

## Fra prægning til deltagelse hos Platon

### Platons dialog *Faidon* og Aristoteles' Platon-kritik

I året 399 f. Kr. blev den athenske vismand Sokrates indstævnet for retten af en ung, middelmådig digter Meletos: Sokrates skulle have forført ungdommen og nægtet at anerkende statens - altså bystaten Athens - guder. De 501 mands råd dømte ham til døden efter hans lidt sarkastiske forsvarstale; de regnede med, at han nok ville flygte ud af fængslet - hvad han imidlertid ikke kunne drømme om: ved at drikke den giftige skarntydesaft udødeliggjorde han sig i filosofiens historie - uden at have skrevet en eneste filosofisk linie ned selv. Men mange skrev *om* ham. Således skrev eleven Platon dialoger, hvor han ifølge sin *egen* elev Aristoteles ophøjede Sokrates' allerede abstrakte etiske begreber fra sanselighedens domæne til et særskilt "ideernes" område, ligesom det etiske projekt samtidigt udvidedes til et alment metafysisk. (1)

Forskningen har ikke kunnet undgå at læse Platon selv med dette som nøgle: i ungdomsdialogerne møder vi en mere historisk "Sokrates", nok farvet af Platon, men helt i Sokrates' egen ånd; hver dialog får således hvert sit etiske grundbegreb: 'dyden', ἡ ἀρετή, er 'tapperheden', ἡ ἀνδρεία, i *Laches*; 'besindigheden', ἡ σωφροσύνη i *Charmides*; 'helligheden', τὸ ὅσιον, i *Euthyfron*, 'visdommen' ἡ σοφία i *Lysis*; 'retfærdigheden' ἡ δικαιοσύνη i første bog af *Staten*, således som den oprindeligt var tænkt som et selvstændigt værk. Men forskningen ser så en vis abstraktion af almen-begreberne allerede i *Euthyfron*. I *Faidon*, *Faidros*, 6. og 7. bog af *Staten* ses så efterhånden den mere og mere "transcendentale idé-lære" udformet.

Når vi således læser fremad i dialogerne med Aristoteles som nøgle, kan det ikke undgås, at vi stiller spørgsmålet, om ikke Sokrates selv forsvinder for Platon. Har Platon med andre ord mistet det sokratiske? Trækker han sin "Sokrates"-figur *fra* en hersidig "verden" *til* en hinsidighedens "ideernes verden" og forråder han dermed den historiske Sokrates?

Det er uimodsigeligt, at Platon inddrager aspekter, som var fremmede for hans lærer: således interesse for matematik, ikke mindst sådan som pythagoræerne havde udviklet den mystisk-filosofisk. Alligevel må vi sige, at Platon bevarer noget fundamentalt sokratiske hele vejen igennem (om ikke *helt* til alderdomsværket *Lovene*). Platon indfører netop begrebet "participation", μεθῆξις, også som menneskets deltagelse i den prægning, som det har som forudsætning; man kan sige, at denne deltagelse overhovedet danner "forbillede" for den generelle

ontologiske deltagelse: enhver afbildning griber tilbage i forbilledet. Dette forstod Aristoteles ikke.

Aristoteles kunne ikke finde noget nyt hos Platon. Allerede pythagoræerne havde jo talt om, at de værende ting, τὰ ὄντα, var efterligning, μίμησις, af tal-lene. Platon forandrer, μεταβαλλει, blot navnet på relationen fra μίμησις til μεθῆξις. De sanselige genstande, τὰ αἰσθητά, er ligebenævnte med "ideerne" i kraft af participationen: κατὰ...μέθηξιον γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθηξιν τούνομα μόνον μετέβαλεν. (2) Dette "μόνον" er jo tydeligt nok: *alene* navnet på relationen er udskiftet. Man kan sige, at Aristoteles ikke direkte siger, at pythagoræerne og Platon har ment nøjagtigt det samme; snarere ser han det uklart, hvad der nøjagtigt skal forstås ved forholdet hos begge parter - i det følgende er det overladt til os at udgrunde, hvad meningen nøjere måtte være hos dem.

Man kan læse Aristoteles forsigtigt på den måde, at han udtrykker, at Platon ikke har ekspliceret, hvad der måtte ligge i participationen. Aristoteles har sit eget projekt, nemlig udformningen af en immanent formlære, hvor 'ιδέα' prægnant udtrykker den indefra ud-prægede form. For at komme igang med udviklingen af dette nævner han en passant, at der *kan* tænkes et transcendent form-begreb, pythagoræerne og Platon havde gjort det uden tilstrækkelig eksplicering: *enten* må man så sætte sig til at udforske, hvad især Platon måtte have ment, *eller* man kan gå videre til det immanente form-begreb. Aristoteles går så selv den sidste vej. Forsigtigt læst overlader han blot arven efter Platon til andre. *Selv* har han ikke fundet noget nyt hos Platon i forhold til pythagoræerne - men det forpligter ikke os.

Der forestår for os den opgave videre at eksplicere, hvad Platon har ment med participationen. For så vidt påbegynder Aristoteles ekspliceringen med begreberne 'μίμησις' og 'αἰσθητά', som ikke forekommer hos Platon selv. Denne underforstår nemlig, at vi stadigvæk står i den gamle horisont, som udspændes netop af pythagoræere, orfikere osv., hvor det er en selvfølge, at der er forbilleder i gudeverdenen, at guderne præger os med former - vi lever i efterligningens skyggeverden. Pythagoræerne tilføjer så tal og geometriske figurer som forbilleder: 'μίμησις'-begrebet er underforstået hos Platon. Når Aristoteles ser sig nødsaget til at udrede det, så er det et tegn på, at den gamle horisont er brudt komplet sammen. Derved mister vi også muligheden for at begribe, at Platon med sin participation indfører noget nyt som tilføjelse til den gamle efterligning og prægning. De konkrete trekanter efterligner hos pythagoræerne de evige trekanter som paradigmer - hos orfikerne er hele verden præget af Apollons segl, også menneskelivet. Men hos Platon kommer der noget nyt til: der sker en tilbagegående bevægelse - trekanterne får del i Trekantens forbillede, verden får del i prægningen, og for menneskelivet får dette en særlig voluntarisk karakter: Vi får del i prægningen af os selv, af verden. Det er det helt nye, som Platon indfører, og han er inspi-

reret af Sokrates' anerkendelse af staten og dens guder - og samtidige opstand imod dem. Sokrates var i særdeleshed den, som med sin person tydeliggjorde, hvad "participation" er for noget:

Sokrates var par excellence den person, som var præget til at tage del i prægingen. Der må være karakter af oprør, når Sokrates skal præge ynglingene til selv at tage del i den gode præging. Meletos og andre så kun slavebinding, manipulation i Sokrates' optræden. De så ikke, at Sokrates' præging netop var befrielse for ynglingenes egen måde at engagere sig i livet på. Men hellighed og fromhed gennem oprør er farlig for middelmådigheden.

Oprøret er også et oprør mod blindt at forlade sig på guderne. Man skal ikke lade sig lænkebinde til afskygningen, afbildningens "verden", man skal ikke slavebinde sig til guderne. Nej, man tjener dem oftest bedst ved at gå dem lidt imod; det gælder om at trænge bag om guderne i deres forskellighed for så at finde det gode også ved guderne - og så at tjene dem. Først heri ligger den sande hellighed ifølge Sokrates og Platon: det gælder om fromt at følge det gode - ved at *tage del* i det!

Platon skildrer Sokrates' sidste dage i dialogerne *Kriton* og *Faidon*. Vi får et meget fint og skarpt billede af Sokrates' fromhed som ren og egentlig enfoldig: *han* er den sande tjener af bystaten Athen og dens guder. Der er rig lejlighed til at flygte fra fængselshulen; Kriton arrangerer bestikkelse af fangevogtere osv., men Sokrates insisterer på ikke at begå uret ved at bryde statens love. Der ville ellers være et par dage at løbe på: man henretter ikke under den årlige Apollonfest til minde om Theseus' heldige redning på Kretas kyst; et mindetogt går hvert år til Delos i taknemmelighed over for Apollon. Først dagen efter skibets ankomst kan Sokrates henrettes. (3) Naturligvis bliver skibet i Sokrates' sammenhæng et dødssymbol, man venter på Karons ankomst med færgen til Hades; selvom det også er et livssymbol: fjorten ynglinge og piger var med Theseus' skib.

Platon skildrer omhyggeligt for os, hvorledes også Sokrates fromt deltager i hyldningen af Apollon. Han sætter Æsops fabler og Apollon-hymner på metriske vers (4), fordi han i en drøm er blevet holdt fast på sin opgave at tjene "musikken" i videste forstand, musernes kunst ἡ μουσική, omfattende filosofi, digtning osv. (5); da hans filosofiske bestræbelse åbenbart ikke har været nok, adlyder han fromt budet og digter en hyldest til festens gud, altså Apollon. (6). I denne ekstreme fromhed ligger et oprør skjult. Et oprør mod middelmådighedens forventning om, at Sokrates sådan ville krybe bort fra det hele som en hund - en forventning, som hele det dekadente Athen nærede. I denne forstand gør han oprør mod Athen. Men han bærer fuldt og helt den gamle attiske ånd, og gennem ham lever den videre. Var han flygtet, så var det sande Athen dødt og dets guder døde. Sokrates tager del i hyldningen af dem, aktuelt af Apollon. Sokrates er altid den, som tager del. Og denne etiske orientering bliver for Platon overhovedet participationens nerve, som han overfører på metafysik og erkendelsesteori.

