

Græsk filosofi og dødsriget¹

af David Bloch

I denne artikel undersøges den græske forestilling om dødsriget, som den kommer til udtryk i filosofien og især hos Platon og Aristoteles. Der argumenteres for, at de ikke opererer med det traditionelle Hades, og at de til tider ganske eksplicitte fremstillinger af dødsriget (hos Platon) skal opfattes som et pædagogisk virkemiddel snarere end en virkelighedsbeskrivelse.

Det græske dødsrige, Hades, er beskrevet adskillige steder i den overleverede litteratur. Grækerne havde ikke en ganske ensartet forestilling om dødsriget, men de, der overhovedet havde en forestilling (og det var langt de fleste), havde på den anden side heller ikke alt for forskellige tanker herom. Homers beskrivelser udgjorde i adskillige århundreder den solide basis for den dominerende opfattelse af den græske underverden blandt almindelige grækere. I dagligdagen var Hades således et relativt ukompliceret, om end naturligtvis skræmmende fænomen, men noget tyder på, at filosoferne – i hvert fald med tiden – nåede til andre resultater om dødsriget end de traditionelle.

Sagen er nemlig, at underverdenen i filosofien – i langt højere grad end man umiddelbart opfatter ved hurtige gennemlæsninger af de relevante skrifter – er en kompliceret størrelse. Dødsrigets karakteristika, topografi (hvis det har en), opdeling i forskellige niveauer fra Tartaros til de saliges øer (igen hvis det har sådan en opdeling) ser i filosofien nogle gange ud til at være klare, men ender gerne med at modstå sammenhængende fortolkninger.

Derfor vil jeg *ikke* gennemgå, hvordan underverdenen ser ud i filosofien, men snarere diskutere, hvorvidt den overhovedet *har* en plads i filosofien. Denne diskussion vil jeg gennemføre ud fra Platons og Aristoteles' værker – hvorved man måske kunne hævde, at titlen lover lidt mere, end den kan holde. Men disse to filosoffer tegner nu engang for os en ganske betragtelig del af græsk filosofi, og endvidere er deres forfatterskaber jo enestående ved at inkludere adskillige store og kom-

1. Denne artikel er en bearbejdet version af et foredrag, som blev holdt ved studenterforeningen Phrontisteriums seminar "Underverdenen – Fra Hades til Helvede" d. 10. marts 2007, Københavns Universitet. Det mundtlige præg er ikke forsøgt udryddet, ligesom artiklens disposition med adskillige overskrifter og få noter også er et resultat af dens oprindelse. Tak til deltagerne ved det nævnte seminar, Jakob Fink og *AIGIS*' læsere, Martin Harbsmeier og Adam Schwartz, for gode kritiske bemærkninger.

plette værker i modsætning til førsokratiske og hellenistiske filosoffer, hvis tekster vi kun kender i fragmenter. Således vil jeg undersøge, hvad Platon og Aristoteles siger og ikke siger om døden og dødsriget, og til sidst vil jeg sammenligne deres fremgangsmåder med nogle eksempler på moderne filosofisk praksis.

Platons myter

Umiddelbart kunne det se ud til, at spørgsmålet: “Har filosofien en klar forestilling om — og gør den brug af — dødsriget i sine argumentationer?” kan besvares enkelt og overbevisende. “Ja den har! Og selvfølgelig gør den det!” vil mange uden tøven svare. Enhver, der har læst Platons store myter om sjælens liv efter døden i *Gorgias*, *Phaidon* og *Staten* vil vide, at de spiller en særdeles stor rolle for dialogernes resultat, og dette standpunkt er også optaget blandt flere Platonforskere (se f.eks. nedenfor om Karsten Friis Johansens standpunkt).

