

Morten Sørensen Thaning

Fromhed og demokratikritik hos Sofokles og Platon

I den *athenske* udgave var det en naturlig konsekvens af demokratiet, at det tillod demokratiske og antidemokratiske positioner at udfolde sig. Den amerikanske idehistoriker Josiah Ober har vist, at det athenske demokrati var kendetegnet ved, at det ikke blot sikrede et eksternt rum, hvorfra principiel kritik af folkestyret kunne finde sted, men at folkets magt endda eksisterede i et symbiotisk forhold med modstanden mod den selvsamme magt (Ober 1998). Demokratiet næres i langt højere grad end andre styresystemer ved *refleksivitet*, og den principielle kritik kunne bidrage til at bryde et ellers problematisk ideologisk hegemoni, der satte lighedstegn mellem legitim politisk magt og folkestyre. Kritikerne kunne således fremhæve grundlæggende fortrængninger og svagheder i den demokratiske ideologi (Ober 1996, 142).

Det følgende tager udgangspunkt i Obers fremskrivning af den athenske demokratikritiks produktive rolle i forhold til den demokratiske ideologis hegemoni, men anliggendet er ikke at diskutere hans forskning som sådan. I stedet er det hensigten at undersøge, hvorledes Sofokles' *Antigone* og Platons *Sokrates' forsvarstale* på hver deres måde formulerer en kritik af demokratiet. Pointen med at læse de to tekster op mod hinanden er deres slægtskab, hvad angår en særlig form for religiøst funderet kritik af demokratiet.¹ Denne form for demokratikritik giver de to tekster en aktuel relevans, idet den kan bidrage til at udfordre den udbredte forestilling om, at religion i et liberalt demokrati kan og bør henvises til privatsfæren, og at enhver religiøs inspireret kritik af demokratiet er lig med fundamentalisme. Dermed forsøger artiklen ud fra de to tekster at artikulere en magtkritik, der ligger hinsides modstillingen mellem sekulær liberalisme og fundamentalisme.

Antigone: Demokratiets fromme begrundelse

Det har længe været kendt, at *Antigone* behandler begrundelsen for magten i polis. Problemet er imidlertid, at en lang række fortolkninger slører for tragediens udsagn om disse spørgsmål. Denne fortolkningstraditions fremmeste repræsentant er Hegel, der hævder, at moral og sædelighed, ret og familie, står over for hinanden som to ligeberettigede principper, hvis fortalere, henholdsvis Kreon og Antigone, nødvendigvis må gå under på grund af ensidigheden i deres standpunkt. Det er afgørende for mit synspunkt på dramaet, at Kreons og Antigones positioner ikke besidder samme legitimitet, og derfor vil jeg indlede med at klarlægge tragediens komposition for at imødegå den symmetriske fortolkning.²

Fra stykkets begyndelse skinner Antigones kompromisløshed igennem. Ismene forsøger at tale hende fra at begrave broderen Polyneikos, idet hun hævder, at dennes ulydighed over for herskeren Kreon blot vil bidrage til slægtens forbandelse, som allerede har gjort sig massivt gældende i form af faderen Ødipus' vanskæbne og de to brødres død. Denne skepsis udløser kun foragt fra Antigones side, der stolt svarer, at søsterens hjælp under alle omstændigheder ville have været uønsket (*Ant.*, 69f). Omend Ismenes frygt og fortvivlelse er forståelig, er det afgørende, at hun begrunder sin indsigt i angst og altså ikke bestrider, at Antigone principielt gør det rette. Ismenes frygtsomhed sætter Antigones overmenneskelige dedikation i relief, som den allerede kommer til udtryk i hendes svar til Ismene i første scene: 'Det er dit eget valg. Men ham vil jeg begrave. For har jeg først gjort det, er døden ikke svær. Så bliver vi forenet som bror og søster i den ved en forbrydelse der var en hellig pligt' (*Ant.*, 71-74).³ Antigone bevarer sin overbevisning stålsat gennem hele det efterfølgende forløb, fra hun bliver konfronteret med anklagen og truslerne om dødsstraf fra Kreon, til hun bliver ført væk for at blive levende indespærret i krypten, hvor hun endnu engang påkalder sig sin hellige pligt (*Ant.*, 941ff).

Også Kreon fremstår i vores første møde med ham som en mand med idealer. På baggrund af korets lovprisning af Thebens sejr over Polyneikos og hans medsammensvorne træder den nye hersker frem og holder en tale, der præsenterer de grundlæggende principper (*nomoi*) for hans fremtidige regeringsførelse. Efter at han har prist thebanerne for deres hidtidige trofasthed over for herskerne, understreger Kreon, at den hersker, som ikke har *viljestyrke* til at holde fast i de bedste beslutninger men lader sig lamme af frygt, er den sletteste. Ud over herskerens viljestyrke fremhæver Kreon *patriotismens* nødvendighed: 'Det står mig soleklart nationen er og bliver den eneste bevarende værdi for alle' (*Ant.*, 188f). Beskedent indleder han sin 'tiltrædelsestale' med at sige, at det er umuligt at udgrunde en mands sjæl (*psyche*), tankegang (*fronema*) og sindelag (*gnome*), før han i praksis afslører sig gennem sin regeringsførelse

og sine love (*Ant.*, 175ff). Denne udtalelse får i lyset af de efterfølgende begivenheder en udpræget ironisk klang. Kreons lovprisning af thebanernes trofasthed afløses af tyrannens umådeholdne og paranoide insisteren på, at alle forsøger at øve komplot imod ham. Hans viljestyrke viser sig over for Haimons forsøg på at tale ham til besindelse at være grusom stædighed, og hans erklærede patriotisme afslører sig som totalitær magtfuldkommenhed.

