

Mellem akademi og agora

- om to nye svar på spørgsmålet: hvorfor skrev Platon dialoger?

af Morten Sørensen Thaning

I det følgende præsenteres og diskuteres to nyere fortolkningsrammer for Platons filosofi, der begge gør spørgsmålet 'Hvorfor skrev Platon dialoger?' til selve fortegnet for deres udlægning. De to fortolkere Thomas Szlezák og Wolfgang Wieland tager afsæt i den såkaldte *skriftkritik* og gør den til fortolkningsnøgle for værket som helhed. Begrebet *skriftkritik* henviser til den passage i *Phaidros*, hvor Sokrates og Phaidros diskuterer skriftens muligheder og begrænsninger, og disse overvejelser er siden Friedrich Schleiermacher blevet anset som en afgørende selvrefleksion fra Platons side, der indeholder nøglen til forståelsen af forfatterskabet som sådan. Denne diagnose tilslutter såvel Szlezák som Wieland sig, men her hører enigheden til gengæld også op. De fortolker skriftkritikken på radikalt forskellig vis, og derfor er der en tilsvarende afgrund mellem deres overordnede syn på værket. Det følgende er et forsøg på at vise, at fortolkningerne repræsenterer to yderpunkter i forståelsen af Platon, og dermed artikulerer en fundamental spænding i værket, spændingen mellem *den sokratiske praksis på agoraen* og *den platoniske teori i akademiet*, og som i kraft af Platons betydning for den senere filosofi har sat sig grundlæggende spor i virkningshistorien og dukker op i stadig nye skikkelser. Denne virkningshistorie omfatter også de to fortolkere, og dermed eksisterer et cirkulært forhold mellem dem og de tekster, de udlægger. De har således en bestemt forud-forståelse af viden og filosofi, som hænger sammen med det aspekt af det platoniske værk, de vælger at artikulere som det væsentligste. Men der er imidlertid også en anden spænding, som ligger til grund for uenigheden mellem de to fortolkninger, og som må ihukommes i en vurdering af dem. Det gælder spændingen mellem *historie* og *gyldighed*, som kommer til udtryk i de forskellige opfattelser af platonfortolkeren som henholdsvis *historiker* og *filosof*. Også her ligger en forskellig forud-forståelse til grund for uenigheden. De spændinger som viser sig i behandlingen af de to fortolkninger, er af så fundamental art, at den følgende diskussion har relevans, også for andre end fortolkere af Platon.

Påpegningen af forud-forståelsernes betydning har ikke til formål at reducere de to fortolkninger til funktioner af disse forudsætninger, hensigten er at udforme en *refleksiv* fortolkningsstrategi, hvor fortolkeren forsøger at medtænke, hvilke muligheder og hvilke begrænsninger, der er forbundet med hans udlægning som følge af dens forud-forståelse. I vurderingen af de to

fortolkninger praktiseres en sådan differentieret strategi, idet jeg i højere grad bestræber mig på at udpege styrker og svagheder, fordele og ulemper end at dømme hvilken udlægning, der er den rigtige i forhold til ét bestemt grundlag. Fastholder man denne tilgang med en vis konsekvens, rejser den imidlertid også følgende pointerede spørgsmål: hvilken forud-forståelse repræsenterer den her praktiserede tilgang, og hvilke styrker og svagheder har denne forud-forståelse. Allerede med titlen er det angivet, at forudsætningen for denne artikel er, at begge de to tendenser, som Szlezák og Wieland accentuerer, er til stede i de platoniske dialoger. Kun i kraft heraf er det muligt at tale om en spænding mellem agora og akademi. Til grund for denne antagelse ligger en opfattelse af Platons tænkning som en, der ikke er fuldt ud konsekvent, men derimod rummer spændinger, brud og endda modsigelser på fundamentale niveauer, og endnu dybere en forud-forståelse om, at enhver interessant filosofisk position rummer sådanne uophævelige spændinger. En sådan tilgang har den åbenlyse styrke, at den resulterer i en differentieret og nuanceret vurdering, som forsøger at tage højde for flere kriterier. Samtidig er risikoen ligeså oplagt: hvis de spændinger, som diagnosticeres på grundlag af sammenligningen, ikke er af fundamental art, men tværtimod er skinmodsatninger, som enten ved dybere refleksion eller større filologisk akkuratelse kan ophæves, er vurderingen ikke udtryk for en afvejet nuanceret stillingtagen, men for doven tænkning. Endelig skal det understreges, at min tilgang hverken er et udtryk for en relativistisk ligestilling, eller for en fordring om absolut neutralitet i forhold til de to fortolkninger. På grundlag af den konkrete vurdering, vil en sympati for den ene af fortolkningerne flere gange blive antydnet, og der vil endda være en konsekvent linje i, hvilken af de to parter tilkendegivelserne tilfalder.