I *Gorgias* lader Platon sågar Sokrates sige,² at den myte, som han skal til at fortælle om sjælens tilværelse efter døden, ifølge ham ikke er en *mythos*, men en *logos*: en rationel fremstilling, der uproblematisk kan hænge sammen med den filosofiske argumentation, der er gået forud. Og derpå følger en fin historie om, hvordan de dødes sjæle må stå nøgne over for dommerne i underverdenen og blive undersøgt, før dommerne sender dem til deres bestemmelsessted – det dybeste Tartaros eller de saliges øer, alt efter hvordan man har opført sig i det forgangne liv. Hermed får Sokrates sat effektfuldt punktum for dialogen. I *Gorgias* diskuteres som en central del, om det kan være bedre at gøre uret end at lide uret, og med denne myte, hvor de førstnævnte straffes hårdt i efterlivet, har Sokrates “vist”, at det ikke kan være tilfældet. Det er aldrig bedre at gøre uret end at lide uret. Myten tjener altså tilsyneladende en vigtig filosofisk funktion, og dens indhold, nemlig sjælens tilværelse efter døden og underverdenen, kommer derigennem også til det.

Noget tilsvarende kan man sige om de andre store eskatologiske myter i Platons skrifter, og det ser derfor ud til, at man med god samvittighed kan hævde, at den traditionelle underverden som den, vi finder hos Homer (eller i hvert fald en, der er lig denne), også benyttes i filosofisk argumentation. Foreløbig bør vi altså ikke give filosofien en særstilling.

2. *Grg.* 523a.

Sokrates' Forsvarstale

Også *Sokrates' Forsvarstale* bidrager til dette indtryk. Igen finder vi her – i afsnittet efter at straffen er blevet fastsat³ – en beskrivelse af underverdenen, hvor Sokrates forestiller sig, at han så at sige kan fortsætte, hvor han slap, da han måtte forlade livet: nemlig med at samtale med og prøve folk gennem filosofisk dialog. Og, siger han med en vis glæde, i dødsriget vil han jo kunne finde store og interessante personer som Homer, Hesiod, Aias, Agamemnon, Odysseus og mange flere, som han kan genere med sine spørgsmål – endda helt uden at de kan slå ham ihjel, tilføjer han muntert, eftersom de jo alle allerede vil være døde!

Også her findes altså en filosofisk underverden i overensstemmelse med den homeriske tradition; Sokrates siger faktisk selv, at denne opfattelse af døden er den, som også findes i almindelige fremstillinger (*κατὰ τὰ λεγόμενα*).⁴

Men i *Sokrates' Forsvarstale* er han dog lidt mere forsigtig end i *Gorgias* og andetsteds. For han begynder med at fortælle os, at der dog også er den mulighed, at døden intet andet er, end at man berøves enhver sansefølelse. Der tages ikke direkte stilling til, hvilken af de to opfattelser af døden der er den korrekte; blot siges det, at begge er at betragte som goder.

Phaidon

Hidtil ser det altså klart ud, som om Platon opererer eksplicit med et homerisk dødsrige i sine dialoger, og at han har et klart, filosofisk formål med dette.

Emnet for dialogen *Phaidon* er døden og sjælens mulighed for at eksistere efter denne. Ligesom *Gorgias* indeholder den faktisk en myte, men hovedparten af *Phaidon* består af egentlig, rationel argumentation for det standpunkt, at sjælen fortsætter sin tilværelse efter den jordiske død. I denne dialog afvises det nemlig direkte, at døden virkelig er afslutningen på alt, men det gøres med *filosofisk argumentation*, dvs. med rationelle argumenter. Når Sokrates så har gjort det, bliver spørgsmålet om dødsrigets natur aktuelt. Men den første gang, emnet virkelig berøres i *Phaidon*, lader Platon kun Sokrates tale om Hades i forsigtige vendinger:

3. *Ap.* 38c-42a.

4. *Ap.* 40c.