Der bliver en fin sammenhæng mellem etik, metafysik, erkendelsesteori. De er uadskillelige, men ikke identiske.

Forskningen har ikke kunnet komme uden om, at der består en vis modsætning i skildringerne mellem på den ene side af Sokrates som uvidende, frygtløst afventende hvad der end måtte komme efter døden (i slutningen af *Forsvarstalen* (7)) og på den anden side af Sokrates (i *Faidon*) som den, der udtaler sig i orfiske baner om, at sjælen efter døden kommer til dødsriget, Hades. (8) Den gamle distinktion mellem Olympen og Hades findes ikke her, idet filosofen siges at komme til samvær i renhed med guder, fordi han har rensset og tugtet sit legeme. (9) Tidligere var det jo heltene, som undgik Hades ved at komme til samvær med guderne i Olympen. Sokrates anfører, at sjælen eksisterer forud for sin inkarnation, hvor den har fået erkendelse med sig ind i jordelivet (10); erkendelse, ἐπιστήμη, kan derfor fremstå af erindring, ἀνάμνησις. (11) Filosoferne erkender, at den inkarnerede sjæl er i fængsel (12); deres hele liv bliver en forberedelse, en øvelse i at dø. (13) Men det er ikke *meningen* med filosofens liv, at han skal dø - han må ikke tage livet af sig selv. (14) Modsætningen mellem Platons fremstilling af Sokrates som fromt uvidende, afventende, hvad der måtte komme - og Sokrates som vidende om sjælens videre liv efter døden skal nok konkret opfattes sådan, at det er den første, som er det mest historiske billede - men at Platon i højere forstand netop ser den guddommelige, åndelige verden afspejlet i Sokrates' intellektuel-åndelige bestræbelse på at afklare begreber som "retfærdighed", "besindighed" og så videre. Det betyder mindre for Platon, at Sokrates ikke selv udtaler sig om "den åndelige verden", han *er* den på en måde for Platon, eller i det mindste deltagelsens adgangsvej til den. Der er ikke bare tale om, at der er forbilleder og prægnings-former i den åndelige verden som hos orfikere og pythagoræere: nej, formerne levendegøres med Sokrates på en sådan måde, at man i grunden ikke kan tale om to "verdener" - hvad Platon heller aldrig gør. Med Sokrates levendegøres det åndelige aspekt af verden i det stoflige, legemlige aspekt af den i en sådan grad, at det fysiske selv får del i det åndelige. Erkendelsen af dette inspireres Platon direkte af Sokrates til at se: det sker gennem sjælen. Det legemlige får en større betydning gennem at være præget af det åndelige - præget til deltagelse i det åndelige. Sokrates og Platon er ægte grækere - de forguder det legemlige under denne synsvinkel, i særdeleshed ynglingens krop som tegn på noget højere - men netop derved selv af umådelig værdi. Det bliver nu netop meningen med filosofens liv at gøre opmærksom på, hvor-dan forbilleder og prægnings-former virker i stoffet, så det struktureret virker tilbage i formerne ved deltagelse.

Oprindeligt er der ingen form knyttet til den abstrakte selvhed. Den konkret skønne ting tager slet og ret del i, μετέχει, "selve det Skønne", 'αὐτὸ τὸ καλόν'. (15) Particpationen forstås videre ud fra, at selvheden udformes som en selvberoende form, således 'αὐτὸ τὸ εἶδος,' (16) og igen videre ud fra den konkret virkende form, ἰδέα, (17) som aldrig hos Platon er radikalt selvberoende - *aldrig καθ*

αὐτὰ, eller αὐτὰ καθ' αὐτά. (18) Her i *Faidon* udtrykkes selvberoenheden kun svagere, uden 'καθ' og kun for så vidt 'εἶδος', som nu f.eks. αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος'. (19) Uden 'αὐτὸ' eller bestemmelse af ἰδέα-prægning, er 'εἶδος' - som overalt hos Platon - blot "form", "udseende", "klasse", "art". (20)

Det er sjælen, ἡ ψυχὴ, som erindrer fra tidligere liv. (21) Det, der erindres eksplicit, er kun generelle "begreber" som "det skønne, det gode, og alt sådant værende": καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία'. (22) Men det nye hos Platon er, at vi ikke bare selv er passive aftryk fra disse helt abstrakte "entiteter". Med sjælen erindrer vi ikke bare; vi skal selv tage del i prægningen. Udtrykket for "at præge", "at afsætte segl-stemplets prægningensform" er ἐπισφραγίζειν, (σφράγις, segl, σφραγίζειν, at forsegle). Det revolutionerende hos Platon er, at det ikke bare er guderne, som præger os, men at vi deltager i prægningen gennem vores sjæl. Til dels måske gennem guderne, vi har blot *selv* adgang til disse helt generelle "størrelser", som vi sædvanligvis kalder "ideer". Men på det helt abstrakte niveau er der slet ikke tale om form, da hverken 'ἰδέα' eller 'εἶδος' bruges; menom "meta-ideer", kunne man sige. Når vi bruger dem i vores undersøgelse, argumentation, λόγος, som jo foregår i en samtale, 'διάλογος', er det simpelthen præget af væren som sådan 'ὁ ἔστι', som skal afsættes. Den skal netop i første omgang afsættes på de abstrakte entiteter, "meta-ideer". Men vi må udlede, at prægningen også kommer til at gøre sig gældende for mere konkrete "ideer"s vedkommende. Det nye i europæisk filosofihistorie er altså, at *vi* tager del i prægningen, på alle niveauer fra det mest abstrakte til det mest konkrete. Dette *er* netop overhovedet den filosofiske ekskurs ifølge Platon: "Nu, hvis vi har fået denne (erkendelse, ἐπιστήμη) før vi blev født, og blev født med den, så vidste vi før vi blev født og i det øjeblik, vi blev født, ikke kun det lige og det større og det mindre, men alle andre sådanne (abstraktioner). Vores nuværende argumentation (λόγος) drejer sig ikke i højere grad om "det lige" end om "selve det smukke", "selve det gode" og "det retfærdige" og "hellige", og så at sige alle de ting, med hvilke vi afsætter seglets form (ἐπισφραγίζειν) af væren som sådan (ὁ ἔστι) i spørgernes måde at spørge på, og svarernes måde at besvare på." (23)

Der er ikke "to verdener" hos Platon. Der er mange niveauer, men vi kan frit bevæge os op og ned på disse: opad igennem participationen, deltagelsen, nedad i prægningens bevægelse. Men den fine sammenhæng er, at det prægede just er præget til at tage del i prægningen. Det er participationens nerve. For menneskelivet i almindelighed, for den etiske handlen, for filosofien i særdeleshed bliver dette forhold af vital, voluntarisk betydning: verden er præget med vilje, men jeg skal og vil tage del i prægningen. Således fornyr Platon radikalt den europæiske tænkning. Det forudgribes af Sokrates, det fuldbyrdes med Aristoteles. Men Platon selv formår at bevare det gamle perspektiv med guder, forbilleder osv. samtidigt med, at han ser det nye perspektiv: mennesket er frit til at tage del i alt det, som er givet forud for mennesket selv. Ja, mennesket *skal* tage del. Blot skal

vi huske, at Platon tænker græsk, og at "menneske", ἀνθρώπος, væsentligst betyder "mand", ἀνήρ.

