

Jakob Leth Fink

Apori og fornuftskritik hos Platon

Enhver, der beskæftiger sig med Platon, må forsøge at gøre sig klart, hvad Sokrates repræsenterer i Platons tænkning. I det følgende vil jeg gå ind på en lille del af dette omfattende problem ved at rette opmærksomheden mod et filosofisk begreb, der er intimt knyttet til Sokrates. Sokrates var, sådan som han fremstilles af Platon, vidt berømt for sin evne til at bringe de mennesker, han talte med, i en tilstand af apori (*Men.* 79e-80a. *Th.* 149a).¹ En aporetisk situation er en mangelsituation – i daglig tale brugtes apori synonymt med nød eller fattigdom – og det er således et sokratiske træk at bringe mennesker i en åndelig nødsituation. Betydningen af denne sokratiske manøvre vil jeg i det følgende forsøge at belyse ud fra det synspunkt, at Sokrates hos Platon repræsenterer en særlig form for kritisk tænkning, der hermeneutisk kan udlægges som en evne til at håndtere eller bruge viden (jf. Wieland 1999, 243). Den sokratiske uvidenhed fremstår på denne baggrund som et *regulativ* til andre former for viden, og aporibegrebet finder sin rette sammenhæng i denne kritiske vidensform. Jeg ønsker at vise: (1) hvordan Platon op imod en sofistisk forståelse af aporien tilskriver dette begreb en positiv, potentiel erkendelseskritisk funktion og (2) hvorledes aporien som et kritisk-refleksivt moment integreres i Platons filosofibegreb. Som afrunding vil jeg forsøge (3) i korte træk at se på aporien som et fornuftskritisk begreb hos Platon.

Denne fortolkningsansats adskiller sig fra to markante udlægninger af aporien. Eksistensfilosofisk tydes dette begreb ud fra et skarpt skel mellem eksistens og spekulation (Waldenfels 1961), hvorved Sokrates som eksistensens tænker udgrænses helt fra Platon som spekulationens tænker. Aporien som en eksistentiel åbenhed eller lydhørhed tilfalder alene Sokrates, mens Platon forlader dette moment og træder et skridt væk fra livet ind i teorien. Heroverfor peger

indeværende fremstilling på en blivende sammenhæng mellem Sokrates og Platon. På den anden side udlægges aporien instrumentelt, strategisk og proleptisk (Erler 1987) i forlængelse af Tübingerskolens ansatser (Szlezák 1985). Aporien er således ikke alene et redskab i den filosofiske kommunikation, som Sokrates suverænt råder over, men har den yderligere funktion i skriftværket at minde den allerede vidende læser om, hvilke lærestykker, der skal inddrages, for at den pågældende vanskelighed kan løses. Den virker derved som en foregribelse (*prolepsis*) af en positiv lære, almindeligvis *Statens* idélære. Heroverfor udlægger nærværende arbejde aporien som et begreb i Platons tænkning, der ikke restløst kan kontrolleres og instrumentaliseres, men derimod optræder som et konstitutivt element ved den menneskelige fornuftsbrug.²

I. Apori og erkendelse

Ifølge sin etymologi er en apori en mangel på udvej. Et *porøst* materiale er nemt at trænge igennem, mens et *uporøst* – grækerne ville sige *aporøst* – er vanskeligt. En filosofisk apori er en tækningsmæssig vanskelighed, der kan give sig til kende som en erfaring af ikke at komme ud af stedet eller som en sproglig objektivisering af denne erfaring, hvorved aporien tager form af et *spørgsmål*, det er vanskeligt at besvare. Der findes en række mindre dialoger af Platon, der har det tilfælles, at de ender aporetisk, altså uden nogen positiv løsning (f.eks. *Charmides*, *Euthyfron*, *Laches*). Ingen af disse tematiserer imidlertid aporien som et selvstændigt filosofisk problem. Det sker til gengæld i *Menon*, som i det følgende derfor står som udgangspunkt for fremstillingen af Platons fortolkning af aporibegrebet. Menon, den mand der lægger navn til dialogen, er tilhænger af Gorgias (Men. 71c-d), og som sådan er banen kridtet op til endnu et opgør mellem filosofi og sofistisk.

Helt fra dialogens begyndelse får man det indtryk, at Menon forstår samtalsituationen på agonale præmisser. Uden rammefortælling og uden optakt begynder dialogen med Menons spørgsmål til Sokrates, om *areté* kan læres, indøves, eller om den opstår hos mennesker i kraft af deres natur (Men. 70a). 'Kan man lære at blive et godt menneske', spørger Menon, og rejser dermed et af datidens mest omdiskuterede spørgsmål (jf. Romilly 1988, 67-70). Det lader til, at Menon kommer for at prøve eller udfordre Sokrates med et udpræget modespørgsmål. Han mener tilsyneladende, at sådanne spørgsmål kan besvares uden videre med et ja eller nej. Sokrates er ikke sen til at udpege den umiddelbare forskel mellem Menons og hans egen erkendelsessituation. Mens Menon taler som én, der ved, foregiver Sokrates selv at være helt uvidende med hensyn til det spørgsmål, Menon rejser (Men. 70a-71a). Han kan derfor ikke tage spørgsmålet op til undersøgelse på sofistiske præmisser, altså som en

kamp. Sokrates er derimod villig til at lade sig belære af Menon, men understreger nødvendigheden af, at Menon først forklarer ham, hvad *aretē* egentlig er (Men. 71b-d). Overfor Menons agonale og eristiske forståelse af samtalsituationen står Sokrates med sin påståede uvidenhed og sin eksplicite opfattelse af samtalen som en aktivitet, der udfoldes blandt venner og derved bevæger sig væk fra det agonale og eristiske (jf. Men. 75c-e). Det antydes således fra starten, at vigtige spørgsmål – og spørgsmålene om *aretē*'s lærbarhed og væsen er to uhyre vigtige spørgsmål – ikke kan besvares på sofistiske præmisser.

