Man bør holde seg til *afasia* og unngå å avgjøre om x er F eller ikke- F , *fordi* x er verken F eller ikke- F . *Afasia* er den rette innstillingen, fordi den bygger på en korrekt vurdering av hvordan ting har seg: De er av naturen ikke mer på en måte enn på en annen. Så her har vi en tilleggstese

5. Michael Dummett, "Truth", i *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1978), 23-24.

6. For fullstendighetens skyld: Dummett følger opp med å vise den semantiske konteksten for sin idé: "Realisten mener at vi gir mening til de setningene i språket vårt som ikke lar seg avgjøre, ved å henvise stilltiende til en måte å avgjøre deres sannhetsverdi på som vi selv ikke besitter, men som vi kan forestille oss ved analogi til de måtene vi faktisk er i besittelse av."

PT 1: Pyrron vet hva sannheten er

PT 2: Det fins ingen naturlige verdier

PT 3: Det fins ingen viten om naturlige verdier som kan føre til et velavpasset liv

PT 4: Ingenting er av naturen F slik at det utelukker ikke-F, og vice versa

Et eksempel på denne generelle doktrinen er det vi støtte på som PT2, at det ikke fins noen naturlige verdier. Men vi vet også, ved PT1, at dette er en sann utlegning av tingenes natur. Altså er tingenes natur ikke erkjennbar; det er ingenting vi kan vite om dem. Og akkurat dét er det eneste vi kan vite.

II. At ikke-viten leder til ro

Her har vi altså en avstand mellom det menneskelige gode og viten, fordi den slags viten ganske enkelt er umulig. Men samtidig blir vi lovet en *belønning* hvis vi tar til oss Pyrrons grunnleggende innsikt om at det ikke fins viten om tingenes natur.

Aristokles-passasjen tyder helt klart på at det for Pyrron er innsikten i at det ikke er noe som er noe spesifikt ved naturen, og den påfølgende holdningen kjennetegnet ved ikke-påstand, som leder til den spesielle sinnstilstanden av ro eller *ataraxia*. Passasjen starter endog med ordene “Timon sier at den som ønsker å bli lykkelig [*ton mellonta eudaimonēsein*] burde tenke gjennom disse tre spørsmålene først...” Derneft påstår han at ro følger av ikke-påstand.

Det er to stykker evidens som tillater oss å få mening ut av denne tilkomsten av ro. Det første er selvsagt den første Pyrron-kilden. Der påpeker Pyrrons talarer at dogmatikerne tror på fiksjoner om det godes natur, dvs. at det fins noe slikt, og at de innbilder seg at de kan oppnå det gode liv ved å skaffe seg det naturlig gode. Formålet med dette kan godt ha vært å peke på deres feilgrep, å vise at de tar feil, for å forklare hvordan man egentlig kan oppnå det gode liv (altså ved å innse at intet er naturlig godt).

Det andre stykket er fra Sextus, fra hvordan han forklarer skeptisk ro. I *AM* 11.68-95 argumenterer han relativt detaljert for at det ikke fins noen naturlige verdier, og for at innsikt i dette bringer ro. Det er ikke urimelig å tenke seg at dette argumentet har sitt opphav i Pyrrons oppfatninger, selv om de, som (tror jeg) alle argumenter med dogmatiske konklusjoner, blir brukt av Sextus på en *ad hominem* måte.

Ifølge denne utlegningen er det slik at hvis man innser at intet er godt eller ondt, så *kvitter man seg med begjæret* etter disse påståtte godene og unngåelsen av de påståtte ondene, og all etterstrevelse og flukt opphører. Man legger bak seg begjæret etter slike ting, og det skaper det fravær av uro som kjennetegner pyrronisten. En bekreftelse for denne tolkningen finner vi i Timons påstand om at “Begjær [*epithymiē*] er absolutt først av alle onder” (Decleva Caizzi 65). Dette utgjør riktignok et relativt tynt bevismateriale, men så lenge man ikke glemmer dets begrensning, kan man bruke det som basis for videre granskning.

La oss så se på påstanden om at det å vite at tingene ikke er noe spesifikt av naturen, bringer ro på den måten som ble antydnet ovenfor. Dette er en merkelig påstand, som kildene lar stå mer eller mindre uten forklaring. Hvilke grunner hadde Pyrron for å komme med denne påstanden, og hvordan skal vi forstå den? (Merk at jeg spør etter Pyrrons grunner, ikke etter grunner som sådan, eller de grunnene vi selv kunne ha.) Jeg akter å foreslå at påstanden har aner hos Demokrit; men forslaget må forklares ved hjelp av en omvei, som har sitt utgangspunkt i likhetene mellom Demokrits og Pyrrons epistemologier.