Lad os undersøge Sagen paa den Maade, at vi spørger, om de afdøde Menneskers Sjæle opholder sig i Hades' Rige eller ikke. Der er jo et gammelt Ord, som vi alle kender, der siger, at de drager herfra og derned og atter vender tilbage hertil, saa at de efter at have været døde atter bliver levende; og er det saaledes, at de atter bliver levende efter at have været døde, saa maa jo dog vore Sjæle paa en eller anden Maade fortsætte Tilværelsen dernede.⁵

Sokrates beskriver ikke her Hades nærmere, og det er tydeligt, at han nærmer sig emnet omhyggeligt og så vidt muligt uden forudfattede meninger. Foreløbig skal vi sådan set kun have et sted at gøre af sjælene efter døden, så de ikke bare får lov til at forsvinde.

Men efterhånden som Sokrates og samtalepartnerne får defineret sjælen mere præcist som noget, der er usynligt, guddommeligt, rationelt og derved i konstant strid med legemet og dettes behov, finder han det også lettere at beskrive dødsriget.⁶ Sjælen er den usynlige del af mennesket, τὸ ἀϊδέες, og dette har Sokrates let ved at koble sammen med Ἄιδης – endda findes der jo på græsk den poetiske form Ἄϊδης. Hades er derfor, siger han, ikke tilgængeligt for vores almindelige sanser (syn, hørelse osv.). Det er af samme natur som sjælen selv og derfor usynligt, guddommeligt, rationelt.

Hermed er Hades pludselig blevet helt anderledes end i de tidligere beskrivelser. Nu kan der ikke længere være tale om et sted, hvor man går rundt og ser på – og taler med – helte og digtere, for sådanne sanser har man jo ikke mere, når man kun er sjæl uden legeme. Det, som sjælen er virkelig god til for sig selv, og som dødsriget åbenbart giver fine betingelser for, er den rene tænkning, dvs. forståelsen af tingenes sammenhæng i meget bred forstand. Således er det først efter døden, vi virkelig har gode muligheder for at opnå egentlig erkendelse.

Dette Hades harmonerer simpelthen ikke med de mytologiske beskrivelser. Og forklaringen er, tror jeg, at myterne generelt skal tages alvorligt, men som *pædagogisk* virkemiddel, ikke som egentligt *filosofisk* redskab. Når Platon i *Sokrates' Forsvarstale*, *Gorgias* og andre steder beskriver Hades på omtrent samme måde, som

5. *Phd.* 70c-d, William Norvins oversættelse, *Platon: Skrifter*, bd. 3, p. 178. Græsk tekst (edd. Duke et al.): σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῆδέ πη, εἴτ' ἄρα ἐν Ἄιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μνησθέντα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμενοι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνούνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ;

6. *Phd.* 80d ff.

Homer og digterne gør, er det, fordi modtageren af skriftet let vil kunne forholde sig til en sådan beskrivelse. Beskrivelsen af Hades som det usynlige, guddommelige og tankerige sted er derimod alt andet end klar i sig selv, hvis man ikke hører til kredsen omkring Platon: en filosofisk kreds.

Dette går imod den gængse fremstilling af myters funktion hos Platon, som den fremsættes f.eks. i Karsten Friis Johansens store filosofihistorie:

En sådan platonisk myte er ikke simpelthen en fortælling om Guder og heroer som i tragedien eller den episke digtning, men et poetisk billede, en historie, der med udnyttelse af alle stilniveauer fortæller om det, der ikke kan tales rationelt om.⁷

Altså: myten fortælles, når tanken ikke længere kan fremsætte sagen i fornuftige ord. Men sagen er, at *Phaidon* udgør ét stort eksempel på, at der faktisk *kan* tales rationelt om dødsriget og sjælens udødelighed og ikke nødvendigvis på så anderledes en måde, som Friis Johansen vel er nødt til at hævde. Det er muligt, at alt ikke kan fremstilles i rationel tale, og at f.eks. andre myter i de platoniske skrifter skal fortolkes anderledes. Men, som jeg har forsøgt kort at vise mht. *Gorgias* og *Sokrates' Forsvarstale*, omhandler flere af de platoniske myter og fortællinger simpelthen samme emne som den filosofiske argumentation i *Phaidon*, men med et ganske andet indhold. Dette er særlig kritisk netop i forhold til dødsriget, fordi Friis Johansen-tolkningen giver dødsriget-fremstillingerne en særlig filosofisk status, som de slet ikke skal have. De skal blot – eller i hvert fald primært – være pædagogiske redskaber til forståelsen, ikke gøre rede for noget, der kun kan fremstilles i en ikke-rationel form.