Først i konfrontationen med spåmanden Teiresias hives tæppet væk under Kreon. Ganske vist fremturer Kreon indledningsvist i dette møde, da Teiresias råder ham til at respektere 'den døde og giv den faldne fred' (*Ant.*, 1029f). Kreon lytter ikke, men mistænkeliggør tværtimod Teiresias' motiver, og hans svar kulminerer i en blasfemisk stadfæstelse af hans dom over Polyneikos. Mistænkeliggørelsen, stivsindet og blasfemien opildner Teiresias, og han spår rasende Kreons og hans families undergang. Dette ryster herskeren, og da koret samtidig for første gang utvetydigt tager parti imod ham og påpeger, at spåmanden aldrig har taget fejl, og at Kreon derfor bør lytte til hans råd, ændrer han sin beslutning, og forsøger at redde Antigone. Hun har imidlertid hængt sig i mellemtiden, og Kreon mister ydermere både sin søn og hustru, der også begge begår selvmord. Stillet over for kendsgerningerne om både sønnens og hustruens tragiske endeligt, knuses han under ulykken, indser klart sin skyld og forbander sig selv i en jamrende klagesang.

Tragediens komposition skaber altså en asymmetri mellem Antigone og Kreon, idet den afsluttende del utvetydigt afslører, at Kreon har været forblødet, derfor har begået hybris, og at dette er grunden til hans og hans families ulykkelige skæbne. En sådan 'afsløring' af Antigone finder på ingen måde sted, og selvom hendes skæbne er tragisk, er hendes position på afgørende vis mere legitim end Kreons.

Spørgsmålet om, hvilken fromhed eller religiøsitet, heltinden Antigone inkarnerer, og hvorfor den forlenes med legitimitet i konflikten med Kreon, træder dermed i centrum. Mens et orakel eller et guddommeligt forsyn i Sofokles' øvrige dramaer bestemmer handlingsforløbet, handler *Antigone* ikke om opfyldelsen af en guddommelig spådom; Antigones handling er ikke ansporet af et orakel (Riemer 1991, 8). Tværtimod fuldbyrder Antigones beslutsomhed og standhaftighed hendes skæbne. Beslutsomheden fremstår særlig stærk på baggrund af Ismenes, Kreons og selv Haimons vankelmodighed og karakteriserer hende som en autonomt handlende person. Man må endvidere være opmærksom på, at Antigones religiøsitet langtfra står alene som begrundelse for hendes handlinger. Vigtigere er hendes dødslængsel, som allerede præger hende i første scene, og hendes broderkærlighed, det såkaldte *philiamotiv*. Mens Antigone i den første samtale med Kreon påberåber sig guddommelig legitimation (*Ant.*, 450-460), er denne

tillid til guderne tilsyneladende forsvundet hen imod slutningen af hendes afskedsmonolog, hvor hun fortvivlet spørger: "Til hvilke guder kan jeg stakkel endnu se og råbe til om hjælp?" (*Ant.*, 922f). Selvom Antigone nu tvivler på en tilforladelig guddommelig vilje, selvom den teologiske legitimation synes at udeblive, vakler hun på ingen måde i sin tillid til, at hun har gjort det rigtige. Man kan se disse linjer som en følgerigtig kulmination på hendes afsluttende tale, hvor netop dødslængslen og *philia*-motivet kommer prægnant til udtryk. Samlet set bliver passagen dermed et afgørende indicium for, at Antigones handlinger hovedsagligt er menneskeligt motiverede (Riemer 1991, 44).

Drager man den radikale konsekvens af disse betragtninger, kan man som Peter Riemer forledes til at hævde, at den guddommelige horisont er bemærkelsesværdigt fraværende i *Antigone*, og at hovedpersonen handler efter eget valg og overbevisning i fuldstændig frihed og ansvarlighed på næsten eksistentialistisk vis. I en sådan fortolkning overser man imidlertid spåmanden Teiresias' autoritet. Teiresias fremfører de *principper*, som understøtter Antigones handlinger, og han anfægter dermed Kreons påbud og domme. Ud fra skrækindjagende varsler erkender spåmanden, at Kreon har handlet uret. Det er forkyndelsen af den guddommelige vilje på baggrund af disse varsler, der overbeviser et hidtil nølende, tungnemt og frygtsomt kor, og som omvender Kreon, der forblødet har guddommeliggjort sin autoritet. Teiresias repræsenterer med andre ord tragediens højeste bevidsthed, langt hinsides Kreon, men også hævet over Antigone. Sidstnævnte har handlet i overensstemmelse med den guddommelige lov, hun har i fromhed æret det, som bør æres, også selvom hun fra begyndelsen er ansporet af fortvivlelse og kærlighed til sin bror. Idet Teiresias fremhæver den religiøse overtrædelse, bliver Antigones position retfærdiggjort, men netop ved at undlade at nævne hendes handlinger og motiver i sin forkyndelse understreger han, at det ikke er hendes situation som konkret individ, hendes dødslængsel og *philia*, som er det afgørende.

Selvom en ateistisk læsning ikke kan opretholdes, indeholder den dog en *particular veri*, idet den med sin kritik af den religiøse fortolkning indirekte gør opmærksom på, at den fromhed, der forkyndes i *Antigone*, er af en særegen form. I diskussionen med Kreon bekender Antigone sig til Hades, og det er i denne troskab over for de 'nedre guder' at nøglen til at forstå *Antigones* fromhed ligger. Både Antigones og Teiresias' varsel opstiller en modsætning mellem Hades eller de nedre guder og Zeus, hvilket understreger, at Antigones i sin bekendelse til Hades repræsenterer en særlig form for religiositet (*Ant.*, 450ff, 1070ff). Rudolf Bultmann giver en rammende karakteristik af denne religiositet: 'Hades opfattes [...] ikke som en mytisk skikkelse, en magtinstans, der nidkært våger over sine fordringer, men derimod som det hemmelighedsfulde hinsides al menneskelig virksomhed og lovgivning; som den magt, ud af

hvilken ægte ret udspringer, og gennem hvilken al menneskelig lovgivningsmæssig ret relativiseres.' (Bultmann 1967, 314 – min oversættelse).

Bultmann hæfter sig ved slutningen af Antigones afskedsmonolog. Umiddelbart efter, at hun tilsyneladende fortvivler over sin tilsyneladende gudsforladthed, afstår hun nemlig fra endegyldigt at afgøre, om Kreon eller hun selv har handlet retfærdigt i gudernes øjne. I lyset af denne ydmyghed bliver passagen samlet set ikke så meget et udtryk for fortvivelse over gudsforladthed, sådan som Riemer ønsker at læse den, men snarere et tegn på anerkendelse af, at mangel på sikker viden om overensstemmelsen mellem egne handlinger og gudernes dom er væsentlig for hendes fromhed.

