

Jakob Leth Fink & Morten Sørensen Thaning

Filosofisk vidensformidling hos Platon

– interview med Thomas A. Szlezák¹

Skriftkritikken som grundlag for fortolkning af Platons dialoger

De har for nylig afsluttet en fortolkning af Platons samlede dialogværk. Den såkaldte 'skriftkritik' i dialogen Faidros (Phdr. 274b-278e) er retningsgivende for dette arbejde. Hvordan vil De skitsere skriftkritikkens betydning for Deres forståelse af Platon?

Skriftkritikken i *Faidros* er efter min mening den autentiske ledetråd, og enhver, der beskæftiger sig med Platon, bør begynde med den. Det er der desværre mange, der ikke ser. De mener sig i besiddelse af egne ledetråde. Jeg har ikke brug for min egen ledetråd, for så vidt Platon selv har givet en – og endda den uomstridte. For *Det syvende brev* er godt nok også ganske tydeligt, hvad skrift og mundtlighed angår, men det anses af mange for uægte – godt nok ikke med gode grunde – men alligevel: *Det syvende brev* er omstridt. Skriftkritikken er *ikke* omstridt hvad angår dens ægthed, og derfor er den min ledetråd, og fra den har jeg de vigtigste begreber, hvormed jeg kan beskrive dialogerne: *Faidros* taler om den, der skal lære noget (*ho manthanōn*) og den, der kender sandheden (*ho eidōs tou alēthes*). Der beskrives det at tie overfor dem, man bør tie overfor (*sigan pros hous dei*). Dette er noget, der forekommer i dialogerne, men ikke forekom i det tyvende århundredes platonfortolkning. Heldigvis er vi nu i det enogtyvende århundrede og kan sige 'tidligere, i det tyvende århundrede, blev denne tavshed (*sigan*) ikke set' – Desuden tager jeg begrebet om at komme sin *logos* til hjælp (*boethein toi logoi*) og begrebet om de 'mere værdifulde ting' (*timōtera*) fra *Faidros*.

Fra Platons autentiske ledetråd får jeg dermed den eneste udførlige stillingtagen i dialogerne til mundtlighed og skriftlighed, og dermed kan jeg bedrive en filologisk fortolkning. Hvad betyder så filologisk? Homer-filologien i det tredje århundredes Alexandria havde princippet: *Homēron ex Homērou safēnizein*. At forklare Homer ud fra Homer, ikke ud fra ens egen visdom. Det samme gør jeg: *Platōna ek Platōnos safēnizein*. Derfor mener jeg, at min fortolkning er den filologiske fortolkning. Jeg har venner, der spørger 'Why do you call your interpretation THE philological one?' Jeg svarer: *Platōna ek Platōnos safēnizein*. Det går kun på den måde.

I skriftkritikken behøver Platon forholdet mellem mundtlighed og skriftlighed med en berømt metafor. Han taler om en Adonishave og sætter denne metafor i forbindelse med modsætningsparrene 'alvor – leg' og 'mundtlighed – skriftlighed'. Hvordan forstår De denne metafor?

Man er nødt til at vide, hvad Adonishaven var for et ritual. Jeg anser Gerhard Baudys fortolkning for rigtig.² Det handler om en kultisk, agrarisk test, hvor udsæden bliver testet. Der bliver lagt sædekorn i jorden, de bliver vandet og holdt i mørke, og de vokser så meget hurtigt op. Altså en ganske hurtig vækst, men ingen afgrøder! Platon sammenligner det at skrive hermed. At skrive, altså at så tanker i skriftens Adonishave, er lig med en hurtig vækst, der frembringes uden at kaste noget af sig. Det vil egentlig sige uden indsigt. I den sammenligning, Platon laver mellem den fornuftige landmand og filosofen, sker der noget bemærkelsesværdigt, som fortolkerne altid har overset: Den fornuftige landmand vil under ingen omstændigheder lægge alle sine spermata, al sin udsæd, i Adonishaven, for ellers har han ingen afgrøder næste år. Platon opholder sig ikke ved dette, men det er en del af sammenligningen. Det overser mange.

Derefter taler Platon om, at den fornuftige landmand godt kan beplante Adonishaver, nemlig som en leg. Det får så fortolkeren til at sige, 'hør her, filosofen gør det samme som ikke-filosofen: Han lægger *alt*, hvad han har, i Adonishaven. Filosofen gør det i leg, den dumme forfatter i alvor.' Men det er en misforståelse af lignelsen! Lignelsen *bar* dette punkt i sig, at man ikke kan så *alt* i Adonishavens muldjord. Dertil knyttes så det andet aspekt med leg og alvor. Misforståelsen af sammenhængen mellem disse to aspekter har ført til, at der stadig i dag er fortolkere, der bestrider, at denne lignelse fører til esoterisk praksis – altså til at Platon ligesom landmanden holder det bedste tilbage. Men dette er uundgåeligt, hvis man tænker lignelsen til ende. For ellers ville der ikke være nogen forskel mellem det, den fornuftige landmand eller fornuftige forfatter gør, og det, den ufilosofiske forfatter og den dumme landmand

gør: De sår *alt*, hvad de har, i Adonishaver. Forskellen er så kun holdningen. Den ene gør det i alvor, den anden i leg. Hvis det var rigtigt, havde Platon overhovedet ikke haft behov for metaforen. Så skulle han ikke have sagt, at en fornuftig landmand ikke vil putte alt i Adonishaven. Altså, der er store misforståelser på spil her.

I skriftkritikken er det en central bestemmelse af dialektikeren, at han formår at komme sin logos til hjælp (boēthein tōi logōi). I Deres fortolkning af den platoniske dialogform tilføjer De denne 'hjælp' en betydelig rolle. Hvad vil det sige at komme sin logos til hjælp, og hvorfor er dette begreb vigtigt til forståelse af dialogerne?

Når en nutidig filosofisk læser ser dette 'en filosof skal kunne komme sin *logos* til hjælp' tænker han: Det er ligesom, vi ville gøre det i dag. En professor holder et foredrag. Efter foredraget kommer der spørgsmål, og så bliver der talt videre på samme niveau som foredragets – og ofte også et noget lavere. Sådan kan en filolog ikke opfatte det. Filologen er nødt til at spørge: Hvad forstår Platon ved det at komme sin *logos* til hjælp? Og da viser det sig i dialogerne, at det ikke foregår på ovennævnte måde. 'At komme sin *logos* til hjælp' betyder ikke, at der tales videre på samme niveau. De tilfælde af 'hjælp til *logos*', man kan iagttage i teksten, viser noget andet. Der er to muligheder: Enten kan forfatteren eller taleren *ikke* komme sin *logos* til hjælp, f.eks. Protagoras, – der jo i Platons øjne heller ikke er filosof – eller også *kan* han hjælpe sin *logos*, Sokrates f.eks., men så taler han ikke videre på samme niveau. Han griber tilbage til mere værdifulde ting. Det vil sige, hjælpen skal komme fra et højere niveau. Her bliver begrebet *timiōtera* [mere værdifulde ting] relevant. 'At komme sin *logos* til hjælp' er altså en opstigning, en henlæggelse af begrundelsesniveauet til et højere 'mere værdifuldt' stadie.

Det bedste er, at Platon udtaler dette et sted i *Lovene* [L. 891d-e], hvor det hedder, at hvis vi vil komme asebi-loven til hjælp – altså loven om at ære guderne – så må vi 'træde ud' (*ektos bainein*) – det siger han faktisk! – man må 'træde ud' af den første *logos*, og derved griber man tilbage til kosmologi og læren om sjælen. Kosmos viser os, at der findes guder. Dette – læren om kosmos og sjælen – er mere interessant end asebi-loven, og *sådan* kommer man sin *logos* til hjælp hos Platon! Dette er desværre ikke blevet taget i betragtning, fordi man ikke har spurgt filologisk. Vlastos, f.eks., forudsætter i sin berømte anmeldelse af Krämers første bog i *Gnomon*, at *boēthein tōi logōi* betyder: At tale videre på samme niveau.³ Det er imidlertid ikke den platoniske brug af dette begreb.

Dialogen Euthydemos spiller ikke nogen fremtrædende rolle i den øvrige platonforskning. I Deres fortolkning indtager den imidlertid en vigtig plads som komplementær til skriftkriteriet i Faïdros. Kan De komme nærmere ind på dette?

Euthydemos er virkelig et sælsomt litterært produkt.⁴ Utrolig komisk. Den er fantastisk godt udarbejdet, kompositorisk raffineret som ingen anden. Altså var den vigtig for Platon. Men hvorfor er *Euthydemos* vigtig for mig? Jeg mener, at denne dialog viser esoterikeren i aktion. Denne esoteriker er Sokrates. Man behøver faktisk kun lægge to iagttagelser sammen. Al god filologi er egentlig simpel, man skal blot kunne lægge en og en sammen. Det første er det faktum, at Sokrates benytter sig af anamnēsis-lærens terminologi, dog uden at fremføre en teori om *anamnēsis*. Denne iagttagelse er gammel, det er ikke min egen. I *Euthydemos* er *anamnēsis* tilstede i Sokrates' ord, men han siger ikke 'her har jeg en prægtig teori' – *anamnēsis*-læren – han har derimod forestillingerne og vokabularet: 'Alle har viden på forhånd, alle tings slægtskab osv.' Det er det ene, og det har man længe været opmærksom på. Det andet er, at Sokrates på de strukturelt vigtige overgangspassager, der binder dialogens dele sammen, hver eneste gang siger til de øvrige: 'Kom frem med jeres *spoudaia*', altså jeres egentlige eller alvorlige indsigter. Her dukker begrebsparret *alvor* – *leg* op igen. Den mand, der selv har vigtigere og alvorligere ting i baghånden, spotter de andre, der ingenting holder tilbage. Det er typisk sokratisk ironi: Den sande esoteriker latterliggør skinfilosofferne, fordi de ikke har noget i baghånden. Disse folk, Euthydemos og Dionysodor, de to eristikere, har ingenting, de er åndeligt fattige. Hertil siger Sokrates sarkastisk 'I har givetvis noget bedre i baghånden!?' Han har *selv* noget i reserve.

