

### *Oikeion eller det, der hører til huset*

På oldgræsk findes der en tankevækkende sammenhæng imellem vennen, der er én kær, og huset, der rummer alt det, som den bosiddende kalder sit eget: Ven kan således både gengives med kær (*philos*) og med det, der hører til huset (*oikeion*). Denne betydningssammenhæng er stærkt fremhævet i det ofte anvendte udtryk *philous te kai oikeious*, der dækker ens nærmeste venner og bekendte, og som på oldgræsk også altid involverer slægtninge og husfæller, kort sagt dem, der på den ene eller den anden måde hører til ens egen genealogi. Venskab og slægtskab giver betydning til hinanden, hvilket Friedrich Nietzsche også et sted bemærker og undrer sig over, at grækerne betegner slægtninge med et udtryk, som er en superlativ form af ordet 'ven' (M., Allzm. I 354). Er der blot tale om en vilkårlig forbindelse imellem to termer, en idiomatisk raritet, eller vil det idiomatiske sige os andet og mere, der kunne lede ind i en filosofisk refleksion over venskab og det, som mennesket kalder sit eget?

Jeg vil med afsæt i Platons *Lysis* forsøge at vise, at den omtalte betydningssammenhæng giver anledning til en vidtrækkende, filosofisk undersøgelse af venskabet og dets betydning for opbygningen af de platoniske dialoger. Vi skal se, at Platon på den ene side benytter sig af den overleverede betydningssammenhæng imellem venskab og slægtskab, der går tilbage til Homer og de græske tragedier, men samtidig åbner han på den anden side for at give en videre bestemmelse af venskabet end som et familiært tilhørsforhold til huset og dets medlemmer.

Denne videre horisont bliver synlig fra begyndelsen af den samtale, som Sokrates indleder med den purunge Lysis om det venner har fælles. Lysis, der endnu ikke har sit eget at give sig til, men får alt givet og frataget under familiens beskyttende kappe, befinder sig i forhold til sine forældre

allerfjernest fra den gensidige udveksling af noget fælles, som venskab bygger på. I lyset heraf synes venskab snarere at skulle findes udenfor huset, hvilket er den anden mulighed, som Sokrates både i begyndelsen og til slut forelægger Lysis og hans ungdomsven, Menexenos, at de i hinanden har den ven, som de er på udkig efter. Med Sokrates i den vanlige position som den videbegærlige ironiker, der priser sine dialogpartnere lykkelige for den besiddelse, som han selv efterstræber, går dialogen ind i de dialektiske overvejelser over den enes venskab med den anden, hvilket hurtigt viser sig at være en ligeså ensidig tilgang som den første undersøgelse af Lysis' hus. Hverken i det tilfælde, hvor blot den ene har den anden kær, eller den anden har den første kær, er det muligt at gøre rede for venskabets bånd, da den enes henholdsvis den andens venskab ikke nødvendigvis gengældes, men kan tage form af fjendskab. Fra det ensidige udgangspunkt springer Sokrates derefter ind i den dobbelte relation ved at tage de to parter under ét. Med digterne argumenterer han for, at dem, der er lig hinanden, finder sammen i venskab, hvilket med det samme udelukker de slette, som, da de ikke engang er lig sig selv, ikke kan have lighed med nogle andre. Tilbage bliver de gode, men i kraft af deres godhed er de sig selv nok og har intet at tilbyde hinanden. Efter at have udspillet lighedsrelationen, som ligeledes kan forvandle sig til fjendskab imellem konkurrerende, griber Sokrates et andet poetisk *bon mot*, nemlig at modsætninger tiltrækker hinanden, hvilket imidlertid fører dem tilbage til den tidligere uholdbare position, at venner og fjender, mådeholdne og umådeholdne, retfærdige og uretfærdige skulle gå sammen i venskab, og også denne indskydelse falder til jorden. Venskab bygger hverken på rene ligheds- eller ulighedsrelationer (Lys. 207d-216b; jf. Fraisse 1974, 136).

Med baggrund i den oldgræske tradition gennemspiller Sokrates venskabsrelationen i abstrakte modsætningspar, idet han overskuer de dialektiske konstellationer imellem enten den ene eller den anden, både den ene og den anden, for at ende ved den tredje mulighed: hverken-eller; at Sokrates ikke finder på det hele undervejs, fremgår af åbningen på hele den begrebsdialektiske udvikling: Da lighedsrelationen indføres, gør Sokrates straks opmærksom på, at måske er kun halvdelen, måske det hele rigtigt, hvorpå følger en kort argumentation med konklusionen, at kun den ene halvdel var rigtig (214b).<sup>1</sup> Således foregriber dialektikeren bestandigt det hele igennem introduktionen af dele, som hører til i en større sammenhæng, hvilket i dette tilfælde leder frem til et differentieret standpunkt, hvor midten imellem de to venner åbner sig. Denne midte var lukket i de ensidige modsætningspar, der var for groft opstillede til at vennerne kunne mødes i en fælles udveksling. Det gode venskabs fundering i det, som to gode har fælles, var ikke en komplet forfejlet bestemmelse, men i stedet for at eksplicitere det godes udformning

i dydens differentierede enhed, så for eksempel den besindige kunne have noget at sige og tale med den retfærdige om og omvendt, udstiller Sokrates det abstrakte, oppositionelle tankeskemas svaghed.<sup>2</sup> Denne konsekvens i tankegangen åbner for at tænke en samhørighedsrelation imellem det lige og det ulige, hvor det er det hverken gode eller slette, der har det gode kært. Med kroppen som det vanlige, platoniske eksempel, der skal præfigurere en sjælelig strukturlighed, oprettes en forbindelse igennem begæret: 'På grund af sygdommen nødes kroppen til at annamme og elske (*aspařesthai kai philein*) helbredelseskunsten.' (217b) Sygdommen er det nærværende onde i den hverken gode eller slette krop, som begærer lægekundskaben for dens gavnlige indflydelse. Kroppen skal imidlertid blot være berørt af det udefrakommende onde, da dets udbredelse til hele kroppen ville umuliggøre, at begæret kunne rette sig imod det gode, da det godartede og det ondartede som bekendt aldrig indgår et venskab.

