

Indledning

Jakob Leth Fink og Kristian Larsen

Platon: Værk og virkning er en ledsager til *Platon: Samlede værker i ny oversættelse*. Bogens mål som ledsager er at følge den nysgerrige læser på vej igennem Platons værk og dets virkning gennem store dele af den europæiske historie. Hermed menes ikke, at læseren skal gives en anvisning på, hvorledes man finder den korrekte vej igennem, eller ind i, Platons værk. Derimod skal læseren hjælpes med at finde vej frem til steder i Platons værk, som han eller hun ønsker at undersøge nærmere. Vi håber, at bogen også vil pirre læserens nysgerrighed og vække lysten til at opsøge steder i Platons værk, der måske ellers ikke var blevet udforsket. Bogen er dermed først og fremmest tænkt som en ledsager for den læser, der har købt et eller flere bind af den nye danske oversættelse og netop er begyndt at fatte interesse for Platon.

Men hvorfor overhovedet en ledsager? Én begrundelse er, at Platons værk tager længere tid at komme rigtigt ind i end de fleste andre filosofiske værker. Det skyldes to forhold: På den ene side bredden af de filosofiske spørgsmål, der behandles i Platons dialoger, på den anden side de vanskeligheder, der knytter sig til at fortolke værkernes dialogiske karakter. Det fortjener en nærmere uddybning.

For det første spænder Platons dialoger emnemæssigt særdeles vidt: Traditionelle filosofiske spørgsmål af æstetisk, politisk, etisk og metafysisk art behandles alle indgående i dialogerne, og det ofte i konstellationer, der kan virke overraskende, og ofte ud fra perspektiver, der kan komme bag på en nutidig læser. Politiske og etiske spørgsmål diskuteres i relation til

spørgsmål om, hvorledes opdragelse og lovgivningen påvirker dyd, altså menneskelig fuldkommenhed eller moralsk indstilling, spørgsmål om digtning, kunst og håndværksmæssig kundskab ses som intimt knyttet til spørgsmål om dyd og lovgivning, digtning diskuteres i relation til spørgsmål om det rette forhold til guderne, og metafysiske og erkendelsesteoretiske spørgsmål behandles ofte som to sider af samme sag og som intimt forbundne med spørgsmål om, hvorledes vi bør leve vores liv for at blive lykkelige. I tillæg finder vi et væld af diskussioner med – og af – Platons og Sokrates' samtidige, sofisterne, samt 'de gamle', altså de græske filosoffer, der gik forud for disse.

For det andet er Platons værker kendetegnet ved det forhold, at alle de nævnte spørgsmål og diskussioner indflettes i fiktive, kunstnerisk gennemtænkte samtaler. Platons værk er dialoger, og de udspiller sig alle mellem dialogpartnere (ofte genkendelige historiske personer), der er udstyret med forskellige karaktertræk og bestemte holdninger.¹ Vi finder opblæste og selvretfærdige personer som Hippias, småkomiske som sokrategestilbederen Apollodoros, dovne og nydelsessyge som Philebos, hidsige og argumenterende som Thrasymachos, gådefulde som den fremmede gæst fra Elea, og drilsk spottende og høfligt interesserede, som Sokrates. Endvidere finder dialogerne sted i konkrete situationer, eller til bestemte tider, hvilke ofte påvirker betydningen af det, der siges: En række dialoger foregår kort før Sokrates henrettes af athenerne, hvilket har betydning for at forstå dialogernes argumentative dramatik, andre udspiller sig kort før afgørende vendepunkter i Den Peloponnesiske Krig, mellem individer, der har haft betydning for krigens gang, hvilket kaster et særligt lys over dialogparternes synspunkter.

I Platons værk får hele den græske tilværelse, som den udspillede sig i Athen i slutningen af 5. og starten af 4. årh. f.Kr., dermed lov til at betræde scenen, ivrigt diskuterende alle de ting, der har optaget grækerne i deres hverdag. Disse ting inte-

1. For nærmere oplysninger om dialogpersonerne i Platons værker henvises til *of Plato and Other Socratics* (Indianapolis, 2002).
Nails, *The People of Plato: A Prosopography*

resser uden tvivl også mange nutidige læsere, men for en sådan læser er det ikke altid let at forstå måden, de diskuteres på hos Platon. Derfor denne ledsager.

At hjælpe læseren til en bedre forståelse af Platon er dog ikke bogens eneste mål. I tillæg har den til hensigt at give læseren en indføring i Platonfortolkningen, navnlig i den lange tradition for Platonfortolkning, der har udfoldet sig i løbet af de sidste 2400 år, som i mange henseender må ses som en central del af selve filosofiens historie. Disse to målsætninger, at hjælpe læseren ind i Platons værk såvel som i hans virkningshistorie, har været bestemmende for bogens form.

Forholdet til den nye platonoversættelse

Som ledsager til *Platon: Samlede værker i ny oversættelse* benytter bogen her sig naturligvis af den nye oversættelse. Imidlertid er enhver oversættelse altid forbundet med fortolkning og oversættelsesmæssige valg. De enkelte forfattere er derfor blevet bedt om at følge den nye oversættelse medmindre der er en grund til at oversætte selv. Når nogle forfattere på enkelte punkter har valgt at afvige fra den nye oversættelse skyldes det navnlig, at en række græske ord for det første vanskeligt lader sig oversætte til dansk, for det andet er centrale for den filosofiske fortolkning af Platon, således at måden, de oversættes på, afhænger af fortolkningen af Platon.

På ét punkt er dette særlig tydeligt. Platon bruger to græske ord, *eidos* og *idea*, for det der traditionelt på dansk kaldes 'idé'. I den nye oversættelse gengives begge ord med det danske 'form'. Det ser ikke ud til, at Platon skelner meget klart mellem *eidos* og *idea* (selvom det, ligesom det meste andet hvad Platon angår, er omstridt). Vi vil nedenfor komme nærmere ind på, hvad disse ord betyder hos Platon. Her skal bare understreges, at vi har ladet det være op til de enkelte forfattere, om de bruger det danske 'form' eller 'idé'. Afvigelser fra den nye oversættelse er i alle tilfældet angivet.

Bogens opbygning

Lad os begynde med at skitsere bogens opbygning. Bogen har tre dele. Første del indledes med to kapitler, der behandler Platons Athen, herunder athenernes henrettelse af Sokrates, hovedskikkelsen i Platons dialogværk. Derpå følger Anden del med 11 kapitler, der har Platons værk som omdrejningspunkt, enten ved at tage en eller flere dialoger op til behandling, eller ved at behandle en bestemt tematik eller et bestemt problemkompleks hos Platon. Til sidst følger bogens Tredje del med 14 kapitler, der sporer Platons virkningshistorie, nærmere bestemt hans betydning for en række filosoffer eller epoker i filosofiens historie. Lad os nu se nærmere på rækkefølgen af kapitlerne i bogens to hoveddele.