### Platons egen position: udvidelse af orficisme, pythagoræisme

Det, vi sædvanligvis kalder "platonisk idealisme", er en plat "toverdenslære", som man har tolket ind i Platon med udgangspunkt i Aristoteles' kritik. (24) Der er en evig "verden" af "ideer", adskilt fra sanselighedens foranderlige "verden". Alle de fint differentierede udtryk 'αὐτὸ τὸ....', 'καθ' αὐτὸ εἶδος', 'ἰδέα' osv. kaldes under ét for "ideer", og enhver angivelse af selvberoenhed, stærkere eller svagere : καθ' αὐτὸ, αὐτὸ καθ' αὐτό samt særskilthed: χωρίς tydes straks som "henhørende til en særskilt verden". Denne særskilthed identificeres så med "den overhimmelske hvælving", ἡ ὑπουράνιον ἀπῆξις, i *Faidros*. (25) Her skuer sjælen, ἡ ψυχὴ, på sin vingede flugt de fundamentale entiteter eller "meta-ideer": "selve det retfærdige", αὐτὰ δικαιοσύνη, "selve erkendelsen", (αὐτὰ) ἐπιστήμη (26). Disse fundamentale, generelle selvheder, som Platon *aldrig* angiver med 'ἰδέα' eller 'εἶδος', er de *eneste* "ideer"/-"meta-ideer", som han tilskriver denne voldsomme "transcendente" status. Og dog kommer vi i berøring med dem helt spontant under samtalen, så vi i *Faidon*. Platon betoner netop den glidende overgang, fra de fundamentale "meta-ideer", "selvhederne", gennem de selvberoende former, angivet med 'καθ' αὐτὸ εἶδος', 'αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος' (27) og gennem den prægende form 'ἰδέα'. Hele tiden tager vi del "opad", alt det afbildede og prægede får del i forbilledligheden på dens mange niveauer. "Der er *ikke* to etager hos Platon". (28)

Det, der kaldes "den platoniske idealisme", kan til nød identificeres med pythagoræernes forbilledlære: trekanten har sit paradigme, den evige trekant, Trekanten; firtallet har sin evige form, Firtallet osv. (29) Aristoteles så jo netop ikke andet hos Platon. Men allerede orfikernes gudeprægnings-lære har for megen bevægelse i den guddommelige prægning af verden til, at vi kan benytte betegnelsen derpå. Og slet ikke Platons egen lære, hvor hele projektet netop er at tage guderne prægningsformen af hænde. Vel skaber vi ikke grundlæggende selve det gode, selve det skønne, men vi hædrer det, skaber videre på det gennem vores deltagelse deri. Den konkretere gestaltning er vi straks mere med i, således i den såkaldte "diarese", διαίρεσις, med hvilken vi deltager i skabelsen af prægningsformen for "erkendelse", ἐπιστήμη, for "sofisten" som modbillede på "filosoffen" og så fremdeles. Vi er prægede, vores sjæl er præget hos Platon. Her adskiller han sig ikke fra pythagoræere og orfikere. Men vi er ydermere prægede til deltagelse i prægningen. Det er det nye hos Platon. Ja, hele verden, κόσμος, er præget hos Platon - i *Timaios* - på orfisk vis. Men alt er præget til deltagelse i prægningen.

Derimod er det vanskeligt at se den såkaldte "platoniske idealisme" hos orfikere; der er for megen bevægelse i gudernes prægning af verden, af os. Der er til

gengæld netop *også* tale om prægende bevægelser hos Platon *selv* - om deltagende bevægelser, om sjælens bevægede flugt i den blot tænkelige side af tilværelsen. Platons lære er netop en udvidelse også af orfikernes lære. Vi skal se nøjere på denne i forbindelse med *tendensen* til monoteisme, som er udpræget hos Platon, men som allerede starter med orfikerne (uden at der *bliver* en fuldbåren dyrkelse af "Gud", kun af det fælles guddommelige).

### Hulebilledet i *Staten* som udtryk for Platons position

Den store dialog *Staten*, πολιτεία, burde rettelig kaldes "Statsforfatningen" ("Staten" ville nemlig hedde πόλις). Den illustrerer den ideelle stat, hvor alle menneskets funktioner er projiceret op til klasser i staten, som nemlig antages at være et slags hypermenneske. Egentlig er meningen bedre at kunne se det harmoniske menneske i den harmoniske stat, at kunne se det små klarere i det store. Filosofferne er klassen af mennesker, som tager sig af tænkningen. De må ikke have besiddelser, de ønsker ikke magt, men de skal tvinges til at indsættes som overordnede ledere. Bag den store alvor mærker man ironien over Sokrates, som staten Athen (30) burde have indsat som leder, men i stedet dømte til døden. (31)

Det berømte hulebillede i begyndelsen af syvende bog af *Staten* tages oftest til indtægt for en radikal to-verdens-tolkning af Platon: viser det ikke en evig, uforanderlig "verden" uden for hulen og en sanselig, foranderlig "skygge-verden" nede i hulen? Nej, det gør det ikke!

Det er "Sokrates"-figuren, som fører ordet i *Staten* og dermed også i hulebilledet: Nede på bunden af en hule sidder fanger lænket til hulens bund. Herpå ser de et skyggespil, som de tror er verden. Men for en enkelt brydes lænken, han vender sig om og ser, at spillet er iværksat med et bål midt i hulen og marionetfigurer, ført af dukkeførere. (32) Han kommer videre op, vænnes til det stærkere lys uden for hulen og ser det virkelige forbillede for marionetspillet i hulen - årstidernes gang osv. Til sidst skotter han lige akkurat op mod solen, som han ser er direkte årsag til alt på det synlige område uden for hulen (33) og indirekte årsag til alt det nede i hulen sete - dukker og skygger. (34) Han er nu filosof. Hvor meget han end fristes til at blive uden for hulen, må han ned i den igen for at hjælpe de andre - omend de gamle medfanger mest har lyst til at slå ham ihjel for alt det han fortæller (35) - det er altid tryggere at forblive i sine lænker.

Herved kommer Platons "Sokrates"-figur til at pege på den skæbne, som også blev den historiske Sokrates': at blive dømt til døden alene på grund af angst for det ukontrollable, ukendte, som dukker op med denne sære skikkelses lænkebrydende omgang med ynglingene især. Vi får en udlægning af allegorien: der er tale om en sjælelig opadstigning, som skal ende med erkendelsen af "det godes idé", ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, på det tænkeliges område, ὁ νοητὸς τόπος. (36). Men det er udtrykkeligt ikke kun dette, som findes uden for hulen. Det er klart markeret, at

der her også er et synligt område i sanselig forstand: i det synlige, ἐν ὁρόσῳ, er "det godes idé" lysets herre, solen; i det tænkelige område, εἰς νοητὸν τόπον, ἐν νοητῷ, er den herskerinden, som skaber sandhed og "ånd", νοῦς, og her er den "knap synlig", μόλις ὁραῖσθαι. (37) Der er med andre ord *ikke* tale om en tænkelig, åndelig, uforanderlig verden uden for hulen - og en foranderlig, sanselig verden indenfor. Der er bevægelse både ude, oppe og inde, nede. Der er kun skildret én "idé", og i allegorien bevæger den sig - nemlig i billede af solen. (38) Der er synligt, sanseligt uden for hulen - der er sanseligt indenfor, men filosofen kommer jo til at gennemtrænge alt med sin tænken, også det nede i hulen.

Hulebilledet har allusion til tidens mysterie-kulter, ikke mindst orfikernes: nede i hulen oplever man projektioner, som skal bringe sindet i kontakt og pagt med det, som er større end den blot sanselige, dagligdags virkelighed. Meningen er vitterligt, at der skal opstå en sjælelig opad-stigning. Nyplatonikerne knyttede an til denne alvorlige, oprindelige side af hulebilledet: der sker en sjælelig opadstigning, en 'ἀνάβασις', som var instans af en mere almen, metafysisk tilbagevendelse af alt til den oprindelige enhed. Hvert trin opad kaldte de "hypostase", ὑπόστασις: alt er nemlig til syvende og sidst udstrålet fra denne oprindelige enhed, den metafysiske "sol". Udstrålingen, "emanationen" er sket i omvendt rækkefølge ned gennem hypostaserne. Filosofens tilbagevendelse til hulen er instans af altings tilbagevendelse, "remanation" til den oprindelige enhed, τὸ ἐν.

Denne udødeligt smukke fortolkning af hulebilledet er sand nok, men viser kun den ene, alvorlige side af det og slører den anden - den ironiske: i mysteriekulten er det så sandelig meningen, at man skal *forblive* nede i hulen rent konkret *fysisk*, når alene *sjælen skal løftes* op. Alt andet ville være helligbrøde, ødelæggende for indvielsen. Sådan set er det jo smukt nok at illustrere den sjælelige opadstigning med en rent fysisk. Men man kan sige, at billedet herved er sprængt indefra. Der kommer et nyt perspektiv til herved: de, der sidder lænket til hulens bund symboliserer ikke bare dem, som er bundet til den umiddelbare fremtrædelse, "skyggerne". Nej, de symboliserer også dem, som er lænket til den passiviserende kultiske erfaring. Også *denne* lænke skal brydes ifølge Platon! Hvad der sker uden for hulen er ikke bare symbolet på det abstrakte, det mystisk erfarbare. Det er nemlig også den konkrete virkelighed, som man beruser sig bort fra nede i mysteriekulten. Det gælder om at bryde den neurotiske lænkning til den åndelige flugt nede i hulen. "Se dog, hvordan det går for sig i den konkrete virkelighed", siger Platon *også* med sit hulebillede. Men han lænker sig *heller ikke* til den konkrete virkelighed. Det er netop således, at den konkrete virkelighed viser sig i et nyt og højere lys. I stedet for at tale om to "verdener" hos Platon vil det være mere adækvat at tale om "én verden" som kan anskues højere eller lavere - den har et fysisk og et åndeligt aspekt, og flere åndelige niveauer. Netop derfor er det afgørende, at det er "Sokrates", som fortæller hule-allegorien, og det er afgø-



rende, at der refereres til Sokrates' skæbne: at blive slået ihjel af dem, som ikke har indset det, som netop Sokrates har. Platon kunne med fordel ellers have skiftet "Sokrates" ud, f.eks. med "Pythagoras" himself. Her havde vi haft en sand mystagog, som kunne have hjulpet os op til en sfære af evige tal og evige geometriske figurer. Men hvad Platon ønsker at fastholde her med hulebilledet er *såvel* den højere indsigt *som* den konkrete forståelse. Selve retfærdigheden, selve det skønne er til syvende og sidst underordnet selve det gode, og det står altsammen sin prøve i den ene og samme "verden", som *er* virkelighedens. I denne verden levede og tænkte Sokrates - og for sin konkrete deltagelse i verdens åndelige aspekter døde han. Han kunne være flygtet, men han var netop for engageret i verden i almindelighed og bystaten Athen i særdeleshed til at kunne svigte dem.

