

Fra det labre til det ædle – filosofiens sublimering af skønheden¹

af Sten Ebbesen

Hvad hedder smuk, skøn, dejlig, flot, lækker og laber på oldgræsk? Det oplagte svar er *καλός*.

I 5. århundredes biseksuelle athenske mandesamfund bliver flotte unge mænd hædret ved at man skriver deres navne på bemalede vaser, så der står *ΗΠΙΠΑΡΧΟΣΚΑΛΟΣ* "Hipparch er laber" eller *ΛΕΑΓΡΟΣΚΑΛΟΣ* "Leagros er laber", og så videre, uden at der i øvrigt behøver at være nogen som helst sammenhæng mellem vasebilledet og teksten. I vore dage bruges den slags *καλός*-indskrifter til at datere vaserne. Hvis det drejer sig om en kendt person, kan man regne ud hvornår indskriften er blevet til, for den dejlighed der reklameres for er den som ganske unge mænd har i en kort periode.

Men det er ikke kun unge mænd der kan være smukke og lækre. I Homers *Odysse* bruges adjektivet bl.a. om Odysseus i en situation hvor Athene med lidt kogleri har fået ham til at se ganske umanerlig flot og tiltrækkende ud, men vel at mærke uden at få ham til at se ud som en stor dreng.² Det er den modne mands skønhed det drejer sig om, da han skal gøre indtryk på fæakerne. Hunkønsformen *καλή* bruges bl.a. om Ødipus' mor – som jo må have været en bemærkelsesværdig dejlig dame – og i den homeriske Aphrodite-hymne om selve den personificerede seksualitet, Aphrodite.³ Koglersken Kirke synger med en dejlig stemme, *καλή ὄψις*, en stemme af den slags som får mænds hjerter til at smelte som smør på en steghed sommerdag, så de tager hovedet under armen og med tungen ud af halsen styrter afsted mod stemmens kilde

-
1. Denne artikel er i hovedtrækkene identisk med et foredrag holdt den 13.3.2009 under studenterforeningen *Phrontisteriums* offentlige seminar om det smukke.
 2. *Od.* 6.276.
 3. Epikaste: *Od.* 11.271. Samme formel om Ariadne 11.321.

og lige lukt ind i fælden og bliver forvandlet til svin.⁴ Men også både tøj og husgeråd kan hos Homer karakteriseres som *καλά*.⁵

Endelig kan begivenheder og handlinger karakteriseres som *καλά* eller ikke *καλά*, nogle gange i formen “det er hverken *καλόν* eller *δίκαιον*”, “hverken smukt eller ret”. Fx siger en af Penelopes bejlere, ganske vist ironisk, “Det er hverken smukt eller ret at snyde en gæst af Telemachos for hans portion af stegen.”⁶

Her er vi pludselig i en helt anden sfære end den erotiske eller rent æstetiske, hvor noget er tiltrækkende, lækkert, smukt og behageligt at se på, høre på eller at komme i sanselig kontakt med på anden måde. Her er vi ovre i etikken. En handlemåde er smuk, dvs passende efter almindelige normer, og derfor behagelig at være vidne til, og efterstræbelsesværdig for en selv.

Lad os nu se på den spartanske militarismes digter Tyrtaios fra 600-tallet:⁷

Τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα
ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον

Skønt er at ligge som død blandt de faldne fra forreste linje

Når man har vist sit værd i kamp for fædrenes land.

Her er budskabet primært etisk. Men det er også æstetisk. Døden har det med at være grim, og en død hvor man har fået indvoldene ud af maven eller kraniet smadret er ikke umiddelbart lækker. Alligevel vil digteren have sit publikum til at synes at sådan et lig

4. *Od.* 10.221. Samme formel 5.61 om Kalypso, og i svagt varieret form om muserne i 24.60 og *Il.* 1.604. Om Aphrodite *Hymn.* 6.1.

