

Johannes Sløk
At læse Platon

Hans Reitzels Forlag

At læse Platon

© Johs. Sløk og Hans Reitzels Forlag A/S,

København 1992

Omslag: Helle Johnsen. med udsnit af Rafaels
fresco »Skolen i Athen«

Sats: jabo-fotosats grenaa aps

Tryk: Narayana Press, Gylling

Printed in Denmark 1992

ISBN 87-412-3212-7

Kopiering fra denne bog er *kun* tilladt i overens-
stemmelse med overenskomst mellem Undervis-
ningsministeriet og Copy-Dan. Enhver anden ud-
nyttelse er uden forlagets skriftlige samtykke
forbudt efter ophavsretsloven.

Indhold

| | |
|-----------------------------------------|----|
| XI. Platons idéhistoriske baggrund..... | 7 |
| 2. Dialogen | 25 |
| 3. Sproget | 43 |
| 4. Ideerne | 63 |
| 5. Mennesket | 78 |
| 6. Staten | 95 |

1. Platons idéhistoriske baggrund

Platon er den første filosof, hvis forfatterskab er bevaret vist nok i sit fulde omfang, endda i en rimelig god tekstmæssig stand. Men der er vanskeligheder forbundet med at læse ham. Det gælder ganske vist alle filosoffer, for det er jo abstrakte og avancerede emner, de behandler. Men læsningen af Platon er forbundet med helt specielle vanskeligheder; i grunden er han den mest gådefulde af alle filosoffer, så inden man giver sig i lag med ham, må man have blik for denne gådefuldhed og de besværligheder, det rejser for læsningen af ham. Det følgende er derfor ikke egentlig en redegørelse for hans tænkning, men for måden, man må læse ham på.

Som person kender vi ganske vist Platon ret godt. Han blev født i Athen 427 f.Kr. og døde sammesteds 347. Han var både på faderens og moderens side af aristokratisk herkomst, men som hans årstal gerne skulle afsløre, var det en bedrøvelig tid, han blev født ind i. Grækenland og måske specielt Athen havde oplevet en storhedstid med de berømmelige sejre over perserne 480, 470 og 469, dannelsen af søforbundet under Athens ledelse, og den rigdom og stolte selvfølelse alt dette medførte. Men da Platon blev født, var vendingen indtruffet, opløsningen i både politisk og kulturel henseende var sat ind, den stigende spænding mellem de ustandseligt stridende græske bystater kulminerede i den peloponnesiske krig mellem Athen og Sparta og deres for-

skellige forbundsfæller, den magtfulde leder Perikles var død, og ingen var stor nok til at løfte arven.

Athens nederlag i 404 bragte fattigdom, forvirring og afmagt med sig, søforbundet blev opløst, og Athen var reduceret til en andenrangs stat, uden egentlig indflydelse på den videre udvikling i Grækenland. Det førte til politisk urolige forhold. En overgang tog en reaktionær, Sparta-venlig gruppe, »De 30 Tyranner«, magten og indførte et undertrykkende, halvvejs terroristisk regime. Nogle af dem hørte til kredsen omkring Sokrates, og Platon var i slægt med enkelte, men hverken Sokrates eller Platon var personligt inddraget; alligevel ramte uviljen mod tyrannerne også Sokrates, og efter deres fald blev Sokrates derfor anklaget og henrettet, for set med reaktionens øjne havde han virkelig været med til at fordærve ungdommen ved at gøre dem kritisk indstillede over for staten og de overleverede værdier. Det skete i 399, og det førte bl.a. til, at Platon som så mange andre forlod Athen, og i mange år opholdt han sig i Ægypten, Kyrene, Syditalien og Sicilien.

Løvrigt var det politiske billede ikke meget forskelligt i det øvrige Grækenland. Omkring i bystaterne var der evindelige magtkampe og statskup; tyranner greb magten, men blev styrtet igen; korruptionen bredte sig, og de demokratiske institutioner viste sig ineffektive. Trods mange forsøg, f.eks. fra Demostenes' side, lykkedes det aldrig at samle Grækenland til en fast statsdannelse; de enkelte bystater var optaget af indbyrdes krige, blokannelser og mistro, og perserne og siden makedonerne pustede til ilden. Snart opnåede den ene bystat, snart den anden en slags hegemoni over de andre, men det lykkedes ingen af dem at etablere sig som virkelig magthaver. Da Platon døde, havde makedonerkongen Filip allerede regeret i en halv snes år, og snart skulle Grækenland definitivt miste sin frihed un-

der Alexander den Stores imperium.

