

Kapitlet indgår i værket Platon – værk og virkning, red. Jakob Leth Fink og Kristian Larsen (Gyldendal, 2015). Denne udgave er udelukkende til privat brug. For den endelige version henvises til førnævnte værk.

Kapitel 5 Guddommeliggørelse som etisk-politisk ideal i Platons *Theaitetos*

Jens Kristian Larsen

I midten af Platons *Theaitetos* udtaler Sokrates følgende:

%Indrykning: ...det onde kan ... ikke holde op med at være til, Theodoros, for der må altid være noget, som kan danne modsætning til det gode, og det onde kan heller ikke have sin bolig blandt guderne; derimod gør nødvendigheden, at det onde vandrer omkring i denne verden og vores dødelige natur. Derfor må man prøve på at flygte herfra og dertil, så hurtigt som muligt. Den flugt består i at blive gjort lig guden så vidt det er muligt; og 'at blive gjort lig' betyder at blive retfærdig og from sammen med indsigt (176a–b).¹ %

Sokrates' udsagn er henvendt til matematikeren Theodoros og kan forstås som et modsvar til Theodoros' ven, sofisten Protagoras. Protagoras hævdede, at mennesket er altings målestok. Men ifølge Sokrates' centrale udsagn er det at blive så lig guden som muligt, hvilket vil sige at blive så retfærdig som muligt (176c), bestemmende for sand menneskelig duelighed. Tillige er det guddommelige ifølge Sokrates (176e–177a) et forbillede (*paradeigma*) for mennesket, i og med at det er indbegrebet af lykke eller

¹ Kapitlet er skrevet som del af et Postdoc forskningsprojekt finansielt understøttet af Det Frie Forskningsråd: Kultur og Kommunikation

¹ Jeg afviger her og andre steder en smule fra den nye danske oversættelse uden at angive disse afvigelser nærmere.

vellykkethed (*eudaimonia*). Dermed kan bestræbelsen på at blive lig guden ses som betingelsen for at leve et vellykket liv (176c–177a). For Sokrates er det således guden, og ikke mennesket, der er målestokken for et godt liv.

At Sokrates fremsætter dette ideal om guddommeliggørelse i dialogens midte er ikke tilfældigt: igennem det meste af dialogen diskuteres Protagoras' doktrin om, at mennesket er altings målestok, og Sokrates' centrale udsagn udgør et afgørende vendepunkt i denne diskussion. Imidlertid har passagen, samt den umiddelbare kontekst, den indgår i, ind til for nylig ikke haft nogen nævneværdig betydning for moderne fortolkninger af *Theaitetos*. Tværtimod betragtes passagen oftest som en digression i forhold til dialogens egentlige sigte.

Målet for dette kapitel er at vise, at dette er en fejlagtig opfattelse. Konkret vil det udfolde sig som en undersøgelse af, hvad idealet om guddommeliggørelse faktisk indebærer. Kapitlet starter med en kort overvejelse af, hvorfor dette ideal stort set er fraværende i moderne behandlinger, ikke blot af dialogen *Theaitetos*, men også af Platon i det hele taget. Hoveddelen af kapitlet er viet en diskussion af den første halvdel af *Theaitetos* (151d–186e), i særdeleshed spørgsmålet om, hvorledes idealet om guddommeliggørelse kan forstås i relation til resten af denne halvdel.

Idealet om at blive lig guden og Sokrates' tilsyneladende uvidenhed

Antikke Platonikere mente, i overensstemmelse med det ovenfor anførte citat, at Platons etiske ideal – hans ideal om, hvad målet for et fuldt ud realiseret menneske er – er 'at blive så lig det guddommelige som muligt'.² Det er ikke blot en opfattelse, som vil overraske den alment interesserede platonlæser, det er også en opfattelse, der står i kontrast til de fleste moderne fortolkninger af Platons etik.

² Denne opfattelse fremgår f.eks. af Alcin. *Intr.* 28, samt af Plotin, *Enneade* 1.2. Diskussioner af idealets udvikling gennem antikken kan findes i Baltzly, 'The virtues and 'becoming like god': Alcinous to Proclus' i *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004) 297–322 og van Kooten, *Paul's Anthropology in Context* (Tübingen, 2008).

Noget forsimplet er der to hovedstrømninger inden for moderne Platon fortolkninger. Den ene strømning lægger vægt på den sokratiske tendens i Platons filosofi, der betoner menneskets fundamentale uvidenhed (jf. *Sokrates' Forsvarstale* 21d).³ Den anden hævder, at Platon, i hvert fald de værker, de opfatter som tilhørende Platons mellemste periode, forstår det gode liv som afhængigt af fuldkommen indsigt og visdom (jf. *Staten* 443d–e, 504a–e).⁴ Ifølge den første fortolkning består visdom for Platon i indsigt i grænserne for menneskelig viden. Repræsentanter for den anden fortolkning mener derimod, at betoningen af uvidenhed blot karakteriserer Platon i det de forstår som en tidlig, sokratiske fase, der adskiller sig fra den modne Platons etik som betoner, at kun det fuldt ud rationelle menneske vil blive lykkeligt. Endelig kan det nævnes, at moderne dydsetikere, der tager Platon ind i deres etiske overvejelser, overvejende har opfattet Platon på linje med denne sidstnævnte fortolkningstradition.⁵ Et ideal om guddommeliggørelse spiller ikke nogen nævneværdig rolle i nogen af disse opfattelser.

Ikke desto mindre havde de antikke Platonikere gode grunde til at opfatte Platon, som de gjorde. Idealet om guddommeliggørelse optræder ikke alene i *Theaitetos*, det genfindes i mange af Platons dialoger. Det indtager tillige en central rolle, da det synes at angive hvilket liv, det virkelig er værd at leve for et menneske.⁶

Når idealet om guddommeliggørelse i dag for de fleste er et ukendt tema, skyldes det ikke kun, at moderne platonfortolkere har underspillet det. Selve tanken om, at det gode menneske må stræbe efter at blive lig guden, strider mod vores umiddelbare forestillinger om, hvad det vil sige at være et godt menneske, i hvert fald hvis vi er opvokset i en kristen kultur. For ifølge kristendommen er det at ville 'sætte sig i Guds sted' identisk med den største form for blasfemi og i sidste ende grunden til syndefaldet (se *Første Mosebog* kap. 3). Kirkefaderen Augustin forstår således ønsket om at efterligne Gud som oprindelsen til

³ Den mest fremtrædende repræsentant for denne type fortolkning er H.-G. Gadamer. Se Morten Thanings kapitel i denne bog.

⁴ En nyere repræsentant for dette syn er Bobonich, *Plato's Utopia Recast* (Oxford, 2002).

⁵ For diskussion af dette, se Anne-Marie S. Christensens bidrag i denne bog.

⁶ I den seneste forskning er idealet dog taget op til genbehandling. Af forskere, der betoner det, bør især David Sedley og Julia Annas fremhæves.

det onde i det hele taget.⁷ Mennesket er netop menneske, ikke gud, og forsøget på at efterligne Gud er udtryk for menneskeligt hovmod.

Faktisk kommer en lignende tanke til udtryk i Platons *Sokrates' Forsvarstale*. Her fremhæver Sokrates, at hans visdom er en specifik form for menneskelig visdom, der adskiller sig radikalt fra den visdom, der alene er gudens (se *Sokrates' Forsvarstale* 20d, 23a-b, se også *Symposion* 204a). Det er således forståeligt nok, at mange har nemt ved at relatere sig til den uvidende Sokrates, vi møder i *Sokrates' Forsvarstale*, men sværere ved at finde sig til rette med en Sokrates, der synes at hævde, at absolut indsigt er en betingelse for dyd, for slet ikke at tale om en Sokrates, der hævder at mennesket, for virkeligt at udfolde sig som menneske, må søge at overskride det blot menneskelige i retning af det guddommelige.