Menon kan selvfølgelig ikke gøre rede for, hvad *aretē* er. Sokrates tænker og taler på en måde, der er ganske uvant for denne tilhænger af Gorgias (jf. Men. 76e). Han giver Menon eksempler at gå efter for at give ham øvelse (*meletē*), indskærper, at blandt venner må man pleje en 'mere dialektisk' omgangsform, hvori ligger, at de talendes spørgsmål og svar retter sig mod en saglig forståelse, ikke mod en overvindelse af modparten (Men. 75a-e). Ikke desto mindre må Menon efter tre mislykkede forsøg på at give en definition af, hvad *aretē* er, indrømme, at han ikke ved det. Hermed indtræffer aporien. Da Menon endelig tilkendegiver sin apori, falder den berømte sammenligning af Sokrates og den elektriske rokke: Længe før han traf ham personligt, havde Menon hørt om Sokrates, at han bringer sig selv og andre i vildrede. Han oplever det sådan, at Sokrates har forhekset, bedøvet og fortryllet ham med den størst tænkelige grad af apori. Han både ligner og virker som den elektriske rokke, der lammer sit bytte. For selvom han, Menon, ofte har talt til store forsamlinger om *aretē*, er hans sjæl og tunge nu lammede, eller, om man vil, bragt under narkose (*narkō*), så han intet har at svare Sokrates (Men. 79e-80b). Menon udlægger den aporetiske situation gennem en række beherskelsesmetaforer – trolddom, forhekseelse – der går tilbage til læremesteren Gorgias (jf. Gorgias, D/K B 11, 10). Denne radikale sofist forstår talesituationen ud fra jungleloven. Tale (*logos*) er magtkamp, og den, der behersker talen, kan gennem talen beherske andre.³ Inden for denne forståelse af talesituationen er det at være i apori lig med ikke længere at have magt over talen (*aporein anankē tōi logōi*. Jf. Gorgias, D/K B 11a, 4). Menon udlægger altså aporien ud fra den forudsætning, at der er tale om en magtkamp mellem ham og Sokrates. En sådan magtorienteret udlægning af talesituationen findes som bekendt i radikaliseret form hos Thrasykos, som han fremstilles i første bog af *Staten*. I talekampen er det at have magt lig med det at have ret, hvilket også betyder, at den mægtigste etablerer sandhed, fordi han er mægtigst. Den magtfulde taler er mål for alle ting, og sofisten prætenderer hermed i virkeligheden, at det er muligt for mennesket, ved at opnå fuldstændig kontrol over *logos*, også at opnå fuldstændig kontrol over virkeligheden. Sokrates afviser imidlertid Menons sammenligning og dermed den sofistiske udlægning af aporien. Kun for så vidt rokken selv er lamslået,

når den lamslår andre, vil Sokrates acceptere billedet. Sokrates er selv i apori, når han bringer andre i apori (Men. 80c-d).

Dette er et centralt og vanskeligt punkt i forhold til forståelsen af Sokrates. Problemet er, at Sokrates, der her erklærer sin dybe apori med hensyn til spørgsmålet om *aretē*, kun et øjeblik efter på ingen måde er i apori, når han skal illustrere aporiens funktion inden for generindringsprocessen hos en af Menons slaver. Man har forsøgt at løse denne tilsyneladende uoverensstemmelse ved at pege på, at Sokrates *er* i apori, når talen falder på etiske anliggender som bestemmelsen af *aretē*, men *ikke er* i apori inden for den eksakte undersøgelse af et geometrisk problem, der gennemspilles med slaven (Matthews 1999, 68-69). Denne forklaring går imidlertid fejl af intentionen i Platons omtolkning af aporien. Platon udlægger ikke aporien negativt. Sokrates' forsikring om apori er en del af opgøret med en sofistisk forståelse af dette begreb. Når Sokrates siger, at han er i apori, betyder det noget andet, end når en sofist siger det. For sofisten er aporien et nederlag og som sådan udelukkende et *negativt* moment. Den tilkendegiver, at han ikke har mere at byde på, at han ikke har noget i baghånden. Sokrates derimod har altid noget i baghånden, som Szlezák overbevisende har påpeget (Szlezák 1985, 183). I *Menon* ser man det deraf, at han ikke mange øjeblikke efter at have erklæret sin fulde uvidenhed med hensyn til *aretē* indfører en vidtrækkende hypotese om, at *aretē* er en slags viden (Men. 87b-c). Så længe det endnu ikke er klart, hvad det *sokratiske* vil sige at være i apori, må man således afholde sig fra at svare på, hvad Sokrates tilkendegiver, når han erklærer sin egen fulde apori angående *aretē*. Aporibegrebet er i denne passage under omtolkning, og det centrale problem er netop at få udpeget, hvad det i en sokratiske optik betyder at være stedt i apori. Dette fremgår først af den udlægning af aporiens funktion, der følger i den sokratiske undervisning af en af Menons slaver.