Vi ser altså her, hvordan esoterikeren går i aktion og derfor bliver *Euthydemos* vigtig. Som sagt, man skal egentlig kun kunne lægge en og en sammen: Den ældre iagttagelse om generindringslæren og min iagttagelse, som er ganske simpel – den kan ikke rigtig bestrides, det står i teksten – at dette 'kom frem med jeres egentlige eller alvorlige indsigter (*spoudaia*)' optræder på helt bestemte overgangssteder i dialogen. Evnen til at lægge et og et sammen må man imidlertid have, og den evne har alle ikke. Men hvis man kan, bliver det fuldstændig klart: Esoterikeren spotter ikke-esoterikerne, filosofen spotter ikke-filosofferne.

Hermed er Hegel i øvrigt også gendrevet. Hegel kommenterer temmelig arrogant Tennemanns esoteriske opfattelse af filosofen som én, der har ret til at meddele så meget af sin viden, som han finder passende, med et 'hvor enfoldigt!' Som om man kunne putte filosofiske tanker i lommen som en genstand, siger Hegel. Filosofen råder ikke over idéerne, derimod råder idéerne over filosofen. Så man kan ikke bare beholde dem i lommen.⁵ *Men Euthydemos*

gendriver Hegel. For Sokrates beholder generindringslæren i lommen. Længere er den ikke.

Af Deres fortolkning af skriftkritikken kan man drage den konsekvens, at Platon ikke meddeler sin egentlige viden i dialogerne. Dette vil mange fortolkere, hvad ungdomsdialoget angår, tilslutte sig, men de vil mene, at Platon i Staten giver svarene på de tidligere åbne spørgsmål. Hvordan forstår De forholdet mellem de tidlige dialoger og Staten og forholdet mellem Staten og sendialogerne?

Spørgsmålet om forholdet mellem de aporetiske ungdomsdialoget og de konstruktive manddialoget bliver efter min mening eksemplarisk løst i *Staten*. Første bog er aporetisk i den forstand, at det ikke bliver sagt, hvad *dikaioσynē* – retfærdighed – er. Mod slutningen siger Sokrates til Thrasymachos, 'vi har talt vidt og bredt om retfærdighed, men så længe vi ikke ved, hvad retfærdighed er, kan vi ikke sige, hvilke egenskaber den har.' Tilsyneladende var det hele forgæves. Så går samtalen videre, men vel at mærke den samme aften, i det samme hus, blandt de samme mennesker, men ikke *rettet mod* de samme mennesker. Det betyder, at dialektikeren, dvs. Sokrates, på samme aften kan behandle samme problem aporetisk, hvis han vil, og konstruktivt, hvis han vil. At Thrasymachos stadig kan være tilstede som tilhører viser, at der ikke er tale om 'hemmeligholdelse'. Der er derimod tale om meddelelse til dem, der er modtagelige for den og modne til den. Men disse, altså Platons to brødre Glaukon og Adeimantos, får heller ikke alt at vide.

Jeg tror altså, at vi her eksemplarisk kan se, hvordan Platon selv forstår aporetikken. Den er betinget af, at Thrasymachos, eller i andre dialoger Charmides og Kritias f.eks., ikke er modne til at høre alt, hvad Sokrates har at sige. Sokrates kunne jo godt sige mere den samme dag i *Charmides*, men det er der ingen, der forlanger, at han gør. I *Staten* forlanges det af ham, og et par timer senere beretter han storartede ting om det godes idé m.m. Sådan er altså forholdet mellem aporetik og de konstruktive dialoger. De konstruktive dialoger har løsningen, men ikke på alle punkter. Begge dele, aporetikken og det konstruktive, står på samme tid til dialektikerens rådighed. Sådan som *Staten* fremstiller det, er der ikke tale om nogen udvikling. Aporierne i ungdomsdialoget er strategiske aporier med henblik på adressaten.

Schleiermacher var af den opfattelse, at alle dialoger er proleptiske, *de griber frem mod Staten*. At *Staten* indeholder svaret til *Laches*, *Charmides*, *Erythyfron* osv. er ganske rigtigt set. Nu kommer så Charles Kahn i sin *Plato and the Socratic Dialogue* og siger der samme som Schleiermacher, helt udtrykkeligt.⁶ Hertil kun følgende: For det første får man nærmest indtryk af, at det at forfægte et Schleiermachersk synspunkt er noget nyt. Men her må jeg sige: I den tyskspro-

gede platonlitteratur har den proleptiske læsemåde hele tiden været præsent. Det var den angelsaksiske verden, der drev dette synspunkt ud af platonforskningen, f.eks. Guthrie i sin filosofihistorie.⁷ Derfor er Kahns *plaidoyer for den proleptiske læsemåde kun en nyhed i den angelsaksiske verden. For det andet – og nu bliver det værre – den proleptiske læsning i ét skridt fra de aporetiske dialoger til Staten* er godt nok rigtig, men den er utilstrækkelig. Det er kun meningsfuldt at tale om en *prolepsis* i to skridt. De aporetiske dialoger er kun forståelige på baggrund af *Staten*, men *Staten* selv er kun forståelig på baggrund af den uskrevne lære. *Staten* er selv massivt proleptisk! Der står i *Staten*, fjerde og tiende bog, 'vi får ikke fat på begrebet sjæl på den rette måde her'. Sokrates siger udtrykkeligt, 'hvad det gode er, vil jeg ikke sige nu' [Rep. 506d-e]. *Staten* siger eksplicit, at Glaukon ikke ville kunne forstå en fuldstændig gennemgang af dialektikken [Rep. 533a]. Her er tale om proleptiske passager, og sendialogerne er ligeledes massivt proleptiske. Så, som jeg sagde til min ven Charles Kahn: 'Kun en *prolepsis* i to skridt giver mening. At ville genoplive Schleiermacher dur ikke. Og hvad denne *prolepsis* i to skridt angår, så er jeg ked af at sige det, men vi har hele tiden haft den i Tübingen.'

Hvad betyder denne 'prolepsis i to skridt' for opfattelsen af Platons dialoger som autarke skrifter, altså opfattelsen af værkerne som fuldstændige og afsluttede?

Som jeg ser det, er spørgsmålet om dialogernes autarki det springende punkt med hensyn til, hvorvidt vi har et nyt paradigme i platonforskningen. 'Paradigmeskifte' er blevet et slagord, der bruges alt for ofte. Jeg var selv længe imod at bruge det. Men det afgørende er dog spørgsmålet: Er den enkelte dialog filosofisk autark? Svaret fra udviklingsteorien har været, og er det stadig for mange, at den enkelte dialog er selvtilstrækkelig eller autark, og at den meddeler alt det, filosofen har fundet ud af indtil det pågældende tidspunkt. På dette punkt var Schleiermacher ganske vist klogere, idet han hævdede, at dialogerne dannede en samlet didaktisk helhed, der kulminerede i *Staten*. Men han fastholdt i sidste ende dialogværkets autarki, idet han satte *Staten* som endepunktet. Tübingerskolens antagelse er derimod, at *alle* dialoger kun *æstetisk* er autarke. *Faidon* er et henrivende litterært værk. Det er stor digtning og som kunstværk er *Faidon* naturligvis autark og har ikke behov for noget supplement. Det samme gælder dialoger som *Symposion*, *Staten*, *Euthydemos* osv. Altså dialogen er æstetisk autark, *dogmatisk* er den det aldrig! Dogmatisk er den bevidst ufuldstændig, henviser til noget andet.

De taler om såkaldte 'udeladelsessteder' (Aussparungsstellen), som et vigtigt moment inden for den platoniske dialog. Hermed sigter De til steder i dialogerne, der tematiserer viden el-

ler begrundelser som bevidst udelades, fordi de hører til den mundtlige lære. Kan de komme nærmere ind på dette begreb?

Timaios f.eks. har mange henvisninger til, at dette eller hint behøver yderligere udforskning. Simpelt hen en indholdsmæssig komplettering. Det er ikke noget udeladelsessted. Noget sådant findes hos enhver forfatter, det er set til alle tider. Der er visse kriterier, som må opfyldes, for at man kan tale om udeladelsessteder. Der kan ikke bare være tale om 'more of the same'. Henvisninger til 'more of the same' finder man overalt. Det, der henvises til som udeladt, må forbindes argumentativt og præcist med det, som hidtil er blevet udfoldet. Det må siges, *hvad* det er, der er brug for. F.eks. henvisningen til *ti estin auto to agathon* [hvad er selve det gode] i *Staten*. Det påpeges ganske klart, at den, der vil herske, må kende svaret på dette spørgsmål. Svaret har yderligere begrundende funktion. Udeladelsesstedet må også i reglen stå på et strukturelt vigtigt sted. Det har ikke karakter af en henvisning til en fodnote, som udelades. F.eks. i *Staten* efter skildringen af dialektikerens uddannelse i matematik. Her vil Glaukon vide, hvad dialektikkens *tropos* [måde] er, og hvad dens *eide* [former] er, som tilsammen udgør dens *hodoi* [metoder]. Sokrates svarer: 'Jeg er ked af det, men det ville du ikke fatte'. Det er et vigtigt udeladelsessted. Det er ved slutningen af den skildrede uddannelsesplan. Herefter kommer der kun en gentagelse af sollignelsen og linjebilledet, der kommer ikke noget nyt. Udeladelsesstedet må endvidere indeholde en henvisning til det utilstrækkelige i den hidtidige diskussion eller/og en henvisning til samtalepartnerens manglende dannelse – som f.eks. henvisningen til, at selvom Glaukon er en sympatisk og dygtig samtalepartner, vil han ikke være i stand at gå videre. Det er nogle vigtige kriterier, som skal foreligge, før jeg taler om et udeladelsessted. Der er folk, der nægter, at der findes sådanne udeladelsessteder, f.eks. Luc Brisson.⁸ Han nægter det eksplicit og siger, at det er en opfindelse fra Tübingen. Hertil må jeg sige: Han er blind. Der findes jo også bilister, som ikke kan se, om der er rødt eller grønt lys. De kan alligevel godt køre bil, fordi det røde lys er øverst, og det grønne nederst – men hos Platon er risikoen ved farveblindhed større end i trafikken.