Begæret skaber plads til bevægelse i de tidligere statiske begreber, der berører hinanden i det mulighedsfelt, som kroppen er. Kroppen fungerer som den mellemtilstand eller det mellemværende (*tón metaxy ontón*, 220d), som mennesket befinder sig inde midt i, hvor modsætningerne berører hinanden, så det uligevægtige får det ligevægtige kær. Hvorledes denne begærsstruktur hænger sammen med det, som Sokrates lidenskabeligt efterstræber og er undervejs til, nemlig venskabets gode (*philon agathon*, 211e), det antydes ved hjælp af et eksempel: Filosoferne, der hverken er komplet uvidende eller helt og aldeles vise, men som elsker visdommen og befinder sig i det dæmoniske område imellem det altformenneskelige og det guddommelige (jf. Symp. 203e-204b), er blevet strejfet af uvidenheden - ligesom kroppen af sygdommen - uden at dette onde dog helt indtager dem, hvilket fremkalder den dynamiske mellemtilstand af at vide ikke at vide, som Sokrates et sted kalder menneskelig visdom (Ap. 20d, 23a). På samme måde som dét at komme i berøring med sygdom for mennesket kan være en måde at lære sig selv at kende på, kan dét at blive konfronteret med sin egen uvidenhed være en vej til at erkende endeligheden ved menneskelig viden som sådan.<sup>3</sup>

For at uddybe forskellen imellem det onde, hvis opslugende præsens substantielt ændrer hele værtens eksistens, så denne virkelig er syg, og det onde, hvis diskrete tilstedeværelse kun via en berøring medfører, at værten midlertidigt tager sig syg ud, skelner Sokrates imellem *phainesthai* og *einai*. Med indførelsen af denne distinktion ønsker Sokrates at klargøre, at det, der fremtræder i et andet sted, idet det opholder sig og er til stede hos andet<sup>4</sup>, ikke altid er fuldstændig identisk med dette andet selv, hvilket medfører, at den tidligere opfattelse af det onde som en betingelse for at elske det gode konsekvent nok må revideres. 'Det onde' er ligesålidt som sygdom og uvidenhed ondartet

fra begyndelsen af, hvilket åbenbarer en anden tidslig relation, hvor alt ikke nødvendigvis en gang for alle er sådan som det er, men forholdet skiller ad i et mellemværende, hvor der gives tid til, at det tilsynkommende 'onde' kan vise sig at være af det gode, alt efter hvilken indsigtfuld omgang værten har med det.

Hverken *eros* eller *philia* hviler længere på tilstedeværelsen af et bestemt onde eller fjendtligt legeme, da det ikke er enhver tomhedsfølelse eller uligevægt, der er af det onde. Således er sult, tørst og sygdom organismens nødråb til sin vært om, at der mangler noget væsentligt, hvilket først efter at det er blevet uophørligt, forvandler sig til et onde, der altid er sådan som det er. På det sjælelige område svarer den hørlige og derfor også ophørlige begærsfølelse, som kroppen udsender for at få en respons fra sin vært, til det kald på ansvar, der udgår fra det for én selv ejendommelige: 'Således synes den erotiske lidenskab, venskabet og begæret at gå på (*tygchaneî onsa*) det ejendommelige (*ton oikeion*), Menexenos og Lysis.' (221e) Om det, som *eros* og *philia* går på og træffer sammen med, anvender Sokrates ordet *oikeion*, hvis grundbetydning er det, der hører til huset og er ens eget. Som bekendt er ordet betydningsmæssigt tæt forbundet med *philia* og bruges om nære venner og bekendte, idet vægten måske i højere grad end tilfældet er med *philos* ligger på husfæller og slægtninge. I et forsøg på at få hele denne betydningshorisont med forsøges *oikeion* her oversat med det ejendommelige, eftersom det ikke betyder ejendommen som sådan, *oikos* eller *oikia*, som derimod angiver retningen for en aristotelisk bestemmelse af venskabet (*oikia d' esti tis philia*, EE 1242 a 28), men ordet betegner det, der hører til ejendommen og særligt ligner ens eget.<sup>5</sup> Dette egentlige er i venskabet ikke allerede, men det hænder, at det kommer til stede, hvilket fremgår af verbalsammensætningen *tygchaneî onsa*, som angiver det temporale, tilblivende aspekt ved venskabet. Selvom verbet *tygchaneîn* sjældent bevarer betydningen af *tychê*, skæbne eller tilfælde, så vil man dog i sammenhængen skulle høre dét at noget træffer sig eller indtræffer med. Venskabet er et træf eller en hændelse, der ikke indtræder en gang for alle, men som i alt væsentligt bliver til i kraft af, at der gives endnu en gang ved siden af og udover ens eget tempo, hvilket er det, der vækker begæret. Vennen er den, der hører til i hjertet af ens eget, men som i kraft af samtidig at være andet og mere, der rækker ud over ens eget, ikke lader sig besidde ligesom andre goder<sup>6</sup>, hvorfor begæret efter venen ikke slukkes med dennes tilstedeværelse. Tværtimod stiger begæret, når denne er i nærheden, for det er som om dét, der er ejendommeligt for én selv og som hører til ens eget væsen, befinder sig udenfor én selv, hvor det har taget skikkelse i den ankommende ven. Det er denne dobbelthed i *oikeion*, at det både betyder ens eget og ven, som Sokrates sammenfattende giver overfor sine to samtalepartnere: 'Hvis I to altså er

hinandens venner, så hører I på en eller anden måde af natur til hinanden (*phusei pei oikeioi esth' hymin autois*, 221e).'

Den forsigtige bestemmelse, at vennerne på en eller anden måde af natur tilhører hinanden, hvilket også kunne formuleres på den måde, at det, der for dem hver især er ejendommeligt, i venskabet viser sig af natur at høre hjemme hos begge, uddyber Sokrates efterfølgende kun så vidt, at det må gælde noget ved sjælens ethos (*kata ti tēs psychēs ethos*, 222a). For at nærme os en forståelse af denne venskabskonception, som Sokrates til sidst i dialogen antydningvist bringer i spil - idet han givetvis undervejs hele tiden har set hen til den - vil det være nødvendigt at søge til andre dialoger. Det overflødiggør på ingen måde de hidtil oparbejdede begreber, der snarere først bliver forståelige i lyset af den større horisont, som vi præsenteres for andetsteds. Indenfor en platonisk horisont angår venskab ikke kun et forhold imellem mennesker, men det er et af de væsentlige organisationsprincipper, der ordner og holder sammen på den kosmiske verdenssammenhæng som sådan (Gorg. 508a). På det sted i *Gorgias*, hvor Sokrates fremhæver dette, har han netop sammenlignet sjælens rette, besindige konstitution med kroppens sundhedstilstand og overhovedet med ethvert levende væsens bedste forfatning. Hver især er de karakteriseret ved en for dem ejendommelig orden (*Kosmos tis ara eggenomenos en bekastoi ho bekastou oikeios*, 506e), hvor indenfor det gode bliver til i overensstemmelse med hele verdensordenens lov. I *Lysis* griber Sokrates ikke tilbage til denne ontologiske forklaringsmodel, og dog er der meget, der taler for, at bestemmelsen *phusei pei oikeioi* viser hen til den kosmologiske sammenhæng, hvor venskab samordner alle levevæsner i henhold deres egen natur. Før indførelsen af termen *oikeion* introducerer Sokrates et første venskabs gode (*prōton philon*), som er det virkeligt elskede (*to ge toi onti philon*), hvori alle andre venskaber fuldbyrder sig (Lys. 219c-220b). Det er i lyset af det gode, at venskab i sandhed bliver til, hvilket 'indordner' vennerne i kosmos, så det ejendommelige for vennerne hver især kommer til at høre hjemme hos begge, til gode for begge.