Platon udlægger aporiens funktion op imod den sofistiske skepsis, der finder sit klassiske udtryk i det berømte vidensparadoks, Menon rejser *mod* Sokrates (Men. 80d 5-8). Menon mener åbenbart, at man enten ved alting eller ingenting. Da Sokrates afviser denne tankegang som *eristisk* (Men. 80e), udbeder Menon sig en anden bestemmelse af menneskets erkendelsesmæssige grundsituation, og Sokrates introducerer tankerne om sjælens udødelighed, generindring og alle tings indbyrdes slægtskab (Men. 81a-d). Da Menon efterlyser et bevis for, at videnserhvervelse og indlæring er generindring, falder historiens muligvis mest berømte matematik-time og, i forbindelse med den, en gennemgribende *positivering* af aporiens funktion inden for den menneskelige fornuftsbrug.

Slaven stilles overfor den geometriske opgave at fordoble arealet af et kvadrat på fire fod. Hans indstilling til dette problem er i begyndelsen ganske frejdig, ligesom i øvrigt Menons indstilling til spørgsmålet om at definere *areté* var det (Men. 82e & 71e-72a). Sokrates diagnosticerer i denne forbindelse den erkendelsesmæssige holdning, der karakteriserer slaven (og Menon), som det, at slaven tror, han ved, hvad der skal til for at løse dette spørgsmål. Han tror med andre ord, han ved noget, han i virkeligheden ikke ved, hvilket er bestemmelsen af den erkendesholdning, der hos Platon hedder *doxa* (jf. Ap. 21d). Slaven forsøger to gange at angive, hvilken længde der skal til for at fordoble kvadratet ud fra den ueksplícitte forudsætning, at det må skulle gøres med et rationelt tal. Da ingen af disse løsningsforsøg giver pote, må slaven indrømme, at han ikke ved, hvordan problemet skal løses (Men. 84a 1). Hermed indtræffer aporien. Den markerer den ændring i slavens erkendelsesmæssige holdning, at han nu *anerker* sin uvidenhed, hvor han tidligere ikke gjorde det (Men. 84a-b). I den før-aporetiske tilstand er slaven altså uden indskrænkning udleveret til *doxa*. I modsætning til hvad Menon antog, da han sammenlignede Sokrates med den elektriske rokke, har slaven ikke taget skade af at blive lammet eller hensat i apori. Han er tværtimod sat i bevægelse i den positive forstand, at han vil stræbe efter at bryde fri af sin vildrede og altså ivrigt vil undersøge spørgsmålet igen (Men. 84b-c). Dette reflektive omslag i erkendesholdningen er væsentligt og frugtbart og en betingelse for egentlig viden. For aporien bevirker netop en stræben efter sin egen ophævelse. Ved at afsløre *doxa* som et modsigelsesfuldt og mangelfuldt udgangspunkt for tænkning vækker aporien et begær efter egentlig indsigt og bevirker som det første positive en trang til at bevæge sig videre. Ved fælles undersøgelse føres slaven ud af sin apori og løser under inddragelse af diagonalen det pågældende geometriske problem (Men. 84c-85b). Sokrates tyder denne bevægelse fra uvidenhed (*doxa*) over erkendt uvidenhed (*aporia*) til en form for viden (*aléthes doxa*) på den måde, at slaven hele tiden har siddet inde med sande meninger om spørgsmålet. Mens han til at begynde med ikke vidste, at han havde løsningen i sit indre, er disse sande meninger nu vakt til live som af en drøm, og den sokratiske samtale med slaven ville kunne skærpe dem og forædle dem til nøjagtig viden (Men. 85b 8-d). Hermed er givet et eksempel på en generindringsproces, sådan som Menon udbad sig. For slaven har ikke gjort andet end at *fremdrage* viden fra sit indre, og en sådan fremdragelse (*analambanein*) er netop generindring (Men. 85d).

Over for det sofistiske aporibegreb positiviseres aporiens rolle inden for menneskets udfoldelse af sin fornuft. Godt nok løber man i den aporetiske situation panden mod en mur, men i modsætning til den sofistiske antagelse angiver dette ikke en afslutning på tankegangen. Tværtimod sætter aporien en bevægelse i gang. Denne bevægelse fører til et højere erkendelsesmæssigt ni-

veau, end det, den tager afsæt i. Aporien markerer altså *både* afslutningen på en erkendelsesmæssig forudsætning og begyndelsen på bestræbelserne for at finde en ny og bedre forudsætning. Hos slaven vises denne bevægelse helt konkret, idet han først er i stand til at bryde sin apori, da han *forlader* sin uekspliciterede forudsætning – at kvadratet kan fordobles med et rationelt tal – og gøres opmærksom på diagonalen, der i kraft af sin inkommensurabilitet med siden ikke kan repræsenteres ved et rationelt tal. Kun ved at bevæge sig væk fra *doxa* som forudsætning kan slaven komme fri af aporien. Denne pointe hæves til et principielt synspunkt på baggrund af hele dialogen. Som nævnt går Menon til spørgsmålet om *areté* og dens lærbarhed under den sofistiske forudsætning, at dette spørgsmål kan behandles på agonale præmisser og besvares uden videre. Heroverfor fremhæver Sokrates fra starten, at spørgsmålet kun kan besvares, hvis det bliver klart, hvad *areté* er. Altså kun ved at komme til klarhed over *areté's* væsen kan man besvare Menons spørgsmål. Dette kræver imidlertid en vidensform, der langt overgår den ureflekterede og ukritiske normale vidensform (*doxa*). Menon kan hverken svare på eller fastholde dette spørgsmål. I stedet for at undersøge, hvad det er for et begreb, han og Sokrates taler om, bryder Menon af og vender tilbage til udgangsspørgsmålet om *areté's* lærbarhed (Men. 86c-d). Dialogen ender aporetisk, fordi Menon bliver stående ved sine dogmatiske forudsætninger. På baggrund af *doxa* bliver resultatet uundgåeligt, at *areté* hverken kan læres eller opstår af natur hos mennesker, men, hvor den forekommer, skyldes en guddommelig tilskikkelse (Men. 99e-100a). Som Sokrates bemærker lige inden han går, ville de nok kunne svare bedre på spørgsmålet, hvis de engang undersøgte, hvad *areté* egentlig er (Men. 100b).