De omtaler den aldrig skrevne dialog 'Filosoffen' som et udpræget udeladelsessted?

Sofisten begynder med, at gæsten fra Elea opfordres til at sige, hvad man i Elea mener om sofisten, statsmanden og filosoffen. Er de det samme? Nej, siger han, de er tre, og han vil fremstille dem, hver for sig. Han gør rede for to af dem, men ikke den tredje. Det er altså helt tydeligt, at de foreliggende dialoger, *Sofisten* og *Statsmanden*, henviser til en tredje, som ikke findes. Man har forsøgt

at mildne dette ved at sige, at det implicit bliver tydeligt, hvad filosoffen er, når man ser på gæsten fra Elea, og at en indirekte portrættering alligevel også er mere filosofisk end en direkte definition. Dertil kan man kun sige: I løbet af *Sofisten* støder samtalen på filosoffen. Det siges ganske tydeligt. 'Vi har fundet filosoffen, før vi fandt sofisten' [Soph. 253c], og det er også helt forståeligt. For man erkender en *eidos* eller en form, altså det positive. Det negative og udflydende har jo ikke nogen form, det kan man ikke erkende. Så det er ikke mærkeligt, at filosoffen bliver fundet før sofisten. Men at mene, at den tredje dialog, *Filosoffen*, kan erstattes hermed, det er en misforståelse. For på samme sted i *Sofisten* hedder det udtrykkeligt, 'det vil vi senere tale *mere udførligt* om' [Soph. 254b]. I de øvrige dialoger findes jo også eksplicite udsagn om filosoffen. I *Faidros* og i *Staten*, hvor det siges, at filosoffen skal have disse og disse egenskaber. At gentage dette og bringe de tidligere dialogers udsagn ind i en overordnet sammenhæng og færdiggøre det ville have været en vigtig opgave. Og gæsten fra Elea ville kunne levere dette, men derved ville han bevæge sig ind på principlæren! De foreliggende dialoger, *Sofisten* og *Statsmanden*, lover noget, Platon på baggrund af sin opfattelse af skriftlighedens funktion ikke *må* udlevere på skrift. Der er tale om et *arreton*. Noget Platon *kunne* sige, men, som den fornuftige landmand fra skriftkritikken, ikke siger.

I Deres nye bog behandler De sendialogerne og fokuserer på det billede af filosoffen eller dialektikeren, der tegnes her. Det er et bemærkelsesværdigt forhold, at Sokrates i en række vigtige dialoger (Parmenides, Sofisten, Statsmanden, Timaios og Lovene) ikke optræder som den, der leder samtalen. Hvordan forstår De dette forhold?

Det er overraskende. Man har udviklingshistorisk villet se dette som et grundlæggende vendepunkt i Platons tænkning. Men det tror jeg ikke, man behøver. Sokrates er stærkt orienteret mod gendrivelse, erotik og ikke-viden. Han er ikke fraværende i sendialogerne. I *Sofisten*, *Statsmanden* og *Timaios* er han tilstede, i *Parmenides* optræder han som den yngre samtalepartner, og kun i *Lovene* mangler han helt. Hvad betyder så det? Måske – men det er kun en gisning – har man anklaget Platon for, at den Sokratesfigur fra *Symposion* eller *Staten*, der fremsætter konstruktive teser og positive dogmer, ikke passer så godt til hans tidlige Sokratesfigur fra *Forsvarstalen*. Eller måske vil Platon vise, at dialektik ikke er en sag for kun én figur. Sokrates er ikke en enkeltstående frelserskikkelse, dialektikken er derimod til at nå, og mange har nået den. Selvfølgelig tjener figurer som Timaios og Parmenides også til at tydeliggøre Platons filosofihistoriske ansatspunkter. Han er på en måde pythagoræer – på en måde – og derfor lader han Timaios tale om kosmos.⁹ Ligeledes er Platon på en måde eleat, og derfor taler Parmenides og gæsten fra Elea om ontologi.

Jeg er ikke indforstået med den opfattelse, at gæsten fra Elea eller Parmenides skulle være negative figurer. Stanley Rosen har hævdet, at gæsten er en falsk filosof, og Günter Figal, at Parmenides repræsenterer en problematisk form for ontologi.¹⁰ Jeg kan ikke erklære mig enig med mine to kolleger. Efter min opfattelse er både gæsten fra Elea og Parmenides ægte dialektikere. Dialektik er tilgængelig for mange og skal ikke fikseres på en figur, der er alt for tæt forbundet med gendrivelse, erotik og ikke-viden. Så vidt jeg husker, taler de andre dialektikere aldrig om deres ikke-viden. Betyder det, at de ikke er filosoffer? Det ville jeg ikke sige.

Klassiske emner i platonforskningen i lyset af den esoteriske fortolkning

Deres fortolkning af skriftkritikken har vidtrækkende følger for mange vigtige temaer og begreber i Platons tænkning. Vi vil indledningsvis bede Dem tage stilling til det klassiske spørgsmål om hensigten med dialogformen?

Det er vanskeligt. Dermed mener De også: Hvorfor skrev Platon dialoger og ikke afhandlinger? Så vidt jeg kan se, er det allerede blevet udfoldet i det 19. århundredes forskning. Skriften skal være en erindring til den, der i forvejen er vidende. Dvs. at hovedformålet med at skrive filosofisk, sådan som vi opfatter det i dag, direkte negeres af Platon. Normalt er hovedmålet med vidensformidling vel at bringe den ikke-vidende til viden, men dét, siger Platon, er umuligt med skriften, det er kun muligt mundtligt. Dialogens funktion er, at være erindringshjælp for den, der i forvejen ved.

Det blev så også fremført, at det var godt at gøre skriftværket så lig den oprindelige videnserhvervelse som muligt ved at gestalte det som dialoger. Schleiermacher er inde på dette. Men kan det have været *hovedformålet* med dialogformen at skabe en skriftlig efterligning af den oprindelige mundtlige tilegnelse af viden? Det kunne det jo godt, men *Timaios* er dog også filosofisk ansporende til trods for sin monologiske form, og desuden har vi lange monologiske passager i samtlige dialoger. Altså kan det ikke være hovedformålet med dialogformen at pege på, at det kun skulle være den dialogiske fremstillingsform, der fører ind i tænkningen. Vi er snarere nødt til at være 'ufilosofiske'. Jeg vover – jeg er jo klassisk filolog, jeg kan også engang i mellem sige noget ufilosofisk – at nævne en ufilosofisk grund: Platon var et dramatisk talent! Det var en fornøjelse for ham at skrive dramaer. Det siger han i *Faidros* [Phdr. 276d]. Altså forfatterglæde. Denne glæde udtrykkes endnu engang af samtaleføreren i *Lovene* [Lc. 811c-e] i den berømte refleksion over den forudgående

samtale. Her siger atheneren: 'Alt, hvad vi har lavet, er sket med guddommelig inspiration.' Han er fornøjet, når han ser, hvorledes det er gået. Det vil sige, at Platon havde fornøjelse af at skrive. Man skal altså ikke undervurdere Platons personlige kald.

Derudover er protreptik [ansporing til filosofi] også en hovedårsag. Han ønsker at føre folk nærmere, 'omvende' dem til filosofien. Protreptik udelukker jo ikke, at der meddeles betydningsfulde tanker. Der findes megen god filosofi i dialogerne, men ikke principlæren. Interessante filosofiske tanker er imidlertid den allerstærkeste protreptik, og hvis man så også serverer dem dramatisk, virker det måske endnu bedre på grund af den emotionelle suggestion, der fremkaldes af en intens konfrontation mellem f.eks. Kallikles og Sokrates.

I Sokrates' forsvarstale erklærer Sokrates sin ikke-viden (23b). De hævder, at vi ikke forstår den sokratiske ironi tilstrækkeligt ironisk, hvis vi tager den sokratiske hændelse af ikke-viden bogstaveligt. Hvordan fortolker De så dette berømte udsagn?