Manglen på rygdækning i form af et orakel og den karakteristiske individualistiske beslutsomhed og ansvarlighed, der præger Antigone, er fuldt forenelige med en sådan fromhed, den er endda en nødvendig konsekvens af en religiøsitet, som ikke bygger på et positivt tilgængeligt grundlag. Når guden alene giver sig til kende som en hemmelighedsfuld grænse, skærpes menneskets ansvarlighed. Antigones mangel på selvretfærdiggørelse og hendes indsigt i de menneskelige dommes relativitet står i grel kontrast til Kreon. Mens Antigone – siden underbygget af Teiresias – hævder, at døden sætter grænsen for det menneskelige fjendskab, fastholder Kreon, at fjenden aldrig bliver til ven, heller ikke i døden (*Ant.* 519ff, 1029f). Han fastholder dermed bystatens love og moralitet hinsides dødens tærskel og tilskriver dem dermed absolut gyldighed. Kreons regeringsprincipper er ganske vist agtværdige ligesom hans moralske dom over Polyneikos også er forståelig. Han er ikke en hykler, for hvem principperne blot er et belejligt skalkeskjul, og han mener endda også, at fromhed er uundværlig i bystaten (*Ant.*, 301). Idet hans autoritet udfordres for alvor af den fromme Teiresias, viger han imidlertid ikke tilbage for blasfemi. For ham er herskerembedets direkte og ukrænkelige hellighed selvfølgelig, og han kender ikke guderne som en hinsidig magt, der begrænser al dennesidig magtudøvelse. Da han ikke anerkender den hinsidige begrundelse og dermed begrænsning af sit herskerembede, men anser det for umiddelbart guddommeligt, ender Kreon som tyran på trods af sine fortræffelige maksimer (jf. Bultmann 1967, 317). Han relativiserer endda modsætningen mellem ret og uret, hvilket han selv udtrykkeligt understreger i diskussionen med sønnen Haimon: 'Nationens leder har et krav på lydighed i både stort og småt og *ondt og godt* og alting' (*Ant.*, 666f – kursiv tilføjet). Selvom Kreon implicit anerkender, at Haimon repræsenterer retfærdigheden, sætter han sin egen autoritære vilje højere. Mens Antigones fromhed relativiserer den menneskelige domfældelse ved at fremhæve betydningen af menneskets endelighed, relativiserer tyrannen Kreon modsætningen gennem en absolutering af sin egen magtvilje.

Antigones fromhed kan ikke funderes på noget positivt retsgrundlag på

samme måde som bystatens lovgivning. I diskussionen med Kreon taler hun betegnende om gudernes uskrevne og uforanderlige love (*Ant.*, 454). Dette er en essentiel pointe, fordi tragediens konflikt dermed hæves til et principielt niveau. Hensigten med tragedien har ganske vist været at advare mod en politisk undertrykkelse af slægtskabsbåndets traditionelle ritualer, men ikke fordi disse traditioner af Sofokles opfattes som samfundskonstituerende og dermed en egentlig selvstændig konkurrent til lovgivningsmagten. Snarere er Kreons konkrete dom et udtryk for en grundlæggende overvurdering af den politiske magts rækkevidde og dermed en mangel på respekt for den menneskelige tilværelses endelighed, som også magten må holde sig efterrettelig. Derfor spiller Hades, der netop repræsenterer en mere grundlæggende 'naturlov', en central rolle i dramaet. Bultmann skriver programmatisk: 'I den traditionelle skik er det alene Hades' fordring som det uhyggelige hinsides overhovedet, der er repræsenteret. Idet Antigone adlyder den gamle skik, anerkender hun den magt, i hvilken den er begrundet, men det er imidlertid ikke blodets bånd, altså slægtskabets magt, men derimod Hades', dødens, magt. Det, Antigone repræsenterer op imod Kreon, er ikke den gamle skik og slægtskabstraditionens princip, men derimod den viden, at menneskelig eksistens og netop også polis' eksistens er begrænset af Hades' hinsidige magt' (Bultmann 1967, 313 – min oversættelse). I modsætning til en rent sekulær magt teori tiltroes den politiske magt ikke endegyldigt at kunne trække grænserne for sin egen udfoldelse, den må bestandig påmindes herom, og det er dette formål, tragediens 'kunstneriske forkyndelse' tjener. En sådan religiøsitet kan betegnes som *kritisk*, fordi det guddommelige ikke er tilgængeligt som en selvstændig positiv virkelighed, men alene som et *regulativt ideal*, der skal fastholde mennesket på dets endelighed.

Oprindeligt er *Antigone* opført i det perikleanske demokrati, og opførelsen dateres blandt andet på baggrund af en beretning om, at Sofokles i 441 f.Kr. blev udnævnt til *strateg* på grundlag af sin succes med dramaet (Griffith 1999, 2). Thukydid beretter, at Perikles begrundede den athenske forfatning verdsligt uden henvisning til guderne, og det er oplagt som Victor Ehrenberg i *Sophocles and Pericles* at analysere *Antigone* som et korrektiv til den berømte statsmands sekulære ideologi. Hermed understreges det, at magtkritikken i tragedien ikke indskrænker sig til en advarsel mod tyranner, men at der er tale om et mere grundlæggende indlæg mod en udelukkende immanent begrundelse af enhver form for politisk forfatning. Idet Sophokles har opført *Antigone* i Athens midte, har digteren forkyndt det demokratiske Athen at fastholde blikket for sin religiøse forankring og dermed sin egen relativitet. Uden en sådan risikerer selv de fornemste perikleanske idealer at degenerere, fordi bystatens demokratiske styre absoluterer sit råderum og sin autoritet. Også Kreon repræsenterer, som vi har set, i udgangspunktet agtværdige principper.

Det kan måske undre, at Sofokles ligefrem kunne belønnes med et demokratisk embede, hvis hans tragedies centrale anliggende er demokratikritisk. Det har imidlertid været afgørende at understrege, at demokratikritikken i *Antigone* ikke plæderer for en anden politisk orden, men i stedet konfronterer det herskende demokrati med en grundlæggende negativitet, som ligger hinsides den menneskelige-politiske virkelighed og relativiserer dens normer og domme. Derfor skelnes her mellem en kritisk og en dogmatisk magtkritik.