I kraft af hele dialogens forløb hæves apori-begrebet langt ud over en sofistisk, agonal horisont og placeres i intim sammenhæng med en filosofisk form for *viden*. Aporien har en kritisk negativ funktion, for så vidt den afslører den menneskelige tænknings dogmatiske udgangspunkt, og en tilskyndende produktiv funktion, for så vidt den vækker et begær efter at komme fri af den åndelige nødsituation, der indtræder samtidig med aporien selv. Den er således et eminent kritisk og produktivt begreb, fordi den repræsenterer et første skridt i en gennemgribende omvæltning af erkendesholdningen hos samtalepartneren.⁴ I *Menon* er det Sokrates, der overfor både Menon og slaven peger på de rette forudsætninger for at komme fri af aporien. Han anbefaler Menon at vende blikket mod den ene form (*eidos*), der holder sammen på de mangfoldige instanser af *areté*, som Menon anvender til at bestemme dette begreb (Men. 72c-d), og han udpeger diagonalen for slaven (Men. 84e-85b). Den viden, Sokrates sidder inde med, kan således hermeneutisk udlægges som kritisk og produktiv i den forstand Wieland angiver, når han bestemmer *brugsviden* som regulativ og motiverende (Wieland 1999, 180). Den sokratiske

viden kan ikke stå alene, men behøver samtalepartnerens bidrag for at kunne udfoldes, netop som på samme tid kritik og motivation. I *Menon* gør Platon det synspunkt gældende, at den menneskelige fornuftsbrug har behov for kritisk og motiverende ledsagelse for at skride fremad. Den sokratiske apori repræsenterer, ideelt, et sådan på samme tid kritisk og motiverende moment. Hvorvidt aporien får lov at udfolde sit erkendelsesmæssige potentiale er ikke op til Sokrates, men til samtalepartneren, da det er ham og det synspunkt, han repræsenterer, der står på spil. Når Sokrates hævder sin fulde apori angående *areté*, betyder det *ikke*, at han ingenting ved om etik, men til gengæld er god til geometri. Han tilkendegiver derimod, at aporien hører til den filosofiske tænkning som et regulativt og motiverende begreb, der for at udfoldes kræver et indspil udefra. Sokrates repræsenterer hos Platon den indskrænkende og tilskyndende ledsagelse, tænkningen har nødvendig for at blive filosofisk.

II. *Apori og filosofi*

Hos Sokrates står viden og uvidenhed altså ikke i et absolut modsætningsforhold. Absolut uvidende er det menneske, der ikke er opmærksom på karakteren af sin egen erkendelsestilstand. Den aldeles uvidende ved ikke, at han er uvidende, og han mener derfor heller ikke, at han har behov for indsigt eller erkendelse. Absolut vidende er på den anden side kun guderne (jf. Symp. 204a). Aporien er netop blevet fremstillet som et kritisk og produktivt begreb, der medfører et første omslag i erkendesholdningen hos et menneske. Den afslører tænkningens dogmatiske udgangspunkt og åbner dermed døren ind til det midterfelt mellem uvidenhed og viden, der er filosofiens område. I *Menon* vristes aporien ud af en sofistisk fortolkning og udlægges positivt som et filosofisk overgangsstadium. I *Symposium* integreres aporibegrebet som et kritisk og reflektivt moment i Platons filosofiforståelse. Dette tager form af den berømte udlægning af Eros som filosofiens egentlige væsen.

Eros er hverken gud eller menneske, men noget midt imellem (*metaxy*), et dæmonisk væsen, der formidler mellem guder og mennesker (Symp. 202d-e). Da det guddommelige ikke blander sig med det menneskelige (Symp. 203a), afgrænser Eros spillerummet for den menneskelige tænkningens udfoldelsesmuligheder. Denne afgrænsning belyses på det mytologiske plan i beretningen om Eros og hans afstamning. Hans mor er Penia – fattigdom eller nød – men hans far Poros – udvej eller overflod (Symp. 203b-c). Semantisk og etymologisk bevæger Platon sig ind på aporibegrebets område med denne genealogi. På grund af sin afstamning er Eros et væsen, der bestandigt kastes frem og tilbage mellem den yderste nød (*aporia*) og den yderste overflod (*euporia* / *ploutos*). Han er dog på intet tidspunkt helt overladt til en af disse tilstande. Snart dør han på

grund af sin bestandige nød og mangel, snart opstår han igen med en rigdom af udveje og gå-på-mod. Han bevæger sig således midt imellem visdom og uvidenhed uden nogensinde helt at være overladt til en af disse (Symp. 203c-e). Eros er et mangelvæsen. Han mangler skønhed og visdom, og det er grunden til, at han stræber efter dem. Kærlighedens væsen er stræben. Denne stræben bundet i, at Eros, i modsætning til guderne, er ufuldstændig, at han altid i kraft af sit dømoniske væsen befinder sig i en nødsituation. Aporien er, som udtryk for mangel eller begrænsning, et konstitutivt træk ved Eros' væsen.⁵

