

# Thomas Alexander Szlezák

---

## Om den gængse modvilje mod den uskrevne lære

Er vi virkelig nået dertil, hvor vi kan finde os til rette med Platons mundtlige filosofi?

Mod dette skeptiske spørgsmål vil idealister og fremskridtsoptimister indvende, at 'forskningen' til enhver tid kan tage et hvilket som helst emne op, og at fortolkernes redelige vilje til at komme til bunds i den historiske sandhed, i forening med kritikken og modkritikkens korrigerende virkning, giver en tilstrækkelig garanti for, at der også virkelig opnås fremskridt, når der gøres et seriøst forsøg.

Denne optimistiske anskuelse tilsluttede man sig gerne. Imidlertid åbner et realistisk blik på 'forskningens gang' i de sidste generationer for tvivl om, hvorvidt det lærde arbejde virkelig nærmer sig målet om at finde sandheden med en sådan uangribelig afklarethed og objektivitet. Og også den nyere videnskabsteoretiske diskussion giver os et noget andet billede af det, vi sædvanligvis kalder 'videnskabeligt fremskridt'.<sup>1</sup>

Hvorvidt subjektivt redeligt og objektivt grundigt arbejde med Platon fører til et resultat, som også i fremtiden vil blive betragtet som et varigt fremskridt, afhæng og afhænger ikke alene af de involveredes vilje og intellektuelle evner, men også af den historiske *kairós*, som ingen kan disponere over.

Et eksempel kan måske gøre det tydeligt, hvad der menes. Lad os tage den betydningsfulde kritik, som Karl Popper rettede mod Platons politiske filosofi i "The Spell of Plato".<sup>2</sup> Selvom man måske ikke kan hævde om en eneste af Poppers mange indvendinger mod platoniske overbevisninger og tekststeder, at den ikke kunne have været formuleret allerede hundrede år før, er det alligevel evident, at hele Poppers kritik kun havde en chance for at blive accepteret af vide kredse af Platon-læsere i den bestemte *kairós*, som afslutningen af

Anden Verdenskrig frembragte. Kun fordi krigen på den ene side havde vist det 20. århundredes totalitære regimers sande natur, og der på den anden side stadig fandtes en tendens til at søge årsagerne til samtidens fortrædeligheder langt tilbage i historien, om muligt hos grækerne selv, var vejen banet for det misforståede forsøg på at finde den sidste oprindelse til den nye tids totalitarisme hos Platon. Tilsvarende vanskeligt var det for kritikken af Popper: hvor modigt han end blev bekæmpet, og hvor mange fejl i detaljen man end påviste hos ham, så medførte efterkrigstidens *kairós*, at Popper for mange bevarede sit magiske skær. Først nu begynder dette skær at blegne. Alt i alt savner vi stadig en mere retfærdig vurdering af Platons politiske tænkning (om end en sådan vurdering er forberedt af talrige værdifulde detailundersøgelser):<sup>3</sup> der forestår en påvisning af, at Platon ganske vist ikke var 'liberal' og 'demokratisk' i det 20. århundredes forstand (og ikke kunne være det på grund af sit historiske ståsted), men at han på den anden side var lige så fjernt fra den nyere tids totalitære ånd; endvidere, at hans kritik af det atheniensiske direkte demokrati netop satte ind ved det uindskrænkede folkeherredømmes potentielt totalitære træk (som med rette vakte anstød hos oplysningsmanden Kant)<sup>4</sup>, og at en del af hans politiske anskuelser og krav er blevet optaget i de moderne parlamentariske demokratier.<sup>5</sup>

Tilfældet Popper, her i første omgang blot taget som eksempel, er dog heller ikke indholdsmæssigt uden betydning for vores spørgsmål: den åndelige atmosfære, hvor en så ensidig besværgelse af 'Platons magi' som Poppers kunne beherske gemytterne, var ikke gunstig for tilegnelsen af den lige så enkle som uomgængelige skelnen mellem (pythagoræisk) hemmeligholdelse og (platonisk) esoterik (se punkt 4 nedenfor). Med den forståelige afvisning af hemmeligholdelsen troede man også at have ryddet den platoniske esoterik af bordet.

Også i dag mener mange fortolkere at have gode grunde til at vige uden om at beskæftige sig med vidnesbyrdene om Platons mundtlige filosofi. Nogle af disse grunde møder man ikke så ofte i skriftlig formulering, ja selv mundtligt fremføres en del af dem kun sjældent eksplicit – at de imidlertid også uudtalt har deres virkning, vil ingen, der blot har beskæftiget sig en smule med sagen, sætte spørgsmålstegn ved.<sup>6</sup> Deres faktiske virkning viser sig i, at arbejdet med Platon på et vigtigt punkt tydeligt bevæger sig ad andre baner, end det ellers er sædvanen i omgangen med forfattere fra antikken: hvis vi både er i besiddelse af hele værker af en græsk digter eller tænker og beretninger om værker, der er gået tabt, så har vi altid bestræbt os på at sammenligne det bevarede med det indirekte overleverede, påvise overensstemmelser og eventuelle afvigelser og i det hele taget gennem varsom fortolkning arbejde på at lade de to grene belyse hinanden. En fortolker af Hesiod eller Aischylos, Aristoteles eller Epi-

kur, der til sin forklaring af de fuldstændigt bevarede værker modsætter sig at inddrage de respektive fragmenter og vidnesbyrd overalt, hvor der er saglige berøringspunkter, må finde sig i at blive beskyldt for ikke at arbejde 'lege artis'. Omvendt har vi hos Platon gjort det til reglen, at vi ser skævt til dem, der ikke uden gyldig grund vil smide den ellers overalt anerkendte metodik over bord og går ind for en beskæftigelse med vidnesbyrdene om Platons interne akademiske filosofi.