Men netop derfor kan vi lære noget af at se på Platons ideal om guddommeliggørelse. Mødet med det fremmede i det, vi tror vi kender, i dette tilfælde Platon, tvinger os ikke kun til at reflektere over, hvad vi egentlig ved om det, vi mener at kende; ideelt set tvinger det os også til at overveje de antagelser, vi selv tager for givne – f.eks. at en filosofisk etik må tage sit udgangspunkt i menneskets endelighed og begrænsninger.

Nu er den græske forestilling om gud eller om guderne ganske fjernt fra de monoteistiske religioners. Disse guder kan nemt forekomme blot at være mennesker i stor størrelse, der spejler grækernes idealer for mennesket. Man kunne derfor formode, at der i udtrykket 'at blive gjort lig guden så vidt det er muligt' ikke ligger stort andet end et ideal om at blive så fuldkomment et menneske som muligt. Det er uden tvivl også ét moment ved det platonske ideal. Men der ligger mere i det end dét. For Platon har, i overensstemmelse med den forudgående filosofiske tradition, et begreb om gud, der adskiller sig markant fra det, vi finder hos de græske digtere (se f.eks. digterkritikken i *Staten* bog 2 og 3, navnlig

⁷ *Guds Stad* bog 14.13, se også *Bekendelser* bog 2.13–14. For videre diskussion, se Brachtendorf, *Augustins "Confessiones"* (Darmstadt, 2005) 65–68 og om Augustins platonisme mere generelt Niels Grønkjærs kapitel her i bogen.

377b–383c).⁸ Platon fremhæver derfor, at mennesket, som et dødeligt væsen, er forskelligt fra det guddommelige, samtidig med, at han fremhæver det guddommelige som et ideal vi bør stræbe efter. Hvilke implikationer det har for forståelsen af dialogen *Theaitetos* vil blive undersøgt i det følgende.

Theaitetos' dramatiske ramme

Hvis man ser på Platons dialoger ud fra det fiktive tidspunkt, de finder sted på, snarere end ud fra, hvornår de antages at være skrevet, falder det i øjnene, at syv af dem,⁹ det vil sige omtrent en femtedel af det samlede *corpus*, udspiller sig i et relativt kort tidsrum i året 399 f.Kr., nemlig i månederne op til den officielle anklage mod Sokrates og Sokrates' efterfølgende død. En af disse dialoger er *Theaitetos*. I slutningen af denne dialog forklarer Sokrates, at han må forlade sine samtalepartnere, fordi han er nødt til at 'møde i Kongestoaen i anledning af den anklage, som Meletos har indgivet mod' ham (210d). Efter dialogens afslutning konfronteres Sokrates altså for første gang med den anklage, der kort efter førte til hans død, nemlig at han afviser bystatens guder og fordærver byens unge (*Sokrates' Forsvarstale* 24b–c). Med dialogens afsluttende bemærkning inviterer Platon uden tvivl læseren til at have denne anklage *in mente* i fortolkningen af *Theaitetos*.¹⁰

I Platons fremstilling indeholder anklagen mod Sokrates en beskyldning om, at Sokrates i virkeligheden er sofist (se navnlig *Sokrates' Forsvarstale* 19b–20d og sammenlign med Aristophanes' *Skyerne* 112–18). Det bør derfor ikke overraske, at det i *Theaitetos* er et hovedanliggende for Sokrates at adskille sin egen måde at omgås unge mennesker på – gennem filosofisk diskussion – fra den, der karakteriserer sofisten Protagoras (se 149a–151d, 154d–e, 165e–168c, 172c–177c, 196d–197a, 210b–d). Herigennem leverer Sokrates et forsvar for sin filosofiske livsførelse, der inden for dialogernes dramatiske kronologi

⁸ Se også Thomas Johansens og Rasmus Sevelstedts bidrag til denne antologi.

⁹ I rækkefølge: *Theaitetos*, *Euthyphron*, *Sofisten*, *Statsmanden*, *Sokrates' Forsvarstale*, *Kriton*, *Phaidon*.

¹⁰ For retssagen mod Sokrates som motiv i *Theaitetos*, se Howland, *The Paradox of Political Philosophy* (Lanham, 1998) 39–94 og Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology* (Oxford, 2013).

foregriber den egentlige forsvarstale. Som vi skal se optræder idealet om guddommeliggørelse i en afgørende del af dette forsvar.

Forsvaret udfoldes gennem en dialog med Theodoros, en ældre matematiker, og dennes elev Theaitetos. Den erklærede målsætning for denne dialog er at besvare spørgsmålet, hvad viden (*epistēmē*) er (145e–146a). Den konkrete baggrund for dette spørgsmål er, at Sokrates indledningsvist spørger Theodoros, om han har mødt nogen unge mennesker, der virker interesserede i filosofi (143c). Det får Theodoros til at prise sin elev Theaitetos som et af de mest begavede unge mennesker, han har truffet. Mere præcist tilskriver Theodoros ham en række sjælegenskaber eller dyder – nemlig mod, besindighed og lærenemhed – som Sokrates i *Staten* bestemmer som egenskaber, en filosof må besidde, men som han samtidig betoner vanskeligt lader sig forene i en og samme person (*Staten* 485b–486d og 535a–c, *Theaitetos* 144a). Theodoros' bemærkelsesværdige lovprisning fører således forståeligt nok til, at Sokrates ønsker at studere Theaitetos nærmere for at se, om han virkelig besidder de sjælegenskaber, Theodoros tilskriver ham. Dette 'studie' indledes med, at Sokrates stiller Theaitetos tre relaterede spørgsmål: Er Theodoros en ekspert angående *opdragelse* (145a)? Er det at *lære* det samme som at blive *visere* (145d)? Er *visdom* det samme som *viden* (145e). Det er det sidste spørgsmål, der leder frem til dialogens hovedspørgsmål: Hvad er viden? Vi kan forstå diskussionen af dette spørgsmål som Sokrates' egentlige undersøgelse af Theaitetos.

Theaitetos og Theodoros

Spørgsmålet om, hvad viden er, indskrives således fra start af i et større problemfelt, som indbefatter spørgsmål om opdragelse, om indlæring og om relationen mellem viden og visdom. Endvidere knyttes de temaer, der undersøges i dialogen – som i de fleste andre platonske dialoger – eksplicit til de dialogpersoner, der deltager i undersøgelsen. I *Theaitetos* diskuteres viden og visdom med to matematikere, altså med to personer, der burde have forstand på, hvad viden er, på samme måde som dyden 'mod' diskuteres med to generaler i dialogen *Laches*.

Fokuserer vi til at starte med på dialogpartnerne, er der flere ting, der springer i øjnene. Lad os starte med Theodoros. Han er en ældre matematiker, der er, eller har været, ven af sofisten Protagoras (161b, 162a, 164e, 171c, 179a). Omvendt gør han det klart, at han ikke interesserer sig synderligt for den form for 'abstrakte' argumenter, Protagoras og hans ligesindede interesserer sig for – som han siger, vendte han sig tidligt bort fra den slags og helligede sig den rene geometri (165a). I overensstemmelse hermed vægrer han sig gentagne gange mod at blive draget ind i den filosofiske diskussion, der udspiller sig dialogen igennem (se 146b, 162a–b, 164e), indtil Sokrates til sidst tvinger ham til at deltage (168d–169b).