En bekræftelse af denne tolkning kan findes i det forhold, at dramaet ikke blot forkynder en religiøs horisont, som også demokratiet må holde sig efterrettelig, men at den også umiskendeligt peger på en politisk dyd, der er en konsekvens af den forkyndte fromhed, og som *samtidig* er grundlæggende demokratisk. Det drejer sig om evnen til *dialogisk rådslagning*. Haimon forsøger at fremføre dette princip over for Kreon, som paranoidt prædiker nødvendigheden i at udvise fuldkommen autoritetstro (*peitharchia* – *Ant.*, 676). Med diplomatisk elegance bemærker sønnen, at det ikke tilkommer ham at kritisere faderen, men at han i byen har hørt 'mørk og hemmelighedsfuld tale', der protesterer mod Kreons fremfærd. Som den omsorgsfulde søn han er, får det ham til at bekymre sig om faderens legitimitet i befolkningen. Haimon giver på denne baggrund følgende råd til faderen: 'Lås dig da ikke fast i den ensidighed at du og du alene forstår hvad der er rigtigt' (*Ant.*, 705f), og han slutter sin tale med at understrege, at det ville være langt det bedste, hvis mennesket var født fuldkommen vidende, men da det ikke plejer at falde sådan ud, er det smukt at lære af dem, der har noget godt at sige (*Ant.*, 721ff). Haimons forsøg på at formulere princippet om at lytte til råd som et råd til Kreon, der indirekte anfægter hans dom, slår fejl over for faderen. Kreon insisterer på at forstå Haimons overtalelsesforsøg som et udtryk for sønnens egne interesser i Antigone. Faderen hævder således, at Haimon er slave af en kvinde (*Ant.*, 756). Haimons position understøttes senere af spåmanden Teiresias. Teiresias understreger ved sin ankomst, at Kreon bør følge spåmandens råd, som han tidligere har gjort, og derved fortsat holde byen på sikker kurs. Derved bekræfter Teiresias Haimons principielle pointe: En hersker bør lytte til råd. Pointen kommer også direkte til udtryk i Teiresias' første tale, hvor han formaner Kreon, at alle mennesker kan fejle, men at den mand, der opgiver sit stivsind ikke er ubesindig (*aboulos*), men redder sig ud af det uføre, han har bragt sig i (*Ant.*, 1025ff). Kompositorisk markerer Sofokles sin pointe gennem opholdet mellem Teiresias' første og anden tale (*Ant.*, 1033ff), hvor Kreon får en chance for at skifte kurs, men for anden gang vælger Kreon at tolke et velment råd som et skalkeskjul for snævre personlige interesser.

På denne baggrund bliver korets afsluttende linjer, hvor lykke, visdom (*to fronein*), og forbudet mod bespottelse af guderne kædes sammen, umiskende-

ligt til en sidste stadfæstelse af Sofokles' budskab (*Ant.*, 1348ff). Netop gennem en anerkendelse af det guddommelige som magt, der begrænser alle menneskelige domme, tilskyndes mennesket til rådslagning og åbenhed over for kursændringer, og en sådan vis livsholdning ligger til grund for lykken (*ὑπαρχει ευδαιμονίας* – *Ant.*, 1349). De demokratiske dyder lovprises ikke – som i en sekulær tankegang – som fortrin i sig selv, men netop i kraft af deres religiøse rodfæstethed. Ober har betegnet evnen til at ændre kurs (*revisability*) som en af demokratiets største styrker (Ober 1996, 142). Det er denne styrke, der kritisk gennemlyses i *Antigones* magtkritik.

*Sokrates' forsvarstale: Demokratiets saglige modspil*⁴

I forsvarstalen understreger Sokrates fra begyndelse til slut sit ærbødige og hengivne forhold til guderne og forsøger ihærdigt at fremstille sin praksis som from. Ikke alene gør han sig store anstrengelser for at gendrive Meletos' anklage om manglende tro på guderne, han afslutter også både sin første tale og sin sidste henvendelse til de, der har stemt for hans frikendelse, med en tilsyneladende from påkaldelse af guderne (*Apol.*, 26c-e, 35d, 42a). For ikke at misforstå Sokrates' fromhed er det afgørende at se den ud fra den centrale historie om orakelordet (*Apol.*, 20c-23b), der bestemmer kernen i den sokratiske religiøsitet. Historiens betydning for Sokrates' selvforståelse markeres af, at den indføres som svar på spørgsmålet om, hvad der i grunden er Sokrates' ærinde (*pragma* – *Apol.*, 20c4-5). Apollons orakel svarer som bekendt benægtende på Chairephons spørgsmål, om nogen er visere end Sokrates. Sokrates forklarer videre, hvorledes hans afprøvning af orakelordets autoritet gennem gendrivelsen af politikernes, digternes og håndværkernes formentlige viden fører til følgende konklusion: 'Nej, sagen er nok den, mine tilhørere, at det er guden, der er vis og med sit orakelord vil udtrykke det, at menneskelig visdom er meget nær ved at være lig nul' (*Apol.*, 23a).⁵ Overordnet set er der et slægtskab mellem den sokratiske fromme uvidenhed og Sofokles' budskab om det guddommelige som begrænsning af den menneskelige autoritet. Det er en fælles bevidsthed om, at fromhed i grunden er bevidsthed om den uophævelige differens mellem menneskelig og guddommelig indsigt. Det er denne viden, Sokrates bekræfter med sin udspørgen, hvorved han hjælper guden, og derfor forstår han sin praksis som 'tjeneste for guden' (*Apol.*, 23c1). I en proces, hvor Sokrates står anklaget for manglende fromhed, provokerer den anklagede bevidst ved at fremhæve værdien af sin gudstjeneste: Intet større gode er hændt for Athen end den gudstjeneste, Sokrates bedriver (*Apol.*, 30a), han frygter i grunden ikke en eventuel straf, men forsvarer sig for deres skyld, så de ikke forsynder sig mod den guddommelige gave, de er blevet tildelt (*Apol.*, 30d).