I *Lysis* forudsætter Sokrates imidlertid ikke - sådan som han gør det i *Gorgias* - at tilstedeværelsen af det gode uden videre fremkalder et ordnet, sjæleligt hele, hvor dyderne virker i overensstemmelse med hinanden. Som vi så, rettes opmærksomheden i dialogen om venskabet i stedet mod det fænomenologiske forhold, at det, der er til stede hos andet, ikke er dette andet selv, men sådan fremtræder det alene. Det betyder, at 'det onde's tilstedeværelse ikke i sig selv gør, at dets vært bliver helt igennem ond, ligesålidt som det godes tilstedeværelse uden videre frembringer godhed i sjælen. Der er ethos og etikken til forskel, hvilket Sokrates i *Lysis* er opmærksom på og lader forstå under fremhævelse af faren ved at befinde sig på 'mellemhånd', mens han i *Gorgias* ender med at lade det hele gå op i en højere, ontologisk enhed uden

at tage hensyn til det stridende forhold, at den menneskelige sjæl i 'sin anden, faldne natur' ikke er egnet til det gode; at der er noget i sjælen, der yder det gode og de højeste ideer modstand, denne platoniske grundindsigt kender Sokrates udmærket på det pågældende sted i *Gorgias*, ligesåvel som han i *Lysis* er klar over, at det, der knytter to sjæle til hinanden, rækker ud over det, som de hver især måtte indeholde af godt og skidt. Som overalt i de platoniske dialoger har Sokrates et indgående kendskab til både fænomenet og ideen, tilsynekomsten og væsnet, mangfoldighed og enhed, men en mere konkret og dybere funderet indsigt i det sammenbindende mellemværende, hvor de enkelte sjæles væsenkaraktertræk kommer i berøring med hinanden, har vi stadigvæk ikke vundet. Vi er fortsat på vej imod at nå til en forståelse af det meget, som *philia* og *oikeion* rummer.

### *Venner uden venskab*

Denne vej går igennem en række af de ungdoms- og manddomsdialoger, hvor bestemmelserne fra *Lysis* fremtræder for vores blik i en samlet bevægelse. Det ensidige venskabsforhold, hvor kun en af parterne giver udtryk for sin kærlighed til den anden, beskriver udmærket samtalsituationen i Platons dialoger, der er karakteriseret ved at være konfrontationer imellem dialogpartnere, som i forskellige henseender er hinanden ulig. Samtidig er der dog også i disse konfrontationer en søgen imod det lige, hvilket i højere grad end at skille dialogpartnere fuldstændig ad i to ulige dele, stiller dem i forhold til hinanden som venner uden venskab. Man skal forestille sig denne relation ligesom det stykke legetøj, hvor to kugler er bundet på den samme snor, adskilt fra hinanden af en knude, der foregiver at kunne løsnes, så kuglerne mødes og berører hinanden. Med udgangspunkt i en modsigelsesfyldt interruption af denne karakter, hvor en væsentlig forbindelse imellem de samtalende antydes uden at blive knyttet, driver den sokratiske venskabsøkonomi sit spil.

I *Protagoras* er det unge brushoved, Hippokrates, kommet stormende hen til Sokrates en tidlig morgen, og står nærmest helt oppe i sengen af iver for at få Sokrates med hen til Kallias' hus, hvor sofistene Protagoras holder til. Sokrates udsætter imidlertid deres afgang ved at tage Hippokrates med ud i gården, hvor de taler om, hvilken sammenhæng han mere præcist ønsker at indgå i, og på hvilken måde han har i sinde at omgås Protagoras. Sokrates indbyder sin ivrige gæst til at påbegynde en anden gang, at tage ophold i gården ved at gå rundt (*periiontes autou diatripsomen*, Prot. 311a); *diatribein* har den vide betydning af at gøre et ophold ved tøvende at opsætte noget, hvilket er selve tænknings rytme, der forplanter sig til filosofiens gang. 'Ved at gå og tale sættes tænkningen i bevægelse' (Montiglio 2000, 94), og igennem Sokrates'

spørgsmål kommer det langsomt for en dag, at Hippokrates ikke har skænket omgangen med Protagoras - som han ikke ved, hvad står for - en tanke. Sokrates anskueliggør Hippokrates' tankeløse forehavende med kroppen som eksempel: Før overdragelsen af sin egen krop til behandling, ville Hippokrates da ikke først overveje, om han havde tiltro til behandleren, 'og kalde vennerne og de nærmeste sammen til råd (*kai eis symboulēn tous te philous an parekaleis kai tous oikeious*) og betænke dette flere dage efter hinanden.' (313a) Vennerne kommer ikke til som et blot og bart vedhæng, men deres tilstedeværelse former den fælles midte, hvor parterne i samråd med hinanden deler deres tanker og lægger det ud, som for den enkelte ikke er åbenbart. Nu hvad dét angår, siger Sokrates, der agtes endnu højere end kroppen, nemlig sjælen, er uoplyst-hed så meget mere skadeligt for én selv, og at ignorere den kreds af venner, der giver tid til igennem en indgående omtanke at opholde sig ved det, der er ens kæreste eje, står for Sokrates som en solformørkelse af selve menneskets sjæl. For sofisterne ved ikke, om den vare, som de sælger i undervisningsøje-med, gør skade eller gavn, men de falbyder den til alle uden undtagelse. Og den overbragte lærdom modtages ikke ligesom en konsumptionsvare købt på torvet, som man bagefter kan bære hjem i et andet fad, og hvis kvalitet man oven i købet kan nå at spørge en sagkyndig om. Når handlen er indgået, kan det tilegnede kundskabsprodukt gøre ubodelig skade på sjælen, og det er ikke muligt at veksle tilbage, når skaden først er sket, eftersom mennesket ikke har den fornødne afstand til sig selv til at vende på sig selv. Sjælen huser på ejendommeligt vis den menneskelige tilværelse (313d-314b).