Under disse triste vilkår holdt Platon sig på lang afstand af de politiske forhold i Athen, og han fik indpodet en dyb foragt for det demokrati, som han kun kendte i dets mest korrupte udgave. Det var imidlertid ikke et princip for ham at forholde sig politisk passiv, men da han endelig forsøgte sig politisk, blev det en fiasko. På sin udenlandsrejse havde han sluttet venskab med Dion, en svoger til Syrakus' tyran, Dionysios, og derved blev han inddraget i denne bystats stormfulde historie. Dionysios, en brutal, men dygtig herskertype, havde under de krigeriske forviklinger på Sicilien reddet Syrakus fra undergang og førte nu som tyran et effektivt styre for at genrejse bystaten og sikre dens fremtid. Dions plan var, at Platon skulle bistå ham ved klog politisk rådgivning, men over for en mand som Dionysios kom han uvægerligt til kort, og en overgang var der fare for hans liv.

Men da Dionysios adskillige år efter døde, og hans søn af samme navn skulle overtage magten, anmodede Dion så indtrængende Platon om at komme tilbage til Syrakus og gøre sin indflydelse gældende over for den uerfarne Dionysios II, at Platon overvandt sine betænkeligheder. Skønt han nu var en ældre mand, gav han sig ud på den dengang både farefulde og besværlige rejse; han ville gerne forsøge at føre sine pædagogiske og statsteoretiske tanker ud i livet. Men også denne gang kom han til kort. Dels var forholdene i Syrakus for usikre, dels havde den unge Dionysios ikke et passende format, så efter to besøg med et par års mellemrum opgav Platon ethvert forsøg på at øve indflydelse på den politiske udvikling. Hele episoden viser imidlertid, at Platon ikke opfattede sine statsteorier som ren utopi; teoretisk set var det muligt at virkeliggøre dem.

Langt vigtigere var et andet initiativ. Da han var kommet hjem fra sin første udenlandsrejse, erhvervede han sig en

landejendom lidt nordvest for Athens daværende bymure. Grunden var helliget en sagnhelt, Akademos, og efter ham blev stedet kaldet Akademeia, eller på dansk Akademiet. Her samlede han venner og elever omkring sig i en art religiøst broderskab, og han virkede som igangsætter og underviser, som tilrettelægger og leder. Dette Akademi, der skulle bestå lige til 529 e.Kr., da kejser Justinian lukkede det i sine forsøg på at kvæle al hedensk opposition, skulle blive forbilledet for senere tiders universiteter. Vi er imidlertid ikke i enkeltheder særlig godt underrettet om Platons virke inden for Akademiets mure. Det, der skete, blev opfattet som esoterisk og skulle hemmeligholdes; men meget tyder på, at hans undervisning dér har taget sig anderledes ud end det, vi møder i hans forfatterskab.

Ordet opløsning betegner dog ikke kun de ydre, politiske og militære forhold. Det finder i lige så høj grad anvendelse på de åndelige eller kulturelle samtidshistoriske forhold. Efter gammelgræsk opfattelse var den verden, man levede i, en velordnet helhed, som man trygt kunne hengive sig til, for overalt herskede der ligevægt, symmetri og harmoni. Tingene føjede sig sammen, og verden var et kosmos, dvs. den var skøn, ordnet og i balance.

Denne opfattelse af verden, denne følelse af urokket pålidelighed gjaldt også menneskelivet. De livsværdier, man levede på, var virkelige og evige med rod i verdensordenen; de var ikke tilfældige kulturelle frembringelser; når man derfor levede i overensstemmelse med dem, blev man i ordets dybere forstand virkelig; ved at være i pagt med livet selv, lykkedes éns tilværelse. Der var en religiøs baggrund for denne livsstemning. De olympiske guder trådte så at sige ind som garanter for og opretholdere af den givne verdensorden; det var dem, der fik den til at fungere, og mennesket var givet i deres vold.