5. Smukke klæder, *είματα καλά*: *Od.* 6.111, 13.218 plus fire tilfælde af verset *ἔσσω μιν χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἴματα καλά* (14.154, 16.79, 17.550, 21.339. Smukke sandaler, *καλὰ πέδιλα*: *Od.* 1.96, 2.4, 4.309, 5.40, 15.550, 17.2, 20.126 (alle steder i formlen *ἔδήσατο καλὰ πέδιλα*, som også bruges i *Iliaden*). En smuk guldkande, *καλὴ πρόχοος*: *Od.* 1.136f., 4.52f., 7.172f., 10.368f., 15.135f., 17.91f. (samme formel alle seks steder).

6. *Od.* 20.294-295: *οὐ γὰρ καλὸν ἀτέμβειν οὐδὲ δίκαιον / ξείνους Τηλεμάχου*. Samme formel i Penelopes mund 21.312-313.

7. Tyrtaios 10.1-2 (fragmentnummer som i West, *Iambi et elegi graeci* bd. 2, Oxford 1972). Oversættelsen skyldes mig selv.

med hele dets stank i den græske sommervarme er en dejlig sag, så dejlig at vi, hvis vi er unge mænd, vil ønske at komme til at ligge dér:⁸

Kæmp, unge mænd, ja kæmp og hold stand, stå skulder ved skulder
Start ikke flugt og panik, hæslig skam følger med.
Lad jeres vilje vokse sig stor, lad den vise sin styrke,
Frygt ikke for jeres liv, når I skal kæmpe med mænd.
Ældre mænd savner fart, deres knæ har tiden gjort stive.
Hvis I flygter afsted, gir I de gamle til pris.
Hæsligt er det at se blandt de faldne fra forreste linjer
foran de unge mænd ligge en ældre mand,
se ham hvidhåret, gråskægget, ligge i støvet og ralle,
og med et sidste pust opgi sin stålsatte ånd,
hænderne krammer krampagtigt de blodige ædlere dele.
Hæsligt er det at se, øjet væmmes derved,
nøgen ligger han blottet. Men alting klæder den unge

8. Tyrtaios 10.15-30:

ὦ νέοι, ἀλλὰ μάχεσθε παρ' ἀλλήλοισι μένοντες,
μηδὲ φυγῆς αἰσχροῦς ἄρχετε μηδὲ φόβου,
ἀλλὰ μέγαν ποιεῖτε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν,
μηδὲ φιλοψυχεῖτ' ἀνδράσι μαρνάμενοι·
τοὺς δὲ παλαιότερους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά,
μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραίους.
αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο, μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κείσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,
θυμὸν ἀποπνεύοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ,
αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα –
αἰσchrὰ τὰ γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν,
καὶ χροῖα γυμνωθέντα· νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,
ὄφρ' ἐρατῆς ἤβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχη,
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξὶ
ζῶος ἐών, καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών.

når han i ungdoms vår udstråler forårets flor.
Mænd ser beundrende på ham, og kvindernes drøm er at få ham
mens han lever. Og smuk ligger på valen han død.

Det er en pervers æstetik. Men historien viser, og det er ikke kun den spartanske historie, at man kan få folk, selv de kommende faldne, til at se sådan på sagen langt hen ad vejen, nogle gange helt indtil de faktisk ligger dér blandt de andre faldne fra forreste linje.

Hvis man uforfærdet marcherer sådan en død i møde, viser man at man har mod eller mandighed, *ἀνδρεία*, og det er nu en herlig ting at have, det er en fortræffelighed, en dyd – *ἀρετή* kaldte de gamle det, og *virtus* på latin. I den klassiske dydslære er modet en af de fire kardinaldyder sammen med klogskab, retfærdighed og selvbeherskelse.

Og når vi taler om dydslære, er vi ovre i filosofien, som prøver at analysere og forfine de præfilosofiske begreber, herunder værdibegreber som 'god' og 'smuk'.