Tiden vil være inde til en gunstig interesse for den indirekte Platon-overlevering, når et tilstrækkeligt stort antal fortolkere har erkendt, at den hidtil gængse grundorientering strider imod alt, hvad vi ellers anerkender som sund metodik.

I det følgende stilles spørgsmålet, hvilken saglig vægt der tilkommer de grunde, som denne gængse grundorientering baserer sig på. Først da vil det være muligt at fremsætte en formodning om, hvorvidt disse grunde mon vil være tilstrækkelige til også i fremtiden at forhindre en frugtbar og udstrakt inddragelse af den mundtlige filosofi i fortolkningen af dialogerne.

## I

Man taler gerne om „Platons *så kaldte* uskrevne lære, med betoning af „så kaldt“, og mener, at man med denne ironiske nuancering allerede har afgjort hele spørgsmålet – for hvorfor skulle man give sig af med noget så tvivlsomt som en *så kaldt* uskreven lære?

Fristelsen til at ville hæve sig over modparten ved hjælp af subtil ironi er måske nok forståelig. Men at man hertil må stille sig tilfreds med en sprogligt meget lidet subtil – for ikke at sige: forkert – oversættelse, er ikke uden ironi. For de, der ønsker at affærdige de 'så kaldte *ágrapha dógmata*' med et ironisk smil, tror med urette, at de kan hente støtte til deres holdning hos Aristoteles. Denne taler ganske vist et sted i fysikforelæsningsen, der i mellemtiden er blevet berømt, om *Pláton ... en toís legoménois agráphois dógmasin* (209b 14-15 = Test. Plat. 54A Gaiser). Blot har *legoménois* i stedets kontekst ikke noget af den nedsættende betydning, der i de moderne sprog er forbundet med udtrykkene 'så kaldt', 'so-called', 'cosidetto' osv. Mens vi i dag bruger disse gloser for at udtrykke, at noget ikke virkelig fortjener det navn, det har – således er f.eks. en 'så kaldt frihedsbevægelse' en bevægelse, der ikke virkelig stræber efter medborgernes befrielse, men kun påstår dette om sig selv, mens de i virkeligheden ønsker at erstatte det gamle voldsherredømme med et nyt –, brugte grækerne som regel participierne *legómenos* og *kaloúmenos* for at udtrykke, at der til en ting rent faktisk knyttes et bestemt navn, hvadenten det nu er med rette eller urette (hvilket den talende netop *ikke* tager stilling til med de nævnte par-

ticipier). I denne objektive betydning skal 'to *legómenon A*' oversættes med 'det, som navnet A er knyttet til' eller 'det, der betegnes som A' ('what is being called A', 'ce qu'on appelle A'). Fysikstedet taler altså om en bestemmelse af den 'modtagende' (af *metaleptikón*), som Platon havde givet i det, man betegner som (hans) 'Uskrevne lære'. Aristoteles ironiserer ikke over det, han henviser til her – for så kunne han ikke så godt bruge det som *platonisk* kilde ved siden af *Timaios* –, derimod giver han os den upartiske oplysning, at det kompleks af platoniske anskuelser, han taler om, bar navnet (*Plátonos*) *ágrapha dógmata*.<sup>7</sup>

Ganske vist kan *legómenos* og *kaloúmenos* på græsk også bruges i den ironiske betydning af 'såkaldt' ('so-called', 'cosidetto', osv.), men den almindelige og karakteristiske græske sprogbrug er den nævnte. Og dette er på ingen måde en ny erkendelse, tværtimod kan man allerede læse sig til den i Kühner-Gerth's gamle – men endnu i dag uovertrufne – grammatik. Men da Kühner-Gerth ikke giver et eksempel fra Aristoteles, er det ikke overflødigt sammen med deres eksempler også at betragte nogle steder fra Pragmatikken (samt fra Platons dialoger) – hvilket her skal ske i appendikset til dette bidrag.<sup>8</sup> Disse steder fører til det ikke overraskende resultat, at den 'objektive' betydning også er den dominerende hos Aristoteles.

I en del tilfælde spørger man imidlertid sig selv, hvorfor der overhovedet står *legómenon* eller *kaloúmenon* i konteksten, som f.eks. i *Met.* I 8, 1058a21 *pròs tò kaloúmenon génos*. W. D. Ross oversætter her med 'that which is called the genus'<sup>9</sup> og forklarer desangående i sin kommentar: <sup>10</sup> 'the technical meaning of *génos* and *eídos* is not quite familiar, and *kaloúmenon* introduces it with some diffidence'.