Hvad angår den del, der handler om Platons værk, har vi valgt at lade rækkefølgen af dialogerne i den nye danske oversættelse være styrende. Inden for platonforskningen er det et omstridt spørgsmål, hvorledes Platons egne værker bør inddeles.² Som følge af de problemer, der knytter sig til et hvilket som helst forsøg på at inndeles Platons dialoger kronologisk eller tematisk, har den nye danske oversættelse valgt at lade Thrasyllus' gamle opdeling af dialogerne (i ni tetralogier, dvs. ni grupper af hver fire dialoger) være bestemmende for dialogernes rækkefølge. Vi har valgt, såvidt muligt, at indordne kapitlerne om Platons værk efter samme princip, således at rækkefølgen af kapitlerne bestemmes af, hvilke dialoger de behandler. De kapitler der behandler dialoger fra Thrasyllus' første tetralogi (fx *Sokrates' Forsvarstale* og *Phaidon*) kommer først, mens kapitler, der behandler dialoger fra senere tetralogier, følger i Thrasyllus' rækkefølge. I praksis har det dog ikke altid været let at følge denne inddeling, da flere af kapitlerne behandler flere dialoger fra forskellige tetralogier. Denne måde at ordne dialogerne på kan måske virke fremmed for nogle læsere, fordi mange vil være vant til at forstå dialogerne i den række-

2. Som man kan læse mere om i Mejer og Tortzen, 'Indledning', *PSV* 1, 18-22.

følge, som den kronologiske forskning opstillede i det 20. århundrede. Men denne mulige fremmedgørelse er faktisk en pointe, i og med at inddelingen og rækkefølgen af Platons dialoger netop er et fortolkningsspørgsmål og har været det både i antikken (tænk fx på den platoniske filosof Albinos), under renæssancen (tænk på Ficino) og i det 20. århundrede.³ I tillæg kan den måske uvante rækkefølge få læseren til se andre forbindelseslinjer mellem Platons dialoger end dem, den formodede kronologiske rækkefølge har vænnet mange læsere til at tage for givet.

Hvad angår bogens tredje del er rækkefølgen af kapitlerne ganske ukompliceret, idet den er kronologisk, således at der begyndes med Aristoteles, den første platonfortolker, og afsluttes med receptionen af Platon i det 20. århundrede, i Hans-Georg Gadammers værk, i den moderne dydsetik og i den moderne gymnasieskole.

Stil og indhold

Forfatterne til bogens 27 kapitler er alle akademikere, der arbejder med Platon eller med platonismens historie, forstået bredt. Som følge af at bogen henvender sig til den alment interesserede læser, har vi bedt forfatterne såvidt muligt at skrive med denne læser for øje. Bogen er således at forstå som formidling af humanistisk forskning til den alment interesserede læser. De emner der tages op til behandling, strækker sig imidlertid ganske vidt: Nogle er mere lettilgængelige end andre, og det har naturligt nok medført, at der er forskel på de enkelte kapitlers stil og kompleksitet.

Vi har tilstræbt at få dækket så meget af Platons værk og virkning som muligt. Men samtidig har det været vigtigt for os, at de enkelte kapitler afspejler de enkelte forfatteres faktiske forskningsinteresse. Vi har af den grund bedt hver forfatter dække et bestemt aspekt af Platons værk eller virkning, men har overladt det til forfatterne selv at bestemme, hvorledes

3. Se Alb., *Prol.* i *PSV* 6, 321-35 og om Ficanos ordning af dialogerne Leo Catanas kapitel her i bogen, kap. 20.

dette aspekt mere konkret skal dækkes. Det skyldes, at vi ser det som en styrke, at bogen giver et facetteret perspektiv på Platon, snarere end en samlet, homogen fremstilling af Platons værk og virkning. De mange perspektiver, der både underbygger, supplerer, modsiger og udfordrer hinanden, viser netop, hvorfor Platon står som en af de vigtigste skikkelser i filosofiens historie. Omend det uden tvivl er en overdrivelse, at filosofiens historie kan betragtes som en række fodnoter til Platon,⁴ er det næppe forkert at hævde, at få filosofiske forfatterskaber har formået at inspirere så mange forskellige mennesker på så mange forskellige måder. Det forhold afspejles også klart i mangfoldigheden af tilgange til Platon, der præger den igangværende platonforskning.

Platons dialogform

Som dialoger adskiller Platons værker sig fra det, vi i dag er vant til at se som den mest egnede måde at formidle filosofi på, den filosofiske afhandling. På Platons tid var dette ikke på samme måde tilfældet. Der findes mange forfattere af dialoger, som er inspireret af Sokrates. Platons dialoger er bare dem vi kender bedst.⁵ En filosofisk afhandling er karakteriseret ved, at den pågældende forfatter hævder et synspunkt, som han eller hun argumenterer mere eller mindre overbevisende for. Dette er præcist *ikke* tilfældet i en dialog af Platon. Der fremsættes masser af synspunkter, og der argumenteres for dem. Men disse synspunkter kan aldrig *uden videre* tilskrives Platon. For de fremsættes ikke af Platon, men af andre. Endvidere fremsættes de aldrig i et tomrum, men altid af nogen i samtale med andre. Platon gemmer sig så at sige bag de personer, der findes i hans dialoger. At løse dette problem ved at hævde, at hovedpersonen i dialogerne, Sokrates fx, så må være talerør for Platon, således at Sokrates' påstande uden videre kan identificeres med Platons opfattelser, er heller ikke et uproblematisk foretagende, omend nogle fortolkere er fortalere for sådan en tilgang. Pro-

4. Denne berømte påstand stammer fra Whitehead, *Process and Reality* (New York, 1978) 39. Bogen udkom første gang 1929.

5. Om de øvrige såkaldt 'mindre sokratiske' og deres dialoger kan man se mere i Sevelsted og Tortzen, 'Platon og dialoggenren', *PSV* 4, 7-42.

blemet er, at Sokrates for det første ikke er den eneste 'hovedperson' i Platons værk (fx er det en vis eleatisk gæst, der er dialogfører i dialogerne *Sofisten* og *Statsmanden*). For det andet fremfører Sokrates sjældent doktriner og synspunkter som sine egne. I stedet udvikler han synspunkter i samtale med de andre personer, der optræder i en given dialog, han gør ofte dette med det formål at vise en anden person, at det synspunkt han har, er uholdbart og Sokrates selv ændrer ofte sine synspunkter fra dialog til dialog og, måske mere foruroligende, i løbet af en og samme dialog. Dermed opstår følgende problem: Hvilke doktriner, hvilke synspunkter, er Sokrates' egne? Kan vi ikke identificere dem, kan det synes endnu vanskeligere at identificere Platons synspunkter.

Det betyder imidlertid ikke, at Platons dialoger ikke er filosofiske, at Platons filosofi ligger uden for dialogerne. Men det betyder, at den filosofi der er i dialogerne, først kommer til live, og dermed først er at finde, når vi som læsere indfanges i dialogerne, når vi begynder at stille spørgsmål til det, der sker, når vi reagerer på, hvad der siges. Først ved at deltage i dialogen eller i dialogens hændelser – hvad enten det er ved forundring, irritation eller begejstring – bliver dialogerne filosofiske. Anderledes formuleret kan det filosofiske indhold i en dialog ikke reduceres til en række doktriner eller positive læresætninger, ikke fordi der ikke er sådanne i dialogerne – der er masser – men fordi disse kræver fortolkning. En sådan fortolkning forudsætter tillige, at man tager dialogen i sin helhed med i sine overvejelser. Dette inkluderer også en bevidsthed om det dramatiske tidspunkt, dialogen udfolder sig på, og karakteren af de forskellige dialogpartnere.