Sokrates' fromhed er ligesom Antigones af en særegen slags. I konfrontationen med Meletos viger Sokrates uden om den egentlige anklage, at han ikke tror på guder, *som staten anerkender*. I stedet får han drejet diskussionen over på spørgsmålet om hans anerkendelse af noget guddommeligt overhovedet. Henvielsen til erfaringerne med 'det guddommelige' (*to daimonion*), der afholder ham fra bestemte handlinger er ikke udtryk for religiøse visioner. Snarere repræsenterer denne instans en ufravigelig bevidsthed om at være tro mod sit eget projekt, som Sokrates er det, når han advaret af 'det guddommelige' undlader at indgå i politik. I denne forståelse af, at fromhed indbefatter en selvbevidst troskab mod sin egen natur, ser vi en tydelig lighed med Antigone. Hos Antigone kommer denne principfasthed eminent til udtryk i hendes forhold til døden, og på lignende vis er det oraklet, der bestemmer Sokrates' stålsatte holdning over for døden, og ikke tillader ham den sædvanlige tryglen for at opnå rettens nåde (*Apol.*, 34c). Sokrates hævder, at når guden har pålagt ham et filosofisk liv med afprøvning af sig selv og andre, vil ethvert svigt på grund af dødsfrygt gøre ham til åndelig desertør (*Apol.*, 28e).

På trods af de fælles træk i Sokrates' og Antigones' religiøsitet, er det dog vigtigt at være opmærksom på en afgørende forskel. Günter Figal taler i sin fortolkning af forsvarstalen betegnende om *filosofisk* fromhed, og han betoner det paradoksale i Sokrates' gudstjeneste (Figal 1998, 29ff). Sokrates følger Apollons orakel netop ved at sætte dets autoritet på prøve. Denne paradoksalitet forlener Sokrates' projekt med en karakteristisk dristighed i forhold til det guddommelige. Med Sokrates egendommelige måde at forholde sig til orakelsvaret, bliver udspørgningen, afprøvningen og tænkningen til den egentlige fromhed. Denne tolkning af oraklet indebærer, at den sokratiske filosofi grundfæstes i en delfisk religiøsitet, men strategien har samtidig den provokerende pointe, at filosofi – og intet andet – er gudstjeneste (Figal 1998, 37). Figal pointerer, at Sokrates' filosofiske fromhed virker *mere* udfordrende på den etablerede dyrkelse af guderne end f.eks. Anaxagoras' ateisme. Mens Anaxagoras' naturfilosofi blot distancerer sig fra den religiøse kult og overlader de heri artikulerede forestillinger til sig selv, er den sokratiske filosofi med sit udgangspunkt i afprøvningen af orakelordet bevidst anlagt på at overbyde den traditionelle religion (Figal 1998, 38).

Den skærpede spænding mellem det menneskelige og det guddommelige, der er karakteristisk for den sokratiske fromhed, adskiller den grundlæggende fra Sofokles' religiøsitet. I *Antigone* er protagonisten på trods af sin fromme dedikation til Hades fortvivlet, da hun føres afsted for at blive levende indespærret. Hun er ganske vist stålsat i sin opposition mod Kreon, men som vi har set, forbliver hun samtidig ærefrygtig over for den ukendte og dunkle magt, som Hades udgør, idet hun tilkendegiver, at hun ikke kender de nedre

guders endelige dom i sagen. Også Sokrates ender sin afsluttende tale med at tilkendegive usikkerhed over for, hvad der venter ham i døden, men i lyset af hans tidligere udtalelser virker denne slutning mere som en formalitet end som egentlig tvivlrådighed. På trods af sin erklærede uvidenhed har Sokrates nemlig dristigheden til at formulere en rationel begrundelse for sin mangel på dødsangst: Enten er døden som en lang søvn, eller også kan han forvente at kunne fortsætte sin hidtige praksis i Hades over for blandt andet Orfeus, Hesiod eller Homer. Disse udsagn giver hans position en ironisk selvbevidsthed og suverænitæt, der indirekte stiller spørgsmålstegn ved den overleverede religions ærefrygt i forhold til døden.

På trods af dens paradoksale og udfordrende karakter benytter Sokrates sin reaktion på oraklet til at fremstille sit offentlige virke som en praksis med guddommeligt autorisation. Gendrivelse (elenchoi) er det dominerende kendetræk ved dette virke. Med sit krav om at aflægge regnskab konfronterer Sokrates prominente personer i det athenske demokrati med kløften mellem deres angivelige viden om dyden og deres faktiske evne til at retfærdiggøre denne mening (doxa). Vi får en prøve på denne praksis i Sokrates' gendrivelse af Meletos' anklager (*Apol.*, 24b-28a). Det første argument er en kritik af demokratiets største mangel i et platonisk perspektiv. Når Sokrates fremhæver den ene sagkyndiges indsigt over for mængdens uvidenhed, peger han nemlig på den manglende *saglighed* i det athenske demokrati. Denne usaglighed er ikke alene et resultat af, at embederne fordeles gennem lodtrækning, men skyldes også karakteren af det offentlige rum, hvor debatten og beslutningsproceduren foregår. I Platons øjne argumenteres der på folkeforsamlingen og ved folkets domstol kun sjældent sagligt i et fælles forsøg på at afdække en given sags forskellige aspekter og finde formidlende positioner eller begreber for at opløse tilsyneladende modsætninger (*Phaidros*, 265d-266c). I stedet er der tale om strategisk fremførte taler, der er nødt til at være smigrende og forstillede, idet de er drevet af dagsordener, som ofte ikke lægges åbent frem. Talerne har ikke fri tid (*scholē*) til deres rådighed, men er under stort tidspres fra vanduret i retssalene (*Theaitetos*, 172d-173b).

Set i det lys bliver Sokrates' gentagne henvisninger til sin radikale forpligtelse på sandheden mere end blot en bekyrdelse af, at hans egen fremstilling af sin praksis er mere troværdig end anklagerens. Han begynder med at distancere sig fra rollen som sleben retoriker og hævder, at det er talerens eneste forpligtelse at tale sandhed (*Apol.*, 17ab, 18a). Hen mod slutningen gør han gældende, at man ikke bør trygle dommerne, men i stedet bør overtale dem (*Apol.*, 35c). Alle disse udsagn er udfordringer til den offentlige debatkultur i de demokratiske institutioner, der ifølge Platon konfliktsky orienterer sig efter meninger og interesser snarere end at forsøge at afdække sagens egentlige

natur uanset konsekvenserne.