Det skal nu forstås på en særlig måde. Umiddelbart er det ejendommeligt, at der ikke i vor betydning af ordet fandtes nogen samlet græsk religion; man havde ikke nogen dogmatisk lære eller nogen trosbekendelse; hver enkelt gud havde sit eget tempel og sine egne fester; der var ikke nogen fast læremæssig forbindelse mellem dem, men kun mytiske slægtskabsforbindelser. Den enkelte gud var på en for os noget underlig måde identisk med det, som han eller hun var gud for. Afrodite var selve elskovens overvældende lidenskab, Dionysos var beruselsens ekstase, og den vilde blodrus var en besættelse af krigsguden Ares. Man gav sig derfor ikke af med at tro på guderne i den forstand, at man enten troede eller ikke troede, at de eksisterede. Når et menneske blev grebet af elskovens lidenskab, ville det være absurd at spørge, om man troede på Afrodites eksistens; Afrodite var selve denne lidenskab, og den »troede« man ikke på; den var man grebet af. At tro på guderne betød derimod at deltage i festerne for dem; det var gennem den årlige fest, den pågældende gud igen overtog magten over sit særlige område af tilværelsen. Derfor gik den religiøse fordring til mennesket ikke ud på, at det skulle tro på gudens eksistens, men at det skulle deltage i gudens fest og derigennem forny sig selv og livet.

I den forbindelse kan man forstå, at Sokrates' religiøse holdning, hans liv i Gudens tjeneste, hans daimonion kunne opfattes som en sådan ændring i, hvad man ellers forstod ved religiøsitet, at man på baggrund deraf kunne anklage ham for ikke at tro på de guder, staten troede på, men på andre fremmede guddomme. Mens Sokrates omvendt kunne sige, at det var ham, der troede på guderne på en ganske anden måde end hans anklagere. Der var faktisk tale om en ny opfattelse af religiøsitet.

Men det gammelgræske livssyn var begyndte at krakelere

længe før Sokrates. Man kan her henvise til den fremvoksende naturfilosofi, der tilbød en slags videnskabelig-filosofisk forklaring af verden i stedet for en mytisk eller religiøs. I samme retning virkede den spirende kritik af Homers Homers episke digtning, Iliaden og Odysseen, havde haft status af en næsten hellig skrift, og det var mod Homers skildring af guderne, kritikken nu satte ind. De homeriske guder opførte sig ikke, som man måtte forvente det af guder; de var upålidelige, smålige og uretfærdige, de lå i stadige stridigheder med hinanden og med mennesker; de var derfor ikke længere kilde til tryghed, men til mistro; man kunne ikke længere hengive sig til dem. Mistroen førte langsomt, men uomgængeligt til skepticisme. Når man forholdt sig skeptisk til guderne, blev det uomgængelige resultat, at også tanken om det religiøst funderede kosmos faldt sammen; der var ingen verdensorden til, ingen evig og urokkelig natur.

Tilværelsen blev på den måde tom, indholdsløs og uden normer; den var uden retningslinjer og orienteringspunkter, eller den havde mistet sin substans. Denne langsomme undergravning af gammelt livssyn og livsholdning kan vi iagttage hos samtidens forfattere, hos en lyriker som Theognis eller en tragedieforfatter som Euripides. Man begynder at rejse problemer, der af de gammeldagstroende opfattes som mangel på pietet, men som det bliver sværere og sværere at finde tilfredsstillende svar på.

Det var sofisterne, der drog den yderste konsekvens af denne skeptiske livsholdning. Når der ikke fandtes nogen urokkelig verdensorden, så måtte mennesket på radikal vis gøre sig selv til udgangspunktet for sin tilværelse, eller det måtte selv skabe en verdensorden og således gøre sig selv til gud. Mennesket er målestokken for alle ting, som Protagoras udtrykte det. Hvad jeg synes, tingene er, det er de; som

jeg ser dem, sådan ser de ud; jeg bestemmer, hvad der er godhed, tapperhed, retfærdighed, hvad formålet er med livet. Der findes ikke nogen objektiv og i sig selv gyldig sandhed, men jeg fastslår i hvert enkelt tilfælde, hvad der er sandhed.

Når tilværelsen på den måde er uden indhold og normer, gælder det om for det sofistiske menneske at få gennemtrumfet sine meninger; han må blive retoriker, så han gennem overtalelsens kunst kan bibringe tilhørerne de samme meninger og på den måde få magt over dem. I en retssag eller i en politisk forsamling er det retorikeren, der fører sin vilje igennem; han kan få den svage sag til at stå stærkt, eller han kan få de andre til at træffe den beslutning, han ønsker. Politisk set bliver de store retorikere til de store demagoger, der ved deres tales tryllesang kan vejlede eller vildlede folkeforsamlingen.