Brugen af dialogformer betyder dermed, at platonfortolkning er ganske krævende, og det betyder endvidere, at den uenighed, der hersker om den rette forståelse af Platon er større, end det er tilfældet med de fleste andre filosofiske forfatterskaber.

PLATON: VÆRK

Hensigten med de følgende korte bemærkninger om en række centrale emner i Platons filosofi er at gøre det nemmere for læseren at orientere sig i bogens anden del. Da nogle kapitler behandler flere af disse emner, kan henvisninger til samme kapitel forekomme under forskellige overskrifter.

Eidos og idea

Det hævdes ofte, at det centrale i Platons filosofi er det, der på dansk traditionelt er blevet kaldt idélæren. En relativt skematisk fremstilling af, hvad denne lære indebærer, findes i starten af dialogen *Parmenides*. Her møder vi en helt ung Sokrates, der i diskussion med filosofen Parmenides og dennes elev Zenon, fremfører, hvad der i hvert fald ligner en skitse af det, mange ser som livsnerven i Platons filosofi, altså idélæren (128e-130a). Sokrates indfører den som en løsning på en række paradokser, Zenon har konstrueret for at bevise rigtigheden af Parmenides' lære om, at alt der er, er ét, og at det mangfoldige er en umulighed.

Sokrates' løsning består i at antage, at der for hver ting, eller hvert fænomen, som vi kan tale om, findes et selvstændigt væsen, en selvstændig *eidos* eller *idea*, som det kaldes på græsk. *Eidos* og *idea* betyder i første omgang blot tingenes udseende, det, vi kan se. En form er imidlertid ikke noget, der kan ses med legemets øjne, men kun med fornuften, som Platon flere steder beskriver som 'sjælens øje' (se fx *Staten* 517d-19c).

En form forklarer nu de enkelte fænomener således, at enkeltfænomenet er, hvad det er, ved at det deltager – eller parteciperer, som det ofte kaldes – i formen. Som antagelsen fremstilles i *Parmenides*, skal den tilsyneladende sikre, at mens en form, fx selve enheden, aldrig kan hævdes at være noget modsat af sig selv, i dette tilfælde en mangfoldighed, så kan et fænomen godt tillægges modsatte egenskaber. Et fænomen,

der hævdes at være ét, fx et menneske, kan også siges at være en mangfoldighed, nemlig af knogler, blod, sansorganer osv., uden at dette fører til selvmodsigelser. Lidt mere teknisk formuleret kan man sige, at hvor formen har absolut væren, en væren der udelukker sin modsætning, så har det konkrete enkeltfænomen kun relativ væren (nemlig i relation til eller afhængigt af formen). Formen er, kunne man sige med en aristotelisk formulering, den unge Sokrates' svar på, hvad det værende er, for såvidt det er værende. I andre dialoger bestemmes formerne også som det virkeligt værende, på græsk, *to ontōs on*. En nærmere diskussion af Platons antagelse af former findes i kapitel 4 og kapitel 6.

Paideia og aretē

Former er dog langt fra det eneste, der står centralt i Platons værk. Mindst lige så centralt står spørgsmål om opdragelse og dyd, på græsk *paideia* og *aretē*. For at forstå betydningen heraf er et par ord om de såkaldte sofistiske nødvendige.

Hvis vi undlader at tage stilling til det historiske spørgsmål, hvem eller hvad sofistene egentlig var og stod for, og i stedet blot tager udgangspunkt i Platons fremstilling af sofistikken, som ikke er neutral, kan det let forsimplet hævdes, at en sofist er en omrejsende lærer, der tilbyder unge græske mænd almindelig dannelse mod betaling. Traditionelt blev unge mænd, i hvert fald de mere velstående, opdraget ved at lære at læse, at spille musik, og regne, og de lærte en række digte, fx Homers og Hesiods, udenad, ud fra den idé, at skildringerne af ædle gerninger heri kunne fungere som idealer, de unge skulle efterstræbe. Men en reel højere form for uddannelse eller dannelse fandtes ikke. Det var dette sofisternes tilbød.

Det centrale for opdragelse eller dannelse, altså *paideia* (jf. vores 'pædagogik'), var ifølge græsk overbevisning – i hvert fald hvis vi skal tro den store tale, Protagoras holder i den dialog af Platon, der er opkaldt efter ham (320d-328c) – det vanskeligt oversættelige ord *aretē*. Målet med opdragelse var altså ikke blot at indgyde en række kundskaber, så som at kunne

regne og skrive, men først og fremmest at give de unge *aretē*. *Aretē* hænger sammen med duelighed. Nærmere bestemt gør *aretē* det, der besidder *aretē*, i stand til at udføre det arbejde, eller den funktion (på græsk *ergon*), der er karakteristisk for det, på bedst mulig vis. Man kan derfor også tale om både dyrs og tings *aretē*, som det fremgår af *Statens første bog* (335b-c). En knivs *aretē* er således at være skarp, en hests at løbe hurtigt og et øjes at kunne se godt. *Aretē* kan derfor oversættes med dyd, dygtighed, 'udmærkethed', 'bedsthed' eller godhed.⁶

Sofisternes påstand om, at de var i stand til at opdrage unge mennesker, således at de blev gode borgere – altså erhvervede *aretē* – må også ses på baggrund af det demokrati, der blev indført i Athen i det 5. årh. f.Kr. Det athenske demokrati var direkte, og enhver borger der havde en vis besiddelse, kunne blande sig i den politiske debat (se mere herom i kapitel 1). Det medførte naturligt nok, at evnen til at tale sin sag var afgørende, såfremt man ville have gennemslagskraft i det athenske samfund. Den der kan overbevise sine medborgere om, at hans opfattelse af tingene er den rette, den der har ordet i sin magt, er den der evner at gøre sig politisk gældende. Og at leve et liv hvor man udfolder sig politisk, var, hvis vi skal tro Platon, hvad de fleste mere velstående borgere anså for det mest fuldendte eller meningsfulde liv. Det var netop evnen til at gøre sig politisk gældende, de fleste sofister hævdede, at de kunne lære videre til andre. Sofisterne interesserede sig altså for etisk-politiske spørgsmål, for opdragelse og dermed for dyd, og endelig for talekunst.

Alt dette er imidlertid også centrale anliggender for Sokrates. Og da Sokrates er den altdominerende figur i Platons dialoger, kommer disse emner også til at stå centralt i Platons filosofi. Når Platon i dialog efter dialog angriber sofisterne – og det så indædt, at vi er vant til at tage for givet, at sofisterne er samfundsnedbrydende relativister – skyldes det ikke mindst, at han via Sokrates har sagen til fælles med dem. Det er vigtigt for

6. I *PSV* 6, 393-435, findes en oversigt over vigtige platoniske ord og begreber. For *aretē* se s. 405-07.

ham at distancere sig og sin helt Sokrates fra dem, fordi sofisterne i virkeligheden står ham meget nær. En lang række dialoger fremstiller derfor Sokrates i diskussion med de førende sofister, hvoraf de største uden tvivl er Protagoras og Gorgias. Platons diskussion af sofisterne, samt af spørgsmålet om dyd og opdragelse, kan der læses nærmere om i kapitel 5, 6 og 9.