I Xenophons *Erindringer om Sokrates*⁹ er der en lille samtale mellem Sokrates og en af tidens berømteste malere. Sokrates spørger om ikke det er rigtigt at kunstnerne får deres gengivelser af mennesker til at blive smukke ved at kombinere smukke træk fra mange forskellige mennesker. Det går maleren gerne med til. Så spørger Sokrates om kunstnerne også afbilder smuk karakter. "Hvordan skulle man kunne afbilde det?" lyder svaret, "en karakter har jo hverken passende proportioner eller farve eller noget andet af det vi gengiver som skønhed, ja man kan jo slet ikke se den!" Nå, det lykkes nu alligevel Sokrates og maleren at komme frem til at man kan få karakteren frem i ansigtsudtryk, holdning osv. Det er ikke noget stort stykke filosofi, men det faktum at Xenophon lader Sokrates være interesseret i forholdet mellem legemlig og karaktermæssig skønhed gør det sandsynligt at det ikke er ren fiktion når Platon lader ham have samme interesse.

Platon har en hel dialog om det skønne og smukke. Den kaldes *Store Hippias (Hippias Maior)*, og er opkaldt efter Sokrates' samtalepartner, Hippias fra Elis, der var en af de lærere som Platon og Aristoteles for al eftertid fik stemplet som sofister, fordi de modsat ordentlige gentlemen ville have løn for at undervise.

9. Xenophon, *Memorabilia* 3.10.1-5.

Navnet *Store Hippias* hentyder ikke til en Store Klaus versus en lille Klaus, men til en større dialog med Hippias som Sokrates' samtalepartner og en mindre dialog med samme par i sving.

Som så tit hos Platon, er dialogrammen noget kompliceret. Hippias er på besøg i Athen efter en pause på flere år, hvor han har haft travlt som diplomat for sin hjemstat. De diplomatiske missioner har dog også givet ham anledning til at udøve sin lukrative foredragsvirksomhed rundt om i den græske verden. Kun i Sparta har han ikke været nogen succes. Platon antyder perfidt at det er fordi spartanerne har sådan en fornuftig samfundsindretning, så de ikke lader sig beruse af ordgas. Har man en mindre positiv indstilling til Preußentum, kunne man finde på mindre venlige forklaringer på at spartanerne ikke satte pris på et veldrejet foredrag.

Nuvel, Hippias er altså i Athen, og Sokrates forklarer ham at han, altså Sokrates, for nylig har lidt et forsmædeligt nederlag i en diskussion med en unavngiven person, og han beder så den kloge Hippias hjælpe ham til at blive rustet med bedre argumenter til en ny holmgang med den unavngivne, som i første runde havde påvist at Sokrates i virkeligheden slet ikke vidste hvad *DET SKØNNE* og *SMUKKE* var, eller om det overhovedet eksisterer. Vel at mærke *DET SKØNNE* og *SMUKKE* med store bogstaver hele vejen igennem.

Der er altså fra begyndelsen af indsmuglet forestillingen om en platonsk idé, men det går hen over hovedet på Hippias. Han hopper på limpinden, og siger at det spørgsmål om det skønnes eksistens kan han da nemt besvare. Han går også med til at overtage Sokrates' rolle som svarer i en dialektisk diskussion, hvor Sokrates selv spiller den unavngivne persons rolle som udspørger.

Hen imod slutningen af dialogen afsløres det at den unavngivne er Sokrates' selvrefleksion, den filosofiske samvittighed der aldrig tillader ham at slå sig til tåls med en billig løsning på et problem. Men det går ikke på noget tidspunkt op for den tykhovede Hippias, selv om han gentagne gange spørger til hvem den dér NN egentlig er, og kun får kryptiske svar.

Modsat de athenere der skrev *ΗΙΠΠΑΡΧΟΣΚΑΛΟΣ* på vaser, så tænker Hippias fra Elis ikke pæderastisk, så hans allerførste svar på spørgsmålet "Findes det smukke", er "Selvfølgelig. Se på en smuk ung kvinde, det må være bevis nok!"

Jeg vil straks melde mig blandt dem som finder at Hippias' argument afgør sagen. Men accepterer man platoniske præmisser, så er det bedøvende ligegyldigt om man synes at unge mænd eller unge kvinder eller Robert Jabobsens skulpturer er smukke. For spørgsmålet om det smukkes eksistens og væsen kan ikke besvares ved at give et eller flere eksempler på noget smukt. Platon er ude efter *det* smukke som gør smukke ting smukke.