Med andre ord er Theodoros, på trods af at han utvivlsomt besidder virkelig viden – nemlig matematisk viden, ganske uinteresseret i den form for viden – eller visdom – som Protagoras og Sokrates interesserer sig for.¹¹ Eftersom både Sokrates og Protagoras endvidere kan siges at være mere end almindeligt interesserede i opdragelse og undervisning (*paideia*, sammenlign 149a–151d med 167a–d), kan vi se, at Sokrates' indledende spørgsmål, om Theodoros er en ekspert hvad angår opdragelse, samt om hans elever også bliver visere grundet hans undervisning, har en dybere betydning, end man måske kunne formode ved første øjekast. Spørgsmålet er, om Theodoros, som underviser i matematik, også leverer den opdragelse, der skal til for at Theaitetos bliver til en virkelig gentleman (*kaloskagathos*, jf. 142b), idealet for græsk opdragelse. Det er på den baggrund man må forstå Sokrates' gentagne forsøg på at få Theodoros inddraget i den filosofiske dialog. Når Theodoros til sidst tvinges ind i diskussionen, kan det forstås således, at Sokrates ikke blot ønsker at undersøge Theaitetos, men også Theaitetos' lærer Theodoros. I første omgang ser det imidlertid ud til, at det slet ikke er Theaitetos og Theodoros, der er genstand for Sokrates' interesse. Relativt tidligt i dialogen bliver det klart, at Sokrates primært ønsker at undersøge holdbarheden af Protagoras' doktrin, at mennesket er altings målestok. Imidlertid fremhæver Sokrates ikke blot, at Theodoros er ven af Protagoras; på

¹¹ Dette er en væsentlig point i Gadamer, 'Mathematik und Dialektik bei Plato' i *Gesammelte Werke* (Tübingen, 1999²), bd. 7, 290–312.

et tidspunkt betegner han ligefrem Protagoras som Theodoros' lærer (179a10). Det er derfor nærliggende at se Sokrates' kritik af Protagoras som en indirekte kritik af Theodoros. Før vi ser nærmere på Protagoras, er det derfor vigtigt at bemærke, at det ikke kun er Theodoros, der fremstilles som tilhænger af Protagoras. Theaitetos siger selv indledningsvist, at han flere gange har læst Protagoras' ord om, at mennesket er altings målestok (152a). Efter at Sokrates har søgt at udvikle, hvad der ligger i denne tese, bl.a. at der ikke findes noget, der *er* godt eller smukt, i sig selv, men at alting blot *bliver* godt eller smukt, og altid kun er det relativt til nogen, erklærer Theaitetos endvidere, at det hele forekommer ham forbavsende fornuftigt (157d). Selv om Theaitetos måske ikke er decideret tilhænger af Protagoras, kan han altså ses som en potentiel tilhænger.

Protagoras' doktrin: Mennesket er altings målestok

Lad os nu se nærmere på Protagoras selv. I 399 f.Kr., hvor dialogen finder sted, har Protagoras været død i mere end 20 år. Han er altså ikke selv til stede, men i passagen 166a–168c fremfører Sokrates, som en anden bugtaler, et længere og ganske komplekst forsvar på Protagoras' vegne. Interessant nok er dette forsvar vendt mod den kritik, Sokrates selv netop har fremført mod Protagoras' doktrin. Så før vi vender os mod forsvaret, som er et højdepunkt i dialogen, må det præciseres, hvad Protagoras' doktrin nærmere indebærer. Den berømte og slående formulering af den lyder som følger: 'mennesket er målestokken for alle ting (*chrēmata*), for de værende ting hvad angår at de er, for de ikke-værende ting hvad angår at de ikke er' (152a).

Denne doktrin bringes ind i dialogen ad omveje. Når Sokrates spørger Theaitetos, hvad viden er, giver Theaitetos, som sit første¹² svar, følgende definition: Viden er ikke andet end sansning, således at den, der sanser noget, også véd dette noget (151e). Når Theaitetos foreslår denne definition, hævder Sokrates, siger han i virkeligheden det samme som Protagoras, blot formulerede Protagoras sig en smule anderledes. Det er altså Sokrates

¹² Reelt set er dette Theaitetos' andet svar, da han først foreslår (146c–d), at viden må være det samme som de ting, man kan lære hos Theodoros, samt de forskellige håndværksfag (*technai*).

selv, der forbinder Theaitetos' definition af viden med Protagoras. Det er også Sokrates, der belærer Theaitetos om, hvorledes Protagoras' tese nærmere skal forstås.

I første omgang slås følgende fast: tesen, at mennesket er altings målestok, implicerer, at alt, der er, er således, som det *forekommer* (*dokein*) mig og således, som det *forekommer* dig (152a). Vinden, der blæser, og opfattes som kold af dig, er kold for dig, mens vinden, der opfattes som varm af mig, er varm for mig (152b). Det bør bemærkes, at det græske ord, som her oversættes med ting, nemlig *chrēmata*, er bredere end vores begreb om ting. De 'ting', mennesket er målestok for, er *alt*, der med nogen ret kan siges at være, og det inkluderer f.eks. love, skik og brug, matematiske forhold, samt retfærdighed og godhed.¹³ Alle sådanne ting er således, som de forekommer hver enkelt.¹⁴

Det vil sige, at alting er, som det umiddelbart fremtræder (*phainesthai*) for os, foreslår Sokrates så. Da det, at noget *fremtræder* for os, kan forstås således, at vi *sanser* det, mener Sokrates endelig at kunne slå bro mellem Protagoras' tese, at tingene er, som de fremtræder for hvert enkelt, og Theaitetos' definition, at viden er sansning (152a). Mennesket er målestok for alt, da alting er således, som det fremtræder eller viser sig for os, det vil sige: Som vi umiddelbart sanser eller erfarer det.¹⁵

Skal Theaitetos' definition være en fulddygtig definition, må det imidlertid vises, at den kan leve op til to minimalkrav til viden, som Sokrates indfører som selvindlysende. Sansning kan kun hævdes at være viden, hvis den 1) angår de 'ting', der er, og hvis den 2) kan siges at være ufejlbarlig (152c).¹⁶ Idet Sokrates knytter Theaitetos' teori sammen med Protagoras' doktrin, kan det andet krav siges at være indfriet allerede: Som målestok for alt kan jeg ikke tage fejl af, hvorledes tingene forekommer mig. Min umiddelbare sansning af, eller opfattelse af, tingene, er ufejlbarlig. Men hvordan må de ting, jeg sanser, *være*, såfremt sansningen vitterligt skal kunne siges at angå dem? Protagoras' doktrin leverer

¹³ Se Schiappa, *Protagoras and Logos* (Columbia, 2003) 118.

¹⁴ Stort set alle aspekter af Sokrates' fortolkning af Protagoras' doktrin er heftigt omdiskuterede. Her giver jeg en ganske forenklet version.

¹⁵ Det bør bemærkes, at 'sansning' for Theaitetos i første omgang har en ganske bred betydning, som indbefatter det at være opmærksom på noget, i al almindelighed.

¹⁶ Se Burnyeat, *Plato's Theaetetus* (Indianapolis, 1990) 9–10.

ikke selv en eksplicit fortolkning af det, sansningen angår, men den kan siges at implicere eller forudsætte en bestemt tese herom. Den forudsætter altså en bestemt ontologi, der af Sokrates udtrykkes som følger: 'der [er] ikke ... noget, som *er* én ting i og for sig', hvorfor man 'ikke på korrekt måde kan udsige, at noget er "det og det" ... fordi intet er "ét" eller "noget" eller "af nogen beskaffenhed". Alt opstår af bevægelse, forandring og indbyrdes blanding.' (152d) Anvendes denne ontologiske tese på vind-eksemplet vil det sige, at der ikke findes en vind i-sig-selv, da vinden ikke *er* noget i sig. I stedet opstår der en kold-vind-i-mødet-med-mig og en varm-vind-i-mødet-med-dig.