I *Sokrates' Forsvarstale* lader Platon sin Sokrates påpege, at han ikke er som sofisterne, fordi han ikke har nogen positiv lære, han videreformidler til andre (se 19a-20a). Det han derimod gør, er at teste andre mennesker hvad angår visdom eller indsigt i, hvad dyd eller menneskelig fuldkommenhed er. Målet er at få dem, han diskuterer med, til at drage omsorg for det vigtigste, de har, deres sjæl (se 29d-30a). Denne testende aktivitet, også kaldet 'sokratisk *elenchos*', tages op i kapitel 3, hvor der sættes spørgsmålstejn ved, om den sokratiske *elenchos* alene skal opfattes som en metodisk procedure, som visse indflydelsesrige fortolkere mener, eller om den ikke dertil har en vigtig etisk dimension.

Sokrates' lighed med sofisterne førte i øvrigt til, at komediedigteren Aristophanes i 423 f.Kr. producerede og fremførte komedien *Skyerne*, der fremstillede Sokrates som en farlig, samfundsnedbrydende sofist. Skal vi tro Platons *Sokrates' Forsvarstale* (18d) var denne komedie en medvirkende faktor i den anklage mod Sokrates, der i 399 f.Kr. førte til, at athenerne dømte ham til døden. Hvad der egentlig ligger til grund for anklagen, har naturligvis været diskuteret indgående. I nærværende bog tager kapitel 2 spørgsmålet op til behandling fra et rent historisk synspunkt.

Polis, politeia og poesi

Omend Platon er kendt for sin krasse kritik af sofisterne, er det faktisk ikke sofisterne som sådan, der er viet hans mest intense kritik. Som Sokrates siger i dialogen *Staten* er det forkert at hævde, at sofisterne skulle have en særligt skadelig effekt på de unge (492a), for i virkeligheden underviser 'alle de personer, der underviser mod betaling ... udelukkende ... i de meninger og holdninger, der kommer til udtryk ved de store offentlige

forsamlinger. Og det kalder de visdom.' (493a). Med andre ord lukrerer sofisterne blot på de alment accepterede opfattelser - på græsk *doxai* - der hersker i bysamfundet, i *polis*. Værket *Staten*, hvis græske titel er *politeia*, hvilket betyder bl.a. forfatning, undersøger netop sådanne herskende opfattelser filosofisk. Værket leverer herigennem en kompleks politisk analyse af forholdet mellem samfund og individ, ud fra spørgsmålet om, hvorledes den gode forfatning for både sjæl og samfund nærmere skal forstås. De revolutionære og ofte chokerende politiske budskaber, der kommer til udtryk i værket, har været genstand for heftig diskussion siden Aristoteles. *Statens* politiske dimension behandles i kapitel 12, mens den analyse, dialogen giver af den menneskelige sjæl, tages op i kapitel 11. I kapitel 7 behandles *Statsmanden*, en af de dialoger der i tillæg til *Staten* eksplícit er viet spørgsmålet om det gode samfund eller den gode forfatning og her lægges vægten særligt på Platons kritik af demokratiske forfatninger.

Et aspekt af Platons politiske filosofi, der kan overraske fra et moderne perspektiv, er at Platon diskuterer digtning som en aktiv samfundsmagt, på linje med sofisterne. I *Statens* tiende bog hævder Sokrates, at der findes 'en gammel uoverensstemmelse' mellem filosofi og digtekunst (607b-c), samt at digterne bør sendes ud af *polis*, hvis det ideale samfund overhovedet skal kunne realiseres, medmindre digterne skulle kunne komme med et forsvar, der beviser, at Sokrates tager fejl, hvad angår digtekunstens sandhedsfordrejende karakter (se 605a-608b). Denne kritik fra tiende bog skal imidlertid suppleres med den behandling af digtningen, der gives i tredje bog for at give et retvisende billede af digtningens politiske, og filosofiske, potentiale. En udførlig behandling af dette findes i kapitel 10.

Eros, sjæl og skønhed.

Mens man kan sige, at Platon i *Staten* behandler spørgsmålet 'hvad er et menneske?' ud fra sammenhængen mellem det enkelte menneske og dets samfund, belyser han i andre dia-

loger samme emne ud fra et fokus på sjælen mere snævert, de kræfter der rører sig i den menneskelige sjæl og de genstande eller forhold, sjælen retter sig imod.

I *Symposion* er det overordnede tema begæret eller kærligheden (*erōs*). Lidt forsimplet sagt bliver *erōs* et billede på den menneskelige sjæl og sjælens begær efter det, den endnu ikke besidder, indsigt, visdom, og – mere alment – alt hvad mennesket som stræbende væsen forfølger under antagelse af, at det er godt. Den mere udførlige og komplicerede version af Platons analyse af *erōs* og skønhed findes behandlet i kapitel 8. Det kan være godt at huske på Platons forståelse af *erōs* som en meget central del af menneskets psykologi og de impulser og motivationer, der præger sjælen. For man får nogle gange det indtryk, at Platon skulle være en udpræget rationalist (hvor ‘rationalist’ både betyder en der sætter fornuften som det højeste og en der afviser følelser og lidenskab som afgørende faktorer i psykologisk og moralsk forstand). På en måde er det rigtig nok. Platon sætter fornuften meget højt og han viser ofte foragt for følelsernes indvirkning på tænkning og handling. Men på en måde er det afgørende forkert. For som det fremgår af kapitel 11, bl.a. i forbindelse med en analyse af *Phaidros*, har fornuften sine egne, særlige begær og det er derfor ikke meningsfuldt at skelne fuldstændigt mellem begær og fornuft. Som det yderligere fremgår af kapitel 9, ser Platon en intim sammenhæng mellem det skønne, et af de primære begærsobjekter, og visdom, det filosofen elsker og begærer mest af alt.

Guden og det guddommelige

Der er et træk til ved Platons filosofi, som fortjener en kort omtale i forhold til nærværende bog, nemlig spørgsmålet om guden eller det guddommelige. I flere værker diskuterer Sokrates sit eget forhold til guden; i *Sokrates' Forsvarstale* bestemmer han således sin filosofiske aktivitet som en art gudstjeneste (28e, 29d), i *Theaitetos* beskriver han sig selv som en jordemoder, der sammen med guden hjælper unge mennesker med at føde sande tanker (150d), og i samme dialog hævder han til-

lige, at det for mennesket handler om at blive så lig det guddommelige som muligt (176a-b), et motiv der går igen i mange andre dialoger (fx *Staten* 500b-d og 613a-b, *Lovene* 716b-d, *Timaïos* 89e-90d). Dette motiv kom til at danne grundlag for den måde, den senere tradition forstod Platons etik. Man kan læse mere om det og dets relation til Sokrates i kapitel 5.