Tanken om en universel skønhed som gør skønne ting skønne, og smukke ting smukke, en menneskelighed som gør mennesker til mennesker og en abehed som gør aber til aber – den tanke skulle komme til at leve i Europas tankeverden i årtusinder. Vi er ikke kommet over den. Tænk på menneskerettighederne, som vi nutildages formodes at tro på. De er svære at argumentere for uden at man appellerer til en menneskelighed, som de på en eller anden måde er en følge af. Den menneskelighed der giver os rettigheder er måske snarere en aristotelsk form end en platonisk idé, men Platons ånd svæver nu alligevel over vandene.

Den store Hippias er en af de aporetiske dialoger, en af dem der ikke rigtig kommer frem til noget resultat, men som prøver at skyde sig ind på et begreb ved at forsøge forskellige identifikationer.

På et tidligt tidspunkt i dialogen identificerer Hippias simpelthen guld som indbegrebet af skønhed. Det skulle han ikke have gjort. For ville Fidias' Athene virkelig have været så smuk som hun er hvis han havde lavet hende helt af guld? Nå nej, så guld og elfenben. Jamen er det da en skønhedsfejl at hendes øjne er lavet af ædelstene i stedet for elfenben eller guld? Øh! Og forresten, hvis man nu har et godt kogekar af keramik og koger en god linsesuppe i det, og skal røre rundt i potten, er en guldslev så en god grydeske, eller mon ikke en der er lavet af figentræ er bedre? Den afgiver jo både lidt god smag til suppen og er ikke så hård som guldskeen, der let kan komme til at knalde lerpotten.

Den historie må give mig anledning til en digression om græske ord for smukt og grimt, godt og dårligt. Modsætningen, eller antonymet, for nu at tale filologsprog, til *καλόν* "smuk" er *αισχρόν* "grim, hæslig", og modsætningen til *ἀγαθόν* "god" er *κακόν* "dårlig" eller "ond". Altså, sådan grundlæggende. Der er bare det ved det at når det ikke drejer sig om moralsk men om funktionel fortræffelighed eller mangel på samme, så er parret ikke *ἀγαθόν* og *κακόν* men *καλόν* og *κακόν*.

Hippias kommer på glatis da Sokrates begynder at snakke om suppepotter, for han må nødtvungent indrømme at hvis sådan en er vellavet fra pottemagerens side, så kan den være noget καλόν “et pænt stykke håndværk”, hvor det er uklart om det er æstetisk godt eller funktionelt godt eller begge dele.

Og da Sokrates kommer til grydeskeen, klapper fælden. En god grydeske, en der er god til at røre rundt med, hedder altså en καλή τоруνη, uanset om man synes den er dejlig at se på eller ej. Hippias vil helst ikke tale om kogekar og grydeskeer og den slags lavere materier, og han spørger gentagne gange Sokrates om hvad det dog er for et plebejerisk menneske Sokrates skal debattere med, når vedkommende snakker om ting hvis navne en gentleman helst ikke vil tage i sin mund.

Efter den håbløse materielle definition af det smukke undersøger dialogen en række andre identifikationer, som synes mere lovende. Er det smukke måske det samme som det passende (πρέπον) eller det nyttige (τὸ χρήσιμον) eller det gavnlige (τὸ ὠφέλιμον) eller det som det er behageligt at høre og se (τὸ δι’ ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδύ)? Sokrates finder indvendinger mod alle forslagene. Nogle af dem er gode indvendinger, nogle mindre gode, og nogle rent sofistiske.

En af mine finske venner, som er en berømt filosofihistoriker, plejer provokatorisk at sige “Hvordan i alverden kan nogen synes at Platon og hans Sokrates er filosofisk interessante? Alt hvad Sokrates gør er jo at producere en strøm af fjollede argumenter som enhver kan se er ugyldige.” Men det sjove er at når man har været alle de dårlige argumenter igennem, er man alligevel blevet klogere på det debatterede emne. Man har i al fald fået en fornemmelse af hvilket net af begreber det undersøgte begreb hører hjemme i.

Her har vi nu blandt andet fået indført det nyttige som noget vi nok ikke må identificere med det smukke, men som alligevel har noget med sagen at gøre. Diskussionen om forholdet mellem det nyttige og det smukke skulle komme til at fortsætte i århundreder.