*Denne* form for 'distancering' fra det anvendte begreb gælder muligvis også for en del andre steder, og vel også for vores fysiksted 209b14. Antagelsen om en ironisk-nedsættende distancering, der rækker ud over dette, på steder, hvor ingen saglige eller sproglige indicier tvinger til det, er den rene vilkårlighed. Alligevel har ikke få fortolkere i vores århundrede uden nærmere undersøgelse forudsat, at Aristoteles' omtale af *legómena ágrapha dógmata* skulle forstås i nedsættende betydning. Hvormed de blot har vist, at de ikke har været i stand til at give en uforudindtaget vurdering af dette kompleks.<sup>11</sup>

## II

'En *dogmatisk* Platon er utænkelig og ville ikke være forenelig med den holdning, vi møder i dialogerne'.

Det er på tide at tilkendegive, at det vidt udbredte synspunkt, at den esoteriske platontydning fører til en 'dogmatisk' Platon, beror på en ganske simpel sproglig misforståelse: åbenbart tror man, at Platons '*ágrapha dógmata*' bestod

af 'dogmer' i nutidig kristen forstand. Ved denne forståelse må der virkelig melde sig en bekymring for, at vi skulle forestille os Platon som paven af Rom, som – *dum ex cathedra loquitur* – regner sig selv for ufejlbarlig og også forlanger af de troende, at de betragter ham sådan.

Den tilsyneladende vanskelighed løser sig, så snart man ser lidt nærmere på ord- og begrebshistorien. Den frygtede betydning af 'dogma' daterer sig til de konfessionelle kontroverser i det 16. årh. (selv om man på katolsk side kunne henvise til en forfatter fra det 5. årh. efter Kristus, den ikke særlig kendte Vinzenz af Lerinum) og slog oven i købet først endegyldigt igennem i det 19. årh.<sup>12</sup> Den af Aristoteles overleverede betegnelse *ágrapha dógmata* implicerer vel ikke en stærkere fordring end *tà emoì dokoúnta*, de '(personlige) meninger', som Sokrates i *Políteia* tilstår at have om det gode (506e2, 509c3, sml. 517b6, 533a3 samt *Timaios' dokoúnta* om *archai Tim.* 48c6). Om Platon, idet han valgte et sådant uprætentøst sprog, samtidig valgte en *ren* meningstilkendegivelse, en *ren* 'doxastik' med hensyn til principperne, som nogle fortolkere har fremført på det seneste,<sup>13</sup> er et spørgsmål, der skal behandles andetsteds. Her er det tilstrækkeligt at fastholde, at betegnelsen '*ágrapha dógmata*' ikke i sig selv suggererer en rigoristisk sandhedsfordring og herudover heller ikke kan forpligte os til et bestemt billede af Platons måde at filosofere mundtligt på. Det er nemlig så godt som sikkert, at betegnelsen hverken stammer fra Platon selv eller fra Aristoteles, men formentlig fra (for os) anonyme tilhørere i akademiet, hvis intentioner i forbindelse med benævnelsen vi ikke kender. Kun så meget kan udledes af betegnelsen, at Platon havde nogle filosofiske 'anskuelser', som forblev uskrevne, – dog ikke tilfældigt og indtil videre, men principielt. For hvis det blot havde drejet sig om visse 'rester' fra de løbende diskussioner, som der tilfældigvis ikke var mulighed for at tilgodese i Platons sidste dialog, men som godt kunne fremføres i den næste dialog, så havde dette område af den platoniske tænkning ikke fået sin egen betegnelse, som man kunne henvise til som noget bekendt (*tà legómena ágrapha dógmata*).

Stik imod vidt udbredte bekymringer implicerer den esoteriske platontydning *ikke* en 'filosofipave' Platon. Intet taler imod, at vi forestiller os Platon i den mundtlige diskussion af sin principteori i overensstemmelse med det billede, som han i *Phaidon* selv har givet af Sokrates i diskussionen om sjælens udødelighed. Ifølge det var grundlæggeren af akademiet ganske vist ikke villig til at *publicere* noget om *hén* og *aóristos dyás*, om idetallene og forklaringen af virkeligheden ud fra principperne; til gengæld var han villig til at udsætte hele sin teori for indvendingerne fra de yngre medlemmer af akademiet: uendelig tålmodig, fjern fra al 'misologi', altid begærlig efter at lære nyt og bedre, diskuterede han igen og igen fuldstændig udogmatisk vanskelighederne ved erkendelsen af ideerne og principperne. Om han i sin ærlige beredvillighed

til at lade sig modbevise også virkelig blev modbevist? Vi ved det ikke. Men sæt det ikke forekom ham selv, at han blev det: ville det betyde, at han var 'dogmatisk'? Var Sokrates 'dogmatisk', da han trods sin redelige parathed til at blive klogere hverken af Kebes eller Simmias kunne formås til at opgive sin ide om, at sjælen er udødelig?

### III

'Et Platon-system er uacceptabelt og ikke foreneligt med dialogernes åbne filosofibegreb'.