Athenerne nærede en betragtelig tiltro til, at en stor folkemængde kunne træffe vise beslutninger. De mente ikke at være henvist på elitens ekspertise men var overbeviste om, at de selv kollektivt var den bedste dommer i vigtige sager (Ober 1996, 26). Endvidere troede de ikke, at det var nødvendigt med anden uddannelse end deltagelse i de demokratiske institutioner, for at en borger kunne træffe de rigtige beslutninger. Ifølge en udbredt folkelig opfattelse blev borgerne nemlig uddannet ved i praksis at se, hvorledes folkeforsamlingen og domstolens magt var rodfæstet i folket og gennem den implicite visdom, som lå i konkrete afgørelser og diskussioner. Derfor var folket meget mistænkssomme over for indvilder, som hævdede at være i besiddelse af en særlig politisk fagkundskab, offentlige talere angreb endda ofte modstandere med henvisning til, at de selv var almindelige borgere, mens deres modstandere var over-kløgtige, højt uddannede talere, hvis retoriske formåen truede med at forgifte kollektivets beslutningsdygtighed (ibid.).

Over for denne ideologi fremstår Sokrates' insisteren på den fagkyndige viden som en hån. Samtidig med denne afvisning af sagligheden i demokratiets kollektive beslutningsprocesser, fraskriver Sokrates sig imidlertid samtidig typiske elitære karakteristika. Han afviser enhver pekuniær mistænkeliggørelse af sine motiver, idet han fremhæver sin fattigdom og kontrasterer den manglende betaling for sin undervisning med sofistiske notabiliteter som Gorgias eller Hippias (*Apol.*, 19e, 23bc, 31c). Sokrates' afvisning af lærerrollen bidrager til billedet af ham som en dedikeret ener, et forbillede der virker hinsides såvel massens som elitens interesser og ambitioner. Han nægter ligeledes selv at være skolet i retorik, men forstår tværtimod sofisternes og deres elitære retoriske udfoldelse og undervisning som sin arvefjende.⁶ Den elitære sofistisk og kollektivets illusoriske tiltro til sin egen kompetence er for Sokrates ikke modsætninger men to sider af samme sag. I modsætning til ham mener begge parter at besidde en viden, der viser sig ikke at kunne holde stand for en nærmere prøvelse. Med sin fromme begrundelse for sin praksis forsøger Sokrates således at fremstille såvel den sofistiske retorkultur som de demokratiske beslutningsprocesser som *hybris*.

Sokrates kan stadfæste sin integritet, idet han ikke blot bedyrer sin distance til såvel elite som masse med ord (*logoi*), men kan henvise til kendsgerninger (*erga*). Han har således både sat sig op imod de tredive tyranner og mod demokratiet i afgørende situationer, hvor der har været tale om uretfærdig brug af magt, og hvor denne indsats har været forbunden med livsfare (*Apol.*, 32a – 33a). Denne principfasthed over for såvel oligarki og demokrati fører imidlertid ikke til antipati mod Athen som bystat, tværtimod fremhæver han sin militærtjeneste for at pege på, at han deler den *patriotisme*, der også er et

fundament for den demokratiske ideologi (jf. Ober 1996, 20ff). I alle disse forhold har det imidlertid været Sokrates' filosofiske religiøsitet, hans troskab mod gudens opgave, der har været ledetråden.

Pointen er, at Sokrates benytter sin filosofiske fromhed til at placere sig hinsides den grundlæggende modsætning i det athenske demokrati mellem elite og masse. Denne eksterne og kritiske position fremstilles metaforisk i det ironiske-provokerende billede af Sokrates som en bremse, der søger at vække en stor hest, der trods sine ædle anlæg er sunket hen i træghed (*Apol.*, 30e). I Platons øjne er det karakteristisk for demokratiets latente pøbeltyranni, at det reagerer så aggressivt på Sokrates' udfordring. Sokrates anfører således, at det ikke er Anytos eller Meletos, der vil bringe ham til fald, men 'mængdens had' (*hē tōn pollōn fibonos* – *Apol.*, 28a). Alligevel understreger Sokrates' metafor, at den *hybris*, som han forsøger at afsløre og bekæmpe, ikke som i *Antigone* består i en åbenlys undertrykkelse, men snarere i en pragmatisk og dekadent livsholdning, der er mere opsat på at kere sig om ydre goder end at vise omsorg for sjælen (*Apol.*, 29d, 30b). Athen er faldet i dvale, og Sokrates sættes i scene som en religiøs vækkelsesfigur, der skal ansøre athenerne til at vende blikket mod det afgørende spørgsmål om dyden og derved vise omsorg for deres sjæl. Ligesom Teiresias er Sokrates en ekstern figur, der er i stand til at forkynde en guddommelig sandhed ind i den sociale sammenhæng.⁷ Sokrates' selvscenesættelse som spåmand understreges i slutningen af hans tale, hvor han hævder, at den guddommelige sandhed, som han repræsenterer, ikke kan udslettes ved at dræbe ham (*Apol.*, 39c). Den vil forblive at være en udfordring til den demokratiske kultur.

Idet Sokrates som en filosofisk vækkelsesprædikant og martyr for filosofien fremstiller sit liv som et eksempel til efterfølgelse, får hans kritiske projekt en moralsk dimension, der er fraværende i *Antigone*. Sofokles' hovedperson er ganske vist også en martyr, idet hun repræsenterer Hades' sandhed op imod menneskelig selvovertvurdering. Sofokles har imidlertid ikke tegnet hende som et ideal til efterfølgelse, dertil er hendes kompromisløshed og dødsdrift for egenrådig og overmenneskelig. Når Sokrates hen imod slutningen af sin tale spår de, der har stemt for hans dødsdom, at andre vil følge efter ham og tvinge athenerne til at 'aflægge regnskab for deres liv', er dette derimod kulminationen på forsvarstalens hensigt om at fremstille det sokratiske liv som eksemplærisk i dets fromhed og tvinge tilhørerne til at tage stilling til det. 'Et uundersøgt liv (*ho anexetastos bios*) er ikke værd at leve' hedder det betegnende (*Apol.*, 38a). Konfrontationen med det sokratiske liv gælder også *læseren* af forsvarstalen, og i den forstand har talen ikke primært til formål at rense Sokrates for anklager endelige dokumentere, hvad han egentlig sagde; sigtet er istedet protreptisk, det vil sige at vække læseren og ansøre ham til den sokratiske filosofis from-

hed. Talen er en ansporing til videre beskæftigelse med den filosofi, som den selv er en første indføring i.