Store Hippias er Platons lidt letbenede optakt til det store festfyrværkeri: Diotimas tale i *Symposion*. Sokrates genfortæller her under et drikkelag en belæring han angiveligt skal have fået af en klog kone ved navn Diotima fra Mantinea på Peloponnes. I *Store Hippias* holdt vi os tæt ved jorden, her skal vi op i de højere luftlag.

I følge Diotima er kønsdriften et udtryk for en elementær trang til at opnå udødelighed. Derfor avler vi børn og opnår en form for udødelighed ved slægtens fortsatte liv. Samme drift får et ædlere udtryk ved at folk som er svangre med kloge tanker gerne vil forplante dem til andre, og især til yngre mennesker. På den måde har kloge digtere, filosoffer og statsmænd som Lykurg og Solon sikret sig et efterliv. Og så fortsætter hun (jeg sakser lidt i teksten og parafraserer delvis):¹⁰

Det punkt kan du nok også nå til, Sokrates, men måske ikke til det sidste trin i indvielsen i kærlighedens mysterier. Men nu skal jeg alligevel forklare dig hvordan det er man skal bære sig ad.

Først må man gå efter smukke legemer, finde ét man kan elske og avle smukke tanker i. Dernæst må man gøre sig klart, at skønheden i ét legeme er en tvilling til skønheden i ethvert andet legeme, så det egentlig er absurd ikke at anse alle legemers skønhed for én og den samme. Når man har indset det, må den særlige kærlighed til et bestemt legeme vige for en kærlighed til alle smukke legemer.

Næste trin er at se at åndelig skønhed er mere værd end legemlig skønhed; så møder man en, som kun er nødtørftigt udstyret med ungdommens friske skønhed, må man være tilfreds med det og må elske ham, drage omsorg for ham og stræbe efter at avle tanker, som kan gøre unge mænd bedre. Det vil nemlig føre en til betragte det smukke i praktisk virke og forskrifter, og se at også det helt igennem er indbyrdes beslægtet, hvorved man kommer til den erkendelse at det legemligt skønne kun har ringe værd. Så kan man gå videre til teoretiske kundskaber, og når man ser deres skønhed, holder man op med at trælle for det enkelte ved at elske skønheden hos en dreng eller et eller andet bestemt menneske eller én enkelt aktivitet; fri for smålige tanker kan man rette blikket imod Skønhedens store hav og avle mange smukke og prægtige tanker i visdomskærlighedens, filosofiens gavmildhed.

10. Pl., *Symp.* 209e5-212a7.

Den som er opdraget i kærlighed indtil dette punkt, han vil, når han betragter de smukke i ret orden og på ret vis, til sidst pludselig få øje på noget der efter sit væsen er vidunderlig smukt. Det er evigt og kan hverken opstå eller forgå, hverken forøges eller svinde ind. Det er ikke smukt i én henseende og grimt i en anden, ejheller smukt til én tid eller på et sted, og grimt til en anden tid eller på et andet sted, fordi det i nogles øjne var smukt og i andres grimt; fremdeles vil det smukke ikke vise sig som et ansigt eller overhovedet som noget der har med noget legemligt at gøre, ejheller som noget i ord eller som nogen kundskab eller overhovedet som noget der findes i noget andet, det være sig i et levende væsen eller på Jorden eller i Himlen, men derimod som noget der er til i og for sig, udeleligt og evigt, mens alle andre smukke ting har del i dette på en sådan måde at mens *de* bliver til og forgår, er det komplet upåvirkeligt og uforanderligt.

Når man trinvis fra den rette måde at elske drenge (*παιδεραστειν*) via kærlighed til ét smukt legeme, så to, så alle, så smukke aktiviteter, så smukke kundskaber, endelig til sidst når dén ene kundskab som ikke har nogen anden genstand end selve det smukke i og for sig, så er man ved målet! På det stadium af livet er det, om ellers nogetsteds, værd at leve for et menneske, når man skuer selve det smukke.