Hulebilledet er for det første selv en allegori - et gennemført billede, hvor såvel elementer som struktur genfindes fra forbillede til afbillede; meningen er at anskueliggøre forbilledet med afbilledet. For det andet rummer det selv en afbildning: alt, hvad der forekommer nede i hulen, har sit forbillede oven for den. Bålet nede svarer til solen oppe; først ses skyggerne nede, så figurerne og *så* ses bålet. Tilsvarende ses solen ikke straks oppe; vi må forestille os, at blikket også her først når skygger, genskinnet, indtil de originale ting ses: planter, dyr, mennesker osv. Og først *så* skimtes den originale sol. Men hvad bliver der af dukkeførererne nede i hulen? Deres forbillede oppe må være guderne. Men de nævnes ikke. De er antydede: alt andet har jo sit forbillede oppe. Der må også være originale livs- og menneskeførere uden for hulen. Vi møder dem imidlertid kun i et spor, en fortielse. Uden at det siges, må der være guder deroppe - selvom tilværelsen synes at klare sig udmærket uden: alene solen siges jo at være tilstrækkelig som en slags abstrakt "over-Gud". Guderne kan spores i hulebilledet, men *er* de der?

Når solen skal forklares ud fra bålet, kan det ikke undgås, at vi også betragter den som Olympens Bål, som mennesket ikke må stjæle ilden fra - dette ville være "hybris", ὑβρις - overmod. Bevægelsen ud af hulen bliver derfor særlig farlig: filosofen stjæler måske ikke direkte flammen, men han stjæler sig til at se den - og soler sig rigeligt i den. Som bod for denne "synd" må han ned i hulen igen og ikke forblive i det rene. (39) Hvis vi skal komme huleallegorien nærmere, må vi sammenstille den med det forudgående solbillede, som den er en slags udvidelse af. Heidegger analyserer således 'ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα' i hulelignelsen som "det direkte ud-skinne skin" i betydning: "solen skin-ner", (40) men netop herved kommer han til at forudsætte en analyse af solbilledet, hvor der skelnes imellem "selve det gode", 'αὐτὸ ἀγαθόν', (41) og "det godes idea", 'ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα'. (42) Førstnævnte symboliseres ved solen, ὁ ἥλιος, sidstnævnte med det direkte ud-skin:

I solbilledet møder vi først "selve det gode" og "selve det skønne", 'αὐτὸ...καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν'; der er én idea for hver, prægende og klassificerende henholdsvis gode og skønne ting. De er blot tænkelige, opfattede med νοῦς: 'νοεῖσθαι',

ikke sanseligt synlige: 'ὄρασθαι δ οὐ'. (43) Som solen må skelnes fra dens virkende, udskinnende skin, der igen muliggør, at øjet kan se genskin af solen, (44) således må "det gode", τὸ ἀγαθόν, også tildele den potentielt erkendte genstand kraften, ἡ δύναμις, til at kunne erkendes i sandhed, ἀληθεία, "uforborgenhed" (45); redskabet for denne ud-skinnen er så just "det godes idea", ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Det er denne analyse af solbilledet, som Heidegger underforstår til sin analyse af huleallegorien. For os er den også afgørende: i hulebilledet er det *solen*, somer særskilt, transcendent, og *kun* solen, *ikke* solens *skin*. Dette overvinder jo netop særskiltheden, solen skinner med idea, og vi griber ind i idea, tager del i det og dermed også del i selve det gode: solen, ὁ ἥλιος, betragtes "som den er", οἷος ἐστίν, "ved sig selv på sin egen plads", αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν τῇ αὐτοῦ χῶρα. (46) Sådan transcendens knyttes *aldrig* til ἰδέα, men det transcendente træder frem og virker *med* ἰδέα. Når lignelsen udlægges, siges det derfor, at erkendelsen *ikke* kan komme *bag om* ἰδέα. Men dette er ikke det samme som at ἰδέα har den særskilthed, som netop alene knyttes til selve det gode, "solen": meningen er, at solens skin blokerer for solen selv i vores skuende erkendelse, skinnet selv er så *kraftigt*, at det er "knap synligt". Sokrates siger: "For mig fremtræder fænomenerne således, at det på det erkendelige område er det godes idea endemålet, og knapt synligt": τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὄρασθαι. (47) Det godes idea skues med "nous", 'νοῦς', -tænkning, fornuft, ånd - som man nu vil gengive det - men det kan knapt skues med det sanselige syn. Rent sprogligt benyttes den aforistiske form 'ιδεῖν' for skuen med νοῦς, (48) meget rammende: det er netop en tidløs skuen, der er tale om. Den sanselige måde at se på udtrykkes temporalt med 'ὄρασθαι', (49) og det er selvsagt også den måde, fangerens betragtning af skyggerne udtrykkes på. (50)

På den ene side lænkes fangerne til fremtrædelserne som symbol på det åndsforladte menneskes binding til fremtrædelserne. Men på den anden side viser det også det mysticistisk dragne menneskes neurotiske fastholdelse i "oplevelsen" - og her rammes *både* orfikeren og det moderne menneske foran TV-skærmen! Platon kræver lænken brudt, filosoffen skal gå i forvejen ud til den konkrete virkelighed i det højere perspektiv. Sokrates gik vejen, og han gik den fuldt ud, helt til døden. (51)

I forhold til gude-troen bliver filosoffens vandring op af og ud af hulen imidlertid problematisk, som vi så. Hulebilledet efterlader os da med de to uklarheder: vi sporer guder, og vi sporer hybris - idet vi nu knytter an til den alvorlige, "prænyplatoniske" side af det. Det er åbenbart en pointe for Platon at holde denne uklarhed åben. Hvorledes?

## Platons fornyelse af forholdet til guderne: "hellighed" i *Euthyfron*

Hulebilledet antyder, at der er guder, men de omgås behændigt. Filosofen kommer betænkeligt nær hybris, men undgår den behændigt. Vi kan komme videre med sagen ved at betragte en ungdomsdialog, *Euthyfron*. Den unge Euthyfron har indklaget sin egen far for drab (52): En husslave har slået en daglejer ihjel og bindes selv af faderen, smides i en grøft, medens der sendes bud efter retsfortolkeren - slaven dør i grøften. Denne handlekraftige unge mand er nu det ideelle modbillede til Sokrates for Platon: det kan anskueliggøres, at Sokrates ikke forfører ungdommen, som netop handler på eget initiativ, selv søger at optræde tappert, dydigt, helligt og så videre. Hele tiden fremhæver Sokrates sin (metodiske!) uvidenhed: det er Euthyfron, som "ved" hvad helligheden, τὸ ὁσίον, er. Platon kan derved fremhæve det uberettigede i Meletos' anklage: at Sokrates skulle nægte at anerkende bystaten Athens guder, og at han skulle fordærve ungdommen, forføre den til andre anskuelser. (53) Rent tematisk spilles de to anklager ud imod hinanden: såvel Meletos (54) som Euthyfron (55) hævdes at være vise, have erkendelse af hellighed, siden de hver for sig kan anklage henholdsvis Sokrates og Euthyfrons far. Vi fornemmer dog Sokrates' ironi bagved: ingen af de to har haft tilstrækkeligt afklaret viden om det, de har gjort - Meletos har handlet galt, Euthyfron har derimod eventuelt nok handlet mere spontant korrekt ud fra en uafklaret, erindret viden. Nu gælder det altså om filosofisk at få afklaret denne spontante handlings motiv: hvad anser Euthyfron helligheden, τὸ ὁσίον, for at være?