Hvor meget man vil hidse sig op over et Platon-'system', afhænger af, hvor højt man vil sætte begrebet system. I dag har vi det 17. og 18. århundredes systematiske udkast samt den tyske idealismes systemtænkning bag os. Gennem Nietzsche og Heidegger, gennem Wittgenstein og flere andre påvirkninger er vi blevet mistroiske over for systematiske fordringer. Alt for let overser vi i den forbindelse, at den principielle afvisning af systemtanken er en position, der kun er blevet mulig på vores filosofihistoriske ståsted.<sup>14</sup> Og alt for hurtigt er vi villige til også at pådutte Platon den tyske romantiks uendelige filosofibegreb.<sup>15</sup>

En ytring fra Platons side, der definitivt erklærer umuligheden af at forklare hele virkeligheden ud fra gennemgående principper, findes ikke i dialogerne. Derimod retter Aristoteles' kritik af sådanne aspirationer (*Met.* A 4, 1070 b4 ff.; A 10, 1075a 28ff.; A 9, 992b 18ff.) sig tydeligt mod Platon og akademiet. Faktisk kan det dårligt nægtes, at den platoniske 'dialektik' ifølge sit begreb er lagt an på at vise en vej til at forstå alle områder af virkeligheden (sml. *Politeia* 511b-d, 534bc, *Parm.* 136e), og at dette især også gælder for dihairesis-og-synagoge-metoden. Forudsætningen for muligheden af en sådan forståelse er Platons grundlæggende, ontologiske overbevisning om alle tings 'beslægtethed', som han allerede gav udtryk for i *Menon* (*hâte går tês phýseos hapáses syggenoús oúses*, *Men.* 81cd, sml. *Symp.* 202e6). I øvrigt kan man dårligt tage fejl af, at f.eks. *Politeia* med sine strenge overensstemmelser mellem sjælestruktur og ideel statsordning, mellem mennesketyper og forfatninger, mellem erkendelsesevne og værenstrin afslører en tydelig stræben efter at sammenfatte de mest forskellige erkendelser under harmoniserende synspunkter. Lignende gælder også for *Timaios*. Vi har grund til at antage, at den platoniske tænkningens enhedsstiftende momenter, som allerede er synlige i dialogerne, trådte tydeligere frem i den mundtlige filosofi: den målrettede udeladelse af principperne i dialogerne (sml. f.eks. *Politeia* 506e, 509c, 533a, *Tim.* 28c, 48c, 53d) peger på, at enheden og kohærensens i den platoniske konstruktion af virkeligheden med forsæt ikke udfoldes fuldt ud i det skriftlige værk. Den korrekte forståelse af

selve dialogerne fører os altså til den indsigt, at stræben efter en 'systematisk' enhed i forståelsen af verden ikke er uplatonisk – idet ordet 'systematisk' dog ikke må belastes med alle filosofiske implikationer af den nyere tids spekulative systembegreb.

#### IV

'Hemmelige lærer ville ikke være Platon værdige, desuden ville de være udemokratiske og moralsk tvivlsomme.'

Dette kan man tilslutte sig fuldt og helt. Dog fører dette ikke til et argument mod at beskæftige sig med Platons esoteriske mundtlige filosofi, for denne bestod ikke i en hemmelig lære. Hemmeligholdelse og esoterik er nu engang ikke det samme.

Man kan dog godt forstå, at disse to indstillinger til brugen af skrift til at begynde med ikke blev klart adskilt, hverken på den 'esoteriske' eller på den antiesoteriske side. For *enhver restriktiv* holdning til den uhæmmede udbredelse af viden er i første omgang uforståelig for vores moderne skriftkultur, som fuldstændig sværger til den videst mulige udbredelse af information og viden af enhver art. Vores historiske afstand til de epoker, hvor offentlighedens uindskrænkede adgang til viden og forskning endnu ikke var en selvfølge, er så stor, at det er svært for os at foretage de distinktioner, der er nødvendige for at vurdere disse epoker.

Den dybdegående forskel mellem pythagoræisk hemmeligholdelse og platonisk esoterik har jeg forsøgt at beskrive andetsteds.<sup>16</sup> Jeg kan derfor fatte mig i korthed her.

Hemmeligholdelse går hånd i hånd med en streng moralsk tvang fra gruppens side over for de enkelte medlemmer til ikke at røbe den viden, der er deres særrettighed, til nogen. Gruppetvangen forstærkes gennem binding ved ed, brud på eden medfører sanktioner. Den hemmeligholdte viden forstås som grundlaget for og en bestanddel af forbundets magtposition: uretmæssig udbredelse betyder, at gruppens indflydelse reduceres.

Helt anderledes forholder det sig med den esoteriske holdning. Den forlanger ikke en ed, men appellerer til fornuften og dermed til de ligesindedes frie afgørelse. En krænkelse af den ønskelige tilbageholdenhed i den offentlige diskussion af det vigtigste indhold besvares ikke af sanktioner, men højst af vennernes menneskelige skuffelse (som vi kan efterprøve på Platons 7. *brev*). Tilbageholdelsen er ønskværdig, men ud fra et dobbelt ansvar: først ud fra ansvaret over for genstanden for tænkningen – dette er det 'guddommelige' og 'uforgængeliges' område, som mennesket skal nærme sig og gøre sig lig gennem filosofi: For Platon ville det åbenbart ikke have været ligegyldigt,

hvis dette område vilkårligt var blevet degraderet af personer uden tilstrækkelig indsigt; dernæst ud fra ansvaret over for modtageren: det er ikke til hans fordel, hvis han hører ting, som han endnu ikke er i stand til at forstå fuldstændigt, for det resulterer i indbildning eller foragt for det, han ikke forstår, hvilket fremover vil forhindre ham i at 'filosofere sandt' og på den måde nærme sig den for mennesket mulige eudaimoni. Så af *respekt* for 'det guddommelige' på den ene side, for den kommende filosof på den anden side, vil den ansvarsbevidste filosof ikke 'kaste' alt det 'ud' (*Epist.* 7, 344d8), som han har erkendt om 'de højeste ting'. Det, han holder tilbage, er ikke 'hemmeligt', men snarere 'ikke meddeleligt, for tiden er inde': ikke *apórrreton*, men snarere *apórrreton* (*Nomoi* 968e3).