Kære Sokrates, du og andre folk taber jo helt fatningen når I får øje på smukke drenge og unge mænd, og I glemmer at spise og drikke for bare at kunne være sammen med jeres elskede.

Hvad så hvis det lykkes nogen at få øje på selve det smukke, klart og rent og ublandet og ikke iklædt menneskeligt kød eller hud eller andet dødeligt pjat? Tænk hvis nogen bliver i stand til at få selve det guddommelige smukke at se i ren form!

Sikken et liv, hvor man kan skue det smukke selv med det øje der kan se det, leve sammen med det og avle ikke kopier af dyd — for det er ikke en kopi, man har kontakt med —, men sand dyd fordi det er sandheden man har kontakt med! Den der har avlet sand dyd og opfostret den, bliver elsket af Guderne og bliver, om noget menneske, udødelig.

Det er jo noget af en salve! Jeg skal ikke analysere den nøjere, blot konstatere at her får skønhed i normal forstand kun rollen som første trin på en stige man skal kravle op ad for at nå til noget som er meget forskelligt fra korporlig laberhed og skønhed. Det skønne og smukke man når til er dydens ædelhed.

Senantikens neoplatonikere kunne ikke bruge Platons pæderastiske udgangspunkt til ret meget, for pæderasti stod ikke mere i høj kurs, men forestillingen om en trinvis progression fra en beskæftigelse med den sansbare verden til videnskab og endelig en skuen af det højeste, den kunne neoplatonikerne bruge. Den betydeligste af dem, Plotin fra 200-tallet e.K., har da også en afhandling *Om det smukke*,¹¹ men selv om han i mangt og meget følger i Platons fodspor, føles resultatet ret fremmed, især fordi Platons nedvurdering af det legemlige hos neoplatonikerne var blevet til noget af en besættelse. Livet gik for dem ud på at sætte sig ud over alt stofligt, herunder egen krop – en holdning som i øvrigt også fik mange tilhængere blandt kristne, hvor asketiske, kropsfjendtlige strømninger siden med varierende styrke har gjort sig gældende til alle tider.

Et af de mere bizarre udtryk for den neoplatonske askese findes hos Plotins elev Porphyri (ca. 234-304). I et ganske omfangsrigt skrift kaldet *De abstinentia* "Om afholdenhed fra besjælede væsner" argumenterer han for vegetarianisme med en sådan iver at man umiddelbart ville tro at han var drevet af samme form for følelse af etiske forpligtelser over for dyr som driver de fleste moderne vegetarer. Men det er ikke tilfældet. Han er egentlig ligeglad med om almindelige mennesker spiser kød, han vil bare ikke have filosoffer til at gøre det, for han tror det er en hinder for filosofisk åndeliggørelse.¹²

Platons direkte elev Aristoteles interesserede sig vist ikke for drenge, i al fald er der intet af Platons pæderasti-motiv tilbage hos ham. Aristoteles er heller ikke helt så forhippet som Platon på at glemme det korporlige. Men τὸ καλόν er nu indborget i

11. Plotin, *Enneades* 1.6

12. Mere om *De abstinentia* og den antikke debat om vegetarianisme i S. Ebbesen, 'Menneskeret, dyreret, planteret'. *Filosofiske Studier* 15 (1995) 63-70.

etikkenes ordskat. Handler man i sandhed godt, gør man hos Aristoteles hvad man gør “for det smukke, det ædles skyld” (τοῦ καλοῦ ἔνεκα), ikke for at opnå noget andet mål.¹³