Hvis man først ved den metode har fået magt over andre mennesker, kan man udfolde sin tilværelse, som man vil det, og da der ikke gives nogen fast eller gyldig norm, kan man ikke have noget andet forstandigt mål med livet end at nyde det. Sofisterne var hedonister, dvs. folk, der satte nydelsen op som det eneste sande gode, af hensyn til hvilket alt var tilladt: løgn, bedrag, undertrykkelse. Ifølge denne bagvendte etik var det i sandhed gode menneske identisk med den, der ustraffet kunne øve uret.

Sofisterne er gennem hele Platons forfatterskab de modstandere, der både på filosofisk, politisk og etisk grund skulle bekæmpes. Men det betød ikke, at Platon ville vende tilbage til den gamle græske livsholdning; i realiteten var han enig med sofisterne i, at den gamle tro på guderne og en ureflekteret hengivelse til en objektiv verdensorden ikke længere var mulig. Man måtte gå videre end sofisterne, trænge gennem deres skepsis og nå frem til en sandere filo-

sofisk livsforståelse. Derfor kunne Sokrates, som han fremtræder i Platons forfatterskab, let forveksles med sofisterne; han var, som nævnt, en mand, man kunne anklage for at fordærve ungdommen ved at lære dem ikke at tro på statens guder, men på andre fremmede guddomme.

I denne kamp er Platon på mange måder dybt påvirket af tidligere filosoffer, en påvirkning, det kan være vanskeligt at kortlægge i alle enkeltheder, men som det kan være nyttigt i hvert fald at kende noget til. Mærkeligt nok tog græsk filosofi ikke sin begyndelse i Athen eller overhovedet i det egentlige Grækenland, men i de græske kolonier, dels de joniske kolonier på Lilleasiens vestkyst, dels de græske kolonier i det syditalienske område. Det var først med Sokrates og Platon, at Athen blev centrum for filosofisk tænkning.

En af de vigtigste forgængere, som Platon var influeret af, var Pythagoras, der virkede i Syditalien. Det er ganske vist vanskeligt at finde den historiske sandhed bag de mange sagnagtige beretninger om ham, og mange af kilderne taler mere ubestemt om pythagoræerne eller endnu mere kryptisk om »de såkaldte pythagoræere«; hans navn er nemlig knyttet til et samfund i Kroton, et samfund, der havde en mærkelig dobbeltkarakter; dels var det et strengt etisk-religiøst fællesskab, dels drev det filosofiske og videnskabelige studier. Det kan være vanskeligt at skelne mellem disse to helt forskellige virksomheder, men Platon har modtaget impulser fra dem begge. Pythagoræerne nydefinerede ordet psyke; hidtil havde det betegnet det levende i alle dets ytringsformer, men pythagoræerne opfattede det som sjæl i modsætning til legeme og mente, at alt levende var besjælet og altså i slægt med hinanden.

Det medførte, at de var vegetarianere, thi at spise et dyr ville betyde, at man spiste en slægtning. Sjælen bestemte de som en harmoni enten mellem legemets dele eller i sjælen

selv, og som guddommelig var den desuden udødelig. Det førte til teorien om reinkarnation; når mennesket døde, blev sjælen på en ikke nøjere bestemt måde genfødt som noget andet, et menneske eller et dyr, og hvad det blev genfødt som, afhang af, i hvor høj grad det i sin forudgående tilværelse havde levet i overensstemmelse med de guddommelige love.

I mere videnskabelig henseende var det karakteristiske for pythagoræerne, at de antog, at verden bestod af tal, ikke som abstrakte størrelser, men som legemlige forekomster, som små partikler, man fristes til at sige atomer, men det var ikke pythagoræerne, men Demokrit, der anvendte det ord. Hos pythagoræerne førte det til ren talmystik, hvor f.eks. forskellen mellem lige og ulige tal blev opfattet som en betydningsfuld adskillelse overalt i tilværelsen. Men deres talteori blev også grundlag for reelle videnskabelige undersøgelser, først og fremmest matematik (den pythagoræiske læresætning), men også musik; de opdagede, at de musikalske intervaller var afhængige af faste talforhold, og den musikalske harmoni blev sidestillet med den sjælelige. Endelig benyttede de også talforholdene som grundlag for kosmologien; det fuldkomne tal var ti, summen af de fire første tal, derfor måtte der være ti himmellegemer, såkaldte planeter, og da de mente, at der kun var 9 synlige, postulerede de eksistensen af en tiende, mod-jorden, der altid befandt sig på den anden side af solen. Her går unægteligt det videnskabelige over i det spekulative.