Den gang, som Sokrates i egenskab af at være en god kammerat (*betairōn*, 313b) er i færd med at indvie Hippokrates i, tilsvarende tænkningens afmålte skridt. Ligesom vennerne hidkaldes eller kaldes hen til ens side, så der bliver plads ved siden af og omkring ens eget, på samme måde byder Sokrates sin unge ven udenfor til at vandre omkring i den åbne sfære, aulaen. Venskabet indebærer et extra tempo og sigte, der går ud over og rækker ind i ens eget, hvilket først virkelig giver tid og plads til at opholde sig ved ens eget, som til daglig, indenfor de vante rammer, forbliver skjult uden at påkalde sig opmærksomhed. Med vennernes tilstedeværelse og ledsagelse åbner der sig et tidsrum, som ligger ud over dagens gøremål - 'flere dage efter hinanden' - og giver tid til at gøre et ophold og betænke det, der også i *Lysis* står i et analogisk forhold til kroppen, det for ens egen sjæl ejendommeligt gode. På oldgræsk kaldes dette tidsrum *scholē*, hvilket Sokrates et sted udnævner til at være filosofiens sande opholdssted for visse frit dannede personer (*pros tous en philosophiai kai tei toiaide diatribēi tetrammenous*), der ser hen til hinanden som venner og utvungent lærer at gå i dialog med hinanden (Theait. 172c-173b).

Det er et sådant filosofisk venskab, som Sokrates ind til en vis grænse indvier sin unge ven i, hvilket for Hippokrates får karakter af et opvågnings nu på afgørelsens tærskel, hvor han går fra at tro at vide til at vide ikke at vide. I stedet for at tage skridtet med det samme og overdrage vennens sjæl til sofisten Protagoras, rejser Sokrates et spørgsmål vedrørende Hippokrates' omsætning af sin tanke i handling. Forud for den sofistiske pengeøkonomi går den sokratiske venskabsøkonomi, der ikke handler i penge, men som sætter ind før den egentlige handlen og dvæler ved selve udvekslingens karakter og de agerendes karakterer. Har du således en viden om de 'varer', der er henholdsvis værdifulde og skadelige for sjælen, siger Sokrates til Hippokrates, så kan du handle uden fare for dit eget liv (Prot. 313e); men det er præcis denne forudgående og dybere funderede viden, som Hippokrates endnu ikke har, men som han igennem omgangen med Sokrates er på vej til at tilegne sig igennem.

Begrebet om venskabets økonomi sammenfatter de mange aspekter fra *Lysis*: At venskabet går på *oikeion*, det betyder, at det, der særligt er ens eget karakteristikum og er ejendommeligt for én - ens sjælelige ethos - indgår i en udveksling med hiin anden, vennen, som også har adgang til det, der hører til i hjertet af ens ejendom. I lyset af dette mellemværende, hvor det for mennesket ejendommelige bliver til et delt gode, er sjælen ikke håbløst indespærret bag kroppens gitter, men der viser sig en videre åbning, hvor sjælene, der har hinanden kær, berører hinanden ved at gå ind på hinandens grunde. Så vidt kommer det ikke i *Protagoras*, men selve vejen bliver til en begyndelse synlig: Efter at Hippokrates er trådt indenfor hos Sokrates, ledsager værten med velberådet omtanke sin unge gæst ud i gården for at lade et lys falde over det, som vennen har i sinde. Hippokrates ligner til forveksling den elskende, sådan som han bliver beskrevet i *Phaidros*, der ansportet af, at 'den skønne' er i nærheden, glemmer alt om sine venner og ivrer så meget efter at komme til at se ham, at han ikke kan sove om natten (Phdr. 251d-e). Hvad Sokrates med sit temposkifte sigter mod, er at kanalisere dette 'vanvid' ind i det filosofiske venskab, hvor mennesket lærer sig selv at kende i mødet med vennen, den sande elsker (*toî gnēsioî erastēi*, Lys. 222a), hvilket skal blive udfoldet nærmere i det følgende.

I *Alkibiades I* er Sokrates efter igennem årevis at have holdt sig tilbage endelig trådt frem for at gå den ikke længere helt unge Alkibiades i møde. I al den tid, hvor Alkibiades havde været omgivet af tilbedere, der blev forført af hans skønne ydre og begær efter at regere over alle, holdt en dæmonisk tilskikkelse Sokrates borte fra den skønne yngling, der imidlertid med årene er kommet til at stå mere og mere alene. Sokrates kan med rette kalde sig den første og fremmeste elsker (*protos erastēs*, Alk. I 103a) af Alkibiades, forsåvidt han er blevet og



opholder sig ved dennes side, mens alle andre er gået bort. Hvad der opholder Sokrates, er ikke Alkibiades' ydre, men derimod hans sjæl, der er i sin mægtige begyndelse, og som adspurgt 'om du vil leve, idet du beholder, hvad du nu har, eller hellere vil dø, hvis det ikke er dig tilladt at erhverve noget større' (105a), ifølge Sokrates, ville vælge døden. Det er denne store lidenskab, der ikke er uden et dæmonisk indslag, som Sokrates allerede, da Alkibiades var yngre, havde fået øjnene op for, og hvori filosofen genkender sig selv i overensstemmelse med den genkendelsesfigur, som vi i dialogen præsenteres for, imellem de to, der ser hinanden i øjnene med henblik på at lære sig selv at kende via en skuen helt ind i den andens sjæl, dér, hvor de guddommelige egenskaber visdom (*sophia*) og indsigt (*phronēsis*) hører hjemme (133a-c). På dette sted træder den platoniske opfattelse af filosofi, som vi også finder i *Phaidros*, tydeligt frem: *Philosophia* involverer venskabet med en skøn sjæl, som ligesom elskereren har en lighed med det guddommelige. Selvom Sokrates ligesom i *Lysis* og *Protagoras* først står ved begyndelsen til et venskab, der stadigvæk er i sin tilblivelse, forsåvidt visdom og indsigt endnu ikke er fælles for vennerne, så får vi alligevel i *Alkibiades*-dialogen en dybere indsigt i det mellemværende, som konstituerer den sokratiske venskabsøkonomi.

I lighed med den måde, hvorpå han med omtanke ledsagede Hippokrates på handlingens tærskel, forudskikker Sokrates at gribe fat i Alkibiades, før han træder op på scenen foran alle athenerne, for at spørge til hans velberådedhed (*euboulia*, 106c), der er et andet ord for indsigt (*phronēsis*), og hvis forudsætning i dialogen betegnes venskab (*philia*, 126a-c). I stedet for den omsætning af tanke i handling, som Alkibiades havde forestillet sig, træder en fælles undersøgelsesgang eller et fælles råd (*koinē boulē*, 124c), hvor den, der er i færd med at tage skridtet, er kaldet til at udlægge sigtet med sine handlinger i dialogens mellemværende. Sokrates gør det klart, at dette mellemværende ikke alene er et forhold til ham som ven, men det skærer så at sige indad i sjælen: 'Du bor sammen (*synoikeis*) med den allerstørste form for uvidenhed, bedste ven, sådan som din tale (*logos*) dømmer dig og du dig selv (*su sauton*). Derfor styrter du ind i politik, før du er blevet undervist (*paidēthēnai*).?' (118b) Sokrates konfronterer på dette sted Alkibiades med hans egen uvidenhed, hvilket som bekendt er et grundtræk ved dét at filosofere, at være i berøring med uvidenheden uden hverken at blive indtaget af den eller indtaget i den. Konfrontationen foregår på den måde, at samtidig med at Sokrates er i færd med at sætte Alkibiades ind i denne form for *sophia*, gør han opmærksom på, at Alkibiades i en vis forstand allerede ligger inde med den form for visdom, som gør brug af uvidenheden i et kritisk øjemed. *Logos* udgår tydeligt nok fra Sokrates, men det fremgår samtidig, at denne kritiske tale er et udtryk for Alkibiades' egen fornuft og tilhører ham selv. Den venskabets dobbeltstruktur, som Sokrates i *Lysis* sammenfat-