Den skole der mest af alle videreudviklede den sublimerede brug af τὸ καλόν var stoikerne.¹⁴ Deres berømte lære om *oikeiose* eller familiarisering (*οἰκείωσις*) stammer både fra Diotimas tale og mere direkte nok fra Aristoteles’ elev Theophrast.¹⁵ Vi starter som spædbørn med at få en bevidsthed om os selv versus omverdenen og hvilke dele af omverdenen der hører til os, først mor og mors mælk, senere ens familie, senere ens medborgere, til allersidst ser man at alle rationelle væsner hører med til ens selv. Hvis vi tænker de andre mennesker væk, så er vi ingenting. Når man ser det, vil man også have forstået at der kun er ét virkeligt gode, nemlig dyden, og at alt drejer sig om at handle smukt, ædelt. Τὸ καλόν kan så kontrasteres med epikuræernes “Det behagelige” (τὸ ἡδύ, ἡδονή), som stoikerne ikke kan bruge til ret meget, og med “Det nyttige” – I husker begge begreber dukkede op i Platons *Hippias*. “Det nyttige” eller “gavnligt” eller “fordelagtigt” (τὸ χρήσιμον, ὠφέλιμον, συμφέρον) kan stoikerne sådan set godt bruge, men kun ved at afværge en vulgær fortolkning, som tillader noget at være nyttigt og uædelt på én gang – i ægte forstand er kun det ædle nyttigt. Derom kan man læse i Ciceros *De officiis*.

Cicero var en fremragende formidler af græsk tankegang, og hans valg i gengivelsen af græsk fagterminologi fik stor indflydelse på eftertiden. Det var ikke noget problem at gengive τὸ αἰσχρόν “det hæslige”, for *turpe* stod til rådighed med samme kombination af gyldighed på det æstetiske og det moralske område. Men det var ikke så nemt med antonymet τὸ καλόν; der var for lidt holdepunkt i dagligsprog til at det normale latinske ord for det æstetisk smukke, *pulcrum*, kunne have fungeret. Så han valgte *honestum*, “det hæderværdige”. Det var bestemt ikke noget dårligt valg, men det betød at for vestlig filosofi blev forbindelsen mellem det etisk gode og det korporligt smukke brudt.

13. Udtrykket forekommer seks gange i *Den Nikomakæiske Etik*, fx. IV.2.1120a23-24: Αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἔνεκα “Dydshandlinger er ædle og for det ædles skyld”. Også uden for dette udtryk optræder τὸ καλόν adskillige gange i værket.

14. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* 7.100: καλὸν δὲ λέγουσι <nml. stoikerne> τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τέλειως σύμμετρον “Stoikerne beskriver det smukke som det fuldkomne gode der består i at have samtlige de karakteristika som naturen kræver, eller som det fuldkomment afmålte”.

15. Et referat af Theophrasts tanker findes i Porphyrs *De abstinencia* 3.25.

Selv middelalderens aristotelisme fik den ikke genoprettet, for de latinske oversættelser af hans *Etik* brugte *bonum* til at gengive τὸ καλόν.

Det hænger delvis sammen med en udvikling i græsk talesprog. Det gamle ord for moralsk god, ἀγαθός, blev fortrængt af καλός, der blev standardord for alle former for godhed, undtagen lige skønhed. På nygræsk er et καλός άνθρωπος et moralsk godt menneske, uanset udseende, og siger man om nogen at han er en καλό παιδί, står man inde for at han er en pålidelig fyr, ikke at han er pæn. Skal udseendet bemærkes, bruges andre gloser, fx όμορφος, som stammer fra εύμορφος “velformet, veldrejet”, der meget præcist svarer til det latinske *formosus* og dets spanske refleks *hermoso*. Ligesom i antikken kan καλός også angive funktionel godhed, en god kniv er fx en καλό μαχαίρι.

En forbindelse mellem det skønne og det gode er dog bibeholdt i teologisk sammenhæng.

Allerede Heraklit havde fremhævet at det guddommelige selv er smukt og kun ser smukt:¹⁶

Det viseste menneske kommer til at fremstå som en abekat både hvad angår visdom og skønhed og alt andet, hvis man sammenligner ham med en gud.

For Gud er alle ting smukke og gode og retfærdige, men mennesker opfatter nogle ting som uretfærdige, andre som retfærdige.

Her er der tale om en minitheodicé: hæslighed og uret i verden er der kun set fra vores frøperspektiv, ikke fra Guds fugleperspektiv.