Teorien om sjælen blev videre udbygget af orfikerne. Orfikerne var ganske vist ikke en filosofskole, knyttet til en bestemt by; det var en religiøs bevægelse, en mysteriekult, udbredt over hele Grækenland og i Syditalien i nær kontakt med pythagoræerne. Deres teori om sjælen udsprang derfor ikke af en filosofisk argumentation, men af en drama-

tisk myte. De jordfødte titaner dræbte og fortærede gudebarnet Dionysos Zagreus, men blev som straf ramt af Zeus' lynkile og brændte op. Gudebarnet var naturligvis udødeligt og blev genskabt eller genfødt, men af asken opstod mennesket. Det var da en blanding af det jordiske og det guddommelige. Det jordiske var legemet, mens sjælen var guddommelig og udødelig. Det var tanker af den art, Platon videreførte, men unægteligt på sin egen måde.

Den tænker, der måske har haft størst indflydelse på Platon, er Parmenides fra Elea i Syditalien. Han er tillige en meget dunkel og forbløffende filosof, og ved sin konsekvente tænkning hensatte han den følgende generation af intellektuelle i forlegenhed. Man kan med nogen ret hævde, at Platons tænkning var et forsøg på at løse den gåde, som Parmenides havde skabt.

Den første vanskelighed er, at Parmenides ikke skrev en normal filosofisk afhandling, men et digt i heksametre, om sandhedens og løgnens vej, et digt, der blev så berømt, at en af vore bedste kilder til det, Simplicius, levede ca. 1000 år senere. Som digt er det fyldt med billeder og metaforer, om hvis præcise betydning det er umuligt at udtale sig, og her er det naturligvis kun den filosofiske pointe, der skal interessere os.

Men den rejser den næste vanskelighed. Parmenides udtaler sig ikke simpelt hen om, hvad tilværelsen efter hans mening er, eller han undersøger, hvad sproget siger om virkeligheden, eller han lader sproget og virkeligheden være knyttet uløseligt til hinanden; eller kan man sige: Han standser ved det problem, at vi ved siden af verber som »at løbe«, »at spise« o.l. også har verbet »at være«. Det er det basale af alle verber, for det er forudsætningen for, at de andre verber kan bringes i anvendelse. Virkeligheden må »være«, men hvad vil det sige? Det betyder ganske klart, at

kun virkeligheden »er«, eller at selve virkeligheden er dette ord »er«.

På basis af Parmenides' arkaiske logik får det de mærkeligste konsekvenser; han skelner nemlig ikke mellem den eksistentielle, den prædikative og den tautologiske brug af »er«. Det får den konsekvens, at hvis jeg siger: »Rosen er rød«, siger jeg i virkeligheden tre forskellige ting; jeg siger både, at rosen er til, at den er rød, og at den er identisk med rødhed. Konsekvensen bliver, at blot ved om noget at sige, at det er et eller andet, har man sagt, at det er til, og at det er identisk med sig selv, eller at det kun kan prædiceres med sig selv; når jeg først om rosen har sagt, at den er rød, kan jeg ikke sige noget som helst andet om den, og jeg kan ikke om noget som helst andet sige, at det er rødt. Jeg har jo identificeret den røde farve med rosen. I en vis forstand forsvinder både rosen og rødhed, og tilbage står det blotte ord »er«, selve virkelighedens blotte væren.

Modsætningsvis gælder det, at »er ikke« ikke er. Hvis jeg om rosen siger, at den ikke er gul, har jeg samtidig sagt, at den ikke er til – hævder Parmenides; skønt virkeligheden siger, at den er til, den er bare rød. Eller hvis jeg siger noget om noget, der ikke er til, har jeg sagt, at dette ikke-eksisterende er til. Hvis jeg eksempelvis siger: »Elverpigen er hul i ryggen«, har jeg straks påstået, at elverpigen er til, og det er hun jo ikke; hun er en eventyrfigur.

Det forbløffende resultat bliver, at man til syvende og sidst ingenting kan sige. Virkeligheden er simpelt hen dette ord »er«, identisk med sig selv, ubevægelig, uforanderlig, evig. Den verden, vi lever i, og som jo ustandseligt forandrer sig, og i hvilken ting bliver til og forgår, hører ind under »ikke er«, dvs. den er ingenting, den er ikke til, den er en ren illusion, et bedragerisk gøglebillede, og alt det, vi går rundt og siger om den, er løgnens tale, tomme ord.