Det har en religiøs komponent. At mennesket med sin indsigt er ubetydeligt konfronteret med guden er også den indsigt, Sofokles formidler, f.eks. i *Kong Ødipus*, og vi har også her at gøre med Apollon. Christina Schefer betoner stærkt Apollons betydning for Platon.¹¹ Renhedens, lysets og sandhedens gud er den vigtigste guddommelige kraft i Platons tænkning. Hvad er Sokrates' indsigt værd over for denne gud? I direkte konfrontation, Sokrates på den ene side, Delfi på den anden, synes den at være ubetydelig. Det er en religiøs grundstemning, men det er imidlertid ikke alt. Jeg har forsøgt at læse *Sokrates' forsvarstale*, *Kriton* og *Faidon* som en sekvens. Jeg mener, at forsvarsmomentet er det gennemgående i alle tre dialoger. Også *Faidon* er et forsvar, over for bedre dommere, over for filosoffer. Ser man de tre dialoger i sammenhæng, så ser Sokrates' ikke-viden allerede helt anderledes ud. Den religiøse grundstemning i *Sokrates' forsvarstale*, at vi er ubetydelige konfronteret med Apollons visdom, er det første skridt, som alle kan forstå. I *Kriton* er det anderledes. Her henvender Sokrates sig til Kriton, der ganske vist ikke er nogen filosof, men som nærer stor kærlighed til Sokrates. Over for Kriton bliver Sokrates allerede meget mere positiv, her tales ikke så meget om ikke-viden, tværtimod siger Sokrates nøjagtigt, hvad lovene mener, hvad de foreskriver, og hvad han selv må gøre. Altså ganske positivt, han *ved* det. I *Faidon* siger Sokrates godt nok også, at han ikke forstår naturfilosofien, og han hævder, at hans egen forklaring er enfoldig – men det er naturligvis ironi. Han har en filosofisk teori, der griber dybere end forsokratikernes, den er ganske positiv og konstruktiv. Hen imod slutningen siger han, at 'hvis I går videre på denne vej, vil I nå et punkt, hvor I ikke længere vil søge'. Det udlægges ofte sådan, at Sokrates vil sige, 'når I

har følelsen af, at I har forsøgt alt og intet har nået, så vil I ikke længere søge'. Denne fortolkning kan jeg ikke tilslutte mig. Her tales om det, der er *bikanōs* [tilstrækkeligt]. 'Når I *bikanōs* – tilstrækkeligt – har fuldenendt denne vej osv.' Hvad betyder *bikanōs*? En mand som Sokrates, eller hans elever, kan ikke give op, hvis de ikke har nået målet. *Hikanōs* kan ikke betyde: 'Nu har jeg i 40 år vadet rundt i det samme, nu er det nok – jeg er ved at være moden til pension!' Det kan kun betyde, at man har nået et *Hikanon*, en tilstrækkelig genstand for erkendelsen – det godes idé – og så søger man ikke videre! Lad os se nærmere på dette løfte. Sokrates er jo ved at dø, det er en time eller to før skarntydesaften. Han kan ikke tage fat på nogle store teorier nu. Han har derfor kun forklaret, hvad idélere er, og hvad idéhypotesen er. Men hypotesen må i sidste ende nå et *bikanon*, det siges allerede i afsnittet om hypotesemetoden [Phd. 101d-e]. Begrebet *bikanon* udlægges ofte i den angelsaksiske litteratur som noget, der er tilstrækkeligt i denne øjeblikkelige situation. Som hvis vi her til morgen ville sige 'det er tilstrækkeligt for os nu, mere behøver vi ikke at gøre!' Det ville aldrig være et *bikanon* for Platon. Et filosofisk *bikanon* kan kun være et absolut *bikanon*. Det godes idé er *bikanon*, også selvom dette først siges så klart i *Filebos* [20d]; men også i *Staten* er det impliceret, når det hedder, at erkendelse af de øvrige idéer kun har nogen værdi, når de udlægges ud fra det godes idé. Det er altså først erkendelsen af det gode, som er tilstrækkelig [Rep. 505a, 506a]. Hypotesemetoden i *Faidon* fortsættes til man kommer til det tilstrækkelige, og når man har set det, har det en sådan filosofisk evidens, at man ikke vil søge længere. Hvorfor? Fordi man ved, at man er ved målet. Hvis man ikke ser *Sokrates' forsvarstale* som Sokrates' eneste forsvar, men i sammenhæng med forsvaret holdt for bedre dommere i *Faidon*, så er han ikke så uvidende endda. Tværtimod lover han ganske klart: 'Hvis I går videre, så vil I ikke søge længere'. Det kan kun betyde: 'Fordi, så har I det væsentlige!' Hvem kan love det? Hvem kan sige tre timer før sin død: 'Der findes en vej, som, hvis I følger den til ende, ikke lader nogle ønsker stå åbne.' To muligheder: En pralhans og en charlatan, eller en, der allerede har gået vejen til ende. Jeg operer for den sidste mulighed.

Skriftkritikken er ifølge Deres fortolkning retningsgivende for forståelsen af alle Platons skrifter og sætter dem i afgørende henseende på samme niveau. I hvilket omfang finder der en udvikling sted hos Platon?

Hos en så rig og levende ånd som Platon, giver det sig selv, at han har gennemgået en udvikling. Én, der tænker på et så enestående niveau, står ikke stille som 25-årig. Spørgsmålet er, hvor kan man pege på denne udvikling? Og det er meget, meget vanskeligt. I enkelte detaljer kan man pege på det, f.eks.

i ytringer om planeterne [L.e. 821e-822a]. Men i øvrigt er det meget svært at sige. *Argumenta ex silentio* er ikke gode i sådanne spørgsmål. Man siger, den og den tanke er ikke at finde – f.eks. idélæren er ikke at finde i *Euthyfron* – ergo har Platon den ikke endnu. Det er ikke noget godt argument. Det var imidlertid udviklingsteoretikernes hovedargument. Over for en sådan tilgang er den proleptiske betragtningsmåde nyttig. I *Laches* findes alt om *andreia* [mod, mandighed], som står i *Staten*. Blot ender *Laches* tilsyneladende aporetisk. Tilsyneladende! Det faktum, at der i *Laches* ikke findes nogen definition af *andreia* og dermed ikke nogen endegyldig fastlæggelse af denne dyd, som tilfældet er i *Staten*, kan aldrig blive til et argument for, at der findes en anden *opfattelse* af *andreia* i *Laches*. Der findes ingen 'udvikling' fra *Laches* til de tilsvarende passager om *andreia* i *Staten*. Med *argumenta ex silentio* kommer vi altså ikke videre.

På grund af dette kan man nærmest ikke påvise nogen udvikling. Der findes dog to bemærkninger hos Aristoteles. Den ene i *Metafysikken* I, 6, at Kratylos – en heraklitæer – var Platons første lærer. Han begyndte altså som heraklitæer. Først da han var omtrent 20 år – det står hos Diogenes Laertius [3.6] – kom han i forbindelse med Sokrates. Den anden bemærkning af Aristoteles findes i *Metafysikken* XIII, 4, hvor han taler om to niveauer af idélæren. Den første udgave skulle have været uden det andet niveau, talfilosofien. Det er sandsynligvis autentisk, men det kan ikke dateres. Havde han bare skrevet, at idétallæren kom til i foråret 369 f.Kr., så ville vi være glade! Men det har han ikke. Den sædvanlige tilgang er at sige: 'Det andet niveau, idétallæren, er et alderdomsprodukt. Det kommer efter alt det skrevne. Den gamle Platon var allerede blevet lidt affældig osv.' Det tror jeg overhovedet ikke på! Kråmer har altid henvist til, at vi ikke har noget bevis for, at idétallæren er et sent produkt. Men alle, også den store Zeller,¹² retningsgivende for generationer, talte altid om Platons alderdomsfilosofi. Efter min mening kom idétallæren til før *Staten*, fordi matematikkens rolle allerede beskrives ganske indgående i 7. bog. Spørgsmålet er, kunne Platon tale så meget om matematikkens nødvendighed uden i den forbindelse at have i tankerne, hvilken rolle tallets idé skulle have i idélæren? Det mener jeg er helt usandsynligt. Derfor tror jeg, at idélærens andet niveau blev udarbejdet før *Staten*. Der er også en anden grund til, at det er usandsynligt, at der er tale om et alderdomsprodukt. Platons rejse til det sydlige Italien fandt sted omkring 388 f.Kr. På det tidspunkt var manden 40 år, og havde tæt kontakt med Archytas.¹³ Hvis han ikke allerede havde stor interesse for det pythagoræiske, så fik han senest på rejsen til det sydlige Italien tilegnet sig pythagoræisk tankegods. Jeg ville sige, at fra omtrent dette tidspunkt kan vi formode, at den anden fase tager sin begyndelse. Men selvfølgelig, jeg kan ikke bevise det! Jeg siger kun, at hvis en anden kommer og hævder, at idétallæren med sikkerhed kom til meget senere, er han fantast.

En vigtig tese i den esoteriske Platontolkning angår forholdet mellem idéhypotesen i Faidon og principlæren, der er forbeholdt den mundtlige undervisning. Findes der vidnesbyrd i dialogerne om denne principlære og dens forhold til idéhypotesen?