Demokrit og Pyrron: Epistemologisk slektskap

I kildene blir Pyrron assosiert med den atomistiske tradisjonen på flere måter. Denne tradisjonen forbinder Demokrit med Pyrron gjennom den ellers lite kjente Metrodorus av Chios (*fl.* ca. 350) og Anarchus av Abdera (ca. 388-320), de såkalte “skeptiske atomistene”, og dernest Pyrron med Epikur via en viss Nausifanes. (Jf. DC T25A-C (= Clem. Alex. *Strom.* 1.14.64.2-4; Eus. PE 14.17.10; [Galen.] *Hist. philos.* 3 (p. 601 Diels)), for which cf. T1B (= Suidas s.v. *Pyrrōn*), T10 and 28 (=D.L. 9.62-64), T31 (= S.E. *AM* 1.1-2), T29 (= Eus. PE 14.20.14).) Isolert sett er disse føl-

gerikkene kanskje uinformative og ikke helt til å stole på. Det som imidlertid gjør dem interessante, er den unektelig skeptiske tendensen i atomistenes egen epistemologi, samt muligheten for at denne epistemologien kan ha påvirket Pyrrons filosofi. Om ikke annet, ga denne tendensen støtet til følgere som *forente* Demokrit- og Pyrron-leirene.

Demokrit tok like alvorlig som Pyrron hvordan tingene fremstår på en konfliktfull måte. Dette utgjorde en grunnleggende observasjon i hans filosofi.⁷ Det er atomteorien som så gir hans *forklaring* på konflikten: "...sannheten i det som er består av atomene og tomrommet ... ved konvensjon søtt, ved konvensjon bittert, ved konvensjon varmt, ved konvensjon kaldt, ved konvensjon farge, i virkeligheten atomene og tomrommet" (DK 68B9 (= S.E. *AM* 7.135), jf. A49 og A37). Jeg skal ikke gå i detalj i å sammenligne Pyrrons og Demokrits epistemologier, bare kort antyde at de er tilstrekkelig like til at det er verd å merke seg.

Begge tar konflikten blant fenomenene alvorlig, og ser den som noe som ikke kan avgjøres; bare ved fraværet av denne konflikten kan man vite hva noe virkelig er. Fra denne ubestemmeligheten slutter de at tingene ikke egentlig er som de ser ut til, enten de fremstår som F eller som ikke-F. Så langt står de to for hva som i all vesentlighet er den samme posisjonen. Men det er her de skiller lag. For Demokrit blir fornuften kriteriet på sannhet.⁸ Og det er denne fornuften som tillater

-
7. "Hvordan ting fremstår for alle de andre dyrene motsier hvordan de samme tingene fremstår for oss, og selv for den enkelte virker ikke en ting alltid lik i persepsjonen" DK 68A112 (= Arist. *Metaf.* 4.5.1009b7ff.) Jf. De perseptuelle tingene "virker ikke like for alle vesener: Det som virker søtt på oss virker bittert på andre, og for atter andre er det surt eller bitende eller skarpt, og tilsvarende for de andre [perseptuelle tingene]". DK 68A135 (= Theof. *De sens.* 63). Sextus meddeler at "Noen ganger ødelegger Demokrit det som fremstår for sansene, og sier at ingen av dem fremstår ifølge sannheten, men kun ifølge formening". DK 68B9 (= S.E. *AM* 7.135).
 8. Vi har nedtegnelser der Demokrit modifierer sin utlegning av hvordan vi tilegner oss viten. "I *Kanon* sier han [Demokrit] at det fins to typer viten, en gjennom persepsjon og en gjennom fornuften. Den som går gjennom fornuften kaller han legitim, og vitner slik om dens troverdighet når det gjelder bedømmelsen av sannheten, men den som går gjennom persepsjonen kaller han obskur, og fratrar den ufeilbarlighet i bestemmelsen av sannhet. Og han sier eksakt: 'Det fins to former for dom, ekte og uekte. Til de uekte hører alle disse, syn, hørsel, lukt, smak, berøring, men den andre er ekte og helt annerledes.' Han foretrekker den ekte fremfor den uekte, og sier så: 'Når den uekte ikke lenger kan se noe som er mindre, eller høre eller lukte eller smake eller fornemme ved berøring, og når det er noe finere [man skal undersøke, da følger legitim viten, som har et finere vitensorgan]'" DK 68B11; med tillegg i klemmer av Diels.