Parmenides blev en udfordring for Platon. Det var der mange andre, der gjorde, Heraklit f.eks. og Anaxagoras, så dem burde jeg nu give en kortfattet skildring af. Men det afstår jeg fra, for selve denne metode, kort at skildre forgængerne, går helt fejl af pointen. Man får ikke fat på det ejendommelige ved Platons forhold til fortiden og samtiden ved på denne måde at remse de forskellige forgængere op og fremhæve, hvad der var det ejendommelige ved hver af dem. Det er nemlig ikke den måde, Platon selv gør det på, og det kommer jeg til at forklare lidt nøjere.

For at sætte Platon i relief kan jeg først fremføre Aristoteles og hans metode. Når han begyndte en afhandling over et bestemt filosofisk emne, plejede han først i rækkefølge at gennemgå, hvad hans forgængere havde ment om det, og han underkastede hver af dem en kritisk analyse. Først på basis af en sådan nøgtern gennemgang af emnets filosofihistoriske udvikling kunne han gå over til en redegørelse for sin egen anskuelse. Og det er jo ikke blot Aristoteles, der gør sådan; det er den normale fremgangsmåde.

Men sådan falder det aldrig Platon ind at gå til værks. Han betragter så at sige ikke sine forgængere som forgængere, han kan forholde sig analytisk til. Selv om forgængerne er forlængst afdøde personer, er de i Platons univers stadig levende og tilstedeværende, de optræder, griber ind, udtaler sig, springer på en måde op af jorden og protesterer. I sit forfatterskab skaber han netop et helt univers for sig selv, en lukket verden, der ikke må forveksles med den såkaldte virkelighed. Eller man kan sige, at den såkaldte virkelighed gennem Platons forfatterskab bliver forvandlet til den autentiske virkelighed.

Det forekommer os bagvendt, og det gådefulde heri har så mange forudsætninger, at jeg først efterhånden kan få dem alle belyst. Men på dette foreløbige stade kan jeg an-

tyde, at det beror på virkelighedens tegnkarakter. Virkeligheden er nok til, men den er til som noget, der skal tydes, altså som et tegn, og Platons forfatterskab er en fortløbende tydning af virkelighedens tegn og derigennem en udlægning af, hvad virkeligheden i autentisk forstand er.

Jeg kan illustrere det med Parmenides som eksempel. Ham har jeg just omtalt og prøvet at vise, hvad det var for et filosofisk problem, han havde stillet eftertiden. Da det tydeligt nok har haft stor indflydelse på Platon, og da Platon naturligvis har kendt Parmenides' digt, skulle man have ventet, at han et eller andet sted havde taget Parmenides og hans digt frem til en kritisk analyse. Det gør han ikke. Han gør derimod noget helt andet. Skønt Parmenides forlængst er død, lader Platon ham optræde lyslevende i en dialog, der rent ud hedder »Parmenides«. Men det er altså ikke en afhandling; det er en dialog, en samtale først mellem Parmenides og en ganske ung Sokrates, der siden afløses af en endnu yngre filosof, der noget forvirrende kaldes Aristoteles. Og i disse samtaler drøfter man overhovedet ikke Parmenides' digt, til en begyndelse heller ikke Parmenides' filosofi, men derimod Platons såkaldte idé-lære. Det er naturligvis forrygende uhistorisk. Det er Platon og ikke Sokrates, der udformer idé-læren, og det er en grov anakronisme, at lade den ganske unge Sokrates diskutere den med den aldrende Parmenides.

Det er tillige temmeligt gådefuldt, for Sokrates viser sig ude af stand til at klare sig mod Parmenides, så resultatet bliver, at idé-læren bliver gendrevet af Parmenides og afsløret som en filosofisk umulighed. Hvad kan være Platons mening med at skrive en dialog, hvor han via Parmenides gendriver sig selv? Dialogens anden del, hvor den endnu yngre Aristoteles er Parmenides' samtalepartner, skulle da udfolde Parmenides' egen filosofi; den viser sig da også at

dreje sig om begrebet »det ene« eller rettere »enhed«, men gør det gennem en lang række hypoteser, hvor det undersøges, hvad konsekvensen bliver, hvis man antager, at enheden er til, at den ikke er til, at den udfylder en plads, at den ikke udfylder en plads osv. Det hele virker som en række meget abstrakte logiske manøvrer, og det er svært at samle det hele til en konsistens tænkning.