Denne ontologiske tese, som udvikles i yderligere detaljer i den efterfølgende diskussion, introduceres først af Sokrates som Protagoras' hemmelige lære (152c). Senere identificeres den af Theodoros som en tese, der har sit ophav i den førsokratiske filosof Heraklit (179d–e). Det er den, der leverer det ontologiske fundament Theaitetos' definition, fortolket i forlængelse af Protagoras' doktrin, har brug for. *Er* virkeligheden præcist på den omskiftelige og modsigelsesfyldte måde, som vi hver især sanser den, kan sansning hævdes ikke blot at være ufejlbarlig, men også at angå de ting, der er, *således* som de er.

Ved at forbinde Theaitetos' definition med Protagoras' målestoks-doktrin og den heraklitisk inspirerede ontologi hjælper Sokrates Theaitetos med at udvikle den til en fuldkommen teori om, hvordan erkendelse af virkeligheden skal forstås, og hvorledes den virkelighed, vi erkender, er. Som allerede nævnt forekommer Sokrates' udlægning af, hvad der implicit ligger i Theaitetos' definition, i første omgang Theaitetos særdeles fornuftig (157d se også 162c–d). For den Sokrates, vi møder i *Staten* og *Phaidon*, der insisterer på, at viden må rette sig mod noget stabilt og uforanderligt – tingenes væsen, deres idé eller form – er det selvfølgelig en uspiselig tese. Faktisk kan den heraklitiske ontologi, Sokrates præsenterer Theaitetos for, med dens betoning af, at der ikke findes noget, der *er* noget i og for sig (*auto kath' hauto*, 152d3), læses som en direkte afvisning af det, der ofte kaldes Platons idélære. For ideerne eller formerne bestemmes netop som det væsen, en hvilken som helst ting udtrykker eller er en instans af, således at dette væsen

må siges at være, hvad det er *i og for sig*, uafhængigt af, hvorledes det måtte fremtræde for andre.¹⁷

Men i *Theaitetos* søger Sokrates ikke at føre en egen teori i vælten mod Protagoras' tese, at mennesket er altings målestok. I stedet søger han at vise, at denne tese er internt selvmodsigende, at den fører til absurde konsekvenser. I sidste ende ønsker han at vise, at den modsiges af selve det forhold, at Protagoras bryster sig af at være en særlig vis, professionel underviser for andre. Lad os se nærmere på det forhold, at Protagoras' tese strider med hans egen praksis som sofist. Problemet, Sokrates påpeger, er som følger: Hvis tingene er for Protagoras, som de fremtræder for ham, mens de for mig er, som de fremtræder for mig, hvorfor skulle jeg da gå i lære hos Protagoras, eller hos nogen som helst (161c–162a)? Anderledes formuleret: Hvis alting vitterlig *er*, således som det umiddelbart fremtræder for os, så er vi alle eksperter, hvad angår tingenes sande tilstand. Da er der intet, vi kan lære af nogen og hele Protagoras' erhverv – som professionel sofist hævder han jo at kunne undervise andre, nemlig i dyd eller udmærkethed (*aretē*) – bliver en umulighed. Protagoras' visdom, udtrykt i mennesket-er-altings-målestok tesen, synes dermed at bevise, at Protagoras ikke kan hævde at være visere end nogen andre. Det er bl.a. dette paradoks, Protagoras' forsvarstale i passagen 166a–168c skal løse.¹⁸

Sokrates' uvidenhed

Før vi ser på forsvaret, er et par ord om den, der formulerer det, Sokrates, på sin plads. Protagoras' målestoks-tese introduceres af Sokrates som en fortolkning af Theaitetos' svar, at viden er sansning. Mere præcist hævder Sokrates, at han, idet han udvikler Theaitetos' svar, i virkeligheden hjælper Theaitetos med at 'føde' det svar, han egentlig har i sinde at give. Formålet hermed er at teste, om svaret er 'levedygtigt' (151e). Sokrates hævder, at

¹⁷ Se f.eks. *Phaidon* 66a2, 78c10–d7, 100b6, *Staten* 476b9–10, 507b4, 511a1 *Symposion* 211b1 og Svavar Svavarssons kapitel her i bogen.

¹⁸ Den skal også imødegå en række andre indvendinger, som Sokrates har fremført i passagen 157e–165e. Disse er af mindre betydning for forsvarets hovedpointe og derfor undlader jeg at kommentere dem nærmere her.

han er i stand til at gøre dette grundet en særlig fagkundskab (*technē*, 149a), han besidder, nemlig en form for jordemoderkunst, der undersøger menneskers sjæle, med det formål at teste deres tænkeevne (*dianoia*, 150b–c). I overensstemmelse med det billede af Sokrates, vi finder i *Sokrates' Forsvarstale*, hævder Sokrates tillige, at han kun er i stand til at teste andre, mens han selv ikke er vis. Han lærer ikke andre noget, men hjælper dem med at 'føde' smukke tanker, de selv allerede indeholder.

Når Sokrates således hævder, at han ikke er vis, sætter han sig selv i opposition til Protagoras, der netop mente at være indbegrebet af visdom (se 161d, 167d og 178e, se også *Protagoras* 309d, 310d, 328b–c, 348d–349a). Hvor Protagoras forstår sig selv som en underviser i dyd, der videregiver sin indsigt mod betaling, hævder Sokrates, at han ikke har noget at give videre til andre. Han kan kun hjælpe dem med at finde ud af, hvilke opfattelser, de allerede har, og teste, om disse meninger er værd at have.

Forstået tilpas bredt kan man hævde, at Sokrates forstår sig selv som en *psykolog*, en, der i særlig grad har forstand på andre folks sjæl (græsk: *psychē*). Når Sokrates kan synes at omfortolke Theaitetos' svar og 'fylde' ham med andres opfattelser, kan det derfor forstås således, at Sokrates er ude på at 'diagnosticere' Theaitetos ved at undersøge, hvilke 'vise meninger' der smager ham (157c–d).

Billedet af Sokrates som fødselshjælper er blandt de mest berømte billeder i hele Platons forfatterskab. Det er, sammen med den præsentation, Sokrates giver af sig selv i *Sokrates' Forsvarstale*, grundlaget for den udbredte opfattelse af Sokrates som en, der hævder, at det eneste han ved er, at han intet ved, som blev skitseret indledningsvist. Imidlertid er det vigtigt at betone, at Sokrates aldrig hævder, at det eneste han ved er, at han intet ved¹⁹ – i *Theaitetos* hævder han ligefrem, at han besidder en særlig ekspertise – blot at han ikke er vis og ikke indbilder sig at vide, hvad han ikke ved.²⁰ Sokrates ved jo selvfølgelig også en

¹⁹ Se Sedley, 'Plato's *Theaitetus* as an ethical dialogue' i Sedley (udg.), *Ancient Models of Mind* (Cambridge, 2010) 64–74, her 72.

²⁰ Det stemmer overens med hvad Sokrates hævder i bl.a. *Symposion*, se 177d og 198d.

masse ting i mere traditionel forstand, bl.a. hvad Protagoras og andre vise mennesker har ment.