ter under inddragelse af ordene *oikeion* og *autois*, og hvis betydningsindhold i sammenhængen er henholdsvis ens eget og ven, selv og hinanden, kommer til dramatisk udfoldelse i denne passage, hvor forholdet til den sande elsker viser sig at være et forhold til sig selv. Det for sjælen ejendommelige træder først frem med tilstedeværelsen af vennen, som i egenskab af at være *oikeion* opholder sig hos den anden, der er kaldet til ansvar.

Denne genudlægning af en sokratiske venskabskonception har visse træk til fælles med den brug, som Aristoteles gør af begreberne fra *Ljvis*. Også de gode har, ifølge Aristoteles, venner nødige, for så vidt alle mennesker bedre kan nå til indsigt i deres medmennesker end i sig selv og i deres handlinger end i deres egne (*oikeias*) (EN 1169b-1170a). Vennernes tilstedeværelse (*hē parousia ton philon*, 1171b) er forudsat for at nå til indsigt i ens egne handlinger, hvilket medfører, at selv den gode mand ikke er helt og aldeles selvtilstrækkelig i det omfang hans egne handlinger først bliver åbenbare, når hans gode ven udfører dem. Det er bemærkelsesværdigt, at denne fremhævelse af venskabets betydning for menneskets selvindsigt også findes i et andet aristotelisk skrift, hvor de vise refereres for at skulle have sagt, at det allersværeste er at kende sig selv, hvilket åbner en anden vej for mennesket med henblik på at nå til indsigt i sit eget væsen, nemlig ved at genkende sig selv i vennen (MM 1213a). Det er den samme retning, som Sokrates udpeger for Alkibiades ved at henvise ham til oraklet i Delphi, hvis ordsprog som bekendt er 'Kend dig selv' (Alk. I 124b), og ligesom Sokrates åbner denne vej for Alkibiades, var det en anden ven, nemlig Chairephon, der åbnede den samme vej for Sokrates (Ap. 20e-21a). Hos Aristoteles går vennerne imidlertid rimeligt smertefrit sammen ind på det gode livs fælles vej, for at citere en berømt pythagoræisk karakteristik af det gode venskab (se Fürst (1996), s. 40-45), og vi får således ikke - ligesom vi gør det hos Platon - en nærmere beskrivelse af den uro og udvejsløshed, som er forbundet med at have sit eget væsen udenfor sig selv i skikkelse af 'et andet selv'.

### *Venskabets damoni*

Allerede i mødet med Hippokrates bliver det klart, at det ikke primært er kroppen og pengene, der har Sokrates' interesse, men derimod det, der står i et analogisk forhold hertil, sjælens indsigtfulde forhold til sig selv. I stedet for de *philous te kai oikeious*, som Sokrates i forbindelse med spørgsmålet om kroppen først henviser Hippokrates til, træder således på tilsvarende vis et venskab, der på mere indgående vis fordyber sig i sjælens forhold til det højeste gode. Det er et sådant fuldkomment venskab med ældre og mere kyndige, som Sokrates henviser sig selv og Hippokrates til, inden de begiver sig hen til Kallias (Prot.

314b; se også *Lysis* 223a). Andre steder i Platons dialoger markeres denne videre tidshorizont, der langt overskrider 'flere dage efter hinanden', med Sokrates' henlæggelse af argumentationens gang til de såkaldte 'længere undersøgelser'. Med udgangspunkt i *Phaidros* har Thomas Szlezák vist, hvorledes dette henlæggelsesmønster i Platons dialoger udspringer af Sokrates' filosofisk funderede indsigt i, hvorvidt hans dialogpartners sjæl er egnet til det højeste gode. Det er denne egnethed og dette egentlige, som Sokrates hele tiden ser hen til, med henblik på at sætte ind i det øjeblik, hvor tiden er inde til at gå ind på det godes væsen. Som vi har set udsættes denne 'venskabets time' bestandigt i dialogerne, hvilket Szlezák overbevisende forbinder med Sokrates' henlæggelses- eller tilbageholdelsesgestus, der aflægger vidnesbyrd om, at tiden endnu ikke er inde (Szlezák 1985, 190) Med til dét at sigtet for den sokratiske *oikonomia* adskiller sig fra den sofistiske pengeøkonomi ved at gå på en for det sjælelige jeg-hus egen 'styrelse' og 'holdning', hører også en forskel i tempo: Til forskel fra sofisterne sælger Sokrates ikke ud af sin viden, villig til at træde frem for alle, men han 'økonomiserer' med det for sjælen ejendommelige - *oikeion, ethos, logos* - af hensyn til, at hverken han selv eller hans dialogpartner forskriver sig til det meningsmageri, der produceres en masse, hvor menneskene er, som folk er flest, og hvori det er umuligt at genkende sig selv som andet end en skygge.

Med afsæt i *Lysis* og *Protagoras* har jeg forsøgt at uddybe den filosofiske venskabskonception, som netop i kraft af ikke at komme til fuld udfoldelse i Platons værk opføres på dramatisk vis med alle de forhindringer og afbrydelser, der også hører til på venskabets vej. Frem imod slutningen ønsker jeg at fordybe mig yderligere i det drama, som udspiller sig imellem Sokrates og Alkibiades i overgangen mellem den tid, der er ude, og den tid, der er inde: 'Hvad der er dit, det er i tiden for sit ophør, men du er i begyndelsen (*arché*) på vej til at springe ud' (Alk. I 131e). Til grund for Alkibiades' nye regeringsperiode ligger ikke længere uvidenheden, ifølge Sokrates, men derimod *logos*. Da der imidlertid kun er tale om en begyndelse, vil vi for at nå hen til venskabets yderste grænse følge Sokrates' ledsagelse af Alkibiades et stykke videre i retning af den tilbagetrækningsbevægelse, som Szlezák bemærker findes på den vej, dialogpartnerne ind til en vis grænse har til fælles (Szlezák 2003, 24).