I. Skriftkritikken i *Phaidros*

Indledningsvis er det formålstjenligt at skitsere skriftkritikkens grundpointer, som de kommer til udtryk i *Phaidros*.¹ De udgør blot en lille del af dialogen og er tilsyneladende en digression i forhold til spørgsmålet om den sande retoriks væsen, formål og funktion. I forbindelse med diskussionen af denne hævder Sokrates, at også den rette brug af skriften bør behandles. Derpå fortæller han en historie, han har hørt af de gamle: I Egypten levede engang den guddommelige opfinder Theuth, der har opfundet talsystemet, regning, geometri og astronomi, men hans største opfindelse er dog bogstaverne. Theuth præsenterer sin nyeste opfindelse, bogstaverne for kongen, Thamos, med forsikringen om, at de vil gøre

¹ Jf. *Phaidros* 274b-278e.

egypterne visere og bedre til at huske (σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει), for de er opfundet som et hjælpemiddel til hukommelsen og fornuften (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον εὐρέθη).² Men Thamos belærer ham om, at det er to forskellige ting: at gøre opfindelser og så at kunne bedømme, om disse opfindelser gør skade eller gavn for dem, der skal til at bruge dem (κρίναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι).³ Theuth som er far til bogstaverne siger på grund af sin velvillighed, at de kan det modsatte af, hvad de egentligt er istand til. For de bringer i virkeligheden glemsel over de sjæle, som skal lære, fortsætter han, fordi disse så ikke tager vare på hukommelsen (Τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ).⁴ På grund af tiltro til skriften, erindrer de udvendigt via fremmede tegn, ikke inderligt via deres egne tanker (ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκομένου).⁵ Theuth har altså ikke fundet et middel til hukommelsen men kun til ydre påmindelse (ὑπομνήσεως). Han skaffer kun sine elever en skinviden (δόξαν) hermed, ingen sand indsigt. De vil høre meget, men uden hans ledsagende undervisning (ἄνευ διδασχῆς), og derfor vil de også mene at vide meget, men i virkeligheden, konkluderer Thamos, vil de være uvidende om det meste, ubehagelige at omgås, skinvidende (δοξόσοφοι) i stedet for vise.⁶ Den centrale anklage mod skriften er, at den ikke tilvejebringer internaliseret viden, og den kan derfor kun, som Sokrates efterfølgende betoner, benyttes til at erindre om, hvad man allerede ved (τοῦ τὸν εἰδοτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἄν ᾗ τὰ γεγραμμένα).⁷ Modsætningen mellem en læring der orienterer sig om ydre memorisering og på den anden side en indre selvforanstaltet⁸ tankevirksomhed er således fundamental. En ægte internalisering af viden ansføres ikke af skriften, tværtimod skaber tiltroen til denne en overfladisk pseudoviden, og det er ikke tilfældigt, at ordet δοξα benyttes i denne sammenhæng: man mener at vide, hvad man ikke ved, hvilket talrige gange i de platoniske dialoger diagnosticeres som den værste mulige tilstand.

Efterfølgende fremfører Sokrates to yderlige kritisable forhold ved skriften. Den kan ikke svare på spørgsmål, men kan altid kun sige det samme. Sokrates sammenligner den med maleriet, idet han siger: “Δεινὸν γὰρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. Καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης

² *Phaidros* 274e6-7.

³ *Phaidros* 274e9.

⁴ *Ibid.* 275a2-3.

⁵ *Ibid.* 275a3-4.

⁶ *Ibid.* 275a5-b2.

⁷ *Ibid.* 275d1-2.

⁸ For Platon er sjælen netop kendetegnet ved at være selvbevægende (jf. *Phaidros* 245c-d), hvilket vis sige, at den er irreducibel i forhold til enhver ydre materialitet, som ganske vist betinger, men ikke bestemmer den.

ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα· ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. Ταύτων δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούοντας αὐτοὺς λέγειν· ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταύτων ἀεί.”⁹ Videre hævder Sokrates, at når skriften én gang er nedfældet kan den komme i omløb overalt, hos dem som forstår den og hos dem, som den ikke angår (παρ' οἷς οὐδεν προσήκει). Den forstår sig ikke på at tale med folk (eller at undlade at tale med folk), med hvem den burde (eller ikke burde) tale. Bliver den angrebet og uretfærdigt svinet til, så behøver den altid sin faders undsætning (Πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκη λαιδορηθείς, τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ·) Den kan hverken forsvare sig eller komme sig selv til undsætning (αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ).¹⁰ Derpå introducerer Sokrates en langt overlegen λόγος, som er levende og besjælet (ζῶντα καὶ ἔμψυχον) og som med viden skrives ind i den lærendes sjæl (μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ).¹¹ Denne er istand til at komme sig selv til undsætning og forstår sig på at tale og tie, til dem den bør henholdsvis tale og tie. I forhold til denne λόγος er skriften kun et skyggebillede (εἶδωλον).¹² Med ordet εἶδωλον signalerer Platon, at skriftens forhold til den alternative λόγος er principielt underlegent, den har en mindre grad af væren, en lavere ontologisk status. I en lignelse om en forstandig landmand ekspliciteres denne forskel. En sådan landmand vil aldrig så sin bedste sæd, som han håber at se bære frugt, i en Adonishave,¹³ der alene egner sig til festlige lejligheder, men i stedet vil han gemme den til ordentlig jord, hvor han vil så den i henhold til landbrugskunstens forskrifter. På samme vis vil den, der har viden om de retfærdige, smukke og gode forhold (Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα), vel ikke så sin sæd mindre forstandigt, spørger Sokrates retorisk.¹⁴ Denne vil kun skrive χάριν παιδιᾶς; for at samle sig et forråd af erindringer (ὑπομνήματα) til den glemsomme alder og som alternativ til andre lege ved symposier.¹⁵ Skønt Phaidros kalder denne ringe leg, hvor man digtende leger i λόγοι om blandt andet retfærdighed, for meget smuk (παγκάλην), og selvom Sokrates selv betoner, at den digtende vil glæde sig, idet han ser ordene vokse sig fine (ἀπαλός), understreger han dog efterfølgende, at alvoren er

⁹ *Phaidros* 275d6-9.

¹⁰ *Ibid.* 275e1-5.

¹¹ *Ibid.* 276a5-6.

¹² *Ibid.* 276a5-b1.

¹³ Reale beskriver traditionen omkring Adonishaver på følgende vis: “Für das Fest des Adonis, das in den Hochsommer fiel, pflegten die Griechen in Muscheln oder in kleinen Gefässen die sogenannten ‘Adonisgärtchen’ vorzubereiten, indem sie Samenkörner säten, die in der Hitze der Sommers und in künstlicher Umgebung in nur Acht Tagen aufgeblüht waren; diese brachten aber keine Früchte hervor, sondern starben sofort ab – ein Symbol für den frühzeitigen Tod des Adonis.”, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s. 90.

¹⁴ *Phaidros* 276c3-5.

¹⁵ *Ibid.* 276d2-5.

langt smukkere, når man ved brug af den dialektiske kunst (διαλεκτικῆ τέχνη) sår ord (igen λόγοι) med viden i en passende sjæl (ψυχὴν προσήκουσαν); ord som er istand til at komme både sig selv og den der har sæt dem til undsætning; ord som ikke er ufrugtbare (ἄκαρποι) men indeholder kim, der vil udvikle sig forskelligt i forskellige sjæle, og som skænker den, der besidder dem en lykke så stor, som det overhovedet er muligt for et menneske.¹⁶ To former for logos sættes altså overfor hinanden i disse passager. Skriften er kun værd at beskæftige sig med χάριν παιδιᾶς, og er alene et skyggebillede af den mundtlige fremstilling, der behandler de forhold, som er alvor (σπουδῆ) værd.