Demokrit å forklare konflikten i hvordan ting fremstår. Han innfører vår reflekterte bedømmelse som noe som står høyt over fenomenenes fremtoninger. Og det er denne reflekterte bedømmelsen som leder henimot Demokrits atomistiske ontologi.

Pyrron må ha kjent til Demokrits atomisme, mens slektskapet mellom deres epistemologier indikerer at han ikke desto mindre lot seg påvirke av hans skeptisisme. Også Demokrit selv ser i høyeste grad ut til å ha hatt en skeptisk innstilling til sin egen rasjonalistiske ontologi. Han lar sansene henvende seg til sinnet: “Elendige sinn, du får din evidens fra oss, og likevel kullkaster du oss? Det er din egen undergang.” (DK 68B125 (= Galen, *de medic. empir.* 1259.8).) Og vi hører kanskje et ekko av denne skeptisismen om gyldigheten til atomteorien i atomisten Metrodorus sin gjennomført skeptiske bemerkning om at “vi vet intet, ikke engang at vi intet vet” (DK 70B1 (= S.E. *AM* 7.88, DL 9.58)).

Disse ordene kan tolkes på en rekke forskjellige måter; ut fra en radikal tolkning kan de tas som et uttrykk for at ting ikke er erkjennbare. Beklageligvis har vi ingen mulighet til å måle graden av skeptisismen til Metrodorus. Ikke desto mindre fins det et par andre overleveringer som også indikerer en skeptisisme lik den vi fant hos Demokrit. Metrodorus sa at selv om “vi må stole kun på våre kroppslige persepsjoner” (Eus. *PE* 14.2.4; 14.19.8 = DK70B1), er ikke desto mindre “sansningene usanne” (Aet. 4.9.1 = DK70A22).

Ifølge tradisjonen står Anaxarchus enda nærmere Pyrron enn Metrodorus gjør.

Kildene som kan fortelle oss noe om hans tenkning er imidlertid enda mer mangelfulle enn de er i Metrodorus sitt tilfelle. Sextus regner ham som en av de filosofene som sammen med Metrodorus forkastet kriteriet (*AM* 7.88); dette vil gjøre det riktig å se ham som epistemologisk interessert, og plasserer ham i det minste nær Pyrron. Anaxarchus er bedre karakterisert som en *etiker*, kjent som han var som “lykemannen”, og tillagt den type passivitet som gjerne assosieres med pyrronisme (D.L. 9.60; S.E. *AM* 7.48). Denne passiviteten minner om Demokrits ro, og kan være en forløper for Pyrrons. Her er vi altså fremme ved den skeptiske tilegnelsen av ro.

Demokrit og Pyrron: Etisk slektskap

I tradisjonen etter Demokrit kan vi altså bevitne en varsom forening av skeptisk epistemologi og atomistisk ontologi. Man har foreslått at ontologien og epistemologien til Demokrit blant hans etterkommere utgjorde inspirasjonen (især hos Anaxarchus) til en form for moralsk antirealisme som i sin tur kan ha medvirket til den globale antirealismen vi finner i den tidlige pyrronismen.⁹ Alt i alt kan det altså være at Demokrits epistemologi gir oss opphavet til pyrronistisk global antirealisme. Dette kan ha funnet sted ved en generalisering fra den type moralsk antirealisme som Anaxarchus stod for. I så fall bør vi se an hvilket grunnlag for en slik antirealisme Demokrit selv kan oppvise.

For det første, hvis vi faktisk finner spor av moralsk antirealisme hos Demokrit selv—en tendens til å eliminere naturlige verdier, som stammer fra hans ontologi—vil dette med rette kunne forstås som en direkte inspirasjon bak den moralske antirealismen hos både Anaxarchus og Pyrron. For det andre, om denne påvirkningslinjen er reell, er det håp om at den, om noe, kan gi oss en forklaring på ro som lykke utlagt slik Pyrron gjør det: at fjerningen av falske oppfatninger ved elimineringen av de følelsene som avstedkommer slike oppfatninger (og av den tilhørende streben etter antatte goder), resulterer i ro. Hvis vi klarer å finne belegg for begge disse ideene hos Demokrit, vil vi ha mindre grunn til å anse Pyrrons antirealisme bare som en intensivering av den moralske antirealismen til Anaxarchus. Snarere vil Pyrron da vise seg å stå i gjeld til Demokrits etiske tenkning for sin moralske antirealisme og lykkekonsepsjon, på samme måte som hans globale antirealisme kan ha sitt opphav i en tolkning av Demokrits ontologi og epistemologi.