Det afgørende for forståelsen af Sokrates' erklærede mangel på visdom i *Theaitetos* er derfor ikke, om Sokrates faktisk er vidende eller ej, men derimod at Sokrates, i sin samtale med Theaitetos, ikke søger at indoktrinere Theaitetos med forskellige meninger og opfattelser. I stedet prøver han at finde ud af, hvilke meninger og opfattelser, Theaitetos allerede har optaget, for dernæst at undersøge kvaliteten af disse. Målet hermed er at få de usunde eller usammenhængende meninger frem i lyset, så Theaitetos kan slippe af med dem som tankemisfostre. Vi bør tillige bemærke, at Protagoras, med sin påstand om, at hver enkelt er målestok for tingene, faktisk umuliggør den ekspertise, Sokrates bryster sig af: Hvis alt er, som jeg mener, det er, giver det ikke mening at teste, om mine meninger er sande eller falske (se 161e).

Det peger på en yderligere kontrast mellem Sokrates og Protagoras: Hvis Protagoras' form for undervisning kan siges at bestå i at sælge egen indsigt videre til andre, som var den en sjælelig føde, hans elever kan optage, er Sokrates' 'fødselskunst' snarere at forstå som anvendelsen af et brækmiddel, der kan få al den 'visdom', man ubevidst har indoptaget, op igen og frem i lyset (se *Protagoras* 313c–314b og *Sofisten* 223d–224c i kontrast til 230b–d).

Protagoras' forsvar

Så snart Sokrates har hjulpet Theaitetos med at 'føde' sin definition af viden, underkaster han den, i passagen 157e–165e, en sønderlemmende kritik. Målet med dette er ikke blot, abstrakt, at kritisere Protagoras' position, men også, konkret, at vise Theaitetos, at Protagoras' opfattelse ikke er så uproblematisk, som Theaitetos i udgangspunktet synes at mene. Endvidere søger Sokrates ikke bare at vise, at Protagoras tager fejl. Han ønsker også at vise Theaitetos, hvilke dybere opfattelser af mennesket, der ligger bag Protagoras' tese, og hvilke konsekvenser det har for Protagoras' begreb om visdom, om dyd og om det gode. Til sidstnævnte formål fingerer Sokrates et forsvar, som han holder på vegne af Protagoras. Forsvaret er vendt mod den kritik, han selv netop har fremført, som havde

som et hovedpunkt, at Protagoras' tese medfører, at begrebet om ekspertise umuliggøres (161c–162a). Omdrejningspunktet for Protagoras' forsvar er derfor, hvad der kan forstås ved visdom, *sophia*, samt hvordan Protagoras kan hævde, at mennesket er altings målestok, men samtidig fastholde, at nogle, navnlig han selv, er visere end andre.

Forsvaret forløber i hovedtræk som følger.²¹ Protagoras fastholder, at enhver er målestok for det, der er. Men det, der fremtræder for hver af os, er resultatet af et samspil mellem den 'ting', der fremtræder, og den 'person',²² den fremtræder for (se 156c–157c). Det betyder, at hvis personen, noget fremtræder for, ændres, så fremtræder der også noget nyt for denne person. Vinen-i-mødet-med-mig-som-syg er ikke den samme som vinen-i-mødet-med-mig-som-rask. En vin vil måske smage sødt, når jeg er rask, men surt, når jeg er syg (159c–e, 166d–e). Derfor kan en læge ændre oplevelsen af vinen – og dermed vinen selv, da oplevelsen af vinen *er* selve vinen – ved at helbrede sin patient. Helbredelsen medfører ikke, at man får en sand opfattelse af vinen – for den syge *er* vinen sur – men at man får en *bedre* opfattelse af vinen, grundet en bedre legemlig tilstand (167a).

Sofistens ekspertise må nu forstås parallelt med lægens kundskab, hævder Protagoras. Hvor lægen, ved at bruge medicin, kan ændre sin patients legemlige tilstand, så den bliver bedre, kan sofisten, hvis fokusområde er opdragelse (*paideia*), bevirke en forandring i sjælen ved at bruge taler (*logoi*). Sofistens elever får ikke en sandere opfattelse af virkeligheden – det er umuligt – men de får en *bedre* opfattelse, som resultat af, at deres *sjælestilstand* er blevet bedre (167b). Som opdrager forstår Protagoras altså sig selv som en sjælelig doktor, der gør andres sjælelige tilstand bedre. Som Sokrates gør også Protagoras krav på at være 'psykolog', forstået bredt som en, der er kundskabsrig, hvad angår menneskelige sjæle og det, der er godt, eller bedre, for dem.

Som afslutning på sit forsvar fremhæver Protagoras, at retorikere og sofister formår at få nyttige, snarere end skadelige, ting til at forekomme retfærdige for bystater (*poleis*) og

²¹ I passagen 166a–d forsvarer Protagoras sig mod Sokrates' andre kritikpunkter, her starter jeg ved 166d, hvor spørgsmålet om visdom tages op.

²² Strengt taget kan man hverken tale om en person eller en ting ud fra den ontologi, Protagoras' tese suppleres med, idet den ophæver begrebet om selvidentitet (se 166b–c).

enkeltpersoner. Hvad der *er* retfærdigt, er selvfølgelig på Protagoras' præmisser identisk med, hvad en given bystat *opfatter* eller *anerkender* (*nomizein*) som retfærdigt (167c, se også 172a–c). Det retfærdige er rent konventionelt. Men netop derfor kan man ændre på, hvad der opfattes – og dermed er – retfærdigt i et givent samfund. Dermed bliver det talte ord, der påvirker folks opfattelse af, hvad der er tilfældet, den absolutte magt i samfundet.

Protagoras kan dermed synes at have reddet skindet. Selv om han mener, at sandhed er relativ, holder han fast i, at nogle 'sandheder' eller opfattelser er mere *nyttige* end andre. Da sofisten endvidere formår at frembringe disse nyttige opfattelser, kan han med rette hævde, at han er vis, samt at han bør betales fyrsteligt for sin kundskab. Tilbage står imidlertid spørgsmålene om, hvad nyttigt og bedre vil sige, samt om hvor Protagoras har opnået sin viden angående dette fra. Disse springende punkter er underbestemte i Protagoras' forsvar, og vi er derfor henvist til selv at tænke os til, hvad Protagoras kan mene.

I første omgang kan vi konstatere, at Protagoras kobler det bedre, og dermed det gode (for talen om, at noget er bedre, implicerer, at noget er godt, andet dårligt) fra det sande. Den bedre tilstand er ikke sandere, blot mere nyttig (*chrēstos* 167c). Men hvordan kan Protagoras have viden om, hvad der er bedre eller hvad der er nyttigt for mennesker? Forudsætter talen om, at noget er bedre ikke, at det giver mening at spørge om, hvad der *virkeligt* er godt eller nyttigt for mennesker, og hvad det nyttige og det gode i det hele taget *er*? Kræver en besvarelse af dette ikke tillige en viden om, hvad menneskets *natur* er? Stiller man sådanne spørgsmål, bevæger man sig ind i sokratiske farvand. Men det er næppe et farvand, Protagoras ønsker at begive sig ud på. For de sokratiske spørgsmål implicerer, at der findes en objektiv standard for, hvad der er godt eller nyttigt, uafhængigt af, hvad vi måtte mene om sagen: Det er ikke mennesket, men sagen selv, der er målestok.²³ Sokrates' spørgsmål synes altså uforenelige med Protagoras' doktrin.

²³ Se Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus* (Cambridge, 2008) 141–43.