Aristoteles

Hvis min beskrivelse af Platons syn på det traditionelle dødsrige som et pædagogisk godt virkemiddel (f.eks. i *Gorgias* og *Sokrates' Forsvarstale*), og af hans eget, filosofiske dødsrige (i *Phaidon*) som hans egentlige syn på sagen, er korrekte, vil der være en vis sandsynlighed for, at noget tilsvarende går igen hos hans elever. Her kommer Aristoteles ind i billedet.

7. Friis Johansen (1991) 195.

Aristoteles var som bekendt elev af Platon. Han var 17 år gammel, da han i 367 f.Kr. kom til Platons Akademi på et tidspunkt, hvor Platon selv har været ca. 60 år. Man kan rimeligt formode, at Platon må have haft en vis autoritet over for så ung en mand.

De Aristoteles-skrifter, som vi har overleveret i dag, er vanskelig læsning. De er af den slags, som man har kaldt de "esoteriske" i modsætning til de "exoteriske". De esoteriske skrifter er skoletekster eller foredragsmanuskripter til brug for Aristoteles selv og måske hans kollegaer og elever, men ikke beregnet til offentliggørelse som f.eks. Platons dialoger tydeligvis var. Aristoteles' exoteriske skrifter, dvs. de skrifter, som han offentliggjorde, var for størstedelen og måske alle i dialogform ligesom Platons, men de er kun fragmentarisk overleveret. For alle disse skrifers vedkommende bliver det interessant, hvordan det ser ud med beskrivelser af Hades i dem, for så vidt det lader sig afgøre.

I de overleverede skrifter er sagen klar: Beskrivelser af underverdenen af den traditionelle type er ikke-eksisterende! Altså: Når Aristoteles taler om døden og livet efter døden, sker det i de esoteriske skrifter ikke ved myter eller sagnfortællinger, men ved rationel argumentation.

Om Sjælen og Parva Naturalia

Aristoteles' behandling af disse emner foregår primært i *Om Sjælen* og i den samling essays, som i overleveringen har fået titlen *Parva Naturalia*.⁸

Skriftet *Om Sjælen*, som findes i hele to danske oversættelser,⁹ er i store dele et kryptisk værk, men klart er det i hvert fald, at Aristoteles i modsætning til Platon ser sjælen som noget, der nødvendigvis er forbundet med legemet. I aristotelisk sprogbrug hedder det, at sjælen er legemets form.¹⁰ Sjæl findes kun i et legeme – uden legemet ingen sjæl! Ifølge Aristoteles er sjælens funktion altså at finde på denne side af døden, ikke efter den.

8. Se dog også Arist., *EN I* og *Protreptikos* fr. 43 (Düring) for relevante overvejelser.

9. Helms (1949) og Porsborg (1998).

10. Herom se f.eks. Friis Johansen (1991) 362-4, 418-28; Bloch (2007) 15-16.

Hermed bliver det også naturligt for Aristoteles at gøre rede for, hvad døden egentlig er, og det gør han i de sidste dele af *Parva Naturalia*, hvor han bl.a. taler om liv og død, livets længde og om ungdom og alderdom. Her får vi ikke fortællinger om Hades, men beskrivelser af legemers fysik, og om liv og død hedder det efter en række beskrivelser simpelthen, at liv er bevaring af den indre varme, mens død er tilintetgørelsen af indre varme.¹¹ Myter og dødsrige-beskrivelser har ingen funktion i skriftet. Det er en naturfilosof, der taler, og han har ikke brug for omvandrende, filosoferende sjæle i Hades.