Manglen på en klar distinktion mellem 'esoterik' på den ene side og 'hemmeligholdelse' på den anden side har haft til følge, at flertallet af fortolkerne mødte forestillingen om en platonisk esoterik med den samme emotionelle fjendtlighed, som vi som moderne demokrater med rette føler over for enhver hemmeligholdelse.

Men efter at forvekslingen er kommet for en dag, burde den aprioriske fjendtlighed på et tidspunkt ebbe ud.

Det skal i øvrigt bemærkes, at Konrad Gaiser og Hans Joachim Krämer allerede for et kvart århundrede siden entydigt distancerede sig fra forestillingen om en 'hemmelig lære' hos Platon.<sup>17</sup>



'Vi har jo dialogerne, og de er rige nok på filosofisk indhold – hvorfor skulle vi interessere os for det uskrevne?'

Forsøget på at spille Platons skriftlige værk ud mod hans mundtlige filosofi har mange varianter. De er alle ufilologiske, for god filologisk metode forlanger, at man tager hensyn til *begge* grene af overleveringen.

En variant af dette forsøg, som er yndet hos filosofiske fortolkere, består i at forsikre, at man er 'tilfreds med dialogerne', med den ironiske insinuation, at modparten er 'tilfreds' med dem, hvilket selvfølgelig – det behøver man slet ikke at sige eksplicit – kun kan være et tegn på manglende filosofisk forståelse. W. Wieland gik så vidt som til at hævde, at interessen for den uskrevne Platon lod sig forklare ud fra det ufilosofiske ønske om entydig belæring; men da dialogerne (angiveligt) ikke bød på nogen form for præpositionel viden, følte en del læsere sig foranlediget til at forvente noget sådant andre steder, netop i *ágrapha dógmata*.<sup>18</sup> Desværre modbevises denne 'forklaring' af forskningens historie: Platonikere, der i vores århundrede har interesseret sig levende for den uskrevne principteori, var bl.a. Léon Robin, Julius Stenzel, Heinrich Gomperz,



Paul Wilpert, Cornelia de Vogel, W. D. Ross – i betragtning af denne anselige række af fortolkere virker Wielands syn på tingene en smule uinformeret.

Men hvad angår den angivelige 'utilfredshed' hos repræsentanterne for den esoteriske platontydning med dialogerne, så batter denne mere retoriske insinuation heller ikke. Ikke subjektiv utilfredshed hos nogle læsere, men objektive strukturelle kendetegn i dialogerne selv fører til den indsigt, at Platon ikke har konciperet sine skrifter som indholdsmæssigt autarke værker.<sup>19</sup> I den ene eller anden form gør hver dialog det klart, at den ikke vil føre diskussionen helt til den grænse, som sagen ville kræve, og som det ville være muligt for samtaleføreren at nå. Meget ofte sker det i form af 'åbne steder', dvs. steder, hvor et emne, der ville være af grundlæggende vigtighed for den hidtidige diskussion, benævnes og samtidig holdes ude fra behandlingen 'for indværende'. Dialogernes bygningsprincip består – i sin enkleste formulering – i den trinvist opadgående forskydning af begrundelsesniveauet i forbindelse med en 'hjælp til logos' som svar på et angreb på dialektikerens position. Overalt i dialogerne ser vi, at samtaleføreren, når han skal forsvare sig, 'hjælper' sig selv ved at stille spørgsmålet mere principielt og dermed fører det nærmere *archai*. Nu hedder det imidlertid i skriftkritikken i *Phaidros*, at filosofen principielt skal kunne 'hjælpe' sin bog mundtligt. I lyset af eksemplerne i dialogerne kan det kun betyde, at han skal være i stand til indholdsmæssigt at gå ud over det, han har skrevet.<sup>20</sup>

Det er altså dialogerne selv, der overtydeligt peger ud over sig selv. Svaret på indvendingen, der drøftes her, må altså lyde: netop *fordi* vi har dialogerne, må vi, hvis vi vil læse dem rigtigt, desuden have opmærksomheden henvendt på *ágrapha dógmata*.

## VI

'Den, der skriver om det uskrevne, forholder sig selvmodsigende og forsynder sig imod vidnesbyrdet i det 7. brev.'