I værkerne *Timaïos* og *Lovene*, hvor det ikke er Sokrates, der fører ordet, diskuteres forholdet mellem verden, som frembragt, og guderne. I *Timaïos* fremsættes den tanke, at verden er skabt af en særlig 'skabergud', den såkaldte *demiurg* ('håndværker'). Det blev ikke kun bestemmende for den såkaldte nyplatoniske læsning af Platon, men også for middelalderens forståelse af Platons natursyn. Hvorledes denne 'skabergud' nærmere skal forstås, og hvorledes diskussionen i *Timaïos* relaterer sig til diskussionen i *Lovene*, hvor guden synes at være helt fraværende i forklaringen af naturen og altet, kan man læse mere om i kapitel 13.

PLATON: VIRKNING

Det ser ud til, at Platons tanker allerede mens han endnu var i live, blev genstand for diskussion, kritik og fortolkning både indefra i hans egen skole Akademiet og udefra. En række temmelig hårde bemærkninger hos Platons samtidige, talelæreren Isokrates, fortæller os noget om den skarpe konkurrence de forskellige skoler befandt sig i. Isokrates harcelerer over de pedanterier, vi ville måske sige det 'pindehuggeri' (*mikrologia*), der foregår hos dem, der påstår, at de tilbyder undervisning i, hvordan man bliver et godt menneske (Isoc. 13.8), hvilket formentlig omfatter blandt andre Platon og hans skole. Man skal sikkert tænke på en række af de mere eller mindre subtile distinktioner inden for logik og erkendelseslære, som vi får et glimt af i nogle af Platons dialoger (inddeling, definition, begrebsbestemmelse). Ifølge Isokrates er Platon og hans tilhængere de egentlige sofister, mens Isokrates selv er filosof.

Den polemik handler i virkeligheden om, hvem der har ret til at definere, hvad filosofi er. Og den kamp vandt Platon.

Men hvad er så det centrale ved Platons filosofi udover at bestræbe sig på at finde metoder, anvende korrekte definitioner og klart definerede begreber? Hvorfor er hans tænkning så vigtig, at mennesker siden hans død har læst og genlæst hans dialoger? Selvom nogle af de svar, der er givet på dette spørgsmål lige siden Aristoteles og indtil i dag minder om hinanden, er der mindst en lige så høj grad af uenighed mellem de filosoffer, teologer, videnskabsmænd, kunstnere og andre, der på den ene eller anden måde har forholdt sig til Platon. I denne bogs Tredje del forsøger vi at beskrive en række vigtige stationer inden for historien om, hvordan Platons filosofi og tænkning er blevet forstået, brugt eller kritiseret fra han døde indtil i dag, hvor Platon indgår i undervisningen rundt omkring på landets gymnasier. Vi forsøger med andre ord at vise, hvilken virkning Platon har haft på store dele af europæisk kultur.

Antik, middelalder og renæssance

Den første store kritiker af Platon som vi kender noget til, kom indefra, fra Akademiets egne rækker. Aristoteles' kritik, særligt af Platons former, har præget meget store dele af den europæiske opfattelse af Platons filosofi. Ifølge Aristoteles skal en platonisk form forklare, hvorfor mennesker kan opnå viden om noget som helst. Vi ser jo, at der findes mange ens ting i verden, mennesker, træer, katte, der imidlertid aldrig nogensinde er helt ens. Nogle mennesker er mænd, nogle er kvinder, nogle har lyst hår, andre mørkt osv. Når vi alligevel kan vide noget om mennesker, som gælder for *alle* mennesker, fx at vi vokser, modnes og dør efter et ganske regelmæssigt mønster, skyldes det menneskets form. Den er nemlig ens for alle mennesker uanset hvor forskellige vi i øvrigt er. Hvis vi kan erkende den, får vi en stabil og uforanderlig viden (og det er denne type viden vi som filosoffer er interesserede i). Der er bare, stadig ifølge Aristoteles, det problem med en platonisk form, at den er 'adskilt' (*chōriston*). Det den er adskilt fra, er den sansbare

enkelthing: Fra dig og fra mig, fra træet i skoven og fra katten, der ligger i din stol og spinder. Men hvis det virkelig er rigtigt, hvordan kan en form så forklare noget om dig og mig, træet eller katten? Det svar Platon giver herpå, at hver enkelt ting har del i formen eller at formen skal opfattes som en slags forbillede for enkeltingen, forstår Aristoteles ikke. Hvad betyder det 'at have del i' en form, spørger han, og hvordan kan et forbillede for et menneske være relevant med hensyn til at forklare, hvad du eller jeg er? Dét og meget andet har Platon ikke forklaret os.

Sådan lyder standardhistorien om Aristoteles' kritik af Platon. Den er ikke helt forkert, men det er værd at bemærke, at Aristoteles aldrig siger, at formerne og deres funktion, det vi i dag kalder idélæren, er det *centrale* ved Platons filosofi eller at hele Platons tænkning skal forklares ud fra dem. Som vi skal se, fremkommer det synspunkt først i løbet af det 18. århundrede. Aristoteles udfordrer Platon på masser af andre punkter: Etisk, politisk, æstetisk og der er god grund til at antage at disse aspekter af Platons filosofi har været mindst lige så vigtige som undersøgelsen af formerne (idélæren). Fremstillingen af Platons virkning i antikken begynder med en undersøgelse af, hvad Aristoteles egentlig lærte i sin tid i Akademiet, mens hans kritik af Platon holdes i baggrunden. Som man kan se i kapitel 14, kommer der en noget anden historie ud af dette end standardhistorien om de to berømte filosoffer.

Ved Platons død overgik ledelsen af hans skole, Akademiet, til hans nevø Speusippos. Da Xenokrates få år senere blev valgt til leder af Akademiet forlod kort inden eller kort efter en række medlemmer, Aristoteles og Menedemos fx, skolen og grundlagde med tiden deres egne skoler. Men i Akademiet fortsatte en særlig filosofisk tradition som først mange år senere blev kendt som 'platonisme'. Vi ved ikke, hvad Speusippos og de øvrige medlemmer af Akademiet kaldte sig selv, men betegnelsen 'platoniker' optræder, såvidt vi kan se, første gang i vores bevarede kilder hos Cicero i en tekst skrevet ca. 50 f.Kr. (*Off.*

1.1.2). Samme Cicero studerede som ung mand i 70erne f.Kr. i Athen, og det fremgår, at den førende Platon-inspirerede filosof, Antiochos, havde sin skole et helt andet sted end Platons Akademi, nemlig inden for Athens bymure (*Fin.* 5.1). Forklaringen er nok, at Ciceros landsmand Sulla i 86 f.Kr. belejrede og indtog Athen og i den forbindelse ødelagde det offentlige parkanlæg, der hed Akademiet og i samme forbindelse sikkert også har ødelagt Platons Akademi. Platons skole hørte op med at eksistere i 86 f.Kr. og de senere filosofiske skoler, der kaldte sig 'Akademiet' har ingen institutionel forankring i Platons oprindelige skole, selvom de ideologisk set opfattede sig som Platons arvtagere.