Esoteriske og exoteriske skrifter

Hvis Aristoteles virkelig var under en vis indflydelse fra Platon, kan man med rimelighed spørge, hvor dødsrige-beskrivelserne så er blevet af hos ham, og hvorfor vi ikke får mytologiske beskrivelser, som vi gjorde hos Platon.

For det første har Aristoteles jo simpelthen ikke brug for Hades og de mytologiske beskrivelser. Hvis man ikke mener, at sjælene fører en tilværelse efter en adskillelse med det jordiske legeme, ville det blive et temmelig tomt dødsrige. Kort sagt: Dødsriget har for Aristoteles overhovedet ingen plads i filosofien.

Men der er også en anden grund til, at vi ikke får sådanne beskrivelser i de overleverede skrifter: De esoteriske skrifter er som sagt til skolebrug i Aristoteles' skole, dvs. til forelæsninger på højt niveau. Aristoteles har ikke brug for den platoniske myte-pædagogik i den sammenhæng; den er tværtimod filosofisk alt for vag og upræcis – eller det er i hvert fald min påstand.

De exoteriske skrifter, altså de skrifter, som svarer til dem, vi har fra Platons hånd, er ganske vist gået tabt, men der er en del, der tyder på, at sagen godt kan have set anderledes ud i dem. Om den tabte Aristoteles-dialog *Eudemos* hedder det i antikke kilder,¹² at Aristoteles heri beskrev en sjæl, der også fungerede adskilt fra legemet, dvs. efter døden. Den senantikke kommentator Elias (6. årh.?) siger, at det "især er i dialogerne, at Aristoteles synes at hævde sjælens udødelighed",¹³ og at argu-

11. *PN*. 469b18-20.

12. F.eks. hos Themistios, *in An.* 106.29-107.7 (ed. Heinze); Proklos, *in Rem Publ. II* 349.13-26 (ed. Kroll). Førstnævnte med eksplicit reference til *Eudemos*, hvorimod det i sidstnævnte må udledes, men i hvert fald er det sikkert, at Proklos taler om et tabt Aristoteles-skrift.

13. Elias, *in Cat.* 115.11-12: ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς διαλογικοῖς μάλιστα δοκεῖ κηρύττειν τὴν

mentformerne i dialogerne i øvrigt adskiller sig fra argumentationsmåden i de esoteriske værker.¹⁴ Vi ved også fra bl.a. Cicero og Plutarch, at der var adskillige myter og sagnhistorier i dialogerne.¹⁵

Dette har forskere især brugt til at argumentere for, at Aristoteles havde en "Platon-fase", inden han nåede frem til sine egne teorier om sjælen. Og det er da muligt, at det er sandt. Vi har desværre ikke helt redskaberne til at bedømme sagen, eftersom *Eudemos* og de andre dialoger kun er overleverede i fragmenter. Men man kunne også forestille sig en lidt anden situation. Det kunne være, at *Eudemos* fungerede omtrent som *Gorgias*, *Phaidon* og *Staten*, og at myterne primært tjente et pædagogisk formål, men – som det er sket med Platons myter – blev taget for pålydende i indholdsmæssig henseende. Det ville stemme godt overens med mine konklusioner vedrørende Platon, hvis Aristoteles' udgivne værker gjorde brug af pædagogiske myter, mens de esoteriske skrifter per definition *ikke* skal have dem, hvis myterne kun – eller næsten kun – er pædagogiske redskaber.

Hermed kan man konkludere, at Hades ikke i egentlig forstand eksisterer i græsk filosofi, som den kommer til udtryk hos de to største skikkelser: Platon og Aristoteles. I hvert fald ikke det Hades, som vi forventer at høre om, dvs. det homeriske og gængse Hades. For ganske vist har Platon en del beskrivelser, der på overfladen er meget lig den traditionelle opfattelse af underverdenen, men når beskrivelserne analyseres i forbindelse med de filosofiske beskrivelser af dødsriget, viser det sig, at de førstnævnte ikke kan tages for pålydende.