Den betydeligste repræsentant for denne indvending var Harold Cherniss. 'I can say only what I have said before: those who think that Plato wrote [*Epist.* 7] 341B7-C43 ought to refrain from saying or writing anything about his 'serious philosophy', for he has repudiated their statements in advance, as he has also repudiated all that could be used as 'evidence' for the nature of his 'unwritten doctrines', således Cherniss (med henvisning til hans tidligere udredninger i *The Riddle of the Early Academy*, 1945, 13). Strengt taget udelukker dette synspunkt også enhver *antiesoterisk* interpretation af den i det 7. brev omhandlede, usigelighed' (sml. 341c5 *retón går oudamos estin hos álla mathémata*). Nu findes der imidlertid, som vi alle ved, et stort antal af sådanne interpretationer,

hvis eksistens og hvis polemik mod den esoteriske position ingen tager anstød af – hvad taler da imod, at også modparten fremfører sine argumenter?

Ifølge Cherniss ville det kun være den, der erklærer det 7. *brev* for uægte, der havde ret til at tale og skrive om *ágrapha dógmata*. Her er det nu på sin plads at erindre om, at den esoteriske platonudlægning på ingen måde er afhængig af en anerkendelse af det 7. *brev*.<sup>21</sup> Det er altså tænkeligt, at nogen af bestemte årsager – det være sig historiske eller stilistiske – forkaster brevet og alligevel beskæftiger sig skriftligt med *ágrapha dógmata* (hvilket jo både de aristoteliske tekster og dialogerne selv tvinger os til). Denne beskæftigelse måtte da sågar finde Cherniss' bifald. Og den ville, hvis den blev udført rigtigt, føre til den esoteriske position.

I øvrigt skal det bemærkes, at det på ingen måde er sikkert, at efterskrifterne om *peri tagathoú*, der sandsynligvis ikke var beregnet til offentligheden, også afvises i *Epíst.* 7, 341bc (ligesom dem, Aristoteles og andre akademikere skrev). Sådanne interne efterskrifter kunne også anses som *hypomnémata* for de 'vidende', som heller ikke Platon havde noget at indvende imod, som *Phdr.* 276d3-4 og 278a1 viser; i det 7. *brev* betragtes det derimod som umuligt at tale og skrive *pròs tous polloús* (341d5), hvilket måske slet ikke var relevant for Aristoteles' efterskrift.<sup>22</sup>

Men det vigtigste er, at forholdene har ændret sig siden Platons tid: vi kan i dag ikke så godt skrive som tilhængere af den platoniske principlære, men betragter den med historikerens distancerede blik. Cherniss kræver i grunden, at de, der skriver om Platons esoteriske filosofi, selv skulle være esoterikere. Et sådant krav giver imidlertid ikke mening: for hvis historikeren principielt skulle have den samme indstilling til de ting, det drejer sig om, som den forfatter, han behandler, så kunne vi trygt lægge langt den største del af den historiske litteratur til side som illegitim.

## VII

'En nedvurdering af dialogerne kan ikke accepteres.'

Mod denne 'indvending' skal der peges på, at den esoteriske platontydning absolut ikke implicerer en nedvurdering af dialogerne. Da dialogerne er bevaret i deres ordlyd, mens den indirekte overlevering består af forkortede og til dels polemiske beretninger fra andre, bibeholdes skriftværkets hermeneutiske forrang. Men da Platon selv i hvert enkelt tilfælde lader samtaleføreren tolke ud over den pågældende dialog, og da han selv taler om nødvendigheden af mundtlig 'hjælp' til det skrevne (*Phdr.* 278cd), giver det ikke mening at udelukke resterne af Platons mundtlige filosofi fra fortolkningen af hans skrifter.

Det er ikke til megen hjælp at fremstille 'nedvurderingen' af dialogerne som

en misgerning fra de onde esoterikeres side. At *Platon* i skriftkritikken foretog en nedvurdering af alt skriftligt og i den forbindelse heller ikke undtog sine egne værker, bør ikke nægtes – som det skete i lang tid – men kræver en *fortolkning*. At filosofen ved den mundtlige 'hjælp' til sine skrifter viser disse som 'phaúla' (af ringere værdi) og i diskussionen fremfører 'timiótera' (ting af højere værdi) (*Phdr.* 278c7/d8), sættes i dag selv af modstandere af den esoteriske udlægning i forbindelse med indholdet, og noget andet tillader stedets ordlyd og kontekst da heller ikke.<sup>23</sup>

Platon kunne altså på sin side holde fast i det mundtliges forrang. For os i dag kan det af den allerede nævnte årsag ikke være forpligtende. Det er ikke en nedvurdering af dialogerne over for *ágrapha dógmata*, der kræves, heller ikke det omvendte,<sup>24</sup> men derimod en interpretatorisk sammenknytning og gensidig belysning af de to områder.<sup>25</sup>

## VIII

'Aristoteles, vores hovedvidne til *ágrapha dógmata*, er en upålidelig referent'.

Spørgsmålet om værdien af de aristoteliske beretninger kan selvfølgelig ikke udfoldes på passende vis, endsiges løses, her. Det skulle dog kunne lade sig gøre at give et kort fingerpeg om situationen inden for forskningen.