For at forstå det ideal om guddommeliggørelse, Sokrates snart fremfører som alternativ til Protagoras' doktrin, må vi gå et niveau dybere og spørge, *hvorfor* Protagoras ikke ønsker at anerkende en objektiv målestok for godt og dårligt. Hvorfor er Protagoras i det hele taget relativist? Pointen kunne være, at Protagoras lader det nyttige stå som en ren formel bestemmelse, fordi han som professionel underviser i dyd er henvist til at kunne sælge sin undervisning til de unge og rige i samfundet. Dermed er han afhængig af, at disse tror på, at han har noget at tilbyde dem. Ved at lade det nyttige være underbestemt, kan Protagoras rent formelt hævde, at det nyttige, *hvad man end måtte mene det er*, er noget man kan lære hos Protagoras.²⁴

I tråd hermed kunne Protagoras endvidere være af den opfattelse, at det nyttige skal forstås som det mere funktionelle, det, der gør én 'livsduelig'. Det er ikke kun nærliggende set i lyset af Protagoras' analogi mellem lægekunst og sofistik, men også i lyset af Protagoras' egen metier. Han hævder, at han kan undervise andre i dyd. Men selv om dyd for Platons Sokrates er et normativt – altså et 'moralsk' positivt – ladet begreb, kan det rent formelt bestemmes som det, der gør én i stand til at udføre det arbejde eller den funktion, man skal, hvad det end måtte være, godt (se *Staten*, 352e–353b). For mange unge athenere har den funktion, man skal udføre godt, uden tvivl været forstået som det at leve et aktivt, politisk liv. Det betyder, at et sådant liv, præget af dyd, er et liv, hvor man opnår politisk succes. Når Protagoras hævder, at han kan give sine elever en bedre sjælstilstand, er det dermed nærliggende at antage, at han mener, at han giver dem en sjælelig disposition, der vil gøre dem i stand til at opnå den succes, de ønsker. At det i Platons øjne netop var af den grund, at de unge valfartede til Protagoras, fremgår af dialogen *Protagoras*, navnlig af portrættet af den unge Hippokrates (se f.eks. 310e og 316c).

Hvad denne succes indebærer, lader Protagoras imidlertid stå hen i det uvisse, i *Theaitetos* såvel som i *Protagoras*. Hvis det ovenstående er korrekt, skyldes det, at Protagoras ikke ønsker at sige noget om målet for opdragelse, eller om, hvad det gode er (det må hans

²⁴ Se West, *Plato's Apology of Socrates* (Ithaca, 1979) 102.

elever selv afgøre). Når Protagoras hævder at kunne gøre andre gode, så skal det forstås således, at han hævder at kunne give sine elever midlerne til at opnå de mål, de måtte have sat sig. Med andre ord ønsker Protagoras ikke at ændre folks opfattelse af, hvad målet for et vellykket liv er, blot at påberåbe sig, at han er den, der bedst evner at give den opdragelse, som vil gøre folk i stand til at leve det liv, de opfatter som godt, på bedst mulig vis. Protagoras bliver dermed, på trods af radikaliteten af hans synspunkter, en slave af det samfund, han underviser i.²⁵ Han spørger ikke, hvad det gode er, fordi han bevidst lader sine elever diktere dette, og disse har deres opfattelse af det gode fra det samfund – forstået bredt – de er en del af.

Imidlertid synes Protagoras' egen læge-analogi at umuliggøre denne rent formelle bestemmelse af det gode. En læge er selvfølgelig ikke en læge, hvis han blot tager hensyn til, hvad hans patient mener om en sund livsførelse. Lægen bliver nødt til at vurdere menneskets natur for at kunne bevirke, at hans patient bliver rask: Det er legemets natur, ikke hvad patienten måtte mene herom, der er afgørende for lægens sagkundskab, hvilket Sokrates også indirekte påpeger i den efterfølgende diskussion (se 178c).

Protagoras' forsvar synes dermed at føre til følgende dilemma. Enten er det Protagoras' elever, og i sidste ende det samfund, de er en del af, der er målestok for det bedre, og ikke mennesket som sådan (ej heller Protagoras). Da består Protagoras' visdom blot i at kunne afkode et givent samfunds idealer, samt i at kunne undervise i, hvorledes man opnår succes inden for de rammer, der nu engang er. Eller også *er* det mennesket, der er målestok, men nu ikke forstået således, at det enkelte individ er målestokken, men derimod således, at det er menneskets *natur*, der er målestokken for, hvad der er bedre og værre, godt og dårligt. Da måtte Protagoras hævde at vide, hvad der virkelig, eller i *sandhed*, er godt for mennesket, analogt til lægens viden om det, der er godt for legemet. Det vil han netop ikke – men det vil Sokrates.

²⁵ Dette stemmer overens med den bestemmelse af sofistikken Sokrates leverer i *Staten* (se navnlig 493a).

Sokrates' ideal: At blive lig guden

Sokrates' ideal om, at mennesket skal blive lig guden så vidt menneskeligt muligt, fremsættes i passagen 172c–177c. Som nævnt opfattes den af mange fortolkere som en digression, der ikke har noget videre formål i den overordnede diskussion i *Theaitetos*.²⁶ At den faktisk må forstås som et vægtigt svar til Protagoras bliver imidlertid klart ud fra to forhold. For det første er dens umiddelbare baggrund en diskussion af, hvorledes vi skal forstå retfærdigt og uretfærdigt, fromt og dets modsætning. Har disse ting en selvstændig natur (*physis*), et eget væsen (*ousia*), eller er de blot konventionelle (172a–c)? Det er spørgsmål, der unægtelig står igen efter det forsvar, Sokrates har ført på Protagoras' vegne. For det andet indledes den såkaldte digression med en modstilling af den, der har brugt sit liv på at opøve veltalenhed i retssale og den filosofiske person, der ikke evner at føre et virkeligt forsvar, såfremt han tvinges ind i en retssal (172c–176a). Sokrates' nærtforestående forsvar for sit filosofiske liv, overfor Athenerne, anslås dermed som tema. Da Protagoras endvidere netop underviser andre i veltalenhed, bl.a. med henblik på eventuelle retssager (se 179e), er det nærliggende at se digressionen som en kontrastering af det filosofiske liv, Sokrates står inde for, med det retorisk-politiske liv, Protagoras står for.

Denne kontrast fremsættes imidlertid med en sådan radikalitet, at mange fortolkere har opfattet hele digressionen som en komedie. Om de mennesker, der har brugt livet på at uddanne sig i veltalenhed i henhold til, hvad der gælder herom i en retssal, hævder Sokrates, at de 'lider ... knæk og får alle mulige forvridninger, så de ender som voksne med en tænke måde, der er totalt forkvaklet' (173b). Som kontrast hertil beskriver Sokrates nogle skikkelser, som han betegner som de øverste filosoffer, eller korførerne (*koryphaioi*) for de filosofiske mennesker (173c). Disse skikkelser kender 'ikke ... vejen til torvet', de ved ikke 'hvor domstolen ligger, eller rådhuset eller nogen af de andre offentlige bygninger', og de har ikke sans for '[l]ove og dekreter'. I det hele taget ved de ikke noget

²⁶ Howland, *The Paradox of Political Philosophy* (Lanham, 1998) 297, note 7 giver et godt overblik.

om, hvad der rører sig i byen, fordi det kun er deres 'krop, der befinder sig i byen', mens deres tanke 'flyver ... overalt' (173c–e). Billedet på disse førende filosoffer synes at passe dårligt på Sokrates selv, og det er nærliggende at se fremstillingen som en bevidst karikatur.