Hermed er også sagt, at aporien er et konstitutivt træk ved filosofiens væsen. Da ingen gud filosoferer eller stræber efter at blive vis, og da heller ingen uvidende mennesker gør dette, eftersom de ikke er opmærksomme på deres uvidenhed, bliver tilbage, at det er filosofien, der ligesom Eros stræber efter visdommen. Fordi filosofien ikke *har* visdom, men befinder sig et sted midt imellem uvidenhed og visdom – imellem apori og eupori – bestemmes han væsentligt som en stræbende eller erotisk tænker (Symp. 204a-b). Dette begrænsende moment ved aporien hæves i udlægningen af Eros som et mangelfuldt eller begrænset væsen til en principiel betingelse for, at filosofi overhovedet opstår. Filosofien opstår først, idet mennesket bliver opmærksom på grænserne for sin erkendelses rækkevidde, idet den tager afsæt i en anerkendelse af uvidenhed (*amathia / doxa*). Dette omslag i erkendelsesholdningen udlægger Platon under to synspunkter, der begge tilkendegiver, at tænkningen står ved en grænse. Det ene er aporien, der demaskerer uvidenheden og derved sætter den filosofiske stræben i gang. Det andet er forundringen (*to thaumazein*), der ligeledes indtræffer på baggrund af den opdagelse, at tænkningen står ved et skel. Apori og forundring kædes sammen af Platon i den berømte passage om filosofiens begyndelse i forundringen (Tht. 155d), for så vidt forundringen indtræder på baggrund af den aporetiske situation, at en række bestemmelser (*homologēmata*) er kommet i strid med hinanden i de samtalendes indre (Tht. 155b 5-6). Aporien og forundringen er begge grænseerfaringer. Aristoteles identificerer disse begreber ved at pege på, at den, der befinder sig i apori, og det vil sige den, der befinder sig i forundring, anerkender sin uvidenhed (Met. I, 2, 982b 17-18). Apori og forundring er to sider af samme sag. I forlængelse af Aristoteles, der her kan siges at have sat Platons aporiforståelse på begreb, kan man fremhæve, at filosofien først begynder, når mennesket bliver opmærksom på en indskrænkning af erkendelsens formåen, at filosofi tager form af en flugt fra uvidenhed (jf. Met. I, 2, 982b 19-20). Hermed kan man pege på, at filosofi ikke *kun* er kendetegnet ved at være en forklaringsøgende aktivitet, men dertil ved den *indstilling*, hvorudfra den søger sine forklaringer. Filosofi handler ikke kun om principper (*archai*), men også om en kritisk og reflektiv indstilling til måden at søge efter dem på.

Platon gør i virkeligheden en dyd af nødvendigheden ved at integrere aporien i sit filosofibegreb. Mennesket er i sit væsen mangelfuldt eller begrænset (aporetisk), og dette udlægges som grunden til, at det overhovedet filosoferer. Aporibegrebet er et kritisk begreb, fordi aporien indskrænker og afgrænser erkendelsen, konkret når Sokrates afslører en modsigelse i samtalepartnerens regnskabsaflæggelse og principielt, fordi den minder mennesker om, hvad de er – begrænsede. Aporien er i kraft af dette også et refleksivt begreb, fordi den aporetiske tilstand implicerer en anerkendelse eller en opmærksomhed, der rettes indad mod et sjæleligt forhold, mod det forhold, jeg har betegnet som menneskets erkendelsesmæssige tilstand. 'Refleksion' er et vanskeligt begreb i antik sammenhæng, fordi det i den moderne filosofi udlægges ud fra subjektiviteten – selvbevidsthed, apperception. Platon derimod afviser tilsyneladende tanken om 'selvbevidsthed' som et subjektivt fænomen. 'Besindigheden' (*sōfrosyne*) er ikke en 'subjektiv' viden, mennesket har om sig selv (*epistēmē heautou*). Platon tenderer i stedet mod at udlægge refleksionsbegrebet 'objektivt', hvorved besindigheden defineres som en viden om *viden selv* og *ikke-viden* (*epistēmē heautēs kai anepistēmosynēs*). Denne 'refleksive' viden kommer til udtryk som det at erkende sin egen og andres uvidenhed (jf. Chrm. 165c-167c).⁶ Dette er den sokratiske vidensform *par excellence*, som Sokrates selv fremhæver i sin forsvarstale (Ap. 21d), og det er, som det fremgår af *Menon*, præcis ved at blive ført i apori, at samtalepartneren bliver opmærksom på sin egen uvidenhed. I den objektive forstand, at aporien afdækker karakteren af menneskets viden, er den et refleksivt begreb. Herigennem er Platons filosofibegreb væsentligt bestemt som kritisk og refleksivt.

III. Apori og fornuftskritik

Udgangspunktet for undersøgelsen af aporien som et kritisk eller regulativt begreb i Platons tænkning var spørgsmålet om, hvad Sokrates repræsenterer hos Platon. Det er indtil videre blevet klart, at Sokrates repræsenterer en integration af en form for erkendelseskritisk princip i Platons filosofi. Aporibegrebet åbner altså et fornuftskritisk perspektiv hos Platon. Det følgende er en kort opridsning af sammenhængen mellem aporibegrebet og Platons begreber om fornuft og kritik.