Forskningen har da også lige siden været i vildrede med, hvad det hele skulle forestille. Var det andet end en logisk leg? Havde det nogen virkelig forbindelse med den historiske Parmenides? Eller var det måske Platons underfundige forsøg på at demonstrere, hvad Parmenides burde have sagt? Det er vanskeligt at sige, hvad Platon til syvende og sidst ville forklare med denne dialog, om han selv er indforstået med det, han lader Parmenides fremføre, overhovedet hvad det er for en Parmenides, vi bliver præsenteret for. Men det er et godt eksempel på den forvirrede måde, Platon forholder sig til sine forgængere på, og det er det, jeg her har villet fremvise; og samtidigt er det et klart eksempel på de vanskeligheder, der er forbundet med at læse Platon. Man kommer atter og atter i tvivl om, hvad han i grunden mener.

Og »Parmenides« er naturligvis ikke det eneste eksempel; der er mange af dem, og jeg kan til illustration fremdrage dialogen »Gorgias«. Gorgias var en stor retoriker; beklageligvis véd vi ikke overvældende meget om ham, men han var vidt berømt og beundret i sin samtid, ikke blot som en blændende taler, men også som teoretiker. Platon lader nu i denne dialog Sokrates og Gorgias diskutere med hinanden om, hvad retorik overhovedet er for noget. Sokrates er naturligvis modstander af retorikken, men samtalen med Gorgias forløber ganske fredeligt, selv om det som sædvanligt lykkes Sokrates at indvikle sin modpart i så

mange selvmodsigelser, at han til sidst må opgive sin anskuelse. Når diskussionen trods sin principielle skarphed forløber forholdsvis fredeligt, skyldes det, at Gorgias viser sig at være en retskaffen personlighed, der egentlig imod sine egne teorier i virkeligheden accepterer den almindeligt gældende borgerlige moral.

For at gennemføre sin argumentation må Platon derfor lade en anden samtalepartner træde i Gorgias' sted; det bliver Gorgias' elev, den unge fremfusende Polos (på græsk betyder »polos« en ung hest, så det er et meget passende navn for det iltre brushoved). Polos er meget vred på Gorgias' vegne og går meget aggressivt til værks, og mens Platon har fremstillet Gorgias som en hæderlig person, lader han Polos optræde som en usympatisk og fræk ung mand, der tillige kun kan tænke helt overfladisk, og som Sokrates behandler med megen sarkasme. Det må bemærkes, at Polos er en historisk person, men at vi om ham véd endnu mindre end om Gorgias.

Polos er imidlertid ikke en værdig modstander for Sokrates; han lader sig alt for nemt sætte til vægs. Derfor indfører Platon en tredje samtalepartner, Kallikles, en mand, der både er en virkelig kynisk retoriker – modsat Gorgias – og som tillige kan tænke skarpt og konsekvent – modsat Polos. Da vi ikke fra andre kilder kender nogen Kallikles, er det muligt, at han er en fiktiv figur, opfundet af Platon for at kunne fungere som Sokrates' virkelige modstander. I samtalen mellem de to bliver tonen derfor for alvor skarp og bitter; det er ikke længere en fredelig, men en fjendtlig diskussion.

Hele dialogen forløber således i tre etaper, og problemet bliver, hvorfor Platon har disponeret på den måde, og især hvorfor han opfinder denne sidste figur, Kallikles. Det tør jeg ikke sige med sikkerhed, men det kunne skyldes, at re-

torikken – eller retorikerne overhovedet – ikke selv havde indset, hvad der blev de yderste konsekvenser af deres teori. Når Platon følgelig vil lade Sokrates gøre op med retorikken, må han begynde med nogle historiske repræsentanter for retningen, men til sidst må han indføre en fiktiv figur, gennem hvem Platon kan demonstrere, hvad retorikken principielt og til syvende og sidst ville føre til, og derpå naturligvis lade Sokrates gøre op med denne figur. Mens man derfor kan forestille sig, at der er et nogenlunde historisk grundlag for, hvad han lader Gorgias og Polos sige, har han med Kallikles forladt den historiske virkelighed og i stedet gennem en tydning demaskeret retorikken. Eller man kan hævde, at han lader Kallikles sige det, som Gorgias burde have sagt, hvis han havde haft mod til at gennemføre den retoriske teori til den bitre ende.

Hvis det forholder sig på denne måde, rejser der sig imidlertid et nyt problem. Over for både Gorgias og Polos kan Sokrates føre sin sag igennem udelukkende ved hjælp af logiske argumenter eller ved at lade modstanderne indvikle sig i selvmodsigelser. Over for Kallikles derimod ser det i lang tid ud til at gå modsat. Hvad den argumentative kraft angår, står Kallikles helt på højde med Sokrates, og det ser ud til, at det lykkes ham at få Sokrates til at indvikle sig i selvmodsigelser, hvad Kallikles sarkastisk gør opmærksom på. Sålænge man bliver på de rationelle argumenters plan, er det Kallikles, der får ret over Sokrates.