Vi kan også gå til *Gamle Testamentes* skabelsesberetning. Da Gud lavede verden, gjorde han det som bekendt etapevis. Og efter stort set hver nyskabelse, og navnlig ved slutningen på et dagsværk, sagde han til sig selv “Ikke helt dårligt”, for han var vendelbo. Det var Moses imidlertid ikke, så han udtrykte det i den mindre beskedne form “Og han så at det var godt”. Det er i al fald hvad *Biblia Vulgata*, altså Hieronymus’

16. Det første citat er B83 i Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 12. udgave, 1951 (& senere optryk). Kilden er Platons *Hippias Maior*. Det lyder: Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανείται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. Andet citat er D-K B102 og lyder: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἂ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἂ δὲ δίκαια.

oversættelse fra omkring år 400, vil have os til at tro. Han siger *Et vidit quod esset bonum*, “Og han så at det var godt”, og sådan siger, hver på sin tunge, alle de oversættelser til moderne sprog jeg kender.

Det interessante er nu at den ældste af alle oversættelser, den græske *Septuaginta*, siger noget lidt andet. Ingen kan datere *Septuaginta* med nøjagtighed, men der er stor enighed om at den som helhed stammer fra et af de sidste århundreder før Kristi fødsel og at Mosebøgerne hører til det tidligste lag, 3. eller senest 2. årh. f.K. Her står der *Καὶ εἶδεν ὅτι καλόν* “Og han så at det var καλόν”. Oversætteren har altså prioriteret det æstetiske eller funktionelle over det moralske eller metafysiske gode, eller har i al fald villet have det æstetiske aspekt med. Han kan have været påvirket af den stoiske brug af *καλόν* om det moralsk ædle, og han kan have været påvirket af en folkelig udvikling af ordets betydning i retning af et udifferentieret “godt”, men det er næppe tilfældet.

Jeg har forespurgt hos Professor Veteris Testamenti Niels Peter Lemche, og han siger at den hebraiske tekst har et ret udifferentieret ord for “godt”, så Hieronymus’ oversættelse til *bonum* er såmænd nok ganske god. Så må man forstå at skabelsens resultater var velfungerende, både enkeltvis og i de helheder de indgår i. Måske også at de i en eller anden forstand er positive bidrag til helhedens moralske status. Eventuel skønhed kan ikke være hovedsagen. Men for en kultur der benytter sig af græsk, åbner der sig andre muligheder.

Skaberværkets produkt er smukt. Heldigvis, ville jeg sige, kom også denne tankegang ind i vestlig kristendom, uden at jeg skal gøre mig klog på præcis hvilke veje den tog. Mange danske salmer om skaberen og skabelsen koncentrerer sig om at det skabe vidner om skaberens almagt. Det gælder fx Brorsons *Op al den ting som Gud har gjort, hans herlighed at prise*. Herligheden er her Guds magt, som manifesteret i skabningen, altså hans herredømme, ikke hans skønhed og skabningens afglans deraf. Og så vidt et hastigt blik på sidste udgave af *Den Danske Salmebog* antyder, så dominerer dette dominanssynspunkt også der. Men der er undtagelser, såsom en af de mest populære af alle salmer, Ingemanns *Dejlig er jorden*.

Læg mærke til ordene:

Dejlig er jorden.

Prægtig er Guds himmel.

Det var startskuddet på første skabelsesdag, hvor Moses forresten glemte at sige at Gud fandt det smukt; det nævner han først da lyset kommer til. Men Ingemann får det sagt for ham, og går så videre:

Skøn er sjælenes pilgrimsgang.
Gennem de *fagre*
riger på jorden
gå vi til Paradis med sang.

Tider skal komme,
tider skal henrulle,
slægt skal følge slægters gang;
aldrig forstummer
tonen fra himlen
i sjælens glade pilgrimssang.

Englene sang den
først for markens hyrder;
skønt fra sjæl til sjæl det lød:
Fred over jorden!
Menneske, fryd dig,
os er en evig frelser fød.

Der er meget mere end bare skønhed i denne lovsang, herunder et glædesmotiv, som harmonerer på det fortræffeligste med skønhedsmotivet.

Der er en lang historie bag Ingemanns forestilling om menneskets pilgrimsgang gennem jordelivet frem mod de himmelske boliger. Men blandt ingredienserne i historien er også den platonske tanke om en sublimering af ens opfattelse af det smukke, så man fra det labert smukke kommer frem til at se det ægte ædelt-smukke.