Platon er ikke kantianer og kan af åbenlyse historiske og filosofiske grunde ikke være det. Det er velkendt, at Platon ikke finder nåde for Kants øjne, idet han søger betingelserne for fornuftsbrugen uden for fornuften selv og derved i sin afledning af fornuftens iboende begreber ikke tager fodfæste i noget transcendentalt princip, men i transcendenten (idéerne) og dermed mister enhver grund under fødderne (Kant, Kr.d.r.V. B 8-9). Der mangler altså, ifølge Kant,

en indskrænkning af fornuftens gyldighedsområde hos Platon (kritik) og han dadler ham som følge heraf for en illegitim metafysik (sværmeri).⁷ Som det er fremgået, *har* Platon imidlertid et begreb i sin filosofi, der kan betegnes som erkendelseskritisk – aporien – og det er derfor værd at undersøge, hvilken plads aporien indtager i Platons udlægning af den menneskelige fornuftsbrug. Fornuft er et vanskeligt begreb at arbejde med hos grækerne, da der ikke findes et græsk ord, der entydigt dækker det danske 'fornuft', sådan som dette anvendes i filosofiske sammenhænge. I det følgende taler jeg om fornuftsbrug hos Platon som den brug, mennesker gør af *logos*. Det er ikke just nemmere at gøre rede for det græske *logos* end for det danske fornuft. Men lad det her være tilstrækkeligt, at *logos* angiver menneskets *tale* og menneskets *tænkning* (jf. Soph. 263e). Når mennesket benytter sig af tale og tænkning, udfolder det sin fornuft.

Den menneskelige fornuft rummer hos Platon noget farligt og ikke helt kontrollerbart. Af *Filebos* fremgår det, at fornuftsbrugen er betinget af en uophævelig gensidig sammenblanding af enhed og flerhed. Overalt, hvor *logos* kommer i spil, det vil sige overalt, hvor mennesker taler sammen og forsøger at udlægge eller undersøge noget, sker der det, at enhed og mangfoldighed blandes sammen. At denne sammenblanding eller forvirring er en *betingelse* for den menneskelige fornuftsbrug, fremgår af, at den aldrig vil forsvinde og aldrig er begyndt, men, som Sokrates udtrykker det, er en uødelig og ældeløs tildragelse ved den menneskelige fornuftsbrug (Phil. 15d: *esti to toionton ... tôn logôn autôn athanaton ti kai agērôn pathos en hēmin*). Det ligger som en uophævelig betingelse for menneskets tænkning og tale, at det, der egentlig er ét, vil fremstå som et mangefold og omvendt. I de kortere dialoger findes mange eksempler på dette. Forsøgene på at bestemme et enkelt begreb slår om i en angivelse af mangfoldige instanser af dette ene begreb, hvorved enheden slås i stykker og undersøgelsen kan starte forfra (jf. Men. 72a-b, 74a, 77a, 79b-c). Den menneskelige fornuft er spændt ud i denne helt grundlæggende platoniske konflikt, at tingene i den fænomenale verden både er, og af mennesket kun kan tænkes, som ét og mange på samme tid. Platon anskueliggør problemet i *Menon* med billedet af en bisværn, hvor alle bier både har *ét* væsen (*ousia*) og hver enkelt bi er individuel, forskellig fra alle de andre i *mangfoldige* henseender: størrelse, farve osv. (Men. 72a-b). I *Filebos* hæves dette problem imidlertid et niveau op, idet den gensidige, samtidige forveksling og identifikation af ét og mange også gør sig gældende for overordnede begreber, altså idéerne (Phil. 15a). Denne forvirring bliver herigennem årsag til al apori (*hapasēs aporias aitia*), hvis den misbruges og al eupori, hvis den håndteres rigtigt. (Phil. 15b 8-c 3). Det aporetiske vilkår for menneskets tænkning, der i *Symposion* udlægges som mangel eller begrænsning, identificeres her positivt som den menneskelige

fornuftsbrugs nødvendigt forvirringsstiftende natur. Overladt til sig selv er den menneskelige fornuft åbenbart udleveret til aporien. Platon ville således nok være indforstået med den diagnose af fornuften, der indleder Kants store erkendelseskritik, at fornuften *i kraft af sin egen natur* rejser spørgsmål, den hverken kan afvise eller besvare (Kr.d.r.V. A VII). Aporien er et grundvilkår ved den menneskelige fornuft.