Straks ved begyndelsen af talen udnytter Sokrates tvetydigheden i adjektivet *deinos*, der kan oversættes stor, både i betydningen 'fantastisk stor' eller 'frygtelig stor', idet han frasiger sig at være en *deinos* taler, medmindre man vil betegne *deinos* som det at tale sandhed (*Apol.*, 17b). Allerede her er distinktionen mellem to former for retorik impliceret, den sokratiske sandhedssøgende talekunst over for den gængse retorik i den demokratiske kultur, der orienterer sig efter meninger, strategiske interesser og smiger. Tvetydigheden i ordet *deinos* bliver hos Sokrates til en måde at antyde det grundlæggende moralske valg mellem to livsformer, som Athens borgere må konfronteres med. I *Antigone* benytter Sofokles også glosen *deinos*, nemlig i den berømte anden korsang, der begynder med følgende ord: 'Stort (*deinos*) som meget i verden er, intet er dog så stort (*deinos*) som menneskers slægt' (*Ant.*, 332f). For Sofokles udtrykker ordets dobbelte betydning ikke det moralske valg mellem to former for livsførelse, men betegner i stedet en uophævelig ambivalens ved tilværelsen som sådan. Menneskets fantastiske storhed besynges for dets civilisatoriske udfoldelse gennem teknologi og sprog, men den sidste strofe tilføjer, at dets storhed også er frygtelig, fordi den kan anvendes både godt og ondt. I lyset af tragediens handlingsgang er pointen klar: Mennesket har ikke magt til at opnå sikker moralsk viden, men forblødet af sine øvrige fantastiske kræfter, mener det at besidde en sådan, og derved viser det sig netop, at disse fantastiske kræfter også kan være frygtelige. Kuren mod denne *hybris* er indsigten i den menneskelige magts prekære natur, og dette kan kun ske gennem en stadig anerkendelse af, at det guddommelige må begrænse rækkevidden i al menneskelig magtudøvelse. Sofokles' tragedie bliver dermed både offentlig gudstjeneste og magtkritik, fordi den påmindes den demokratiske kultur om at anerkende faldgruberne og grænserne for dens magt ved at besinde sig på den uophævelige forskel til det guddommelige. Over for denne moderate konservatisme står Sokrates' revolutionære, moralske pathos næsten som en antitese.

Sokrates' forsvarstale er med rette blevet betegnet som porten til Platons kosmos (Figal 1998, 22); bag den ligger dialogerne, hvor Sokrates ikke taler til en bredere offentlighed i de demokratiske institutioner, men med få samtalepartnere i mere eller mindre private sammenhænge. I forsvarstalen understreger han, at den der vil kæmpe for retfærdigheden må føre et tilbagetrukket liv (*idiōtēnein* – *Apol.*, 32a), og hermed tilkendegiver han, at den sokratiske filosofi kun kan overleve hinsides de demokratiske institutioners offentlighed, der er forgiftet af magtinteresser. Filosofien må udøves privat, hvor Sokrates forsøger at rense samtalepartnere og afhængig af deres intellektuelle og moralske niveau indføre dem i større eller mindre grad i den platoniske filosofis

problemstillinger og tankegange. Mens Sokrates i forsvarstalen udelukkende taler gendrivende, præsenterer han filosofiske teser og teorier i en lang række af de øvrige platoniske dialoger. Når Sokrates også i private sammenhænge understreger sin fromme uvidenhed, idet han ikke betegner sig som vis, men som stræbende efter visdom, markerer han kontinuiteten med forsvarstalens distinktion mellem menneskelig og guddommelig viden (jf. *Faidros.*, 278d). Dermed forsøger han at bevare den sokratiske filosofis ånd som spørgende og kritisk, også når han fremlægger tilsyneladende positive og substantielle dogmer. Bevarer man denne ånd, kan også *Staten* læses som et kritisk værk – snarere end et dogmatisk-totalitært forfatningsudkast – der gennem sit utopiske modbillede peger på den demokratiske kulturs faldgruber og fortrængninger.⁸

Formålet med denne private filosofi er at danne samtalepartnere ved at føre dem ud af den pragmatisk-relativistiske tankegang, talekunst og livsopfattelse, der ifølge Platon gennemsyrrer den athenske offentlighed. Hermed skabes en modmagt i forhold til den demokratiske ideologi, hvis repræsentanter offentligt konfronteres specifikt med deres manglende evne til at aflægge regnskab for deres liv ved hjælp af de gængse værdiforestillinger. Ifølge Platon artikulerer den private filosofiske dannelse den nødvendige saglige horisont for den offentlige gendrivelse, således at denne ikke degenererer til den sofistisk stridstale (*logos eristikos*). Med sin *private* opdragelse forsøger den platoniske Sokrates at fremelske arvtagere, der ligeså stålsat som han selv *offentligt* kan konfrontere og provokere den athenske offentlighed på præmisser, der gælder her. Også disse arvtagere må være deres rolle som bremser, der skal vække den slumrende hest, bevidst. Pointen er altså, at den offentlige og private form af den platoniske filosofi henviser gensidigt til hinanden.