Først søger Euthyfron at påpege sin egen partikulære dåd: at anklage misdæderen uden hensyn til, om det gælder ens egen far eller mor. (56)

Sokrates kræver et generelt svar, et almenbegreb - et klassificerende og prægende formredskab: "που μὴ ἰδεῖν τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια," og dette kan så pege tilbage på selve formen, αὐτὸ τὸ εἶδος, for helligheden. Sokrates udbeder sig dette "idea"-redskab for at kunne bruge det som paradigme, χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι. (57) Det karakteristiske er, at det er deltagerne i den filosofiske samtale, som griber fat om denne prægende form. Det er ikke bare på orfikervis guderne, som præger det hellige versus det vanhellige for os. Foranlediget af Sokrates skal vi selv kunne afgøre, hvad der er helligt og hvad der er vanhelligt. Sokrates antyder, at han selv er en slags billedhugger (58): vi skal med ham *deltage* i udformningen, prægningen af verden, selv gribe mejslen og forme med idea-paradigmet, præge med prægningsformen. Euthyfron forstår nu, at han på denne måde skal hæve sig over det partikulære og bestemme "helligheden", τὸ ὁσίον, på abstrakt måde, og han forsøger at finde prægningen af de konkrete hellige gerninger: hvad guderne elsker er helligt, hvad de hader er vanhelligt. (59) Men Sokrates påpeger svagheden: gudernes indbyrdes strid umuliggør en entydig bestemmelse (60); guderne elsker netop det hellige, fordi det

kan vække kærlighed hos dem at se noget helligt; det er ikke helligt, *fordi* guderne elsker det. (61)

Sokrates anstiller betragtninger om artsbegrebet: hvor der er frygt, *δέος*, er der ikke nødvendigvis skyhed, *αἰδώς*, men hvor der er skyhed, er der også nødvendigvis frygt. (62) Euthyfron forsøger så en ny definition på "helligheden", τὸ ὀσιόν glosen betyder også "fromhed", hvilket aspekt Euthyfron udhæver ved at ligestille den med *εὐσεβής*, som netop entydigt har betydningen "fromhed": den del af "retfærdigheden", ἡ δικαιοσύνη, som vedrører tjenstvillighed over for guderne, τὸ περὶ τῶν θεῶν θεραεῖαν, er hellighed og fromhed, *εὐσεβές τε καὶ ὀσιον*. Den resterende del af retfærdigheden vedrører så behandlingen af menneskene, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος. (63) Hvad forstår Euthyfron så nøjere ved denne tjenstvillighed? Jo, den som slaven har til herren, (64) yderligere karakteriseret ved bøn og ofring, (65) en hel videnskab, *ἐπιστήμη*, (66) bøn er at bede om, ofring er at give. (67) Sokrates får så Euthyfron med på, at forholdet mellem mennesker og guder må blive en slags "forretningsforbindelse", *ἐμπορική*, hvor guderne får fordel (68) som dog ikke udgør selve helligheden, fromheden. Den endelige definition på 'ὀσιόν' finder Euthyfron så i "det, som guderne har kært": *φίλον τοῖς θεοῖς*. (69) Ganske vist var hans første definition partikulær, men Sokrates får ham alligevel til at indse, at han er gået i ring: Euthyfron ønskede at gøre guderne glade med sin angivelse af faderen, (70) og dette er jo blot en generalisering deraf. Der kommer ikke rigtigt afklaring i Platons ungdomsdialoger. Vi regner med, at det nogenlunde viser os den historiske Sokrates' metode: med ironi sættes ynglingenes hævdelser på prøve. Det er det klare modbillede til anklagen mod Sokrates som fordærver og forfører af ungdommen. Sokrates er uvidende, ikke som krukken for stillelse, men som metode til at afsløre ynglingens indbildninger og til at ramme ham dybere nede. Lidt forførelse er der med ironien, men ikke manipulation mod et velkalkuleret mål. Det er ironi, at Euthyfron er viis, men der er alvor med i det, for der ligger faktisk fostre til erkendelse i ynglingen. Sokrates fremtræder som sin mor, der var jordemoder: han skal være fødselshjælper for erkendelsen. Således kan vi fornemme, at også Euthyfron kommer til at fornemme helligheden som noget dybere end det, han selv kan præstere. Han kan meget vel spontant optræde fromt, men det fromme skal fødes for ham, af ham, som erkendelse. I dialogen er Euthyfron bragt et godt stykke på vej til erkendelsen.

Der kommer imidlertid en anden pointe med det bevidst usagte netop i denne dialog. Platon antyder for os, at Euthyfron faktisk har handlet spontant etisk, helligt: nemlig ved at fundere sig dybere i det sandt guddommelige end ved den blotte, overfladiske autoritetstro. Hans oprør er nødvendigt. Men det, som dialogen er helt tavs med, er det faktum, at der bliver en videre konsekvens. Nemlig den, at der også må blive et oprør mod guderne. Disse er netop fremhævede i deres begrænsning, deres indbyrdes forskelle, deres indbyrdes kampe. Hvis vi skal

være fromme og hellige, må vi søge dybere ned, selv finde det guddommelige, som også guderne har deres guddommelighed fra. Dette er pur nødvendighed, men desværre uudsigeligt på Sokrates' og Platons' tid: det er jo så at sige hybris. Og det udtrykker et brud på den rent udvendige orden. Det er ikke noget brud på denne orden, at Euthyfrons fars slave dør. Han slås ikke direkte ihjel, han revses som han bør revses og dør nu engang før sagen kan retsligt afgøres. Men at sønnen omtyder dette som manddrab bryder den ydre orden, skønt han selv ser det som brud på den højere, guddommelige orden. Han sætter sig herved på gudernes plads, søger at afgøre godt og ondt. Men hvad hans far har gjort kunne én af guderne lige så vel have gjort! Guderne handler vilkårligt, og derfor kan man ikke bare glæde dem med en handling som Euthyfrons. Sokrates fremhæver, at hvad der er kært for den ene, foragter den anden: Euthyfrons handling vil glæde Zeus og Hefaistos, men hades af Kronos, Uranos, Hera og andre guder. (71)

Sokrates ironiserer groft over Euthyfrons visdom, σοφία, - ja, han ligefrem *higer* imod den, siges det ideligt. (72) Og Sokrates får ham blot til at fremtræde med sin uafklarethed. Men det dækker over den dybe sandhed, at han vitterligt *har* handlet korrekt. I en senere tid kan man tale om indre sam-viden, "samvittighed", συνείδησις, conscientio: Euthyfron har spontant brudt lænken på hulens bund og taget det første skridt på den smertefulde vej *fra* kopi *til* original. Sokrates' pædagogik går netop ud på at lede ynglingen på denne vandring. Han er selv gået vejen på sin egen måde, men han kan ikke blot være et forbillede til kopiering for ynglingen. Disse må selv tage del i forbillederne, og langsomt kommer de derved til at kunne bevæge sig i retning af det store mål: selv at hæve sig fra blot at være "kopi" til at blive "original".

I denne bevægelse kan man ikke uden videre blot være guderne i vold. I anden bog af *Staten* gøres op med Homer: han forstår guderne for dårligt - eller måske for godt i deres forskellighed. Der anes et højere sigtepunkt bag guderne: selve det gode. Vi skal ikke være kopier af guderne, men originaler i forhold til det gode. I tredje bog må der derfor til staten vælges digtere, som kan hjælpe til dette gennem at fremstille det sandt smukke og velformede.

### Hulebilledet og *Euthyfron*-dialogen: guderne forties, men ses i sporet

Det, der forbinder og gensidigt belyser hulebilledet og dialogen *Euthyfron*, er at guderne forties, at der næsten begås hybris i et oprør, hvor man må tage sagen i egen hånd - og at guderne så *alligevel* kan spores. I hulebilledet møder vi dukkeførerne: de *må* have forbilleder oppe: guderne.

I *Euthyfron* møder vi et grundlæggende forhold mellem "overordnet" og "underordnet", "ældre" og "yngre": Euthyfrons far - Euthyfron; altså generelt: fædre - sønner; Sokrates - Euthyfron; Sokrates - Meletos; Euthyfrons far som

herre - faderens slave, altså generelt: herrer - slaver; guder - mennesker. På den ene side den foresatte med den større erfaring eller blot med magten: det er faderens opgave at revse sønnen, det er pædagogens - også Sokrates' - opgave at vejlede og inspirere ynglingen; herren har håndsret over slaven, guderne magt over menneskene. På den anden side den underordnede, som skal tjene den overordnede myndighed ved undergivelse, men med mulighed for at gøre oprør ud fra en tro på at forstå "det gode" bedre. Meletos misforstår sit oprør mod Sokrates, men Euthyfrons faderoprør er berettiget.

Euthyfron mener at handle ud fra en højere, en "indre" orden. Men i konsekvens må det også betyde, at der må rettes anklager over for guder, som behandler mennesker så slet som Euthyfrons far behandler sin slave. Alene uenigheden, striden mellem guderne må betyde, at der må rettes oprør imod dem. Dette forties i dialogen, det er for farligt at nævne. Der skal gøres oprør imod "guden" i hans begrænsning. Det kan ikke siges. Men vi møder alligevel "guden" som *spor* også i *Euthyfron*: nemlig i form af Euthyfrons far. Dukkeførerne nede i hulen er på tilsvarende vis *spor* af guderne i hulebilledet: i *Euthyfron* er der en struktur af overordnet-underordnet, som peger på, at der "bag ved" Euthyfrons far er en "gud", mod hvilken der skal gøres oprør; i hulebilledet er der en afbildning, som peger på, at der "oppe" over dukkeførerne er "rigtige" førere af menneskene og af jordelivet: guderne. På forskellig vis fremtræder "guderne" derfor ved en *forskydning*, som Platons tekst selv foretager. I Euthyfrons oprør mod faderen *sporer* vi et langt større oprør, i fangens frigørelse fra lænken på bunden af hulen *sporer* vi et langt større oprør: mennesket, og i særdeleshed filosofen, må gøre oprør imod guderne i deres forskellighed og begrænsning for at kunne komme dybere i pagt med det guddommelige.