Der er imidlertid en vej ud af aporien. Men den er i en vis forstand ikke *menneskelig*. Dialektikken er den 'gave fra guderne', der kan føre tænkningen ud af aporien (Phil. 16c-e). Aporiens forbindelse med Platons kritikbegreb skal søges inden for dialektikken. Ved at udlægge dialektikken som en gave fra guderne angiver Platon indirekte, hvori hans begreb om kritik adskiller sig fra sin kantianske pendant. Erkendelseskritik består i en indskrænkning af den menneskelige fornufts kompetencer. Hos Kant tager dette form af fornuftens begrænsning af sine egne udfoldelsesmuligheder, hvilket i forlængelse af den gængse juridiske metaforik i *Kritik der reinen Vernunft* kan udtrykkes sådan, at fornuften optræder som øverste lovgiver for sig selv. For den græske filosofi tager det sig anderledes ud. At tænkningen eller fornuften har sin egen *lov-mæssighed* er en opdagelse, der går tilbage til den førsokratiske filosofi og findes klart udtrykt hos Parmenides. Det er rettens gudinde *Dikē*, Parmenides føres frem til, hende der på samme tid belærer ham og repræsenterer tænkningens egen lov (Parmenides, D/K B 1, 14 & 24-30). Der er noget guddommeligt over tænkningen, og guden er i sidste ende den retsinstant, der håndhæver fornuftens lovmæssighed, sætter skel (*krisis*), om man vil, mellem menneskelig *doxa* og guddommelig *alētheia* (jf. Parmenides, D/K B 8, 15-16). Der er altså både hos Kant og for grækerne tale om en fornuftsindskrænkning, men i Kants tilfælde sådan at forstå, at *fornuften selv* yder denne indskrænkning, for grækerne, at guden gør det. Platon opretholder denne grænse mellem guddom og menneske. Da guder ikke blander sig med mennesker, er der imidlertid behov for en formidlende instans. Guddommen eller den guddommelige norm holder hos Platon ikke direkte dom over fornuften. Fornuftsbrugen stilles derimod for en anden dommer, den menneskelige tænkning og tale stilles under *samtalens* domstol (jf. Rep. 348a-b). At samtale hedder på græsk *dialegesthai* og hermed kommer vi tilbage til dialektikken, den gave fra guderne, der ifølge *Filebos* kan bringe den menneskelige tænkning ud af aporien.

Dialektik er en betegnelse for den sokratiske samtaleform. At filosofien eller dialektikeren er en formidler mellem en begrænset menneskelig viden og en overordnet (guddommelig) norm tilkendegives ikke alene i bestemmelsen af filosofien ud fra Eros' væsen, men udtrykkes også i Sokrates' tjeneste for guden i Delfi (Ap. 23a-c). Det centrale begreb i denne særprægede gestus til Apollon er den sokratiske *elenchos*. En *elenchos* er en prøvende undersøgelse af

logos – af en tankegang eller et argument (jf. Men. 75d). Platon sammenkobler begreberne *elenchos*, apori og kritik i en passage fra *Sofisten* (Soph. 226b-231b) ved at udlægge den sokratiske dialektik som en slags sjælelig renselse. Gæsten fra Elea er, hvis ikke en 'gendrivende guddom' (*theos elenktikos*) som Sokrates foreslår, så i hvert fald et guddommeligt menneske (Soph. 217a-b). Som Sokrates står han altså i forbindelse med noget guddommeligt i kraft af den form for viden, han udfolder som en prøvende undersøgelse (*elenchos*). Denne vidensform underordnes i *Sofisten* begreberne kritik og renselse. Der findes en mængde aktiviteter, der har det tilfælles, at de bruges til at skelne eller adskille et foreliggende stof. De kaldes under ét 'diakritiske', dvs. skelnende (Soph. 226b). I det tilfælde de skiller noget værre fra noget bedre, kaldes de renselse. Den mest betydningsfulde renselse tager sigte på at udskille uvidenhed (*amathia*) af sjælen. Denne adskillende renselse udfoldes som en *elenchos* af den forvirrede eller aporetiske indbildning (*doxa*). Ved at føre samtalepartneren i apori, altså ved at undersøge og afsløre en modsætning i samtalepartnerens tænkning (*logos*) renses, og det vil sige udskilles, denne indstilling af sjælen (Soph. 230b). Aporiens kritiske potentiale udfoldes i *Sofisten* som dens evne til at rense sjælen for den største forhindring for egentlig viden, nemlig den indstilling, at man allerede *har* viden (Soph. 230c-d). Aporien renser erkendesholdningen og medfører som sådan den mest besindige holdning (*sofronestatē tōn hexeōn*), et menneske kan have til tænkning (Soph. 230d 5-6). Platons kritikbegreb tager form af denne aporetisk-refleksive renselse af erkendesholdningen, hvilket ligeledes gennemspilles i den berømte sokratiske majeutik (Tht. 149b-151d).

Den sokratiske vidensform er ovenfor blevet udlagt som en regulativ og motiverende ledsagelse, der ved brug af aporien trækker en klar grænse for den dogmatiske tænkningens udfoldelsesmuligheder. Dialektikken er denne kritiske ledsagelse. Når Sokrates og gæsten fra Elea står i forbindelse med det guddommelige, er det at forstå som et udtryk for den vidensform, de praktiserer. De er ikke guder, men minder, i kraft af deres evne til regulativt at håndtere andre vidensformer om den begrænsning, der hæfter ved al menneskelig viden. Når dialektikken udlægges som en gave fra guderne, signalerer Platon, at den kritiske ledsagelse, som Sokrates repræsenterer, ikke fuldstændigt står til menneskets rådighed. Aporien kan ikke overvindes definitivt (jf. Phil. 16b). Den er som fremhævet et konstitutivt moment ved den menneskelige fornuftsbrug og kan som sådan ikke restløst stilles til menneskets rådighed som et pædagogisk eller strategisk instrument. Netop fordi tænkning ikke restløst er i menneskets kontrol, har menneskets tænkning brug for stadig kritisk ledsagelse for at blive filosofisk. I denne forstand forsvinder Sokrates aldrig fra Platons filosofibegreb.

Noter

¹ Alle henvisninger er i det følgende til Platonis Opera I-V (se litteraturlisten). Følgende forkortelser anvendes: Ap. : Sokrates' Forsvarstale. Chrm. : Charmides. Men. : Menon. Phil. : Filebos. Rep. : Staten. Symp. : Symposion. Soph. : Sofisten. Tht. : Theaitetos.