Man har siden 18. århundrede skelnet mellem tre slags platonisme i antikken. Den tidlige platonisme begynder med Platon selv og fortsætter indtil Platons Akademi ødelægges i 86 f.Kr. Den mellemste platonisme indledes af førnævnte Antiochos og strækker sig i grove træk til Plotin (204/5-270). Man er imidlertid i stigende grad blevet betænkelig ved betegnelsen 'mellemplatonisme', fordi det er uklart i hvilken forstand de filosoffer, der repræsenterer denne platonisme står 'mellem' noget som helst (udover i tid). Det er altså uklart, hvordan de adskiller sig fra det, der gik forud, og det der kom efter, og desuden er det uklart, hvorvidt disse filosoffer overhovedet udgør én samlet filosofisk position. Læseren vil selv kunne danne sig et indtryk af disse spørgsmål ved at konsultere det udvalg af deres tekster, der findes oversat i sidste bind af den nye platonoversættelse.⁷

Med Plotin begynder så til gengæld den tradition man nu er vant til at kalde nyplatonismen, hvis forfattere og tekster til visse tider i historien faktisk har præget forståelsen af Platon stærkere end Platons egne dialoger. Som der redegøres for i Kapitel 15 er nyplatonismen bygget op omkring en ganske hie-

7. *PSV* 6, 283-391. Desuden er en samling af deres sparsomme og ofte fragmenterede tekster for tiden under udgivelse, se Boys-

Stones, *Platonist Philosophy, 80 BC-250 AD* (Cambridge, under udgivelse).

rarkisk opfattelse af virkeligheden. Plotin sætter en række klart adskilte niveauer, senere kaldet 'hypostas'er', med enhed som det højeste eller mest fundamentale niveau efterfulgt af det, han kalder *nous* (oversættes som regel enten 'intellekt' eller 'fornuft') og derefter sjæl, mens stof kommer nederst og ser ud til at være en slags grænsebestemmelse mere end et egentligt niveau.

Det er faktisk ganske vanskeligt at finde en velegnet oversættelse af *nous*, som dækker, hvad nyplatonikerne forstod herved. For det første skal det huskes, at Platon selv skelner mellem en menneskelig *nous* og en guddommelig *nous* (fx *Philebos* 22c, *Sofisten* 249a). *Nous* har altså på samme tid et menneskeligt og et overmenneskeligt aspekt. Som nævnt oversættes *nous* for det meste enten med 'intellekt' eller med 'fornuft'. Forskere der anser 'fornuft' for den mest retvisende oversættelse, kan støtte sig til, at nyplatonikerne, givetvis inspireret af Platons linjebillede (se *Staten* 509a-511e, navnlig 511c-e), skelner skarpt mellem *nous* og *dianoia* og at forskellen mellem disse ord på dansk kunne gengives med 'fornuft' (*nous*) og 'forstand' (*dianoia*), givetvis under indflydelse af tysk filosofi (jf. Kants skelnen mellem Vernunft og Verstand). Fornuft eller *nous* er for nyplatonikerne højere end forstand. Mens forstand er strengt diskursiv (hvilket vil sige, at den er begrænset til at gå frem gennem logiske slutninger eller til at forstå ting ved at bestemme dem gennem deres egenskaber) er fornuften mere end diskursiv. Med fornuft griber eller fatter mennesker fx udgangspunkterne eller grundlaget for diskursiv tænkning. Forskere der på den anden side, foretrækker at oversætte *nous* med 'intellekt' støtter sig til, at 'fornuft' som regel oversætter det latinske ord *ratio* (som på sin side normalt bruges som latinsk oversættelse af det græske ord *logos*). Selvom 'intellekt' derfor ikke er problemfrit, er det mindre misvisende end 'fornuft' ifølge disse forskere. Situationen kompliceres yderligere af det forhold, at den tyske idealisme skelner mellem forstand, fornuft og ånd, men det skal ikke optage os yderligere. Vi har valgt at lade det være op til hver enkelt forfatter selv at beslutte sig for, hvilken

oversættelse af *nous* (eller *intellectus* hvor det forekommer) han eller hun finder bedst.⁸

Som nævnt i forbindelse med Aristoteles og hans kritik af Platons former, var et af problemerne at gøre rede for, hvordan form og enkeltting står i forbindelse med hinanden. Det samme kunne man spørge om med hensyn til Plotins forskellige niveauer. Et af de svar Plotin forsøger at give, lyder, at niveauerne forbindes med hinanden gennem 'udstrømning' (også kaldet emanation) fra det mest til det mindre fundamentale (fra det ene til fornuft, fra fornuft til sjæl og fra sjæl til stof). Når vi altså skal forklare, hvordan det kan gå til, at du er den du er, lyder svaret i sidste ende 'fordi der strømmer væren og struktur ud af de højere niveauer og former det stof, du nu en gang er sammensat af'. Der er mange der mener, at denne tanke om emanation er helt uplatonisk i den forstand, at Platon selv ikke ville tænke på den måde. Men som det fremhæves i kapitel 15, kan Plotins teori om den såkaldte dobbelte aktivitet bruges til at vise, at Plotin faktisk drager nytte af en række tanker hos Platon selv. Nyplatonismen kan derfor på dette punkt være tættere på Platon, end man måske skulle tro.

Nyplatonismen blev i senantikken den altdominerende filosofiske retning. Hovedcentrene for denne strømning lå i Athen og Alexandria. Herfra udgik talrige kommentarer til både Platon og Aristoteles sammen med en række selvstændige nyplatoniske afhandlinger. Alle disse tekster prægede på forskellig måde opfattelsen af Platon i løbet af middelalderen, både den latinske, græske og arabiske. Hvis der er et samlende fælles træk for disse tre monoteistiske kulturers indoptagelse af Platon og platonismen, består det i de problemer, repræsentanter for disse kulturer havde med det faktum, at Platon i udpræget grad, og nyplatonikerne i nogen grad, repræsenterede en hedensk tradition. Ad forskellige veje førte dette til en række beslægtede problemer i disse tre kulturer i løbet af senantikken og middelalderen.

8. Vi takker Sten Ebbesen, Eyjólfur Emilsson og den anonyme fagfællebedømmer for kommentarer i denne forbindelse. Emilsson ytrer betænkeligheder ved over-

sættelsen af *nous* med 'fornuft' (med særlig henvisning til Plotin V.3.4, hvor man også vil finde den omtalte skelnen mellem *nous* og *dianoia* hos nyplatonikerne).

For den kristne kultur, særlig som den foldede sig ud i Vesteuropa (det tidligere vestlige romerrige), var det en nordafrikaner, der spillede en afgørende rolle for den senantikke kristne indoptagelse af Platons tanker. Hans navn var Aurelius Augustin (354-430). Kapitel 16 handler om, hvordan Augustin indoptager platonismen i sin kristendomsforståelse. Dette sker i et åbent opgør med gnosticisismen, en radikalt dualistisk tankeretning i senantikken. Selvom Augustin kun med større eller mindre held overvinder gnosticisismen, kom hans opgør med den og dette opgørs platoniske elementer til at spille en afgørende rolle for udformningen af så centrale kristne dogmer som verdens skabelse, treenigheden og arvesynden.