Et utroligt interessant spørgsmål. Udførlige refleksioner, som tematiserer netop dette, har vi måske ikke, men vi har indicier. Der findes det bemærkelsesværdige faktum, at i filosofernes undervisningsplan i *Statens* 7. bog opdeles dialektikken i to niveauer. Her nævner Platon, hvor mange år, man skal studere. Ti års matematik, fra man er tyve, til man er tredive. Derefter fem års dialektik, idélære. Så skal man ud i praksis og lære at herske og forvalte, lære at regere. Omkring de 50 bliver den egnede kandidat ført, ja han bliver tvunget [Rep. 540 a] til at beskæftige sig med det godes idé. Man har ikke undret sig tilstrækkeligt over dette udtryk. Er det ikke mærkeligt. Hvorfor 'tvinge'? Man kan vel ikke tvinge nogen til indsigt i det godes væsen. Man kan ikke tvinge nogen, hvis man opfatter det gode, ligesom den tyske filosof Wolfgang Wieland. Han hævder, at viden om det gode er brugsviden, det er ikke-propositionel viden. Viden er 'kunnen', det er den rigtige omgang med *logoi* og det godes idé er en regulativ idé. Da kan man kun sige: *Hvis* det godes idé har en sådan natur, så er erkendelse heraf ganske rigtigt en brugsviden, og så er det fuldkommen forkert at tale om at 'tvinge' nogen. Man kan ikke tvinge nogen til at få indsigter. Wieland burde imidlertid have opholdt sig ved dette: 'I lyset af, at det godes idé, er det, som jeg hævder, så udtrykker Platon sig godt nok forkert!' Man kunne også sige: 'Eftersom Platon udtrykker sig sådan, så er det godes idé måske noget andet'. Man *kan* tvinge dialektikeren til at *beskæftige* sig med det godes idé, hvis der findes en selvstændig principlære, som allerede er formuleret og testet af de ældre filosoffer. Tidligere [i den første del af uddannelsen] bliver denne teori slet ikke diskuteret! Man kan selvfølgelig anse hele denne tidsplan for mærkværdig, for en leg, for noget der ikke menes alvorligt, og i praksis ville den måske være kontraproduktiv. Hvorfor først opnå det højeste og vigtigste som 50-årig – unge filosoffer vil have det hele med det samme. Hvorfor skriver Platon noget så mærkværdigt? Jeg ville sige: De nøjagtige tidsangivelser er en leg fra Platons side. Men hvis det hele overhovedet skal have en mening, så må det være denne: Der findes to niveauer! De hænger sammen, men er ikke blot identiske. For man kan bedrive idélære fra 30-35 og senere begynde på ny, men *ikke* før. Det er et sikkert bevis på, at principlære er noget andet end idélære.

Et andet vigtigt indicium er vel det følgende: Sokrates er ifølge *Parmenides* den, som på egen hånd har fundet frem til idélæren. Jeg fortolker imidlertid *Parmenides* sådan, at Zenon og Parmenides allerede kender denne teori. Ved

dialogens begyndelse siges de ganske vist ikke: 'Hvad du dér har fundet Sokrates, det er jo glimrende, men det har vi altså allerede længe haft i Elea'. De to ældre filosoffer, Zenon og Parmenides, ser på hinanden og smiler [Parm. 130a]. De er indforståede om den unge Sokrates' evner og anerkender ham. Det kan jeg kun forstå på den måde, at de ifølge Platons fremstilling selv er idéfilosoffer. Nu har den unge Sokrates nået idéfilosofiens niveau, på egen hånd, mens der ellers altid er en lærer involveret. Første del af *Parmenides* viser imidlertid, at han ikke er i stand til at gøre rede for aporierne. Og så siger Parmenides: 'Du har brug for en øvelse, en *gymnasia*.' Den vil sætte Sokrates i stand til at forstå sin egen idélære bedre. Og det er en anden del af teorien. Man kan sige, det er den samme teori, men den har to niveauer. Jeg ville sige, denne adskillelse – idélære på den ene side, principlære på den anden – den findes i *Statens* tidsplan. Uden denne antagelse er hele tidsplanen ganske enkelt nonsens. I min fortolkning er kun de præcise tidsangivelser utroværdige. Selve niveaudelingen er meningsfuld.

Kritiske spørgsmål

I en berømt passage i Symposium (211a) hedder det, at det skønne (to kalon) hverken kan komme til syne i talen (logos) eller i erkendelsen (epistēmē). Viser det ikke, at de højeste indsigter er sprogløse, og dermed hverken kan formidles skriftligt eller mundtligt?

Det kan jeg kun tilslutte mig, blot udelukker det ikke, at der findes en mundtlig filosofi, som rækker ud over dialogerne. Det skønne kommer ikke til syne som *logos* eller *epistēmē*. Hvordan kommer det så til syne? Som genstand for *thea*, for beskuelsen. Jeg tror, Platon har forsvaret tanken om en umiddelbar intellektuel beskuelse af idéerne. Det er uhyre kontroversielt. Moderne filosoffer forkaster tanken om intellektuel beskuelse. Det gør f.eks. Hegel, der opfatter en umiddelbar tilgang til idéerne som mytologi. Men andre filosoffer som Fichte har, så vidt jeg kan se, hævdet muligheden af en umiddelbar åndelig beskuelse. Og det er, hvad Platon synes at mene på dette sted. *Thea* kan ikke verbaliseres. I *Det syvende brev* står, at man skal 'gnide' erkendelsesmidlerne længe mod hinanden, ligesom et fyrtoøj, og så springer erkendelsens gnist frem [Ep. VII 341 c-d]. Denne 'erkendelsens frembryden' kan ikke verbaliseres, men indtil man kommer derhen, kan man – ja *man er nødt til* – at tale rigtig meget, og meget af dette skal man ikke skrive ned.

Vi kommer her ind på en dobbelt form for *arrēton* [uudsigelighed]. I denne sammenhæng er det berømte sted i *Det syvende brev* om uudsigeligheden *peri hōn egō spoudazō* [om de ting, som jeg tager alvorligt – 341b-d] relevant. Der er for det første ting, som ikke kan verbaliseres på samme måde som alle andre

undervisningsemner. Det betyder imidlertid ikke, at det er fuldkomment uudsigeligt. Man kan nærme sig det sprogligt, uanset at selve gnistens frembryden altid vil unddrage sig sproget. Og så findes der for det andet dét, man ikke skal sige, men som *kan* siges, altså f.eks. det, Platon meddelte den unge Dionysios II.¹⁴ Det var utvivlsomt emner, der kunne verbaliseres, men man skal ikke skrive om dem. Altså en dobbelt form for *arrēton*. Folk misforstår *Det syvende brev*. Det anerkender to former for uudsigelighed, men Platon er ikke Aristoteles. *Det syvende brev* er ikke nogen *pragmati* [aristotelisk afhandling]. Aristoteles ville sige *dichōs gar legetai to arrēton* – uudsigelighed har to betydninger. Det er imidlertid ikke Platons stil. Men ser man efter, er det det, han mener. På den ene side, hvad den fornuftige – *noun ecbōn* – ikke bør sige. Appellen til *nous* [fornuften] må vel betyde, at man har et valg? Jeg kan vælge at være fornuftig eller ufornuftig, ikke sandt? Hvis der på den anden side blot havde været tale om noget slet og ret uudsigeligt, ville jeg jo ikke have noget valg. Det stemmer med *Symposion*. Den sidste skuen er hverken *logos* eller *epistēmē*, og alligevel kan man tale udførligt om tilnærmelsen til idéerne og principperne før denne skuen bryder frem.

Deres fortolkning af de platoniske dialoger hævder, at aporierne i Platons værk er strategisk motiverede, dvs. skinaporier. Der findes imidlertid grundlæggende aporier hos Platon, hvor man kan spørge sig, om de virkelig kan ophæves teoretisk. Et eksempel er anden del af Parmenides (137c-165e). Aporierne i forbindelse med diskussionen om enhed har beskæftiget tænkningen i mere end 2000 år. Går den esoteriske Platonfortolkning ud fra, at den tilbageholdte, mundtligt overleverede principlære kan løse disse vanskeligheder?

Findes der andre slags aporier end dem i *Laches*? At en alvorlig tænker ender i aporier er ikke blot selvfølgelig, det står også i teksten, hvad der jo altid er vigtigt for filologer. Sokrates siger det to gange. I *Parmenides* [Parm. 130c] og i *Filebos*, hvor han, før han kommer ind på dialektikken, siger: 'Ofte er denne vej blevet borte for mig, så jeg er blevet ladet tilbage, ensom og i udvejsløshed' [Phil. 16b]. Altså netop dialektikeren kan ende i apori, når han bedriver dialektik. Som sagt, filologen glæder sig over, at vi kan pege på dette i teksten, og ikke blot selvfølgelig må forudsætte, at Platon har kendt til apori. Hver gang vi forudsætter noget selvfølgeligt, løber vi nemlig den risiko at forudsætte noget andet end Platon. Aporien som mere end et didaktisk middel findes, men vores spørgsmål må så være: Hvor har Platon fremstillet den? Og De kender mit svar: Dialogerne er alle samtaler blandt ulige. Det er ikke fremstillet, hvordan Sokrates blev ladet tilbage, altså gik rundt i dagevis og overvejede dette og hint. Det er kun fremstillet i *Symposion*, at han i dagevis grublede i kulden [Symp. 220a-b]. Her befandt han sig i apori, men der siges ikke et ord om,

hvad han tænkte over. Det er heller ikke fremstillet, hvorledes to eller tre dialektikere diskuterer i fællesskab og slår fast: 'Ingen af os kan finde en udvej'. Der findes ingen samtaler blandt ligemænd. Men helt afgjort har der, *må* der, have været aporier. Det hører til en seriøs tænkners tænkning. Men det er ikke de publicerede dialogers opgave at formidle disse aporier. Og hvad angår *Parmenides*, er vi som læsere i apori, for dialogens anden del præsenteres som en *gymnasia* og *meletē*, en øvelse. Vi kan imidlertid ikke sige, hvad der for mesteren, som gennemfører øvelsen, er aporetisk. Platon har her med disse hypoteser opbygget svære, ja tilsyneladende uløselige positioner og modpositioner; og han har ikke givet os nogen brugsanvisning. Hvad skal vi stille op med disse modsætninger? Vi ved ikke, om der overhovedet for den, der trækker i trådene og lader den unge Aristoteles¹⁵ svare med ja og nej, er tale om en apori. Kort sagt, han, Sokrates og med sikkerhed også Platon selv, har erfaret aporier. Men han har ikke fremstillet dem.