Den sokratiske venskabsøkonomi angår ikke først og fremmest den ydre handlen, men derimod en indre form for praksis, som Sokrates kalder den i *Staten*, hvor det ikke er den rene uforstand og tankeløshed, der er styrende, men det er derimod dét, der i sandhed er ejendommeligt for sjælen, som leder mennesket frem til at blive ven med sig selv (*toî onti ta oikeia en themenon kai arxanta auton autou kai kosmésanta kai philon genomenon beautôi*, Rep. 443d); at

vennen, den sande elsker, så at sige hjem søger den elskede helt ind i sjælen, det aflægger Alkibiades vidnesbyrd om i *Symposion*, imod slutningen af hvilket han giver sin berømte skildring af Sokrates som en satyr, hvis ord toner så stærkt igennem, at de rækker helt ind i hjertet af det, der i sandhed er ens eget, hvor det bider sig fast (Symp. 218a). Alkibiades understreger, at denne hjem søgen både kendetegner Sokrates selv og hans ord (*kai autos kai hoi logoi autou*, 221 d), der først i en bevægelse indefra eller indefter åbenbarer det guddommelige, som de rummer (222a). Omgangen med Sokrates indebærer et sådant træk fra et sted, der hverken lader sig lokalisere indenfor i huset eller ude i bystaten, men som findes i en tilbagetrukket position i forhold til de gældende økonomiske og politiske samfundsformationer. Begrebet om *oikeion* er snarere end en substantiel betingelse en forholdsbestemmelse<sup>7</sup>, defineret ved den bevægelse igennem at være ven med hiin anden at blive ven med sig selv. Sokrates betegner også denne refleksionsbevægelse som dét at tage vare på sig selv (Alk. I 119a ff.; jf. Ap. 36c), hvilket Alkibiades skamfuldt erkender, at han er ude af stand til, idet han, ifølge Sokrates, farer ud for at tage sig af athenernes politiske anliggender uden at kende sig selv (Symp. 216a). Uden den form for *paideia*, som Sokrates henviser Alkibiades til, og hvis sigte er, at den enkelte lærer sig selv at kende i omgangen med hiin anden, venen, står Alkibiades snarere i fare for at blive en fjende af sig selv og alt, hvad han kalder sit eget og sine egne.

Det er i denne farefulde stund, at Sokrates er trådt frem for i samme bevægelse at trække den, som han elsker, tilbage til det sted for den filosofiske tænkning, der bygger på et mellemværende med det væsen, som samtidig med at det overgår én rækker ind i hjertet af ens sjæl. Alt for ofte er dette mellemværende i de platoniske dialoger blevet udlagt som et blot og bart ontologisk eller erkendelsesteoretisk forhold til *logos* eller *eidos*, men det fremgår med al tydelighed af dialogerne - og det fremhæves af Alkibiades - at mellemværendet eller forholdet også altid er til Sokrates, hvis praksis gælder dialogpartneren selv, hans karakter, hans ethos. Der er noget dæmonisk over denne indre praksisform, og i *Symposion* ligner Alkibiades da også én, der kommer i berøring med sin egen dæmon, da han kigger sig over skulderen og chokeret får øje på Sokrates, der 'ligesom han plejer fremtræder pludseligt' (Symp. 213b-c).

Den indre opbygning af denne dæmoni, der først holdt Sokrates borte for siden at vejlede ham i omgangen med Alkibiades, og som altså i en art af tilbagetrækningsbevægelse kommer til syne for andre, får vi et vist indblik i mod slutningen af *Hippias Maior*, som begynder med, at Sokrates henviser til de gamle vismænd, der synes at have holdt sig tilbage fra den politiske praksis (*phainontai apechomenoi tôn politikôn praxeôn*, Hipp. Mai. 281c). Med sig selv

som eksempel giver Sokrates til sidst i dialogen sin egen udlægning af, hvor den vise opholder sig, idet han ikke blot synes at holde sig tilbage, men han fremtræder, idet han trækker sig tilbage: Sokrates omtaler dette tilbagetrukne sted som huset, hvor en dæmonisk tilskikkelse (*daimonia tis tyche*) holder ham fast i en art af apori, som han hverken kan komme fri af, når han går ud i byen for at tale med andre, eller når han går hjem til sig selv for at møde det menneske, der står ham allernærmest og som han bor sammen med. I lighed med eros' dæmoniske dobbeltvæsen iscenesætter Sokrates sig selv som værende undervejs i en tilstand af hverken at være opfyldt eller tom, ude eller hjemme, men sammen med denne iscenesættelse fremtræder en relation imellem vært og gæst, der åbenbarer det for sjælen ejendommelige. Forsåvidt den menneskelige sjæl ikke til bunds ved, hvad den selv huser, står den i et bestemt forhold til sig selv, som det oldgræske sprog har et dobbelttydigt navn for: *xenia* - fremmedheds- eller gæstevenskab. I de platoniske dialoger viser denne dybereliggende struktur i psyken sig at være overdækket hos alle Sokrates' samtidige, der udmærket mener at vide, hvem de selv er, men fra det øjeblik, hvor Sokrates med sine stikkende spørgsmål gennembryder dette lag af forudindtagethed, konfronteres de imidlertid med dette ejendommelige væsen, som kommer til stede i hjertet af deres eget. Af *Hippias Maior* fremgår det, at Sokrates selv er dette ejendommelige væsen (298b), hvis karaktertræk eller ethos det er at opholde sig ved sjælens forhold til det skønne og det sande (287b-288d). Gæstevenskabet konkretiserer det begrebslige mønster, der i udlægningen af *Lysis* forudskikkedes havde at gøre med stedet for ankomst og modtagelse, hvor vennerne træffer sammen hos hinanden, idet den ene træder frem i stedet for den anden og kommer i berøring med denne selv derinde, hvor begge ifølge deres eget sjælelige væsen tilhører hinanden. Den sokratiske venskabsøkonomi afdækker den hændelse, som det oldgræske fænomen *philia* har bevaret siden Homer<sup>8</sup>, at et menneske, der er fremmed, kommer til stede hos en anden, hvilket vækker erindringen om et tidligere sjæleligt bånd, der ikke længere er knyttet til én bestemt ejendoms genealogi. Filosofi er dette gæstevenskab, ifølge Carla Dananis smukke definition, hvor dét at tænke slutter sig sammen med dét at handle (Danani 2003, 7), hvilket det ikke står til mennesket at sætte i værk på egen hånd. Denne sammenslutning imellem filosofiens indsigt og venskabets praksis hører til i en fortsat dialog, hvor det væsentlige for parterne først efter lang tids samvær pludseligt springer op som en gnist, antændt af en ild i sjælen (7. brev 341c-d), hvilket er Platons poetiske metafor for den gode dæmoni, der overgår enhver form for menneskeligt herredømme, og som først kommer til stede med ankomsten af de sande venner.