Men til trods for, at der kan være noget sandt i dette, gemmer der sig et seriøst budskab i Sokrates' kradse modstilling. Den 'virkelige' filosof, hævder Sokrates, ved dårligt nok, om hans nabo er et menneske; derimod gør han sig store anstrengelser for at undersøge, 'hvad mennesket er, og hvad det tilkommer denne natur (*physis*) at gøre og at erfare, til forskel fra alt andet' (174b). Det er netop, hvad Protagoras ikke gør, på trods af, at han hævder at mennesket er altings målestok. Den 'egentlige' filosof's bestræbelse på erkendelse af menneskets natur synes netop at være, hvad vi mangler i vores dialog. Ud fra Sokrates' udsagn kan vi endvidere se, at det at undersøge, hvad menneskets natur er, fordrer, at man kan se, hvorledes det adskiller sig fra alt andet. Det synes at implicere, at filosofen må have en eller anden forståelse af alt det andet, af 'det hele'. Det er formentligt af den grund, at Sokrates tillige hævder, at de førende filosoffer undersøger 'tingene under jorden ... og over himlen' og på enhver måde udforsker hele naturen af enhver af de værende ting i sin helhed, uden at ville sænke sig ned til 'de nære ting' (173e).

At denne beskrivelse af, hvad filosofferne undersøger, er seriøst ment er navnlig svært at se, fordi den filosof, Sokrates skildrer, beskæftiger sig med alt det Sokrates i sin (dramatisk forstået) senere forsvarstale benægter at gøre (se *Sokrates' Forsvarstale* 19c–20a). De førende filosoffer er fuldkomment optaget af, hvad tingenes natur er, men synes at overse det politiske eller menneskelige område fuldstændigt. Men var Sokrates ikke den første, der bragte filosofien ned fra himlen ved at tvinge den til at spørge om sæder og skikke, om det gode og slette, som Cicero hævder (*Tusc.* 5.10)? Vendte Sokrates ikke netop filosofiens blik væk fra det overmenneskelige – naturen i videste forstand – mod det menneskelige? Er de førende filosoffer da ikke Sokrates' radikale modsætning? Der er to grunde til at stille sig kritisk overfor denne opfattelse.

For det første er Ciceros forståelse af Sokrates, som er ganske udbredt, ikke uproblematisk. Den stemmer måske overens med, hvad Sokrates hævder overfor folkeforsamlingen i den forsvarstale, Platon tillægger ham. Men den stemmer dårligt overens med, hvad Sokrates siger om filosofien i f.eks. *Staten* og *Phaidon*. I *Phaidon* indfører Sokrates idéantagelsen som en årsagsforklaring for naturen *i det hele taget*, ikke blot som en forklaring af menneskets natur og menneskelige dyder (99d–105c), således at den filosofiske antagelse, som Sokrates hævder har været styrende for hans liv, nemlig at der findes ideer eller former, kan forstås som en bestræbelse på at erkende *altings* natur. Ligeledes kulminerer *Statens* undersøgelse af den politiske dyd *par excellence*, retfærdighed, netop i påstanden om, at den virkelige filosof må erhverve sig viden om det gode, hvilket vil sige en erkendelse af oprindelsen til, eller 'princippet' for, det *hele* (511b5–6, 516c1). Bestemmelsen af filosofien vi finder i disse to dialoger – man kunne også fremhæve andre – betoner, at filosofisk forståelse forudsætter en forståelse af det hele. Fra dialoger som *Phaidros* og *Sofisten* fremgår det endvidere, at dette er vigtigt, fordi forståelsen af, hvad hver ting er, forudsætter, at vi kan adskille hver ting fra de andre ting: Evnen til at lave den slags adskillelser er netop ét aspekt af det, der dér defineres som dialektik (*Phaidros*, 265a–266b, *Sofisten*, 253b–d, se tillige *Staten*, 454a–b og 476a–c).

For det andet er det forkert uden videre at identificere 'de nære ting' (174a1–2), som de førende filosoffer siges ikke at ville indlade sig med, med de menneskelige eller politiske anliggender som sådan. Ifølge Sokrates er det de førende filosofers undersøgelse af altings natur der fører til, at de – og faktisk alle filosoffer (se 174a–b) – fremtræder som komiske figurer i offentlighedens øjne: Skal en sådan person diskutere, hvad 'der ligger for fødderne af ham eller som han har lige for næsen', i retten eller et andet sted, så vil han blive til grin (174b–c). Som nævnt er det nærliggende at se en parallel til Sokrates' nærtforestående retssag – men da Sokrates her, målt ud fra dialogernes dramatiske kronologi, taler forud for sin egen retssag, gør vi klogt i at forstå budskabet som handlende mindre om *personen* Sokrates' skæbne og mere om filosofiens fremtræden *som sådan* i 'det offentlige rum' (se også *Sofisten* 216c–d og 254a–b).

Grunden til denne fremtræden er, at filosoffens perspektiv på de menneskelige anliggender, målt ud fra en almindelig menneskelig målestok, er skævt. Men det skyldes ikke, at filosoffen, optaget af altings natur eller væsen, er blind overfor de partikulære ting, det 'konkrete', som vi måske kunne formode ud fra Sokrates' indledende skildring. For blindheden overfor 'de nære ting' illustreres nærmere på følgende måde: Den filosofiske person er ikke optaget af, hvad man kan bebrejde ens medborgere, fordi dette slet ikke beskæftiger ham, og når en sådan person hører, hvem der almindeligvis prises lykkelige eller roses, grundet deres rigdom, magt eller fornemme herkomst, så ler han, fordi han mener, at det, folk er optaget af, enten er ligegyldigt eller ophav til stor ulykke, såfremt man ser det som det, der virkelig tæller (174c–175b). For den filosofiske person er det, folk flest er optaget af – bebrejdelser og æresbevisninger, penge, at være af fin familie og at have politisk magt – ikke værd at tage alvorligt: Derfor fremtræder han enten som gal eller arrogant (175b).

Men af dette kan vi ikke slutte, at den filosof, Sokrates skildrer, som sådan afskriver 'de menneskelige anliggender'. Pointen er snarere, at vores almindelige optagethed af overflade, ry, udseende, hæder og ære, giver disse ting en betydning, de ikke har. Ud fra det, Sokrates siger i det følgende, ser der endvidere ud til, at den filosofiske person vil hævde, at det *netop* er optagetheden af disse nære ting, det, der ligger lige foran os, der gør os blinde overfor de *virkelige* menneskelige anliggender.

For den, der vier sig til et mere almindeligt perspektiv på tingene, altså den, der indledningsvist blev skitseret som den retorisk orienterede person, vil selv blive til grin, fremhæver Sokrates nu, såfremt han pludseligt skal redegøre for 'retfærdigheden selv og uretfærdigheden selv, og hvad hver af dem er for noget, og hvordan de adskiller sig fra alt andet og fra hinanden' (175c). Konfronteret med filosofiens spørgsmål om tingenes egentlige natur vil den retorisk orienterede person komme til kort, på samme måde som den filosofiske person synes at komme til kort i konfrontation med det almindelige syn på, hvad det 'kommer an på' i livet. Derfor, hævder Sokrates, er den person, der er optaget af 'de nære ting', ikke i stand til, på korrekt måde, at besynge (*hymnein*) 'det ... liv, som de

lykkelige guder og mennesker fører' (175e–76a). Når Sokrates nu som afslutning på passagen indfører idealet om, at mennesket skal søge at blive lig guden så vidt muligt, kan det netop ses som en sådan hymne, en hymne, der afslører, at Sokrates ikke er så fjernt fra de førende filosoffer, som man måske kunne formode. Om end han måske ikke er korfører, er han en af dem, der bestræber sig på at kunne synge med i koret.