Det nye, som kommer til, kan ikke siges: så ser det ud, som om det var korrekt at dømme Sokrates for ikke at anerkende statens guder, som om Sokrates ikke var et helligt og fromt menneske. Men den nye bestemmelse af "hellighed", "fromhed", bliver netop denne lænkebrydende, engagerede *participation*.

Når fangen har frigjort sig fra lænken på bunden af hulen og kvalificerer sig til at blive filosof, må han vende tilbage til hulens bund igen. Men de resterende fanger vil slå ham ihjel. Det lykkedes da også athenerne at få deres filosof Sokrates henrettet. Men lovene som stivnede former, gudetroen som umiddelbar underkastelse *kræver* et oprør, (73) og også et offer. Med sit liv og sin død provokerer Sokrates da også den vanemæssige "sikkerhed", som man så gerne vil skjule sig bag. Det er en stor opgave at skære sin lænke af/at lade sin lænke blive skåret af. Det gør ondt at komme ud af det vanegreb, som man kun alt for mageligt forbliver i. Men det er nødvendigt, hvis man gennem deltagelse i forbilleder ønsker at søge at hæve sig fra blot at være "kopi" til efterhånden helt at være "original" - og det er målet med den sokratiske pædagogik: selverkendelse og realisering af sig selv.

Meletos har alligevel lidt ret: Sokrates *er* farlig for staten og dens ynglinge. Nemlig farlig for deres lænkning til vanens magelighed. Sokrates' pædagogik er farlig for den stivnede orden, fordi han graver det oprindelige frem i ynglingene, så de udvikler sig fra barnlige kopier til voksne originale. Meletos' anklage imod Sokrates bliver således det negative spejlbillede af Euthyfrons berettigede anklage imod sin far. *Den* anklage udtrykker det ægte lænkebrud og er helt i Sokrates' ånd. Euthyfron er ikke nået helt til enden af sin vandring, han har endnu ikke stjålet sig til at se gudernes ild, "solen", selve det gode. Men han er på vej. For Sokrates selv bliver vejen til døden det ultimative lænkebrud. Dialogen *Euthyfron* angives at finde sted umiddelbart før rettergangen. (74)

### **Fra mange guder til én Gud, én guddommelighed: guders og menneskers indordning under det at skabe med på det gode**

Allerede hos orfikerne ser man en tendens til monoteisme. Ikke sådan, at en bestemt, konkret gud foretrækkes - men snarere således, at man i tilbedelsen af en bestemt gud netop ser det guddommelige i særdeleshed repræsenteret. Således tilbedes Orfeus ikke som guden, som "Gud": Orfeus slår lyren, anslår den tone og stemning, som kulten mødes i. Orfikerne hylder natten nede i mørke huler, hvor de ret smelter sammen med tonerne. Her opleves så en større sammenhæng, en overordnet enhed. I hymnerne besynger de Zeus, "overguden", som havende loven, ὁ νόμος, over verden; som hos pythagoræerne får "νόμος" også sin sidebetydning af "tonal harmoni" her hos orfikerne. De knytter også en overordnet "retfærdighed", δικαιοσύνη, til Zeus; han har det retfærdige segl, σφραγίδα δικαίου. (75) Zeus tilbedes som én, εἰς, én guddom, som så igen identificeres med Solen og Dionysos. (76) Denne enkle guddom identificeres videre med Pan og Apollon, som har det prægende seglstempel over hele verden, ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπωτιν. (77) Selve den form, som prægningen udføres ved, benævnes med "ιδέα σφραγίδος"; med denne er himmel og jord præget. (78) En nymfegrotte hedder "σφραγίδιον", "lille segl". (79)

I det gammelgræske var der nok en overgud, Zeus. Men han er ikke nødvendigvis god - i *Euthyfron* refereres til ham som skaber af alt, også af nød og kummer. (80) Som gammelgræker måtte man selv vælge det gode ved at tilbede en bestemt gud, eventuelt i en kult - som nu orfikernes. Men med dem ligesom smeltes guderne sammen til det guddommelige - som vi genfinder som "selve det gode" hos Platon. Det nye hos ham er, at vi ikke bare skal ned i hulen og genopleve fødsel af guder og deres prægning af verden - såsom Zeus' fødsel i Ida-hulen på Kreta. Det er ikke nok for Platon, at verden nu engang *er* præget retfærdigt og godt. Til en begyndelse er det godt nok at komme ned i hulen, det lille segl som billede på det store verdenssegl, at opleve den forudgående prægning. Men dette skal ifølge

Platon kun være forudsætningen for, at vi selv kan gå ud af hulen og tage del i verdens-prægningen. Vi er prægede til at tage del i prægningen. Dette påbegyndes med Sokrates' fornyelse af fromheden og helligheden som et oprør mod en stivnet, ydre form.

Hulebilledet holder det uklart, i hvilken grad man selv befrier sig fra lænken og i hvilken grad man hjælpes dertil. Sokrates kan være forbilledet som hjælp for os. Der skildres mest den højere indsigt i tilværelsen, i verden - den ene og samme, vi har. Imidlertid betyder deltagelsen i prægningen, at vi bliver mere konkret medskabere af prægningsformer og med-prægere ved siden af guderne. Dette ses i særdeleshed i den såkaldte "diarese", 'διαίρησις', som netop udtrykkeligt karakteriseres ved "at afsætte segl-stemplets form", 'ἐπισφραγιζειν,' (81) hvor målet er at nå frem til den prægende form 'ἰδέα' (82), med hvilken vi kan bestemme, præge "statsmanden", "sofisten" osv.; der er hele tiden to modsat prægede former, 'δύο εἶδη' (83) - "to eidos-er" eller "to arter", 'γένη.' (84)

På alle måder, også i dialogens diarese, skal vi deltage i idea-prægningen. Som prægningsform kan 'idea' aldrig blive selvberørende. Men vi kan måske hæve os til den selvberørende form, som transcenderer prægningsbestemmelsen, 'αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος'. I *Timaios* ser vi, hvorledes demiurgen skaber, præger kosmos ved at bruge paradigmet med dets prægningsformer, ἰδέαι, som prentes ind i kosmos som prægede former, εἶδη. (85) Dette åbner for de prægningstrascenderende former, καθ' αὐτὰ ταῦτα...εἶδη, (86) men overskridelsen sker først betinget af prægningen. Dette gælder også for os, når vi tager del i prægningen: vi kan overskride prægningsbestemmelsen, vi kan bidrage til tilværelsens åndelige side, "den åndelige verden".

Der er nok "evige geometriske former", "evige tal" i tilværelsens åndelige side ifølge Platon - han tilslutter sig også pythagoræerne. Men det åndelige aspekt har sandelig tillige bevægelse - aktivitet, prægning, sjælelig bevægelse, deltagelse. Det er plat misforstået, at "Platons åndelige verden" skulle være statisk, éngang givet - vi kan netop bidrage til den. Ja, det er vores opgave at gøre det: med vores deltagelse i prægningen at skabe nye former; med vores deltagelse i det gode at skabe mere godt, også åndeligt godt.

Vi er ikke de evige former i vold, vi er ikke guderne i vold. Vi er det gode i vold. I *Euthyfron* konstitueres "hellighed", "fromhed" 'τὸ ὁσίον' som del af "retfærdighed", 'δικαιοσύνη', som igen i *Staten* underordnes "selve det gode", 'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν'. Platon "afskaffer" ikke guderne - demiurgen i *Timaios* er én blandt mange medskaber-guder, og han "afskaffer" ikke selvberørende former i tilværelsens åndelige aspekt, men han indsætter participation som erstatning for menneskets slaveri under det os foresatte. Uden for hulen finder vi dukkeførernes forbilleder. Disse er i grunden ikke blot guder, men også mennesker, som ved majsommeligt arbejde er kommet til at tage del i tilværelsens åndelige og materielle virkelighed, blive medskaber på den - gennem den prægede form 'εἶδος', og den



prægende form 'ιδέα' mod deltagelse i formen, sådan som den så overskrider sin bestemmelse af prægning, αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος. *Vi er således ikke forbilleder og guder i vold, men vi er det gode fra forbilleder og guder i vold.* Som ægte grækere kunne Sokrates og Platon se guderne i ynglingene med deres udskinnende, smukt prægede kroppe, benævnt 'ιδέα' når dette aspekt skulle fremhæves. (87) Sokrates' hellighed bestod også i at tilbede ynglingene; ikke i deres ufuldkommenhed, som en neurotisk søgen tilbage til egen uforløst ungdom, men i deres potentialer for udvikling og modning.