Augustin levede (på flere forskellige måder) i en opbrudstid. Politisk set brød hans verden sammen, da Rom i 410 blev plyndret af goterne. Mens det vestromerske rige længe havde været i politisk forfald, så det anderledes ud i det østromerske rige (Byzans). Indtil det byzantinske riges fald i 1453 overlevede her en græksproget kultur, der blandt andet aldrig helt glemte Platon og som faktisk har en stor del af æren for, at vi i dag overhovedet har græske originaltekster af Platon. Bemærkelsesværdigt nok er den kristne platonisme, som gennemsyrrer byzantinsk kultur, ikke baseret på Augustin. Prægningen fra Platon blev derimod formidlet gennem en række 'mellemplatonisk' inspirerede græske kirkefædre med udgangspunkt i Alexandria og gennem de nyplatoniske tekster, der cirkulerede under Dionysios Areopagittens navn og tydeligt bar de atheniske senantikke nyplatonikeres stempel. Man kan læse mere om problemerne med at finde en plads til Platon inden for byzantinsk kultur i kapitel 17.

Mens byzantinske lærde faktisk havde adgang til Platons egne tekster og selvfølgelig kunne læse dem på græsk, var situationen en ganske anden blandt deres muslimske og kristne vesteuropæiske kolleger. Ingen af disse kulturer rådede over ret meget af det, Platon selv havde skrevet og både muslimer og kristne var henvist til oversættelser til gældende akademiske standardsprog inden for deres respektive kultursfærer (altså

arabisk og latin). Kapitel 18 fortæller mere om, hvordan arabiske lærde opfattede Platon og fandt plads til ham mellem religiøse hensyn og hensynet til den dominerende mainstreamfilosofi, som var inspireret af Aristoteles (også kaldet 'peripatetisk' filosofi). Det er i denne forbindelse interessant, at både arabiske og senere byzantinske lærde på forskellige måder brugte Platon og platonismen til at frigøre sig fra netop Aristoteles og hans filosofiske tradition. Kapitel 19 beretter om den vestlige middelalders kendskab, eller mangel på samme, til Platon. Ved siden af Augustin og hans indoptagelse af platonismen fik den senantikke romer Boethius (ca. 480-525) også en betragtelig indflydelse på kendskabet til platonisk filosofi i den latinske middelalder. Imidlertid er historien om Platons virkning i den vestlige middelalder i endnu højere grad, end tilfældet var det inden for den arabiske og byzantinske middelalder, en historie om platonisme uden Platon.

Det er en udbredt opfattelse, at renæssancen udgør et tydeligt brud med middelalderen på stort set alle områder. Det er ikke forkert, at der sker noget nyt i renæssancen, i hvert fald hvad kendskabet til Platon angår. Men det er til gengæld ikke ganske rigtigt at opfatte det, der skete, som et virkelig radikalt brud. Som det fremgår af kapitel 20, sker der det nye i renæssancen, at man i Vesteuropa får adgang til alle Platons tekster på græsk og begynder at studere dem på det sprog de er skrevet, samtidig med at de i deres helhed oversættes til latin og dermed bliver læselige for datidens lærde verden. Den italienske humanist Marsilio Ficino (1433-1499) spiller en nøglerolle i denne proces. Alt dette medfører, at spørgsmål om dialogernes ægthed og den rækkefølge, de bør læses i tages op igen og diskuteres på nye og interessante måder. Til gengæld er Ficino tydeligt inspireret af sine middelalderlige kolleger (de såkaldte 'skolastikere') i sin måde at disponere og kommentere Platons dialoger på og ligesom sine senantikke og middelalderlige kolleger er han dybt påvirket af nyplatonismen. Bemærkelsesværdigt nok blev Ficinøs indsats som fortolker af Platons dialoger dømt ude, da filosofihistorien begyndte at blive etableret

som en akademisk disciplin i det 18. århundrede. Det medførte blandt andet, at Ficino og renessancens platonforståelse helt indtil i dag ikke rigtig er blevet taget alvorligt. Og det er måske mere rimeligt at sætte det egentlige brud med den antikke og middelalderlige platonopfattelse her, i det 18. århundrede, altså i den periode vi også kalder oplysningstiden.

Fra oplysningstiden til Kierkegaard

Ficinos oversættelser af Platons dialoger til latin fik en betragtelig udbredelse i det 16. og 17. århundrede. Men dertil begyndte der også at dukke oversættelser op til en række europæiske nationalsprog. Man kunne derfor godt tro, at Platon ved begyndelsen af det vi kalder oplysningstiden, gik et triumftog gennem den europæiske tænkning, nu hvor hans tekster forelå på flere forskellige sprog og derfor nemmere kunne tilegnes. Men det er faktisk ikke helt tilfældet. Det er på dette punkt interessant at sammenligne situationen i Storbritannien og i Frankrig. Kapitel 21 beskriver indoptagelsen af Platon i det engelsksprogede i en situation, hvor materialisme og empirisme dominerede den filosofiske dagsorden. De filosoffer vi normalt forbinder med disse betegnelser er Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) og David Hume (1711-1776) for at nævne de mest berømte. De befandt sig i et opgør med den dominerende filosofiske retning i det europæiske universitetssystem, den aristotelisk inspirerede skolastik (en del af opgøret foregik uden for universiteterne). Platon blev således klemmt mellem de stridende parter og dukker i første omgang op, symptomatisk nok, som en kultiveret støtte for idealet om en gentleman, som dette udtrykkes hos Shaftesbury (1671-1713). Hos den lidt senere George Berkeley (1685-1753) blæses der derimod til kamp mod den materialistisk-mekaniske naturopfattelse, og Platon bliver en stærk allieret. Med Adam Smith (1723-1790), der i dag nok er mest berømt for sin økonomiske tænkning, får Platon en venligt indstillet læser, og Smith finder på sin side støtte hos Platon i hans tanker om individets moralske egenskaber og samfundets socialiserende indvirkning på individet.

I Frankrig var situationen i samme periode en anden. De franske oplysningstænkere, i hovedsagen mændene engagerede i den store *Encyclopædi*, ville tænke nyt og handle nyt på baggrund af deres tænkning. Her var britiske filosoffer i samtiden oplagte allierede (Locke og Hume i særdeleshed). Platon er derimod en lidt vanskeligere skikkelse. På den ene side er Platon jo ikke ny. Tværtimod. Platon repræsenterer en filosofisk tradition, en måde at tænke på og en måde at tale på, og oplysningens bannerførere vil netop fri af traditioner (filosofiske, religiøse, politiske og sociale). På den anden side *gør* Platon noget, når han filosoferer, som oplysningsfilosofferne kunne identificere sig med. Platon afholder sig fra at fælde endelig dom i filosofiske spørgsmål. Han inviterer forskellige synspunkter indenfor og viser deres respektive styrker og svagheder. Den måde at tænke på, Diderot (1713-1784) kalder den 'eklekticisme', kunne de franske oplysningstænkere anerkende. Men for såvidt Platon og platonismen havde præget religiøse eller filosofiske forestillinger, måtte også Platon afvises. Indtil Rousseau (1712-1778) dukker op og holder ham op som et spejl for samtidens materialisme for at kritisere *den*. Om alt det kan man læse mere i kapitel 22.