Filosofien søger, som det siges i 174b, at bestemme mennesket ved at afklare, hvad det tilkommer menneskets natur, til forskel fra alt andet, at gøre (*poiein*) og at erfare eller påvirkes af (*paschein*). Én af de ting, mennesket adskiller sig fra, er netop guden, og måden, mennesket adskiller sig fra guden på, kaster i vist lys over, hvad det er passende for mennesket at gøre og erfare. Når Sokrates nu går over til at bestemme målet for mennesket som at blive lig guden, så skriver han sig dermed ind i de førende filosofers bestræbelse på at forstå altings natur.

Sokrates' hymne indledes med en overvejelse af det onde og det gode. Ifølge Sokrates er det onde altid knyttet til vores dødelige region, mens det ikke befinder sig i den guddommelige (176a). Det er grunden til, at man bør flygte 'herfra' og 'derhen'. Det er vigtigt at forstå, at Sokrates hermed ikke mener, at man skal stræbe efter et hinsides, et liv *efter* det menneskelige, men måske et liv *ud over* det menneskelige. Flugten vil sige at blive lig guden så vidt muligt, og det vil sige at blive retfærdig og from, sammen med indsigt. At gøre sig guddommelig vil altså sige at erhverve sig dyd, i samspil med indsigt.

Betoningen af, at det skal være *sammen med* indsigt, har en parallel i *Phaidon*, hvor Sokrates kontrasterer almindelig dyd med filosofisk dyd (*Phaidon* 69b). Hvor folk flest er modige, fordi der er noget andet, de frygter mere (68d) og mådeholdende, fordi de ved, at de kan gå glip af andre nydelser, såfremt de ikke er det (68e), er filosofen i Sokrates' fremstilling modig og mådeholdende på grund af, eller i samspil med, indsigt. Sokrates fremhæver en lignende kontrast i *Theaitetos*. Folk plejer at sige, 'at når man skal undgå ondskab og stræbe efter godhed, så er det for at andre skal mene, at man er god og ikke ond' (*Theaitetos* 176b). Det vil sige, at man bestræber sig på at *forekomme* god, fordi det har

negative konsekvenser hvis man ikke gør det, men ikke på at *være* det. At det kommer an på virkeligt ville *være* god sandsynliggør Sokrates på følgende måde.

Guden, hævder han, er indbegrebet af retfærdighed, hvilket medfører, at det mest retfærdige menneske også er mest lig guden (176b–c). Endvidere er det, der virkelig gør et menneske frygtindgydende (*hē hōs alēthōs deinotēs*)²⁷ indsigt heri. Det sidste er en påstand, der bevidst er vendt mod samtidens, navnlig sofisternes, forestilling om, at den, der gennemskuer samfundets normer som blotte konventioner og bryder med dem for at koncentrere sig om egen vinding, er 'frygtelig klog', i modsætning til den gemene hob, der intet fatter (se f.eks. Thrasymachos i starten af *Staten* og Kallikles i *Gorgias*). At det tværtimod er indsigt i, at man bliver mest guddommelig gennem retfærdighed, der gør et menneske frygtindgydende, skyldes, at viden om dette forhold – i hvert fald ifølge Sokrates – er identisk med sand visdom og dyd. Visdom og dyd skal altså ikke måles ud fra det samfund, man er en del af, men ud fra menneskets natur, og denne natur peger ud over sig selv, i retning af det guddommelige, indbegrebet af retfærdighed. Sat på spidsen kan vi sige, at hvor Protagoras sætter mennesket som altings målestok og ser *polis* som bestemmende for, hvad dyd er, der sætter Sokrates guden som målestok for mennesket og sætter denne målestok i potentiel opposition til det perspektiv, der hersker i *polis*.

At guden er målestok er ifølge Sokrates ikke blot en indsigt, der har betydning for den filosofiske person. Tvært imod skal man fortælle sandheden om dette netop til de mennesker, der mener at være frygteligt kloge, fordi de tror at kunne komme af sted med, hvad de vil, uden at blive opdagede, altså dem, der mener at være 'mandfolk af den slags, der skal til for at overleve i samfundet' (176d). Straffen for at være uretfærdig er nemlig ikke, at man vil blive straffet fysisk hvis man bliver opdaget. Tværtimod er straffen det liv, man faktisk lever som uretfærdig. Den uretfærdige er ifølge Sokrates ulykkelig uden at

²⁷ Det græske ord *deinos* betyder 'frygtelig' eller 'frygteligt dygtig'. Det har samme ambivalens som det danske ord, som kan bruges til at beskrive en forfærdelig situation eller kvalificere en egenskab positivt ('hun er frygteligt sød').

vide det og man hjælper derfor den uretfærdige, hvis man påpeger, hvordan sagerne egentlig forholder sig.

Relationen mellem guden eller det guddommelige og mennesket afklares så endelig i den såkaldte digressions sidste del (176e–177c). Ifølge Sokrates er det guddommelige og dets modsætning, det gudløse, at forstå som to forbilleder (*paradeigmata*) blandt de ting, der er til: Det guddommelige er det mest lykkelige og det gudløse det mest ulykkelige (176e). Den, der handler uretfærdigt, vil nu, gennem sine handlinger, gøre sig selv mere lig det gudløse forbillede og dermed også få del i et mere ulykkeligt liv. Menneskets handlinger har altså en kausal-mimetisk kraft i den forstand, at man, gennem handlingerne, kommer til at efterligne forbilledet eller grundmodellen for den type liv, ens handlinger afspejler. Ved at udføre uretfærdige handlinger, påvirkes mennesket således af indbegrebet af det uretfærdige, det gudløse og mest ulykkelige.

Denne diagnose af det uretfærdige menneskes situation har et modsvar i Sokrates' tese fra *Staten* om, at den, der 'retter sit blik mod faste og evigt uforanderlige ting', altså ideerne eller formerne, 'ser, hvordan de hverken foruretter eller bliver forurettet af hinanden', og at dette er, hvad 'han forsøger at efterligne, og gøre sig så lig dem som muligt' (500c). Denne efterligning er ifølge *Statens* Sokrates en grund til, at filosofen kan siges at blive 'så guddommelig og velordnet, som det er menneskeligt muligt', idet han benytter sig af et guddommeligt forbillede (*paradeigma*), både når han skal bringe orden i sig selv og i samfundet (500d–e). Det er rimeligt at antage, at Sokrates' ideal i *Theaitetos* om at blive lig guden så vidt menneskeligt muligt spejler det ideal om filosofisk erkendelse, navnlig af det godes idé, vi finder i midten af *Staten*.

Er dette korrekt kan vi sige, at den gud, Sokrates taler om som det, vi bør stræbe efter at komme til at ligne, ikke umiddelbart er en af athenernes guder; det er snarere filosofernes gud, indbegrebet af fornuft, harmoni og retfærdighed. Platon synes dermed at antyde, at det måske ikke var helt urimeligt, at Sokrates blev anklaget for at indføre nye guder og ikke at tro på bystatens guder. Men det er ikke ensbetydende med, at det også var korrekt at anklage ham for at fordærve de unge. Indførelsen af nye guder kan tværtimod ses som

en opfordring til dyd, men dyd i et overmenneskeligt perspektiv. Hvor Protagoras, som professionel underviser i dyd, kan siges at være bundet af det samfund, han er en del af, således at han ikke kan spørge radikalt om, hvad dyd er, antyder Platons Sokrates, at et sandt perspektiv på de dyder, som ethvert godt samfund ud fra gængs græsk opfattelse er afhængigt af, kun opnås, når man træder et skridt væk fra bystaten, dens konventioner og dens guder, og ser tingene i det store perspektiv. Hvis det så forekommer som galskab og kan føre til, at en ens medborgere ønsker at dømme en til døden, er det en risiko, som Sokrates er villig til at løbe.