Det store angreb på Aristoteles som filosofihistorisk kilde blev foretaget af H. Cherniss i to trin: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) og *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Vol. I, 1944), idet det første trin fra starten af var tænkt som forberedelse til det andet og som testkørsel for metoden. Mens det første trin langt fra mødte enstemmigt bifald fra førsokratiker-forskningen – W. Jaeger var ikke imponeret, og W. K. C. Guthrie indlagde en høflig, men bestemt protest –<sup>26</sup> og i mellemtiden måtte gøre plads for en generelt mere positiv vurdering, fandtes der ved det andet trin en overvejende tendens til at tro Cherniss, også selv om man ikke havde læst ham. Det er derfor på sin plads at erindre om den store aristoteliker W. D. Ross' dom: 'Aristotle was not the pure blunderer that Prof. Cherniss makes him out to have been ... Prof. Cherniss has exposed many of them (sc. Aristotle's faults) with great skill. But I do not think for a moment that he has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresentation'.<sup>27</sup>

Man kan også udtrykke det på denne måde: på samme måde, som den form for arkæologi, der ved udgravningen ødelægger det, der skal udgraves, er kommet til at gælde som forældet, er det også i platonforskningen på tide at påbegynde en rekonstruktion af *ágrapha dógmata*, som ved kulegravningen af det aristoteliske udgravningsfelt ikke straks lægger det, der skal rekonstrueres,

i ruiner.<sup>28</sup>

Ingen af grundene mod en beskæftigelse med Platons uskrevne lære viste sig at være bæredygtige. (Der findes muligvis andre grunde – om der findes ’bedre’, kan man have sin tvivl om.) Hvilken formodning viser sig nu med hensyn til fremtiden?

Diskussionen om *ágrapha dógmata*, som så håbefuldt er indledt i dette hæfte (Methexis VI (1993)), vil kun kunne udtømme sagens inhærente muligheder, hvis beredvilligheden til at lade gamle fordomme falde fortsætter med at vokse. Om det vil være tilfældet, ved vi ikke. Men i lyset af et bemærkelsesværdigt omsving i flere europæiske lande og i lyset af det gamle ortodoksis synlige bortsmuldren i andre, ville det dog være for tidligt at hævde, at fordommene mod Platons mundtlige filosofi aldrig vil forsvinde. Lad os vente og se.

Oversat af Bjarne Larsen

## Noter

<sup>1</sup> Der skal blot mindes om udgangspunktet for en diskussion, som i mellemtiden har forgrenet sig vidt: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962.

<sup>2</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, 1944.

<sup>3</sup> Fra en righoldig litteratur skal jeg blot nævne nogle eksempler: G. Morrow, *Plato's Cretan City*, 1960; R. Maurer, *Platons 'Staat' und die Demokratie*, 1970; M. Pièrart; *Platon et la cité grecque*, 1974.

<sup>4</sup> Sml. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1796, BA 24f. (Demokrati, i det omfang det ikke kender til nogen magtdeling, er ’despotisme’).

<sup>5</sup> Jf. mit forsøg på en kort skitse ’Platone politico’ (udkommer snart på forlaget hos Istituto della Enciclopedia Italiana, Rom).

<sup>6</sup> Det drejer sig altså her ikke så meget om Platon-hermeneutikkens principielle spørgsmål (sml. vedr. dette: *Come leggere Platone*, Milano 1991, samt det under anm. 16 nævnte værk) som om overvejelser af ringere teoretisk kvalitet, der dog turde have en større praktisk vægt i det daglige arbejde, som nutidens Platon-fortolker i realiteten udfører. At der er overlapninger mellem de to problemstillinger, ligger i sagens natur.

<sup>7</sup> Oversættelserne f.eks. af Hans Wagner (Aristoteles, *Physikvorlesung*, Darmstadt 1972, 85: ’in den so genannten Ungeschriebenen Lehren’) og R. P. Hardie – R. K. Gaye (*Physics*, i: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, ed. by J. Barnes, 1985, I 356f.: ’in his so-called unwritten teaching’) – for blot at nævne to af de mest udbredte oversættelser – ville altså skulle korrigeres på dette punkt. Rigtig er derimod Henri Carteron (Paris, Les Belles Lettres, 1966): ’dans ce qu’on appelle les Enseignements non écrits’.

<sup>8</sup> Appendikset er her udeladt, men det optræder i Szlezák’s oprindelige bidrag i *Methexis VI* (1993) og *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 22, Number 2 (2001).

<sup>9</sup> I: *The Complete Works of Aristotle*, 1985, II 1671

<sup>10</sup> *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1924, II 302.

<sup>11</sup> Jeg har forelagt min kritik af den gængse oversættelse af *tà legόμεna ágrapha dógmata* for en større kreds af platonikere i anledning af diskussionen om R. Ferbers bidrag til det II. Symposium Platicum i Perugia (september 1989). Jeg glæder mig over, at Ferber i den trykte version af sit bidrag har taget min tilskyndelse op, inklusive henvisningen til Kühner-Gerth (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, 1991, 67 anm. 3). Så meget mere sært er det, at Ferber fortsætter med at bruge den traditionelle oversættelse, der giver anledning til misforståelser.

<sup>12</sup> Se M. Elze 'Dogma', i: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. af J. Ritter, bind 2 (1972) 276.

<sup>13</sup> Således R. Ferber i det ovenfor anm. 11 citerede værk og Chr. Gill i hans bidrag til nærværende hæfte (*Methexis VI* (1993)), hvis manuskript han var så venlig at stille til min rådighed før trykningen.