Platons udvidelse af rammerne for venskabet til også at kunne rumme det ejendommelige skal først og fremmest ses som et forsøg på at gøre plads til filosofen Sokrates, der ved flere lejligheder omtaler sig selv som *xenos* og *atopos*, en fremmed, der indenfor sin samtid ikke hører nogen steder hjemme. Denne fremmedhed lader sig ikke ligesom sofisterne, der opfører sig som outsiders, men handler som insidere, integrere i fællesskabets allerede opbyggede kredsløb af værdier; for Sokrates vender i Platons fremstilling vrangen ud på dette fortrolige tilhørsforhold, idet han som en insider, der agerer som en outsider, dukker op i hjertet af det, som hans samtidige anser for at være deres eget, med henblik på at bære det, der i sandhed er ejendommeligt for hans samtid, til skue.

Måske er det i lyset af Sokrates' samtidige usamtidighed, at Nietzsches undren over betydningssammenhængen imellem venskab og slægtskab skal ses, hvilket ville forvandle hans undren til en sand filosofisk apori: Ud fra det pågældende tekststed i *Menneskeligt, altformenneskeligt* er der meget, der tyder på, at Nietzsche - samtidig med at han åbent erkender det, som han ikke forstår - erkender, at det, der ligger foran ham på en eller anden måde, som altså overgår hans forstand, angår ham selv. Samme sted anerkender han 'grækerne, der så godt vidste, hvad en ven er', og som 'alene af alle folk havde en dyb, mangesidet filosofisk fremstilling (*Erörterung*) af venskabet' (M., Allzm. I 354). Med betegnelsen *philosophische Erörterung* kan Nietzsche næppe have sine egne favoritter, Homer og de græske tragedier, i tankerne, men han må vel først og fremmest tænke på Platon og Aristoteles, hvilket er en tydning, der får et større tekstgrundlag at bygge på i de af Nietzsches tekster, der ikke henvender sig direkte til den større offentlighed, men som var tiltænkt hans venner og beregnet til eget brug. I 1883 skriver Nietzsche til 'sin kære, gamle ven' Franz Overbeck, 'jeg falder stadigt mere i forundring over hvor lidt jeg kender Platon og *hvor meget Zarathustra platonizei*.' (SBr. 6, 469.) I et fragment fra samme periode, hvor Nietzsche affatter sine usamtidige betragtninger, lyder det: 'Sokrates, for nu blot at bekende det, står mig så nær, at jeg næsten altid udkæmper en kamp med ham.' (SW. 8, 6 [3]). Fra begyndelsen er Nietzsches tænkning knyttet til Platons filosofi, og mere præcist til de momenter, som Nietzsche forbinder med *philia*, den filosofiske venskabskamp (SW. 7, 16 [14], 16 [16], 16 [43], 16 [44]), og den gode dæmoni, der konstitueres af 'livskraft, venskab, erindring, håb' (SBr. 2, 565.). I kraft af at være en dæmonisk konfrontation er venskabet bestandigt i fare for at slå om i sin modsætning, efterladende blotte og bare 'skygebilleder' (*eidolon kai pseudos*, SBr. 3, 24.) og 'gespenster' (M, Allzm. II 242), hvilket Nietzsches tvetydige forhold til Platon og Sokrates også bærer vidnesbyrd om; men venskabets sande kilde. Venskabets sande kilde findes imidlertid højt hævet over modsætningernes

stridige spil, ifølge Nietzsches fantastiske billede på stjerne-vennerne, der gæster hinanden i lyset af den 'lov' eller 'tanke', der som en sol er hævet over deres stjernebaner: 'Og således vil vi *tro* på vort stjernevenskab, selvom vi måtte være hinandens fjender på jorden.' (Fr. Wis. 279) Det vandrerskab, som Nietzsche opbygger med platoniske metaforer, imellem '*agte skolastikoi*' (SBr. 3, 33.), der behøver hinanden ligesom jordemødre for at føde deres tanker 'i venskabets solskin' (SBr. 3, 22.), og som sammen drager op i højden, dimensionen for 'venskabets singularitet' (SBr. 2, 607.), er det Zarathustra kommer for at indløse. Slægtskabet på tværs af tid og sted imellem Platon og Nietzsche kommer til syne i forholdet mellem Sokrates og Zarathustra, der i begges værker ankommer som gæster med et budskab om det andet og mere, som vi mennesker rummer uden at have nogen anelse om. Spørgsmålet er imidlertid, om Sokrates og Zarathustra nogensinde fandt gæstgivere, der modtog den gave, som de kom med, eller om vi mennesker ikke snarere fortsat, sådan som Nietzsche forestiller sig det, er stedt på vores ensomme baner, som 'selvstændige herligheder og solkredse' (SW 9, 14 [10]), uden egentligt mål og med. I det øjeblik, hvor mennesket imidlertid ville begynde at modtage den fremmede gæst - ikke længere som en fjende, et onde, en sygdom - men som en kommende ven, der træder i stedet for gud og dennes instanser på jorden - 'kongen, faderen, dommeren' (Ibid.) - da vil det tidspunkt indtræde, som Nietzsche et sted forudskikker: 'Denne ensomste af de ensomme, mennesket, søger nu ikke længere en gud, men en *falle*. Dette bliver den kommende tids *mytedannende* drift. Den søger *menneskets ven*.' (SW 9, 12 [23])

## Noter

1. Bolotin bemærker i sin fine læsning af *Lysis*, at den anden gang, hvor Sokrates foregriber en større meningssammenhæng, spiller han på, at venskabet meget vel kunne vise sig at være en bedragerisk helhed, der efterlader parterne med hver deres halvdel uden et fælles, formidlende bånd, altså venner uden venskab. (Bolotin 1979, 139) At Sokrates betænker sådanne faremomenter ved venskabet, der ligger ud over de rent begrebslige afgrænsninger, kommer senere eksplicit til udtryk med hans illustration af venskabet som et skygebillede (*eidola*, 219d).

2. Levin når til samme konklusion, at to, der ligner hinanden uden at være ens, vil kunne 'komplementære hinandens mangler' (Levin 1971, 246). I sin kommentar til Levin præciserer Haden, at denne bestemmelse ikke når ind til den dialektiske grundtanke i den sokratiske venskabskonception (Haden 1986, 351), hvilket er rigtigt, for så vidt spørgsmålet om, hvori det komplementære eller det fælles består for de parter, der har indgået venskab, endnu er ubesvaret. Afklaringen af det liges og det uliges indbyrdes proportioner er imidlertid integreret i dialogens systematiske opbygning, som Haden åbent erkender ikke optager ham, hvilket får den konsekvens, at han ikke forfølger spørgsmålet om det komplementære til ende, men falder tilbage i en tankestruktur imellem tomhed og fylde,

som Sokrates ophæver undervejs i sin argumentation frem imod grundbegrebet *oikeion*.