Som nævnt kan man sige, at bruddet med antikkens, middelalderens og renæssancens platonopfattelse falder i det 18. århundrede. Det er i denne periode, at filosofihistorie bliver etableret som en akademisk disciplin (her spiller tyskeren Jakob Brucker, 1696-1770, en hovedrolle), som det vises i kapitel 20. Men hos tænkerne i tiden efter den franske revolution (1789) sker også en anden vigtig ting: Man begynder at læse Platon som en historisk forankret filosof, der måtte forstås ud fra sin historiske baggrund (og ikke som en tidløs skatkiste af indsigt). Endvidere begynder man at gå *filosofisk* til filosofiens historie, forstået således, at man begyndte at beskæftige sig med denne historie som et aspekt af filosofien selv, der måtte gennemtænkes filosofisk: at tænkningen har en *historie*, siger noget om tænkningens væsen. Kapitel 23 beretter om denne udvikling med fokus på Hegel (1770-1831) og Schleiermacher

(1768-1834). Tanken om at gå filosofisk til filosofihistorien indebærer to momenter, som får afgørende betydning navnlig for Hegels fortolkning af Platon. For det første forstås Platon ud fra den plads, han tilskrives i en større overordnet historie, Hegel kalder det 'åndens' historie. Det betyder, at Platon for Hegel må læses på egne præmisser eller ud fra sin tid, snarere end ud fra senere tiders herskende opfattelser og filosofiske vokabular. Det betyder også, at man for at forstå Platon, må forstå ham på baggrund af den førsokratiske filosofi, hans egen filosofi udspringer af, og ud fra den rolle, han spiller i den græske filosofis udvikling i det hele taget. Her er det særligt Platons antagelse af, at det der virkeligt er, er idéer eller former, der optager Hegel. Men for det andet bliver Platons tænkning et orienteringspunkt for Hegels egen filosofi, netop fordi filosofien for Hegel er uløseligt forbundet med de erfaringer, tænkningen har gjort sig i løbet af sin historie. Platon er således for Hegel på den ene side en historisk skikkelse, der må forstås som historisk, på den anden en tænker, der har haft afgørende betydning for tænkningens udvikling, og netop derfor er én, Hegel selv kan gå i dialog med for derigennem at gøre sig afgørende erkendelser om tænkningens væsen. Dette sidste aspekt træder særligt tydeligt frem i hans vanskeligt tilgængelige læsning af dialogerne *Sofisten* og *Parmenides*.

Man ser samme tendens til at 'gå i dialog med traditionen' hos Søren Kierkegaard (1813-1855), men med fokus på Sokrates-skikkelsen. Det er velkendt, at Kierkegaard i sit teologiske speciale, *Om begrebet ironi* (1841), rettede opmærksomheden mod Sokrates. Men som det fremgår af kapitel 24, bliver Sokrates-figuren ved med at udgøre et omdrejningspunkt hos Kierkegaard gennem hele hans forfatterskab. Kierkegaard ser en central modsætning mellem eksistens og spekulation, og Sokrates er vigtig i hans tænkning, fordi han mere end nogen anden repræsenterer den eksisterende filosof. Men Sokrates udgør også et problem, fordi han frisætter den enkelte (hiin enkelte), frigør ham eller hende fra en tradition og livsforståelse, der har mistet sin gyldighed, uden at anvise nogen genvej til

en ny eller bedre forankring i livet. Sokrates bliver dermed hos Kierkegaard en fødselshjælper for 'det moderne menneske' i den forstand, at han stiller mennesket alene med sit eget liv.

Platon i det 20. århundrede og i dag

En af de centrale tanker som Kierkegaard giver i arv til det 20. århundredes tænkere, er skellet mellem eksistens og spekulation. På en måde kan man kalde dette et skel mellem Sokrates og så den filosofiske tradition, som udgår fra Platon (altså 'platonisme' i bred forstand). Særligt tysktalende filosoffer tager i løbet af det 20. århundrede dette skel til sig og bruger det til at formulere en kritik af platonismen, som går på, at denne tanke- retning sætter forståelighed (fx begrundet i former eller substanser) før eksistens og dermed overser, at et menneske eksisterer, længe før det forstår noget og at denne eksistens præger dets forståelse på uigennemskueligt mange måder. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) udgør en af de centrale skikkelser i denne forbindelse. Som det fremgår af kapitel 25, forsvarer Gadamer Platon mod den lige nævnte indvending imod platonismen ('Platon var ikke platoniker' er et af Gadamers berømte ord i denne forbindelse). Men ikke nok med det, Gadamers egen filosofiske hermeneutik bygges væsentligt op omkring hans forståelse af Platon og i særdeleshed Sokrates-skikkelsen hos Platon. Her er det særlig betydningsfuldt, at Gadamer forsvarer humanvidenskaberne imod det han opfatter som et naturvidenskabeligt videnskabsideal.

Fra en anden kant har Platon vist sig som en frugtbar samtalepartner for nutidig moralfilosofi. Den såkaldte dydsetik har gennem en årrække præsenteret et stærkt alternativ til en række fremherskende moralfilosofiske standpunkter. Inden for den engelsksprogede forskning gælder opgøret i første omgang den tradition, der udgår fra Hume. Kapitel 26 beskriver Platons bidrag til dydsetikken og fremhæver særligt tre provokerende påstande, som Sokrates gøres til talsmand for (dyderne gavner deres besidder, det er bedre at lide end at gøre uret, dyd er viden) og som den nutidige dydsetik har taget op til behandling.

Hvis bogens tredje del om Platons virkningshistorie viser en fælles tendens gennem hele den lange periode, hvor Platon er blevet læst og brugt, er det den store variation i opfattelserne af Platons tænkning. Det er, som om hver tid har sit billede af Platon (sin Platon) eller hver tid har flere billeder af Platon på én gang. I sidste ende går disse billeder af Platon tilbage til hans tekster (selvom visse tider faktisk dårligt nok kendte dem). Og det rejser et ikke helt uvæsentligt spørgsmål også for vore dages læsning af Platon: Hvilke tekster af ham læser vi egentlig? Hvis man overhovedet kan tale om et 'vi' i dagens Danmark i forbindelse med studiet af Platon, ville det formentlig befinde sig i landets gymnasier. Hvert år udsættes ca. 35.000 unge danskere for Platon. Tredje dels sidste kapitel, kapitel 27, belyser lige præcis Platons tilstedeværelse i det danske gymnasium med særligt fokus på faget oldtidskundskab, der blev oprettet 1903. Historien om Platons virkning slutter altså på en måde hvor den startede: I gymnasiet (Akademiet var også navnet på et *gymnasion*, en sportsfacilitet og en park uden for Athens bymure, og det var denne park, der gav Platons skole sit navn). Bemærkelsesværdigt nok er den Platon, som unge mennesker i gymnasiet præsenteres for, i meget høj grad ham vi ser i *Sokrates' Forsvarstale*. Og som Sokrates spør for sine dommere i den dialog, vil der, når de har slået ham ihjel, kun komme flere, der plager dem med spørgsmål og kritik: 'Sagen er, hvis I tror, at I ved at slå folk ihjel kan forhindre nogen i at kritisere jer for at leve jeres liv på en forkert måde, tager I helt fejl' (*Sokrates' Forsvarstale* 39d). Indtil videre ser det ud til at vi aldrig bliver færdige med Platon.