<sup>14</sup> Dette gjorde Klaus Oehler rede for for mere end 25 år siden i en meget klarsynet artikel, som desværre fandt for lidt bevågenhed: 'Der entmythologisierte Platon', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19, 1965, 393-420 (også i: J. Wipperfurth (red.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, 1972, 95-129).

<sup>15</sup> Om den grundlæggende forskel mellem filosofibegrebet henholdsvis i nyere tid og hos Platon, sml. H. J. Krämer, 'Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung', *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, 583-621, samt Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, 1989 (ital. udgave: *Sul concetto di filosofia in Platone*, Milano 1991). Krämer gør i detaljerede analyser rede for, hvordan det idealistisk-romantiske filosofibegreb hos Fichte og Schlegel over Schleiermacher har præget det moderne billede af Platon, mens Albert gennem en præcis interpretation af relevante dialogsteder påviser, at forestillingen om, at sandheden principielt ikke er opnåelig for mennesket, ikke svarer til Platons intentioner.

<sup>16</sup> *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, 1985, 400-405 (= *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1989, 484-488).

<sup>17</sup> K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1968<sup>2</sup>, Nachwort 588; H. J. Krämer, 'Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung', i: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1968/2, 150.

<sup>18</sup> W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, 1982, 39 f. Over for Wielands benægtelse af, at Platon tilbyder præpositionel viden, kan man anføre Hegels synspunkt: 'aus seinen (sc. Platons) Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. ... es ergibt ein Resultat als das Wahre' (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt 1971, Bd. 19, 22).

<sup>19</sup> Deres litterært-æstetiske fuldkommenhed og autarki berøres naturligvis ikke af denne tanke.

<sup>20</sup> Ovennævnte udredninger indeholder – i ekstremt forkortet form – nogle grundtanker i min ovenfor i anmærkning 16 nævnte studie, som undersøgte dialogernes struktur og vurderingen af dem i lyset af den platoniske skriftkritik. Sml. også mit bidrag 'Was heißt „Logos zu Hilfe kommen"? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge', i: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platicum*, ed. by L. Rosetti, 1992, 93-107 (dette bidrag, som desværre blev forkortet i 'Proceedings', er udkommet uforkortet i italiensk oversættelse: 'Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"?', i: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 81, 1989, 523-542).

<sup>21</sup> Men omvendt er den antiesoteriske position i den sidste ende afhængig af en forkastelse af brevet, da alle hidtidige forsøg på en esoterik-fri interpretation af dette dokument er kendetegnet ved selektiv tekstbehandling eller ved *petitio principii* (og hyppigt ved begge dele på én gang) og på et tidspunkt må opgives. Sml. mit bidrag 'The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter', i: *Arktouros, Festschrift für B. M. W. Knox*, 1979, 354-363 samt min anmeldelse af M. Tulli (*Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, 1989) i *Gnomon* 63, 1991, 360-362).

<sup>22</sup> Således allerede Gaiser, l.c. (ovenfor anm. 17) 584f. I det hele taget henvises til hans læseværdige udredninger over emnet 'at skrive om det uskrevne' (ib. 584-586).

<sup>23</sup> Sml. 'Zum Kontext der platonischen *timiōtera*. Bemerkungen zu Phaidros 278b-e', i: *Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswiss.* 16, 1990, 75-85 (og allerede 'Dialogform und Esoterik', i: *Mus. Helv.* 36, 1979, 28, endvidere 'Platon und die Schriftlichkeit' (ovenfor anm. 16) 28).

<sup>24</sup> Den ensidige nedvurdering af den indirekte overlevering er en konsekvens af dialoghermenetikken, der stammer fra Schleiermacher; denne nedvurdering går hånd i hånd med en ligefrem irrationel overdrivelse og mystificering af den skrevne dialog's angivelige muligheder. Nærmere herom, se 'Platon und die Schriftlichkeit' (ovenfor anm. 16), Anhang I, 331-375, særligt 353-358 og 364-368 (= *Plat. e la scritt.* 423-462, særligt 442-447 og 452-455).

<sup>25</sup> Også på dette punkt kræver det billede, som man fra mange sider gør sig af H. J. Krämer og K. Gaiser, en korrektion: begge har ikke blot allerede for længe siden programmatisk erklæret, at der for dem ikke er tale om en nedvurdering af dialogerne (i de ovenfor i anm. 17 citerede værker: Gaiser 1968, 566-589 og Krämer 1968, 150), men også – hvilket i den sidste ende er vigtigere – fra begyndelsen gennem deres platonværker vist, at deres hovedanliggende er at fortolke dialogerne.

<sup>26</sup> W. Jaeger, anmeldelse af Cherniss' første bog i *AJP* 58, 1937, 350-356 (også i: *Scripta minora*, Roma 1960, II 161-168); W. K. C. Guthrie, *Aristotle as Historian*, *JHS* 77, 1957, 35-41; sml. også de overvejende afvisende referencer til Cherniss i Guthrie's *History of Greek Philosophy*, vol. I-II, 1962-1965.

<sup>27</sup> W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951, 143.

<sup>28</sup> Jeg gjorde et forsøg i denne retning i 'Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorie nach Aristoteles' Darstellung in *Metaphysik M und N*', i: A. Graeser (red.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Akten des X. Symposium Aristotelicum (1984), Bern 1987, 45-67.