3. Analogien skal ikke forledige én til at tro, at Platon er af den opfattelse, at kroppen og sjælen i alt væsentligt har den samme endelige struktur. Sjælen er i denne jordiske tilværelse bundet til kroppen, som er det gitter, hvor ud igennem den ser (Phaidon 82e), hvilket giver Platon mulighed for i en lang række dialoger at spille på den analogiske sammenhæng mellem krop og sjæl. Af de selvsamme dialoger fremgår det imidlertid, at sjælen på en anden og mere ekstraordinær måde end kroppen hæver sig over ‚det onde‘, hvilket kroppen er ude af stand til, eftersom den aldrig kommer på den fornødne afstand af det, som den fra begyndelse til slut er udsat for, døden.

4. Det afgørende ord for tilstedeværelse er *parousia*, der ofte gengives med nærvær, men som direkte oversat betyder det, der befinder sig ved eller sammen med. Noget kan være således til stede, at den, hos hvem det opholder sig, endnu ikke selv er blevet (*prin genesthai*, 217b) til det tilstedeværende, som eksempelvis den, der har sygdom i kroppen, ikke nødvendigvis bliver syg, eller som filosofferne, der er berørt af uvidenheden, uden at være uvidende. Når Sokrates tidligt i *Lysis* siger, at han lidenskabeligt (*erōtikōs*) stræber efter at komme i besiddelse af venner og uddyber *moi philon agathon genesthai* (211e), så er deri udtrykt et lignende, temporalt forhold som i *prin genesthai*, hvor den berørte er optaget af det tilkommende. Forskellen er, at hvor Sokrates er optaget af det, der er i sit komme, er fænomenet i det foreliggende tilfælde kommet til stede. *Parousia* rummer således også betydningen ankomst, hvilket i sammenhæng med verbet *aspaḗsthai*, der hos Platon ofte betyder at elske, men hvis grundbetydning er at modtage og hilse velkommen, fremkalder en omgivelse for venskabet, som i løbet af undersøgelsen vil træde stadigt tydeligere frem.

5. Som Schoplick også har understreget, er de tidligere indførte begreber om det lige og det ulige dermed blevet forfinede igennem henholdsvis begrebet om det lignende og det dynamiske par, mangel og begær. (Schoplick 1968, 43)

6. Gonzalez, som med rette fremhæver *Lysis*-dialogens originale indsigter og selvstændighed i forhold til eksempelvis *Symposion*, opholder sig særligt ved det forhold, at *oikeion* er defineret ved at være ens eget uden at det kan besiddes, men det mangles præcis på en sådan måde, at det fremkalder et begær efter det: ‚Det gode kan tilhøre en person, som begærer det, uden at han besidder det.‘ (Gonzalez 1995, 83) Som Ricoeur et sted bemærker, ‚bor manglen i hjertet af det mest solide venskab‘ (Ricoeur 1990, 219), hvilket ikke underminerer venskabet. Med manglen bliver døren åbnet for vennerne til at række ud over det, som de hver især indeholder, ud imod det, som de begge i en gensidig udveksling vil kunne finde hos hinanden, nemlig venskabets gode.

7. Det forekommer mig, at både Hans-Georg Gadamer og Jacques Derrida fra hver deres læsestrategis perspektiv lidt for ensidigt opholder sig ved *oikeion* som en slags substantiel betingelse, forstået som hus, fortrolighed, nærhed, slægtskab (Gadamer 1972, 184) ; Derrida 1994, 19; 177-78). Derrida henviser til begrebet *oikeiotes* - iøvrigt ligesom Fraisse, fra hvem han har denne reference - hvilket jeg imidlertid ikke finder belæg for i dialogen. Selvom de to ord åbenlyst har betydningssammenhængen omkring huset til fælles, så er der nogle mellemregninger i *Lysis* - som jeg har forsøgt at vise - der ikke tillader at slutte direkte fra *oikeion* til en familiær tilknytning til huset. Hvad lægger Sokrates i dette værende (*on*), der hører til og er en væsentlig del af ens egen ejendom (*oikos*)? Det ekspliciteres ikke i *Lysis*, men så meget antydes, at *oikeion* indenfor en platonisk horisont ikke er snævert knyttet til ens egen families genealogi og slægtsejendom, men vennernes tilhørsforhold til hinanden breder ud til at omfatte sjælens ethos, hvilket bliver bekræftet i andre dialoger.



8. Den franske lingvist, Émile Benveniste, har med udgangspunkt i Homer gengivet en grundbetydning af *philein* med dét at gæste hinanden, hvilket ganske vist hos Platon mere går på sjælen: I den stort anlagte rammefortælling til *Symposion* forekommer et væld af citater fra Homer, som det tydeligvis er Platon alt om at ændre lidt på. Der er dog et sted, hvor Platon ikke foretager noget 'indgreb', men han lader Sokrates gengive Diomedes' ord i *Iliaden*, som også optræder helt i begyndelsen af Aristoteles to venskabsbøger i *Den Nichomacheiske Etik*: 'To, der vandrer sammen, den ene frem for den anden i tanke' (Symp. 174d). I sammenhængen spiller Platon åbenbart videre på dette udtryk ved at lade Sokrates' dialogpartner gå foran, mens Sokrates bliver stående tankefuld tilbage, hvilket meget vel kunne være Platons måde at markere grænsen imellem sin egen og en homerisk venskabskonception, og måske overhovedet den grænse i sit eget værk, hvortil vennerne kan gå sammen.

## Litteratur

- Aristoteles(1894): *Ethica Nichomachea*. Oxford Cl. Texts.
- Aristoteles (1962): *Magna Moralia*. The Loeb Cl. Libr., Harvard University Press.
- Benveniste, Émile (1969): *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Les Ed. de Minuit, Paris.
- Bolotin, David (1979): *Plato's Dialogue on Friendship*. Cornell University Press.
- Danani, Carla (2003): *L'amicizia degli antichi - Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*. Vita & Pensiero, Milano.
- Derrida, Jacques (1994): *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris.
- Fraisse, Jean-Claude(1974): *Philia*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Fürst, Alfons (1996): *Streit unter Freunden*. Teubner, Stuttgart Leipzig.
- Hans-Georg Gadamer (1972): *Logos und ergon im platonischen Lysis*. in: GW 6.
- Gonzalez, Francisco J. (1995): *Plato's Lysis*. Ancient Philosophy 15 (1).
- Haden, James (1986): *Friendship in Plato's Lysis*. in: The Review of Metaphysics 37.
- Levin, D.N. (1971): 'Some Observations Concerning Plato's Lysis', in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York Press.
- Montiglio, Silvia (2000): 'Wandering Philosophers' in *Classical Greece. Journal of Hellenistic Studies* 120.
- Nietzsche, Friedrich (1967): *Sämtliche Werke (KSA)* in 15 Bänden. DTV.
- Platon (2001): *Werke in acht Bänden*. WBG (3. Aufl.), Darmstadt.
- Ricoeur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris.
- Schoplick, Valentin (1968): *Der platonische Dialog Lysis*. Augsburg.
- Szlezák, Thomas A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Szlezák, Thomas A. (2003): *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Academia Verlag.