Her står vi overfor et stort problem. Kildene for Demokrits etikk er berømte nettopp for sin mangel på noen eksplisitt teori bak begrepet om ro. Vi mangler direkte evidens for hans moralske antirealisme, og tilsvarende sier ingen av kildene entydig at Demokrit ut fra sin ontologi og epistemologi argumenterte for at oppgivelsen av falske, følelsesgenererende oppfatninger leder til ro. Ikke desto mindre

9. James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia* (Cambridge, 2002), 79.

fins det antydninger til noe slikt, og det er dem jeg skal støtte meg til. La oss se på hans syn på ro.

Ifølge Diogenes sier Demokrit at

velbefinnende [*eythymian*] er livets mål,¹⁰ som ikke er det samme som nytelse, slik noen feilaktig har trodd, men en tilstand der sjelen går frem rolig [*galēnōs*] og solid [*eustathmos*], uten å bli forstyrret [*tarattomenē*] av frykt eller overtro, eller noen annen følelse [*pathous*]; han kaller også denne tilstanden velvære [*euestō*], og en rekke andre ting.

Stobaeus (2.52.15-19) forteller at *ataraxia* var en av termene han brukte. Sjelen er altså i en rolig tilstand, en beskrivelse som minner om alle de lignende karakteristikene Timon sier at Pyrron brukte. Sjelen forstyrres ikke av noen *pathos* (så som frykt eller overtro). Passasjen antyder åpenbart at ro ut fra denne konsepsjonen er en tilstand der følelser ikke er i stand til å gripe forstyrrende inn. Demokrit kaller også denne tilstanden *athambia* (Cic., *De fin.* 5.87), og det virker rimelig å anta at det er deres fravær som gjør at følelsene ikke forstyrrer; det er ved å fjerne følelser som frykt og overtro at mennesker blir rolige. Dette er da også ortodoksien. Demokrit har mer å si om følelsene.

I et fragment (68B187) hevder Demokrit at perfeksjoneringen av sjelen (hvilket man må gå ut fra utgjør sjelens rolige tilstand) bør få en rasjonell forklaring:

Det sømmer seg for mennesker at de gir en rasjonell forklaring [*logos*] av sjelen mer enn av legemet; for sjelens perfeksjonering retter opp legemets svakheter, mens legemlig styrke uten resonnering ikke gjør sjelen det spor bedre.

10. Uttrykket "livets mål (*telos*)" kan bety at Demokrit faktisk gikk inn for den altomsluttende teleologien Platon vitner om. Men bruken av termen er anakronistisk; det fins intet belegg for en slik tankegang hos Demokrit.

Demokrit påstår faktisk også at (68B31)

medisinen ... kurerer legemets sykdommer, mens visdom fjerner sjelens følelser [*sofiē de psychēn pathōn afaireitai*].

Det er visdommens oppgave å perfektjonere sjelen ved å ta bort dens *pathē* ved hjelp av tenkning; fraværet av *pathē* utgjør sjelens perfekte tilstand.¹¹

Så langt stemmer Demokrits utlegning overens med den vi finner hos Pyrron. Man sikrer seg ro som lykke ved å fjerne følelsene, dvs. ved å etablere den tilstanden som både Pyrron og Anaxarchus kaller *apatheia*. Videre er det visdom som garanterer at de fjernes. Hos Pyrron utgjør dette hans globale antirealistiske innsikt om at intet ved naturen er noe spesifikt, en innsikt som inkluderer den moralske antirealistiske påstanden om at det ikke fins naturlige verdier. Ifølge Pyrron er det også slik at så lenge man har usanne oppfatninger om tingenes natur, blir man påvirket av følelser. Demokrit var ingen global antirealist, men selv om atomene og tomrommet ifølge ham er virkelige, er ingenting annet det. Siden det er visdom som fremskaffer denne tilstanden, og Demokrits *sofiē* først og fremst består i tesen om at intet er virkelig bortsett fra atomene og tomrommet, kan man slutte at andre oppfatninger enn dette leder til forstyrrelser via de *pathē* de skaper.