Der er således ingen modsætning mellem Platons "egen idélære" (for nu at bruge dette pseudo-præcise udtryk) og det, som den historiske Sokrates stod for, om end Platon udvider dette: Platon ser i særdeleshed Sokrates som den, der formåede at tage del i gudernes prægning - at rive dem prægningsformen af hænde, når de ikke prægede godt og sandt. Sokrates var ikke gud eller Gud for Platon, men som Sokrates så det guddommelige lys igennem ynglingene, så Platon det igennem Sokrates. Det lys, som hele tiden præger til fornyet deltagelse i prægningen, den gode prægning. Hele tiden må lænkebrydningen fornys. Platon fornyede netop den sokratiske prægning af ynglingene: han misbrugte ikke arven fra "Sokrates" til at gøre den til en ny hule at spærre dem inde i. Hans dialoger er heller ikke en hule for dig og mig, hvor han opfører dialogerne som et skygespil af afdøde personer: Sokrates, Parmenides, Gorgias og andre gamle filosoffer. Platons værk er helligt netop derved, at det hele tiden ansporer til lænkebrydningen; just heri ligger det sokratiske i arven fra Platon.

Sokrates' pædagogik tilsigter at levendegøre det gode for os. Det gode kan aldrig lænkes til en hulebund. Helt fortryllende fremhæver han i *Euthyfron*, hvorledes han nedstammer fra den mytologiske billedhugger Daidalos, som kunne gøre levende statuer (88); også Sokrates opdager, at han kan gøre levende statuer - ikke bare af det, han selv frembringer, men også af det, som han foranlediger frembragt i ynglingene, deres erkendelse. (89) Sokrates er (ironisk) foruroliget: han har ingen kontrol over dette. Lænken er brudt.

Selve *Statsforfatningen*, πολιτεία, er blevet læst som forudgribende de totalitære stater i vort århundrede. Men disse indførtes med vold. Det var Platons oprigtige tanke, at når enhver med sokratiske terapi kom til sig selv, gennem "dette at udføre sine egne ting", τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, (90) så ville enhver finde sin plads deri. At dette var en utopi vidste Platon selv. Vi kan derfor godt læse hulebilledet uden dogmatisk forpligtelse på resten af den store dialog, som vi kalder "*Staten*".

Platons skridt fra "efterligning", μίμησις, til deltagelse, μεθέξις, er ikke bare et spørgsmål om udskiftningen af ord. Det er et afgørende brud i hele den vesterlandske tænkning. Aristoteles fortsætter oprøret og gør det overhovedet til oprør imod ydre, selvberørende forbilleder.

## Konklusion og videre perspektiver

Sokrates foranlediger, at ynglingene føder ontologisk og etisk erkendelse, og at deres spontane handlinger reflekteres, korrigeres, lutres som etiske. Eleven Platon føder filosofihistoriske værker, fortsætter pædagogikken - han søger ligesom sidenhen sin egen elev Aristoteles forgæves at realisere det etiske projekt igennem konkret statslig virksomhed. Kun deres værker, deres fortsatte deltagelse i den gode prægning og videreprægning af kommende generationer står tilbage.

Platon gennemskuer, at Sokrates således river guderne den gode prægningsform af hænde med den filosofiske deltagelse i den gode prægning. Men han må være tavs med denne indsigt: den har karakter af hybris. Kun indirekte ser vi den. Ikke desto mindre repræsenterer den et afgørende brud i den vesterlandske idéhistorie. Dette brud får to udtryk. *For det første* starter Sokrates en lang række opgør med dem, som mener at stå i umiddelbart forhold til det guddommelige - guder, naturprincipper, "Gud": Sokrates gør selv op med sofisterne. Jesus gør op med farisæerne. Kierkegaard gør op med Hegel og med sin samtids præsteskab. Meningen med disse opgør er da at genindsætte mennesket i et autentisk forhold til det guddommelige. *For det andet* kommer bruddet til at indsætte mennesket som det guddommeliges medvirker: Paulus ser menighedernes medlemmer som "Guds medarbejdere"; ifølge Max Weber betoner protestantismen mennesket stærkere som havende "betroede talenter" også i bogstavelig forstand; Hegels Verdensånd indebærer Guds virkeliggørelse i menneskets tænken og handlen; Kierkegaard betoner valget, springet, afgørelsen, som vores guddommelige opgave, som Gud ikke kan løse for os.

Alt i alt: i den vesterlandske tænkning siden Sokrates har mennesket lod og del i det guddommelige uden at være gud eller Gud. Derfor bliver den etiske handling også den vesterlandske kulturs væsentligste opgave. Har vi magtet den, eller skulle vi have ladet guderne beholde deres prægnings-former? Dog: vi kan ikke komme bag om bruddet, som Sokrates og Platon foretog. "Deltagelse" er og bliver indsat som noget andet og mere end "Efterligning".

## Noter

1. *Metafysikken* 987 b 9 - 11.
2. *Metafysikken* 987 b 1 - 9.
3. *Kriton* 43 D; *Faidon* 58 A - C.
4. *Faidon* 60 D.
5. *Faidon* 60 E.
6. *Faidon* 61 A - B.
7. Sokrates' Forsvarstale, "*Apologien*" 41 E - 42 A. Friis Johansen ser dog en overvindelse med udgangspunkt i Platons egen udvikling; det er *den*, som afspejler sig i "Sokrates"-figurens udvikling (Friis Johansen, p. 164 og p. 193). Vi betoner kontinuiteten med udgangspunkt i Sokrates selv: livslangt inspireres Platon såvel til at se tilværelsens åndelige aspekt i og med Sokrates selv, som selve deltagelsen, engagementet deri i og med Sokrates. Engagementet gælder både åndelige og konkrete forhold - alt hænger sammen i attisk tænkning.
8. *Faidon* 70 C.

9. *Faidon* 80 C - E; 82 B - C. Også *dette* er et orfisk træk.
10. *Faidon* 75 C, 76 C osv.
11. *Faidon* 76 A osv.
12. *Faidon* 82 D - E.
13. *Faidon* 62 C - D, 64 A, 67 A - 77 C osv.
14. *Faidon* 61 E - 62 A.
15. *Faidon* 100 C, jf. de abstrakte, formløse grund-"begreber" /entiteter/kvaliteter αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ ἄγαθόν, αὐτὸ τὸ δίκαιον, αὐτὸ τὸ ὀσίον 75 C.
16. *Faidon* 103 E.
17. *Faidon* 104 C,D,E; 105 D etc. Med udgangspunkt i disse steder analyserer Brommer grundlaget for sin distinktion 'ιδέα' / 'είδος': 'ιδέα' er det skabende forbillede, 'είδος' er det skabte afbillede, den skabte orden: Brommer p. 64. Vi må tilføje: når 'είδος' er uden 'αὐτὸ τὸ...', 'καθ' αὐτὸ...', eller 'αὐτὸ καθ' αὐτὸ...', som ellers netop angiver "overskridelse af prægningsbestemmelsen" (derimod er 'είδος'-s-selvberoenhed *ikke* uden videre ensbetydende med "henhørende til en særskilt verden"). Der skal nemlig således foretages en *tre*-deling.
18. Som G. F. Else (1936) afdækker "Ideernes terminologi", og som hele det platoniske korpus viser, savnes dette udtryk komplet hos Platon: *ιδέα* beror *altid* på at virke, at være i aktivitet, som påvist af Heidegger: udskinnede skin, og Brommer: prægning, skaben.
19. *Faidon* 106 D.
20. *Faidon* 104 C osv. G. F. Else (1936) gør opmærksom på, at "idé-læren"s terminologi *ikke* er begrænset til de to ord 'ιδέα' og 'είδος', der er andre udtryk, og de to ord indgår i en række faste udtryk: 'αὐτὸ εἶδος', 'καθ' αὐτὸ εἶδος', 'αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος', (p. 29, 39, 43, 50), 'μὴ α. ιδέα' (p 49, 53), 'μὴ α. τις ιδέα' (p. 34, 48), *ganske* sjældent 'ἐν τῷ εἶδος' (p. 34, 48).
21. *Faidon* 76 C, E, 77 A-D.
22. *Faidon* 76 D.
23. *Faidon* C - D, ἐπὸφραγίξειν også *Statsmanden* 258 C, *Filebos* 26 D.
24. Dette er mest udpræget i oversigtslitteratur, pædagogiske forenklinger, f.eks. Justus Hartnacks filosofikumklassiker *Filosofiske problemer*, København 1966, p. 30.
25. *Faidros* 247 A-B.
26. *Faidros* 247 D-E.
27. G.F. Else (1936) påviser terminologien. Sammenholdt med Brommers analyse af idea som skabende, prægende form, 'είδος' som aftrykket, må vi nu skelne *mellem* 'είδος' som den prægede form, den skabte klasse (af den prægende og klassificerende 'ιδέα') og den selvberoende 'είδος', transcenderende prægningsbestemmelsen, klassifikationen.
28. Udtrykket stammer fra lektor, dr. phil. & theol. Bent Dalsgaard Larsens mundtlige undervisning og bringes vist første gang her på tryk: ifølge Dalsgaard Larsen er Descartes' dualisme baggrunden for fejltagelsen.
29. Men faktisk forekommer segl-metaforen hos Pythagoræerne, f.eks. i forbindelse med akkordens præetablerede harmoni forud for melodierne, men som prægningsform for dem, jf. *Willmann*, p. 294.
30. "Stat" skal altid hos Platon tages som "bystat": 'πόλις' betyder netop "by", "stat". På Platons tid, i det hellenske Grækenland og omegn, havde man kun bystater: Athen, Sparta osv.
31. Ironien er tydeligst netop i hulebilledet, hvor det siges, at når en af fangerne er kom-metfri af lænken, ud af hulen og ned igen vil de andre fanger søge at slå ham ihjel!
32. *Staten* 514 B.
33. *Staten* 516 A.
34. *Staten* 516 B - C.
35. *Staten* 517 A.