Moderne paralleller

Imod denne fortolkning vil nogle fremhæve, at den ikke er helt plausibel. For hvis den platoniske Hades-fremstilling virkelig er en fremgangsmåde, som filosoffer kunne finde på at bruge, er der så ikke snarere tale om en pædagogisk fejltagelse, når den benyttes i filosofisk litteratur, i dette tilfælde af Platon? Er det ikke en fejl at fremstille dødsriget på denne måde, hvis man ikke tror på fremstillingens indhold?

ἀθανασία τῆς ψυχῆς.

14. Elias, *in Cat.* 114.15-115.13.

15. Cic., *Div.* I.25.53; Plut., *Moralia* 115B-E.

Det kunne nemlig hævdes, at man herved indfører netop den uklarhed og usikkerhed, som filosofien skal prøve at overvinde med klar argumentation.

Man må nødvendigvis indrømme, tror jeg, at dette synspunkt har en vis rimelighed, men som et argument imod min tolkning af Platons beskrivelser er det ikke gyldigt. Der er i hvert fald to stærke argumenter, der taler for min fortolkning.

1. argument: Mytefortolkning generelt

For det første støtter Platons bemærkninger om myter andre steder i hans skrifter min fortolkning. I *Protagoras* spørger Protagoras direkte Sokrates, om han skal fremstille sit emne ved at fortælle en *mythos* eller ved at gennemgå det med en *logos*.¹⁶ Derved er det klart, at både *mythos* og *logos* er anerkendte som gyldige fremstillingsformer i samtiden. Og emnet er højfilosofisk: er det muligt at lære *arete*? Endvidere har Platon i *Statens* 2. bog et langt afsnit om digternes historier og fortolkning heraf.¹⁷ Herunder bliver mytefortolkning naturligt en vigtig del, og det skal bemærkes, at han i løbet af denne passage dels taler om, at myter er egnede, når man skal lære børn noget, dels om muligheden for allegoriske fortolkninger af digtere, som om sådanne kunne antages at være kendt og forståelige for publikum.¹⁸ Der er således en del, der tyder på, at Platon udmærket var klar over mytens pædagogiske potentiale; der er ikke helt så meget, der tyder på, at han så en særlig filosofisk funktion for den – i hvert fald ikke i *Gorgias*, *Phaidon* og *Staten*.

2. argument: Senere filosofis pædagogik – Zombier

For det andet vil et enkelt blik på den filosofiske litteratur gennem historien vise, at filosofferne helt op til vor tid har gjort brug af ganske tilsvarende metoder i deres fremstillinger – og det gør de sådan set stadigvæk.

Et af de bedste moderne eksempler, som endda er relateret til underverdens-temaet, er formentlig zombie-argumenter, som i den del af moderne filosofi, der kaldes “bevidsthedsfilosofi” (eng. “Philosophy of mind”), faktisk ofte spiller en central

16. *Prt.* 320c2-4: Ἄλλ', ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ἡμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθών;

17. Se især *Respubl.* 376e-383c.

18. *Respubl.* 378d.

rolle i argumentationen og optræder i selv de mest seriøse artikler og monografier.¹⁹ Hvis man har set film som George A. Romeros *Night of the Living Dead* (1968) eller lignende, vil man vide, at zombier er væsner, der fysisk set er meget lig mennesker, men tilsyneladende mangler enhver psykisk bevidsthed af den type, som vi forbinder med det at være menneske. Og netop dette interesserer bevidsthedsfilosoffer – faktisk så meget, at de har strammet kriterierne for at være zombie en smule, sådan at man nu kan tale om “filosofiske zombier” i litteraturen. De stiller herom spørgsmålet: Kan man forestille sig et væsen, der fysisk set er ganske lig et menneske, men psykisk helt uden bevidsthed? Svaret på dette spørgsmål afgør, om man bliver stempet som materialist, dualist eller noget andet, og derfor kan filosoferne opstille komplicerede zombie-beskrivelser for at illustrere og underbygge deres argumentation.²⁰