Undersøgelsen af sammenhængen mellem fromhed og demokratikritik i *Antigone* og *Sokrates' forsvarstale* kan sammenfattes i tre punkter. (1) Teksterne er fælles om at skildre en særlig form for religiøsitet, der kan betegnes som kritisk. Begge forfattere fastholder, at en sådan religiøsitet er mere end blot 'privatreligion', idet den har den offentlige funktion at konfrontere og påminde det demokratiske fællesskab om begrænsningen i al menneskelig indsigt. Selvom både Antigone og Sokrates er dedikerede og ubøjelige i deres fromhed, har deres tro ikke et positivt dogmatisk indhold. Derfor placerer deres religiøsitet sig hinsides fundamentalismen og fremstilles ikke som et selvstændigt alternativ til demokratiet. Idet det guddommelige ifølge denne fromhed udelukkende er en grænsedragende magt, er der alene tale om en principiel kritik af svagheder i den demokratiske ideologi.⁹ (2) Hos Sofokles iscenesættes den kritiske religiøsitet i form af en spektakulær og offentlig kunstnerisk forkyndelse, der advarer mod faren for sekulær selvtilstrække-

lighed i den demokratiske tankegang. Ifølge denne kritik er en sådan stadig påmindelse nødvendig, fordi mennesket på grund af sin civilisatoriske storhed tenderer mod at absoluttere sin magt. Samtidig er der imidlertid tale om en *fejring* af demokratiet, idet *Antigone* samlet set hævder, at netop denne form for fromhed tilskynder til dialog og politisk rådslagning. (3) I forhold til Sofokles skærpes den kritiske religiøsitet hos Platon. Mens *Antigone* bevarer ærefrygten for det, der ligger hinsides mennesket, er der hos den platoniske Sokrates tale om et dristigt forsøg på at gendrive guden ved at finde et eksempel på virkelig menneskelig visdom. Denne filosofiske bestræbelse, der på grund af den principielle forskel mellem gud og menneske er dømt til aldrig fuldt at kunne indløses, fremstilles endda som den eneste virkelige fromhed. Hos Platon mobiliseres den kritiske religiøsitet *offentligt*, idet han med sine gendrivelsers forsøger at vække det prægtige, men slumrende demokrati fra dets usaglighed og selvtilfredshed. Idet Sokrates i kraft af sin fromhed placerer sig hinsides den demokratiske kulturs grundlæggende kløft mellem elite og masse, er han i stand til at levere en principiel kritik af denne kulturs grundlag, opdragelsen. Dermed forsøger han at tilskynde athenerne til en moralsk renselse gennem udspørgen og samtale. De bedst begavede unge ansføres til deltagelse i en *privat* modkultur, der hævdes at være hinsides den demokratiske offentligheds magtinteresser, der hindrer egentlig saglighed.

Noter

¹ Tilgangen adskiller sig således fra Obers derved, at jeg inddrager Sofokles og således fokuserer på sammenhængen mellem fromhed og demokratikritik

² Den symmetriske fortolkning spøger stadig i den seneste kommentar til stykket (Griffith 1999). I kritikken af den symmetriske fortolkning ligger jeg i forlængelse af en lang række læsninger, f. eks. Ehrenberg 1954.

³ Citaterne fra *Antigone* er bragt i Otto Steen Dues oversættelse (Due 2004).

⁴ Det bør understreges, at det følgende er en fortolkning af *Platons* Sokratesbillede. Jeg tager ikke stilling til den historiske Sokrates og hans forhold til demokratiet. Mogens Herman Hansen har argumenteret for, at de horrible erfaringer, Athen havde med de oligariske revolutioner, kan hjælpe til at forklare – om ikke entydigt retfærdiggøre – Athenernes hyperallergiske reaktion på Sokrates, der var kendt for sin antipati mod demokratiet, for at have opdraget Kritias, en af de mest brutale af De Tredivte Tyranner, og for at pleje omgang med skandalepolitikeren Alkibiades (Hansen 1991).

⁵ Citatet er bragt i Carsten Høgs oversættelse (Høg 1932, 272).

⁶ Betegnelsen 'elitar' sigter til sofisternes sociale position i det athenske samfund, ikke til deres opfattelse af muligheden af at lære politisk duelighed (aretē), der netop var egalitær-demokratisk.

⁷ Filosoffen sammenlignes i *Menon* med Teiresias (*Men.*, 100a).

⁸ Portrættet af filosoffen som repræsentant for en kritisk religiøsitet i *Sokrates' forsvarstale*

har således vidtrækkende konsekvenser, hvis den gøres til fortegn for fortolkningen af Platons politiske tænkning i det hele taget.

⁹ Det har ikke været muligt i denne artikel at placere den kritiske form for religiøsitet i dens åndshistoriske kontekst. Bruno Snell (Snell 1975) har vist, hvorledes grænsedragningen mellem menneskelig og guddommelig indsigt er grundlæggende i den græske tradition. Den kan således allerede spores hos bl. a. Homer, Hesiod, Heraklit og Parmenides, omend der selvfølgelig er store interne uenigheder i forståelsen af, hvad der er menneskeligt hhv. guddommelig indsigt, hvor langt den menneskelige indsigt rækker, og hvor tilforladelig den er (Snell 1975, 127).

Litteratur

- Sophokles: *Sophoclis Fabulae*, ed. A. C. Pearson. (1950): Clarendon Press. Oxford.
- Platon: *Platonis Opera* (ed. I. Burnett). Bd. 1-5. 1961 [1900]. Clarendon Press. Oxford
- Bultmann, Rudolf (1967): 'Polis und Hades in der Antigones des Sophokles' i *Sophokles* (ed. H. Diller). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Due, Steen Otto (2004): *Sofokles Antigone*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus.
- Ehrenberg, Victor (1954): *Sophocles and Pericles*. Blackwell. Oxford.
- Figal, Günter (1998) [1995]: *Sokrates*. Verlag C. H. Beck. München.
- Griffith, Mark (1999): 'Introduction' i *Sophocles Antigone* (ed. M. Griffith). Cambridge Uni. Press Cambridge.
- Hansen, Mogens Hermann (1991): *Hvorfor henrettede atbenerne Sokrates?* Klassikerforeningens Kildehæfter. København.
- Ober, Josiah (1996): *The Athenian Revolution*. Princeton Uni. Press. New Jersey.
- Ober, Josiah (1998): *Political Dissent in democratic Athens*. Princeton Uni. Press. Princeton.
- Riemer, Peter (1991): *Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit*. F. Steiner Verlag. Stuttgart.
- Snell, Bruno (1975): *Die Entdeckung des Geistes*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.