36. *Staten* 517 B.
37. *Staten* 517 B - C.
38. "Ἰδέα" er nemlig i traditionen fra orfikerne overalt "den prægende form", "den bevægede og bevægende idé", redskabet for det hinsides til at gøre sig gældende i det hersides. Jf. Willmann, især p. 41 - 42, og vores note 78.
39. *Staten* 519 C.
40. Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 32, 28, 42 osv.
41. *Staten* 507 B; blot 'τὸ ἀγαθόν' 509 A.
42. *Staten* 508 E. Heidegger anfører det som en misforståelse at oversætte 'ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα' med "Die Idee des Guten" (p. 21); men 'τὸ ἀγαθόν' kangengives "Die Idee der Ideen" (p. 38): ἰδέα er redskabet for den direkte ud-skinen, εἶδος er gen-skinnet (p. 34). Heidegger søger ligesom Brommerikke betydningen af 'αὐτὸ εἶδος', 'καθ' αὐτὸ εἶδος', 'αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος'; begge forskere får derfor kun set 'εἶδος' som afledt af 'ἰδέα' - "præg", henholdsvis "genskin".
43. *Staten* 507 B.
44. *Staten* 508 A - B.
45. Heidegger, p 32, p 33, etc.
46. *Staten* 516 B, jf. Heidegger, p. 13 - 15.
47. *Staten* 517 B - C, jf. Heidegger p. 43.
48. *Staten* 516 B, 517 C osv.; Heidegger: ἰδεῖν - ἰδέα, p. 41, p. 42; ἰδέα - ἀλήθεια: p. 42, p. 46 osv.
49. *Staten* 507 B, 508 A osv.
50. *Staten* 515 A - B.
51. Fra middelalderen til Kierkegaard er der tradition for at se Sokrates' domfældelse og henrettelse som en forudgribelse af Jesu Kristi dødsdom og korsfæstelse. Selv opfattede Sokrates sig dog ikke direkte som martyr; men både han og Jesus ønsker at indsætte en ny, indre orden og ikke at reformere en ydre.
52. *Euthyfron* 4 A - E.
53. *Euthyfron* 2 C, 3 B; 15 E - 16 A.
54. *Euthyfron* 2 C.
55. *Euthyfron* 3 D, 9 B, 12 A, 15 D osv.
56. *Euthyfron* 5 D.
57. *Euthyfron* 6 D. Allerede her i denne tidlige dialog er terminologien helt i overensstemmelse med de senere dialogers. Om "μίαν ἰδέαν" kan siges, at det såvel er karakteristisk for "ἰδέα", at det forekommer i instrumental-dativ, samt at dets singularitet udhæves med "μία": 'έν idea'. Det idiomatiske "μία τις ἰδέα" forekommer også allerede her i *Euthyfron*, nemlig i akkusativ, μίαν τινα ἰδεαν, for det præg, som selve det hellige har sat og selv igen kan bruge som prægningsform (5 D). "Idea" er den prægende form, "eidos" er den prægede form, som dog kankomme til at overvinde bestemmelsen ud fra prægningsaktiviteten og blive selvberoeende: αὐτὸ τὸ εἶδος (som vi læser i teksten 6 D), καθ' αὐτὸ εἶδος, αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος. Som prægningsform er "idea" aldrig "ved sig selv", men en sjælden gang i pluralis for de mange prægningsformer på paradigmet i *Timaios*.
58. *Euthyfron* 11 B - E: Sokrates siger, at han "nedstammer" fra den berømte billedhugger Daidalos. De facto var hans far billedhugger (Diogenes Laaertes).
59. *Euthyfron* 9 E.
60. *Euthyfron* 8 D - E.
61. *Euthyfron* 11 E.
62. *Euthyfron* 12 B. Meningen er, at 'frygt' er en del af 'skyhed', som således er mere end 'frygt', men omfattende også dette.
63. *Euthyfron* 12 E.
64. *Euthyfron* 12 D.
65. *Euthyfron* 13 D, 14 B.
66. *Euthyfron* 14 C.
67. *Euthyfron* 14 D.
68. *Euthyfron* 15 A.

69. *Euthyfron* 15 B. 70. *Euthyfron* 15 B - C.
71. *Euthyfron* 8 A - B. 72. Især tydeligt i *Euthyfron* 14 D.
73. Friis Johansen har en tilsvarende tolkning af hulebilledet som befrielse gennem filosofi (Friis Johansen, p. 237 - 38). Kierkegaards Hegel-opgør, Marx' sociale revolution, og Derridas metafysik-"dekonstruktion" er alle børn af hulens lænkebrud.
74. *Euthyfron* 2 A - 3 A (dialogens - og "Stephanus"-udgavens - start).
75. *Orfiker Hymne* 64, 1 - 11, jf. *Willmann* p. 27.
76. *Orphika* p. 148, jf. *Willmann* p. 38.
77. *Orfiker Hymne* 34, 26, jf. *Willmann* p. 38.
78. *Hipp. ref.*, 19 u X, 11, jf. *Willmann* p. 41 - 42.
79. *Paus.* IX, 3,9, jf. *Willmann* p. 42. Udtrykket er en såkaldt "diminutiv".
80. I *Euthyfron* 12 A citeres et vers fra dem gamle poesi, Stasinios' *Kypria*, hvor dette siges. Sokrates er ikke uenig med verset, men i dets kategorisering af angst og skyhed. I øvrigt sværger han ved Zeus: πρὸς Διός (4 E) og μὰ Δία (5 B). Jf. note 62.
81. *Phaidon* 75 C - D, *Filebos* 26 C - D.
82. *Filebos* 65 A: μὴ ἰδέα, alene instrumentaldativen angiver det prægende ved formen; jf. dativen 67, og *Faidon* 273 E ἰδέα som mål for diaresen: *Sofisten* 235 C - D, *Statsmanden* 258 C, 262 B - C, *Filebos* 60 D.
83. *Sofisten* 219 D, 235 C - D, *Statsmanden* 258 C, 262 D, osv. For 262 D har Brommer εἶδος som den "naturgivne" klasse, 'art', og ἰδέα som "detsøgte" 'princip', Brommer p. 140. Generelt er diaresens terminologi godt gennemskuet i forskningen: målet er ἰδέα, vejen (gennem spaltning i) δυο εἶδη. Jf. Else p. 27, p. 49.
84. *Filebos* 26 C.
85. *Timaios* 50 D - E, jf. Brommers analyse: Brommer p. 202.
86. *Timaios* 51 D. Brommer og andre savner blik for, at 'eidos' er to begreber: dels som betinget af ἰδέα-s prægning (fremstillet af Brommer), dels som overskridende ἰδέα-s prægning og *der-ved* selvberørende, αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος.
87. *Charmides* 158 A - B osv. 88. *Euthyfron* 11 B - C.
89. *Euthyfron* 11 C - E. 90. *Staten* 433 B.

## Litteratur

- Willmanns idealismehistorie: *Geschichte des Idealismus* von Dr. Otto Willmann, K. K. Hofrat, Universitätsprofessor i. R. Zweite verbesserte, mit Namen- und Sachregister und terminologischem Anhang verbesserte Auflage in Drei Bänden. Erster Band: *Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*, Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Vieg und Sohn 1907.
- Artikel: Gerald Frank Else: *The Terminology of the Ideas*. *Harvard studies in Classical Philosophy*, XLVII (vol 47), Boston 1936, p. 17 - 55.
- Brommers disputats: *EIDOS ET IDEA. Étude semantique et chronologique des oeuvres de Platon*. Rijksuniversitet te Utrecht, door Peter Brommer, van Gorcum & Comp, N. V. Assen 1940.
- Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den*

*Humanismus*. Francke Verlag, Bern und München 1947/75.

Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie, bind 1: Antikken*. Nyt nordisk Forlag Arnold Busck, København 1991.

Nøglen til Platon fås ved sammenholdelse af Brommer og Else: Brommers klare analyse af 'ιδέα' som prægende, virkende, skabende form og 'είδος' som præget form, klasse, må suppleres med Elses påpegnig af den selvberoenhed, som 'είδος' alternativt kan være karakteriseret som: 'αὐτὸ, καθ' αὐτὸ', 'αὐτὸ καθ' αὐτό'. Brommer ligestilles med Heidegger og belyses idéhistorisk af Willmann.