Men dette tilsyneladende nederlag er pointen i hele sagen. Platon lader Sokrates sidde med et trumfkort i baghånden, nemlig ideen om sjælens udødelighed eller dens skæbne efter døden. Den idé havde Platon som nævnt overtaget fra pythagoræerne og orfikerne, men i Platons univers blev den forvandlet til noget andet. Pythagoræerne opfattede ideen om sjælens udødelighed og reinkarnation

som rationelle kendsgerninger; for Platon derimod er det en idé, der kun kan formuleres mytisk, eller som man ikke kan argumentere rationelt for.

Vi står her over for en af de næsten uløselige gåder i Platons tænkning, for hvad mener han i grunden med det mytiske? Det kan man ikke svare éntydigt på, og vi kommer siden til at beskæftige os yderligere med det; men jeg kan foreløbigt sige, at en mytisk idé ikke er en rationel kendsgerning; hvis man overhovedet kan opfatte den som en kendsgerning, bliver det en kendsgerning af højere orden, men just derfor samtidig en kendsgerning, hvis gyldighed man ud fra en rationel tankegang må forkaste.

Hemmeligheden ved det mytiske er, at man tvinges til at hævde forekomsten af det, fordi den rationelle argumentation ikke kan føre sin sag igennem. Skønt retorikere og sofister udmærket kan gøre brug af myter, må de i realiteten forkaste de mytiske ideer som kendsgerninger af en højere orden; for dem er det mytiske blot et sprogligt trick, for de insisterer principielt på at blive inden for det rationelles omfang. Retorikken vil rationelt frembringe sandheden, virkelig gennem overtalelsens kunst bringe den til veje. Men det er efter Platons mening en umulighed. Sandheden er ikke noget, man kan frembringe, thi den foreligger, men den foreligger ikke rationelt, så hvis man negerer det mytiske, er sandheden definitivt forsvundet.

I »Gorgias« hjemfører Sokrates til sidst sejren, men udelukkende fordi han kan indføre den mytiske idé om sjælens udødelighed. Men derfor er sejren noget tvivlsom; Kallikles bøjer sig for, at Sokrates har ret, for så vidt man hypotetisk antager ideen om sjælens udødelighed. Men da Kallikles ikke personligt antager gyldigheden af denne idé, er det efter hans mening ham, der har sejret over Sokrates. I realiteten giver Kallikles derfor ikke Sokrates ret, men han

indrømmer, at for så vidt man hypotetisk antager denne idé, så har Sokrates retten på sin side. Hele dialogen ender således i antagelsen eller ikke-antagelsen af en hypotese, og det vil jo sige, at dialogen ikke ender i et éntydigt resultat. Og det er just dialogens pointe!

Der er endnu en underfundighed, man bør være opmærksom på. I »Gorgias« er det altså Sokrates og Gorgias, der diskuterer. Men Platon skrev sin dialog, længe efter at de begge var døde, altså i en helt anden historisk situation, en situation, hvor filosofien og retorikken var repræsenteret af to andre personer. Sokrates' elev var jo Platon; Gorgias' elev, en af dem, var Platons samtidige, retorikeren Isokrates. »Gorgias« bliver derfor Platons underforståede angreb på Isokrates, i den forstand at dialogen demonstrerer, hvad Isokrates' ideer medfører.

Mit egentlige ærinde med alt det foregående har været at vise, hvorledes Platon ikke på normal vis forholder sig til sine forgængere, men at han fører dem fra virkelighedens verden ind i sit forfatterskabs univers, og at hans hensigt dermed er at vise, hvad deres teorier indebar, eller hvad de egentlig burde have sagt. Jeg har fremført de to mest markante eksempler, og jeg kunne have udvidet det med Protagoras og Hippias, der også har givet navn til hver sin dialog, og i hvilke Platon går frem efter den samme metode.

Men Platon kan også lade disse fortidige personer dukke op i forbifarten, ikke for virkelig at redegøre for dem, analysere dem eller tage principielt stilling til dem, men blot for at lade en bemærkning falde om dem. Og tanken er den samme: Fortidens personer bliver levende og nærværende i Platons univers, hvad enten han lader dem optræde som samtalepartnere med Sokrates, eller han blot lader en bemærkning falde i forbifarten.