I et indledende afsnit af Filebos (15d) siger Sokrates om dialektikken mellem enbed og flerbed: 'Vi hævder da, at dette med, at ét og mange i diskussionen bliver til det samme, er noget, der altid dukker op under en hvilken som helst diskussion; sådan har det altid været, sådan er det nu, og sådan vil det altid være: det har ingen ende og ingen begyndelse; det er, synes jeg, noget, der ligger som en udødelig og evig ung ejendommelighed i selve vor udtryksmåde og tankegang' (Dansk oversættelse af O. Foss, Platons Skrifter bd. VII). Betvivler dette udsagn ikke, at dialektikken mellem enbed og flerbed kan ophæves med en teori, fordi denne dialektik i virkeligheden er en grundbetingelse ved den menneskelige logos, såvel den mundtlige som skriftlige?

Løsningen på dette *zētema* – dette problem – har De allerede selv givet med formuleringen af Deres spørgsmål. De siger nemlig ganske rigtigt, at denne bemærkning om den udødelige *pathos* [ejendommelighed] ved talen optræder i et *indledende* afsnit. Sokrates skildrer her kun problemet. Det ligger i vores tales uforanderlige natur, dvs. i den menneskelige tales prædikative struktur, at vi altid gør et og det samme til på samme tid ét og mange. Det sniger sig omkring på denne måde i sproget og kommer snart til syne som ét og snart som mange. Herefter skildrer Sokrates de løjer, den diskussionsglade ungdom laver i kraft af dette forhold [Phil. 15d-16a]. Den meget morsomme og sarkastiske beskrivelse heraf giver Platon også to andre steder – i *Sofisten* og i *Staten* [Soph. 259c-d & Rep. 539b]. Det er altså væsentligt for ham. Ved misbrug af dialektikken som modsigelseskunst bringer de unge først og fremmest sig selv i apori. Så spørger den unge samtalepartner, Protarchos, om der findes en vej ud af forvirringen? Sokrates svarer, at der ingen bedre vej findes end dialektikken, og går over til en konstruktiv skildring af denne 'gave fra guderne til mennesket'.

Det er således helt klart: Sprogets prædikative struktur står ikke til at ændre. Men den deraf resulterende forvirring er ikke uovervindelig. Tværtimod fører den platoniske dialektik, hvis den bedrives rigtigt, ud af forvirringen. Filebos-passagen 15d-17a afslører altså tre trin: (1) Vores *logoi* [udtryksmåde og tankegang] stifter med nødvendighed forvirring. (2) Eristikerne drager fordel af denne forvirring: I ikke-filosoffernes øjne har de held med deres gendrivelser, men den forvirring, de indstifter, rammer også dem selv. (3) 'Gaven fra guderne', altså den rigtige brug af den dialektiske kunst, befrier godt nok sjælen fra forvirringen, men den kan ikke ophæve den forvirringsstiftende natur, der hæfter ved *logoi*. Det er grunden til, at filosofen langt fra altid kan sætte sig igennem over for ikke-filosofferne.

Hvis De forstår denne passage, som jeg gør, vil De også se dens lighed med den afgørende passage i *Det Syvende Brev*, altså 343d – 344b: (1) Vores erkendelsesmidler er utilstrækkelige til *rent* at kunne begribe og *umiddelbart* udtrykke det 'femte' (altså idéen). (2) Den, der *vil* stifte forvirring, kan altid i de ukyndiges øjne gå af med sejren. (3) Ved den rette brug af erkendelsesmidlerne kan indsigt dog bryde frem, uden at utilstrækkeligheden ved disse erkendelsesmidler af den grund ophæves. Men tilbage til *Filebos*. Passagen i denne dialog reflekterer over sprogets 'evige', altså uforanderlige, prædikative natur og stiller samtidig i forventning, at forvirringen kan afsluttes ved hjælp af dialektikken.

Staten og den såkaldte filosofekskurs i Theaitetos (172c-177c) beskriver en voldsom spænding mellem filosofi og politik. Også Platons egne ulykkelige politiske erfaringer vidner om en sådan spænding. Hvad kan den esoteriske Platontolkning tilbyde for at beskrive denne apori? Hvilken rolle spiller det politiske element i Platons tænkning overbøvedet for en esoterisk udlægning?

Sagen har vel to aspekter. For det første et historisk-politisk aspekt. Esoterikeren, der udformer teorier om *to hen* [enheden], bliver let mistænkt for at være demokratifjendtlig, ikke sandt? Når nogen hævder, at det er *to hen*, det kommer an på, og siger, 'det taler vi ikke offentligt om', så lyder det som konspirationsteori. Man ønsker én politisk magthaver, én tyrant, og det holdes hemmeligt, indtil magten er overtaget. I denne kontekst har Konrad Gaiser tolket de offentlige forelæsninger *Om det gode*.¹⁶ Han har rekonstrueret en historisk situation, hvor Platon var i miskredit hos demokratiet. Det var tiden efter nederlaget i den Anden Forbundsfællekrig. Det Andet Søforbund endte også med et nederlag for Athen [i 354 f.Kr.]. I denne situation var der meget mistænksomhed og mistro, og Gaiser mener, at Platon blev regnet for at være tyransympatisør i det skjulte på grund af sin mundtlige undervisning og forbindelserne til Dionysios. Derfor talte Platon offentligt om det gode,

så enhver kunne se, at dette ikke havde noget at gøre med at tage parti for tyranniet. Forbindelsen til Syrakus hører også til det historisk-politiske. Platon ville indvie Dionysios i matematik, idélære – og principlære. Han kunne med foredragene i Athen *Om det gode* vise, at hans filosofi intet havde med tyranni at gøre. Han kunne også i Syrakus uden modsigelse sige til tyrannen Dionysios: 'Hvis du tænker denne teori til ende, i et langt studium, vil du være i stand til at bedømme det praktisk gode bedre'.

Dermed er vi nået fra det historiske til det systematiske aspekt. Esoterik har med politik at gøre, for så vidt som det hævdes, at mængden, der ikke har nogen anelse om, hvad der skal gøres i staten, mangler det ene mål i livet (*skapon en toi bioi ouk echousin bona*) [Rep. 519b-c]. Det ene mål er det gode selv. Filosoffen har set det gode, og det er målestokken, det er *akeribestaton metron*, det nøjagtigste mål. Erkendelsen af det godes idé sætter filosoffen i stand til også bedre at kunne bedømme det forgængelige, det som befinder sig i tid og rum, det 'praktisk gode'. Hvordan det skal gå til, erfarer vi ikke, og her kan man have sine tvivl. Aristoteles sagde jo: Erkendelsen af det godes idé hjælper os overhovedet ikke. Man kan altså have sine tvivl. Men Platon mente, der var en sammenhæng, dét kan vi være sikre på. Vi har brug for en målestok, uden en målestok er man ikke i stand til at regere. – I parentes bemærket morede jeg mig derfor også over, ja jeg slog en latter op, da partier, der i årevis har prædiket individualisme, relativisme og hånet borgerlige værdier, pludselig sagde: 'Vi har ikke noget værdigrundlag'. Det er jo latterligt. 'Vi har ikke noget værdigrundlag' – *skapon en toi bioi ouk echomen bona*. Ja, hvem var det, der ødelagde værdigrundlaget? Netop disse partier. Man må se på den slags ting med humor.

Filosofi vil levere et grundlag også for det praktiske, men et grundlag kan De ikke få med relative værdier. Aristoteles har som skeptiker måske ret. Jeg siger 'måske'. Vi er jo også skeptikere. Vi vil heller ikke tro på alt. Måske har han ret i, at det godes idé overhovedet ikke dur i praksis. Men Platon udtænkte sin teori på denne måde, at kun den, der tænker værdiproblematikken til ende, er i stand til at løse værdikonflikter i enkelttilfælde – sådan forstod han det. Og derfor har principlæren relevans for regeringsudøvelsen, og derfor bør filosofferne regere.

Hvorledes fortolker De den berømte platoniske distinktion i Faidros 278d mellem sofos (vis) og filosofos (visdomselsker) og påstanden: 'Guderne filosoferer ikke' (Symp. 204a)? Disse ytringer fortolkes jo ofte sådan, at der hermed trækkes en grænse mellem den begrænsede, menneskelige viden og den fuldkomne, guddommelige viden.

Guden har en højere forbindelse til sandheden. Der findes to fortolkningsmuligheder. Guden har en bedre erkendelse af den samme genstand, ser den klart og skarpt, mens mennesket ser den vagt og udflydende – svarende til et digitalkamera med tusinder af pixels over for et dårligt kamera med ringe opløsning. Det er jo én mulighed. Den anden mulighed er, at guden *altid* har en umiddelbar tilgang til idéen, og mennesket kun en sjælden gang og kun under de største vanskeligheder. Den første fortolkningsmulighed, altså skarp eller uskarp opfattelse af den samme genstand, er jeg ikke bekendt med, at Platon nogetsteds benytter. Derimod lader de passager, man kan anføre, sig udmærket forklare i betydningen 'konstant forbindelse med idéen' modsat 'forbigående forbindelse med idéen'. Guden er altid ved idéen. Der er dette vidunderlige sted i *Faidros* 249c, hvor det hedder, at 'filosoffen bestandigt indvies i de højeste indvielser og derved selv bliver fuldkommen' (*teleous aei teletas teloumenos, teleos ontos monos gignetai*). Det er en uhyre fordring, at et menneske, en filosof skulle blive *teleos* – fuldkommen. Kun få fortolkere overvejer, hvad det vil sige. Det er jo nærmest blasfemi, det er storhedsvanvid – men det står i *Faidros*, ikke sandt? Filosofen er den eneste, som i sandhed er fuldkommen. Hvad er det for *teletai*, hvad er det for indvielser eller mysterier? *Teletē* er jo ordet for mysterie. Det er beskuelsen af tingene *pros hois per theos on theios estin*. 'Tingene, ved hvilke guden er guddommelig, fordi den dvæler ved dem'. Det kan jeg kun forstå således: Guden skuer altid disse erkendelsesobjekter og er dermed *theios* – guddommelig.