Men alt dette betyder naturligvis ikke, at vor tids filosoffer faktisk tror på disse zombier som reelt eksisterende. De fungerer som illustrative tankeeksperimenter til at forklare en meget kompliceret sag. Og selvom sådanne beskrivelser måske til tider kan gøre sagen mere uklar, er de ofte – hvis benyttet med omtanke – yderst illustrative og nyttige, når man skal gøre rede for en vanskelig sag. I Platons tilfælde er sådanne sager f.eks. livet efter døden og dets relevans for de levende (*Phaidon*) og forskellige etiske problemstillinger (*Gorgias*), men hele pointen er, at ethvert vanskeligt emne lader sig behandle eller begrunde mere enkelt og pædagogisk ved mytens hjælp. At det sker ved tab af den rationelle argumentation, gør myten utilfredsstillende for den ægte filosof, men i visse situationer er den altså nyttig.

Den filosofiske litteratur er som sagt rig på tilsvarende eksempler, hvorfra man f.eks. kan nævne Thomas Nagel,²¹ der forsøger at skrive om, hvordan det er at være flagermus; eller Daniel Dennett,²² som beskriver dengang, han fik bygget en perfekt kopi af sin hjerne, så han nu har en kunstig reserve. Både Nagel og Dennett er højt anerkendte filosoffer, og man kunne uden problemer nævne flere eksempler.

19. Se f.eks. Chalmers (1996) 94-9.

20. Om zombier, se f.eks. filosofen David Chalmers' hjemmeside (<http://consc.net/chalmers/>, link testet d. 7.3.2008) med et yderligere link til “Zombies on the web”.

21. Nagel (1974).

22. Dennett (1978b).

Hvor komisk alt dette end måtte lyde, er der således stor alvor bagved, og ved sit illustrative, pædagogiske formål er vor tids zombier faktisk lig antikkens Hades – i filosofien vel at mærke!

Konklusion

Græsk filosofi, som den er repræsenteret ved Platon og Aristoteles, behandler altså ikke qua filosofi det traditionelle dødsrige Hades. Og i en vis forstand synes jeg godt, man kan tillade sig at udvide dette til at omfatte græsk filosofi som helhed. For når filosofi i egentlig forstand bedrives, så sker det med den rationelle tanke, og Sokrates' sjæl, der sludrer med Homer, Agamemnon og andre i dødsriget, hører altså ikke herunder; og noget tilsvarende kunne udmærket siges at gælde for nogle af de mere mystiske beskrivelser, som man finder hos førsokratikere som f.eks. pythagoræerne, Parmenides og Empedokles. Også Aristoteles ser ud til at have en intellektuel indgangsvinkel, hvad myter angår. For når Aristoteles fortolker Platon, insisterer han altid på at gøre det rationelt, selv når teksten, han fortolker, er i mytens form. Væsentlig mere kontroversielt har jeg nu videre hævdet, at Platons behandling af myter heller ikke i egentlig forstand er del af hans filosofi. Der fandtes en almindelig forestilling om Hades, som Platon naturligvis kendte og kunne bruge illustrativt, men fornuften, dvs. filosofien, kan faktisk undersøge emnet, og, som det fremgår af *Phaidon*, kommer den til ganske andre konklusioner.

Bibliografi

Bloch, D. (2007). *Aristoteles om hukommelse. En oversættelse af Om hukommelse og genkaldelse med indledning og kommentar*, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning 344, København.

Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York & Oxford.

Dennett, D. C. (1978a). *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harmondsworth.

— (1978b). "Where Am I?"; i Dennett (1978a) 310-23.

Friis Johansen, K. (1991). *Den europæiske filosofis historie. Bind 1. Antikken*, København.

Helms, P. (1949). *Aristoteles' Skrift om Sjælen, De anima*, København.

Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review* 83: 435-50.

Porsborg, S. (1998). *Aristoteles. Om sjælen*, Frederiksberg.