² Dette skal ikke forstås sådan, at disse udlægninger af aporien ikke har noget godt at byde på. Særlig Szlezáks platonlæsninger er fremragende og negligerer på ingen måde aporien som et grundlæggende filosofisk begreb (jf. Szlezák 1985, 336). Dertil optræder Tübingerskolen som et tiltrængt korrektiv til mulige misforståelser af Sokrates som en slags egalitær 'alle-kan-lære-alt'-pædagog, der i kraft af sin bogstavelige uvidenhed står på samme niveau som samtalepartneren. Af øvrig litteratur om aporien kan udover den lidt ældre tyske (Erler 1987), nævnes en nyere engelsksproget fremstilling med angivelse af den angelsaksiske forskning (Matthews 1999) og et fransksproget fællesværk om aporien i den græske filosofi fra forsokraterne til Aristoteles (Motte o.a. 2001).

³ Gorgias udlægger *logos* som en mægtig hersker (*logos dynastēs megas*), der formår at manipulere de mest basale menneskelige følelser, såsom frygt, smerte, glæde og medynk (Gorgias, D/K B 11, 8). Jacqueline de Romilly belyser baggrunden for og perspektiverne i Gorgias' forståelse af *logos* (jf. Romilly 1988, 78-95).

⁴ Platon taler om dette som en omvendelse (*periagōgē*) af sjælen (jf. Rep. 521c). Hele dette aspekt af aporibegrebet, der implicerer idéerne, kommer jeg ikke nærmere ind på. Erler går udførligt ind på dette (Erler 1987, 134-35, 259f.).

⁵ Overskridelsen (Poros) af denne nød er det andet konstitutive træk hos Eros (jf. Olsen 2003, 84). Anne-Marie Eggert Olsen behandler indgående perspektiverne i dette grænseoverskridende moment (Olsen 2003, 78-114).

⁶ Denne meget komplekse passage fra *Charmides* er indgående behandlet af Gerhart Schmidt i den relativt korte monografi *Platons Vernunftkritik* (Schmidt 1985, 28-40). Schmidt fremhæver Platons 'objektivt' orienterede begrundelse af refleksionens mulighed (jf. Schmidt 1985, 40).

⁷ Kants vurdering af Platons filosofi findes komprimeret i den korte artikel fra 1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Heraf fremgår at Platon, dog uden selv at være skyld i det, bliver 'der Vater aller Schwärmerei' (A 407-08). Sværmeri er en form for dogmatisk tænkning, der ikke anerkender fornuften som højeste retsinstans, men søger til lettere luftlag (A 393, Anm.). I øvrigt tager Kant også anstød af, at Platon ikke anerkender det offentlighedsprincip, der udgør grundstenen i oplyst udbredelse af viden. På baggrund af *Det syvende brev* tanker om tilbageholdelse af viden får Platon følgende skudsmål (A 409): 'Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz zum Volke (...) spricht, mit seiner Philosophie *vornehm* tut!'. (Kants fremhævning). Dog anser Kant tilsyneladende ikke *Det syvende brev* for ægte (A 408), hvorved beskyldningen

om 'klubgængeri' relativiseres. Platons forholder sig i øvrigt afvisende til den slags politiske sammenkomster (jf. Rep. 365c-d. Th. 173d). Det er imidlertid betegnende for den inkommensurabilitet, der findes mellem Platon og Kant, at de når det kommer til stykket ikke deler samme *filosofibegreb*. Mens begge sikkert kan være enige om, at filosofisk form står i saglig forbindelse med filosofisk indhold, skilles de over spørgsmålet om, hvilken *form* der da egentlig hører til filosofien. Hvor Platon fremhæver den mundtlige dialog, ser Kant ud til at pege på den skriftlige prosa: 'Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch' (A 425, Anm.).

Litteratur

Aristoteles

- *Metaphysica*, Clarendon, Oxford, 1957 (Udg. W. Jaeger).

Førsokratiske tænkere (Gorgias, Parmenides)

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I-II, 9. Auflage, Weidmann, Berlin, 1960 (Udg. H. Diels & W. Kranz).

Kant, Immanuel

- *Kritik der reinen Vernunft*, (Werke Bd. II), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998 (Udg. W. Weischedel).
- *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, (Werke Bd. III), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, s. 375-397 (Udg. W. Weischedel).

Platon

- *Platonis Opera*, vol. I, Clarendon, Oxford, 1995 (Udg. E.A. Duke o.a.).
- *Platonis Opera*, vol. II-V, Clarendon, Oxford, 1901-1907 (Udg. I. Burnet).

Anden litteratur

Erler, M. (1987): *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Walter de Gruyter, Berlin.

Matthews, G.B. (1999): *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Motte, A. o.a. udg. (2001): *Aporia dans la Philosophie grecque des Origines à Aristote*, Travaux du Centre d'Études Aristotéliciennes de l'Université de Liège, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve.

Olsen, A-M. E. (2003): *Platons Symposium. Et hermeneutisk essay*, Museum Tusulanum, København.

Romilly, J. de (1988): *Les grandes Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Paris.

Schmidt, G. (1985): *Platons Vernunftkritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Szlezák, Th. A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin / New York.

Waldenfels, B. (1961): *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Anton Hain, Meisenheim am Glan.

Wieland, W. (1999): *Platon und die Formen des Wissens*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [1982].