Mennesket ser det kun i korte øjeblikke, i indvielsens øjeblik – *teletē*. Her er det jo meget vigtigt at vide, hvad *teletai* er? Hvad var mysterier for grækerne? Som De ved, er *Faidros* fuld af mysteriemetaforer, ligesom *Symposion* også er det. Hvorfor? Den der ikke ved, hvad mysterier er, er dømt til at misforstå Platon. Hvis De taler med en *nulidig* filosof om Platon, så spørg ham først: 'Hvad er mysterier?' Og hvis han ikke ved det, så sig til ham: 'Så kan du godt glemme alt om Platon'. Mysterierne indvier initianterne i niveauer. Første år i *Eleusis* [hovedsædet for den græske mysteriereligion] får man ikke alt at vide. Der ud over er renselse forudsætningen for mysterierne, ligesom Sokrates renser sine samtalepartnere for falske meninger. Endelig er der lyset, der fuldender mysterieindvielsen. Dette lysfænomen egner sig fremragende som et billede på åndelig oplysning. Derfor den megen mysteriemetaforik hos Platon. Til mysteriemetaforikken hører derudover, at man ikke må informere dem, der endnu ikke er initierede. Man må ikke tale om mysterierne forinden. Men lad os gå fra mysteriekulten til filosofien. Kun guderne ser *altid* dette lys. Mennesket derimod ser det ikke altid, men kan stige op til det, ved hjælp af *eros*, men taber det atter. Det betones ikke, at mennesket ser dårligere, har dårligere øjne. Det er muligt, men betones ingen steder. Derimod er det fuldstændig

klart: Mennesket når målet, når det får øje på *auto to kalon* – selve det skønne. Det når målet, når det er indviet i de fuldkomne indvielser. Så er mennesket endda *teleos* – som sagt en ufattelig fordring på filosofiens vegne. Platon er ikke beskeden som filosof. For at blive *teleos* må mennesket nå derhen, hvor guden er: Til erkendelse af idéerne. Men det kan ikke blive der. Det er nødt til at befatte sig med dødelige sager. Det er altså, vil jeg sige, forskellen mellem gudens indsigt, der er kontinuerlig og den dødeliges indsigt, der finder sted af og til.

Kan man sige, at den erotiske tænker, der ikke er sofos, men stræber efter at blive det, råder over det, De betegner som 'mere værdifulde ting' – timiōtera?

Forestillingen om *eros* tematiserer selve erkendelsens opstigning. *Timiōtera* bliver derimod først relevante, når en tænker indgår i samtale med en anden eller har skrevet noget ned. Det er altså vanskeligt at bringe de to forhold i direkte forbindelse. Ved selve opstigningen, når jeg endnu ikke har nået en umiddelbar skuen, når jeg endnu ikke har beskuet *theia* – de guddommelige ting – så har jeg heller ikke det mest værdifulde, altså *timiōtera*. Men den, som *har* beskuet, der har været helt oppe og derpå stiger ned, *han* har *timiōtera*. Også selvom han ikke er til stede i den umiddelbare beskuelse, mens han formidler disse *timiōtera*. Det er altså forskellen mellem *noetisk* og *dianoetisk* erkendelse. Charles Kahn mener, at denne distinktion overhovedet ikke var vigtig for Platon, at den slet ikke er klar og rigtigt præsent. Jeg mener, at Klaus Oehler har skuet klarere, når han hævder, at Platon skelner mellem noetisk og dianoetisk tænkning.¹⁷ Dialektikeren, som disponerer over *timiōtera*, er i det øjeblik, hvor han taler og skriver, ikke i en umiddelbar beskuelse. Guden er altid ved idéerne, men det kan dialektikeren ikke altid være. Han er imidlertid i besiddelse af dianoetiske færdigheder og kan til en vis grad formidle og undersøge det, han har set, diskursivt.

I en anmeldelse af Giovanni Reales 'Per una nuova interpretazione di Platone' har Wolfgang Wieland skrevet, at den hidtidige esoteriske fortolkning har overbevist ham om, at Platon har holdt en del af sin filosofi tilbage og forbeholdt den sin mundtlige undervisning. Han kan imidlertid ikke se, hvorledes disse uskrevne refleksioner skal udfylde en begrundelsesfunktion i Platons tænkning. Efter hans mening har den esoteriske fortolkning endnu ikke besvaret dette afgørende, filosofiske spørgsmål. Reale accepterer denne indvending, men tilføjer, at han i første række opfatter sig som historiker og ikke som filosof. (G. Reale, 'Zu einer neuen Interpretation Platons', Deutsche Übersetzung 1993, 665 f.). Hvad mener De om dette spørgsmål?

Det er glædeligt, at Wieland tillkendegiver, at der er noget om snakken. Men så følger indvendingen: 'Man forstår ikke *sagen* bedre, begrundelsesfunktionen savnes eller er ikke eksplicit'. Men måske har Wieland ikke søgt grundigt nok. Kendskabet til en genstands væsen muliggør jo altid afledningen af egenskaberne. Sådan forstår både Aristoteles og Platon undersøgelsen af *ousia*, af tingenes 'væsen'. Platon siger igen og igen i de aporetiske dialoger: 'Hvis vi ikke ved *ti esti to dikaion*, altså hvad det retfærdige er, kan vi ikke sige, hvilke egenskaber *to dikaion* – det retfærdige – har'. Kendskabet til *ti estin*, dvs. 'hvad-er-det', hvad er x, har begrundende funktion for den øvrige, nødvendige enkelterkendelse. Og på samme måde med det gode: *ti estin auto to agathon* – hvad er det gode i sig selv? Det lader vi ligge, siger Sokrates før sollignelsen [Rep. 506d-e]. Men kendskabet til *ti estin* ville naturligvis fundere vores billede af idéverdenen bedre. F.eks. er det først det godes idé, der forlener retfærdigheden, besindigheden og de andre idéer med deres værdi [Rep. 505a-506a]. Hvorfor? Er retfærdigheden ikke en selvstændig værdi? Jo, men den modtager først sin rang og sin godhed fra det godes idé. Det er altså helt klart, at først den tilbageholdte forklaring af det godes væsen ville begrunde de andre dele af teorien, som ikke blev holdt tilbage f.eks. definition af dyderne osv. Begrundelsessammenhængen er manifest, den er uomgængelig. Et andet eksempel: *Timaios*, begrebet *chōra*. Hvorfor har vi brug for en tredje *genos* [slægt, overordnet område]? Vi havde jo allerede det evigtværende og det tilblivende. Det må dog være nok at have to ontologiske klasser. Hvorfor indfører Platon i anden del af *Timaios* en tredje *genos*? Dermed griber han naturligvis tilbage til principlæren; *chōra* repræsenterer jo det negative princip. Det er ikke identisk med det, men en udformning af det. Hvorfor skal Platon bruge det? Fordi han vil *forklare* fænomenerne, *begrunde* dem. Han vil begrunde, hvorfor tingene er, som de er. Når den i og for sig meget ansete og seriøse filosof Wieland altså efterlyser den uskrivne læres begrundende funktion, har han ikke anstrengt sig tilstrækkeligt.

Så De er måske heller ikke helt indforstået med den distinktion, Reale drager mellem historiker og filosof?

Ikke helt. Man kommer ikke udenom at vove grænseoverskridelser, og det gælder i begge retninger. Filosoferne er også nødt til at være filologer. Dermed mener jeg ikke, at enhver filosof skal studere filologi, men man er nødt til at være åben for filologiske argumenter. Det er et spørgsmål om sund fornuft – ikke årelange studier i tekstkritik eller palæografi. Men åbenhed over for filologiske argumenter i forhold til teksterne og for litterære iagttagelser, dét

må enhver filosof besidde. Den, som ikke er i stand til at begribe portrættet af dialektikeren, som et portræt af et menneske og en metode, han har ikke nogen chance for at forstå Platon. Der er jo tale om et litterært portræt ikke af bestemte historiske personer, Sokrates f.eks., men derimod af en bestemt typiseret figur, der ved udfoldelsen af filosofiske tanker i den litterære efterligning altid udfylder den samme funktion.

Deres fortolkning opstiller den tese, at den platoniske filosofi er karakteriseret af et antiliberalt og elitært vidensbegreb. Hvilken relevans har en sådan opfattelse af viden i den aktuelle filosofi og i vores uddannelsessystem?

At tilskrive en tænker noget antiliberalt er en hård dom i vores tid. For os diskvalificerer det en sådan tænker. Hvis vi er bornerte og pedantiske. Det lader sig imidlertid ikke nægte at Platons opfattelse er elitær. Han siger jo udtrykkeligt i forbindelse med indføringen af idélæren, at mange mennesker kun vil være i stand til at begribe den enkelte skønne ting, men aldrig idéen. Han forstår det at kunne begribe idéen som en særlig evne. Det hedder: *ho touto dynatos dran* – den, der er i stand til at gøre dette. Denne formulering *dynatos dran* finder De i *Sofisten* på det føromtalte sted om filosofien. Det er 253c. Det betyder, at bestemte mennesker aldrig bliver i stand til at begribe idéen som idé. Det er en hård dom. Kun få har denne evne, og kun disse fortjener navnet filosof, også dette er tydeligt understreget [Rep. 476b].