Men det er ikke bare viten om Demokrits ontologiske prinsipper, sammen med den påfølgende innsikt i at det ikke fins noen naturlige verdier, som fører til ro. Snarere trekker Demokrit en moral ut av disse prinsippene. En konsekvens av den atomistiske naturteorien er, som Vlastos har formulert det, at naturen blir "demoralisert": "Det var Demokrits genistrek å avgrense en etikk som møter betingelsene satt av Leukipps fysikk. Naturen er 'nødvendighet', ikke 'rettferdighet'; verken god eller ond i seg selv; den besitter ingen forstand, selv om den lar seg forstå. Likevel gir denne forståeligheten alene, fratatt enhver moralsk kvalitet, god nok grunn

11. Jf. G. Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus", 381. Det er mange flere eksempler på en tilsvarende forståelse hos Vlastos. Man kan tenke seg at disse *pathē*, disse affektene som sjelen lider under, ikke bestod av mentale lidelser, men snarere feilaktige oppfatninger, siden det er visdommens oppgave å fjerne dem. Falske oppfatninger fører til begjær, og får ved dette mennesker til å etterstrebe og unngå feil ting.

for loven om målestokken.”¹² Denne “loven om målestokken” viser seg i Demokrits moralske holdninger, i de moralske budene han fremmer med tanke på en fornuftig regulering av livet. De moralske budene er forenlige med moralsk antirealisme; samtlige har å gjøre med *reguleringen* av ens følelser, og avhenger ikke av noen tro på naturlige verdier.

I Demokrits etikk kan vi altså se en koherent forløper for Pyrrons etiske tese. Visdom er den nødvendige og tilstrekkelige betingelsen for lykke. Innholdet er selvsagt ikke det samme for Pyrron og Demokrit; for den ene av dem er det ingenting som virkelig er noe spesifikt, og for den andre er ingenting virkelig unntatt atomene og tomrommet. Men som hos Pyrron, er det også hos Demokrit slik at det ikke gis noen naturlige verdier som bør styre ens handlinger. Begge erklærer at intet egentlig er godt eller ondt, og at menneskene gjør alt ved konvensjon. Pyrrons påstand her (D.L. 9.61) lyder, kanskje med vilje, som den Demokrit kom med (68B9 = S.E. *AM* 7.135). Ut fra foreliggende tolkning mener begge at det er den feilaktige troen på at noe virkelig er godt eller ondt som avføder begjær, og streben etter anstatte goder som leder til forstyrrelser; for begge leder antirealisme til ro.

III. Subjektiv lykke

Før jeg avslutter, ønsker jeg å påpeke et *lingvistisk* trekk ved Pyrrons erklæringer. I den andre kilden sier han at tingene er “udifferensierbare, umålbare og ubestembar [adiafora kai astathmēta kai anepikrita]”, og at vi må “være uten oppfatninger [adoxastous] og tilbøyeligheter [aklineis] og nøling [akradantous]”; det som følger er “først ikke-påstand [afasia], og så ro [ataraxia]”.

Det slående lingvistiske trekket er den utstrakte bruken av alfa privativum. Dette er noe som ikke bare gjelder dette sitatet. I Timons beskrivelse av Pyrron (DC 57) leser vi at han var “ubedradd [atyfon] og ubrutt [adamaston]” av de tingene som kuer alle andre, nemlig “følelser og formening og nytteløs lovgivning”. I en an-

12. Gregory Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, 381-408 i D.J. Furley og R.E. Allen (red.), *Studies in Presocratic Philosophy*, bd. 2: *Eleatics and Pluralists* (London, 1975), 397.

nen beskrivelse av den rolige tilstanden Pyrron var i (DC 60), “bekymrer han seg aldri [*afrontistōs*], og er unntaksløst ubeveget [*akinētos*]”.

Den rolige er i en tilstand av følelsesmessig mangel; dette er Pyrrons ro. Sinnstilstanden til den lykkelige er interessant fordi den er lykke forstått som en sinnstilstand; mens Antikkens øvrige konsepsjoner av lykken ikke identifiserer den med en sinnstilstand. Selv om det også for andre antikke skoler åpenbart var relevant hvordan man forholdt seg til sitt eget liv, består ikke lykken av dette forholdet; hvordan man forholder seg er snarere et resultat av lykken. Selv for Epikur er det slik at ro er den lykkeliges sinnstilstand, og med det en del av lykken, men ikke selve lykken. Pyrronsk lykke er ikke bare privativ, men privat og subjektiv, og dermed langt nærmere hva vi normalt omtaler som lykke.