Altså uden tvivl radikalt elitært. Spørgsmålet er så, hvad det har at gøre med os i dag. Man forsøger i dag at skabe en udligning mellem lige muligheder og nødvendig eliteuddannelse. Vi må imidlertid ikke glemme: Tanken om lige muligheder findes også hos Platon. Det er endda vigtigt for ham. Han siger f.eks., at kvinder kan blive herskere, altså filosoffer. Kvinder har de samme muligheder. Fejlen ved vores moderne tid er, at man ikke skelner nøje mellem lige muligheder og faktisk lighed. Faktisk lighed findes nu engang ikke. Her har Platon jo ret, nogle mennesker kommer simpelthen ikke videre end et bestemt punkt.

Ordet 'elite' var hos os i årevis ilde set. Elite var noget skrækkeligt, gjaldt for at være udemokratisk eller uprogressivt. Nu vil vores regering pludselig have eliteuniversiteter. Som om man lige kunne lave det! Det kan man nu engang ikke. Et universitet er enten gennem årene blevet godt, og så kommer folk, eller det er ikke blevet godt. Vi kan jo ikke som i Harvard eller Oxford bruge 'pengebremsen' til at holde uønskede studerende væk. På Harvard skal man betale temmelig meget: Den, der betaler 35.000 \$ om året, bliver immatrikuleret. Men så er der jo også stipendier i Harvard og Oxford. Til de rigtig dygtige. Disse universiteter kan altså udvælge de dygtige. Det kan vi ikke her. Vi er

åbne for alle. Man kan ikke lave eliteuniversiteter i Tyskland. Men kravet om eliteuddannelser efter angloamerikansk forbillede beviser, at Platons fordring om en streng udvælgelse – *eklogē* – af de begavede og evnerige [Rep. 485a-487a & 535a-539d] hele tiden vil blive rejst igen og kun af ideologiske grunde en tid lang kan holdes nede.

Aristoteles i lyset af den esoteriske platonfortolkning

Ligesom Platon har Aristoteles skrevet dialoger, der desværre kun er fragmentarisk overleveret. Er det meningsfuldt at formode, at også Aristoteles har lagt en esoterisk forestilling om viden og vidensformidling til grund for sit dialogværk og sine pragmatier, sådan som nogle af de senantikke kommentatorer foreslår (f.eks. Ammonios. In Cat. Prooem., CAG. IV, 4, s. 6, 25-7, 14)?

Jeg er ikke så sikker på, at Aristoteles bestræbte sig på at formidle viden esoterisk. Altså hans *Om filosofi* [et fragmentarisk overleveret eksoterisk skrift] indeholder ganske specialiseret Platon-kritik. I det hele taget er Platon-kritikken noget udpræget esoterisk. På den anden side er der jo nogle dele af pragmatierne, der er så stilistisk udarbejdede, at de må være tiltænkt et publikum, f.eks. Aristoteles' såkaldte teologi [Met. XII 7-8] – kapitlerne om *nous* som *theios* – guddommelig – og første bevæger. Her er nogle partier hiatfri [dvs. uden vokalsammenstød]. At skrive hiatfrit er ikke så let på græsk, her må han have lagt sig i selen – og hvorfor? Åbenbart ønskede han at publicere det. Ikke blot til brug i skolen, men til et bredere publikum. Derfor kan man ikke skelne klart mellem skrifter til skolebrug og skrifter rettet mod et bredere publikum.

Frem for alt taler ét imod, at Aristoteles praktiserer esoterisk vidensformidling. Grundlaget for den esoteriske fordring er *syngeneia*, det indre slægtskab med sagen, og den moralske renselse, *katharsis*. Jeg mener, at de falder bort hos Aristoteles som følge af *pragmatierne*, der jo er selvstændige. De har deres egne *archai* – principper – og er bevisende. De udgår fra givne forudsætninger og beviser derpå. Til dette behøver man egentlig ikke nogen indre renselse.

I *Det syvende brev* [344a] hævdes, at dén, der ikke er *syngenēs tou pragmatos* [beslægtet med sagen], aldrig vil begribe den. Dette indre slægtskab, der åbenbart er noget andet en ren intelligens, det finder man ikke hos Aristoteles. For Aristoteles er det tilstrækkeligt at være intelligent. Det er i øvrigt også én af hovedårsagerne til misforståelsen af den platoniske esoterik, da det er tilstrækkeligt for den nutidige filosof at være intelligent. Ingen fordrer et særligt slægtskab med sagen. Undtagen Wittgenstein. Wittgenstein skriver for 'ven-

ner', som har hans sindelag.¹⁸ Det er ikke alene et spørgsmål om intelligens. Hos Aristoteles finder jeg ikke fordringen om slægtskab og renselse, og så kan enhver, der har lidt hjerne, opnå gode resultater, og så kan man også gøre alt tilgængeligt for enhver.

Tematiserer Aristoteles det esoteriske vidensbegreb, som De skildrer hos Platon?

Jeg kan ikke komme i tanke om et sted. Direkte synes han ikke at have behandlet det. Men naturligvis må enhver, som har hørt forelæsningerne *Om det gode* – og hertil hørte Aristoteles – have været klar over, at dette var Platons holdning. *Det syvende brev* beklager sig over, at Dionysios overhovedet skrev om det gode. Det handler om principperne, det går ikke mener Platon, dét skriver man ikke om. Derfor må alle have vidst, at det var hans holdning, og derfor har Aristoteles ikke nævnt det.

Det ser i øvrigt ud til, at der var en diskussion i de senantikke kommentarer. Kommentatorerne ser ud til at have taget højde for en esoterisk holdning. Det vil sige indvielse efter rigtig forberedelse og indvielse i niveauer. Men til dels var de af den moderne opfattelse, at den rigtige brug af skriften kan overvinde de mangler, der hæfter ved skriften. Denne opfattelse finder jeg ikke hos Platon, men den er en nærliggende reaktion i en skriftlig kultur på skriftkritikken i *Faidros*.

Platons begreb om dialektik er i Deres fortolkning helt entydigt. Hos Aristoteles knyttes dialektikken til mange forskellige funktioner og vurderes på flere forskellige måder. Kan den esoteriske Platontolkning forklare denne udvikling inden for dialektikken?

Platons begreb om dialektik er ganske rigtigt helt tydeligt. Den er *epistēmē*. I *Sofisten* betegnes den som *megistē epistēmē* – højeste videnskab, og i *Staten* siges det endda, at matematikken ikke er *epistēmē*. Kun idé- og princip-dialektik er ægte *epistēmē*. Hos Platon er dialektikken altså *epistēmē*, men *ikke* bevisende. Vi har i *Det syvende brev* et overordentligt betydningsfuldt sted, hvor det hedder, at filosofen, som erkender det sande, alligevel kan blive taber i en disputs, hvis eristikerer skaber forvirring i erkendelsesmidlerne, sådan at tilhørerne tænker: Filosofen er gendrevet. Men gendrivelsen retter sig kun mod erkendelsesmidlerne. Hvis dialektikken var en bevisende videnskab, ville han ikke kunne gendrives. Platon mener imidlertid, at de højeste ting ikke kan være genstand for en bevisende *epistēmē*, ligesom deldisciplinerne, f.eks. matematik kan det. Hos Aristoteles er *epistēmē* bevisende. Også ontologien er en *epistēmē*, *epistēmē tou ontos hei on* – videnskaben om det værende for så vidt det er værende. Det er ganske vist meget omstridt, men jeg hælder mod Robert Boltons mening:

Ontologi er for Aristoteles en *epistēmē* med begrænset genstandsfelt, principper og beviser. Den er ikke en alvidenskab. I modsætning til dette prætenderer Platons dialektik at være en alvidenskab – en *epistēmē*, som ikke er begrænset og bevisende. Her siger Aristoteles: 'Det er jo umuligt. Enhver videnskab beror på *hyparchousa gnōsis*, forudgående viden, og videnskaben kan erkende det, der er afledt af princippet, men ikke princippet selv' [Met. I, 9, 992b 22-993a 2]. Forskellen er den, at Platon mener, at der findes en alvidenskab, som kan begrunde alt tilstrækkeligt – *hikanōs* – ud fra de øverste principper.

Noter

¹ Interviewet fandt sted d. 3. august, 2005, i Tübingen.

² G. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Frankfurt a. M., 1986.

³ Gr. Vlastos, i *Gnomon* 35, 1963, s. 641-655.

⁴ *Euthydemos* er et referat af en samtale mellem Sokrates m.fl. og de to ordkløvere Euthydemos og Dionysodor.

⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Suhrkamp, 1986, s. 21. W.G. Tennemann udlagde Platon esoterisk i *System der platonischen Philosophie*, Leipzig, 1792-95.

⁶ Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996.

⁷ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge, 1962-81.

⁸ L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, 2000, s. 58-61.

⁹ Timaios' pythagoræiske baggrund antydes ved hans hjemstavn, det syditalienske Lokri, og hans filosofiske interesse for matematik og kosmologi (jf. Ti. 20a & 27a).

¹⁰ S. Rosen, *Plato's Sophist*, New Haven, 1983, s. 61f. G. Figal, 'Platons Destruktion der Ontologie', *Antike und Abendland* 39, 1993, s. 29-47.

¹¹ Chr. Schefer, *Platon und Apollon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1996.

¹² Eduard Zeller skrev den indflydelsesrige filosofihistorie *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung*, første udg. 1844-52. Mange senere oplag.

¹³ Pythagoræisk matematiker og filosof, som var aktiv i den første halvdel af det 4. århundrede f.Kr.

¹⁴ Tyrant i Syrakus på Sicilien.

¹⁵ I *Parmenides'* anden del er det en ung mand ved navn Aristoteles, der svarer Parmenides (jf. Parm. 137c).

¹⁶ K. Gaiser, 'Plato's Enigmatic Lecture on the Good', *Phronesis* 25, 1980, s. 5-37.

¹⁷ K. Oehler: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München, 1962.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß* (Hrsg. G.H. von