At Platon ikke opfatter passagen med skriftkritikken som en tilfældig digression fremgår af, at han i den efterfølgende afslutning, som konkluderer på hele dialogens undersøgelsen af forskellige former for taler, lader Sokrates gentage pointerne fra dette afsnit: Sokrates tilføjer endog at den, der holder sig de to former for fremstilling og deres forskellige værdi efterretteligt fortjener en hædersbetegnelse: ikke vis (σοφός), som det kun sømmer sig at kalde en gud, men visdomselsker (φιλόσοφος).¹⁷

II Den esoteriske fortolkning

I bogen *Platon und die Schriftlichkeit* har Thomas Szlezák fortolket atten af Platons dialoger med afsæt i en udlægning af skriftkritikken i *Phaidros*. Hans tese er, at man ud fra skriftkritikken kan fremlæse en fortolkningsmodel med gyldighed for hele det platoniske dialogværk. For at forstå Szlezáks synspunkt, er det imidlertid afgørende at se hans værk i den forskningsmæssige sammenhæng, den hører hjemme i, og som han også ganske bevidst forstår sig selv som en del af. Szlezák tilhører anden generation af en tysk fortolkningsskole, populært kaldet 'Tübingerskolen' efter dens hjemby. De to hovednavne i den første generation af denne fortolkningstradition er Hans Krämer og Konrad Gaiser.¹⁸ Anliggendet er at fremlæse et Platonbillede, som ikke alene bygger på dialogværket, men forsøger at integrere de vidnesbyrd om Platons undervisning i Akademiet, der ikke er overleveret fra hans egen hånd, men indirekte hos

¹⁶ Ibid. 276e1-277a4.

¹⁷ Ibid. 278b7-e4.

¹⁸ Hovedværkerne er Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles* fra 1959 og Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre* fra 1963. Derudover har Giovanni Reale i bogen *Zu einer neuen Interpretation Platons* givet en samlende fremstilling af hovedlinjerne i Platons filosofi på grundlag af Tübingerskolens forskningsresultater. En introducerende fremstilling af projektet er Krämers artikel 'Platons Ungeschriebene Lehre' i antologien Kobusch og Mojsisch (red.): *Platon – Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Det fremgår tydeligt af disse værker, at disse fire fortolkere forstår deres projekt som sammenfaldende. Jeg vil derfor i den afsluttende del af artiklen inddrage Reales refleksioner over det videnskabsteoretiske fundament for positionen, da sådanne problemstillinger er fraværende hos Szlezák.

blandt andet Aristoteles. Det drejer sig om, hvad der et sted i Aristoteles *Fysik* kaldes Platons 'uskrevne lære' (ἄγραφα δόγματα).¹⁹ Den provokerende tese består i, at denne lære, som de indirekte overleverede vidnesbyrd giver os et fragmentarisk billede af, ikke alene indeholder teoremer, der ikke kan læses ud af dialogerne, men at Platon selv anså disse mundtligt overleverede teoremer for at udgøre de mest værdifulde indsigter i hans tænkning, og at han med fuldt overlæg forbeholdt disse den mundtlige undervisning i Akademiet.²⁰ Den uskrevne lære er den *esoteriske* del af Platons filosofi, mens dialogværket udgør den *exoteriske* del. Fundamentet for denne tese er, udover de indirekte vidnesbyrd selv og deres uforenelighed med dialogerne,²¹ skriftkritikken i *Phaidros* samt udvalgte passager fra *Det syvende brev*, og herudfra mener man også at kunne forstå Platons begrundelse for at forbeholde sine væsentligste teoremer den mundtlige undervisning. Det er vigtigt at understrege, at de tilbageholdte indsigter ikke er af mystisk art; når der tales om esoterik, mener man, som det vil blive tydeligt i det følgende, en selektiv, hierarkisk organiseret vidensformidling af bestemte filosofiske teorier, og den vigtigste del af den uskrevne lære udlægges således som en principlære, en teori om de højeste principper, der ligger til grund for virkeligheden som sådan. Under denne optik fremstår dialogerne ikke som en selvstændig kilde til Platons filosofi, men må i stedet ses i lyset af den mundtligt formidlede lære. Denne lære var eleverne i Platons akademi bekendt med, men da den var forbeholdt den mundtlige undervisning, er den ikke skriftligt overleveret fra Platons hånd. Til alt held mener Gaiser og Krämer at kunne rekonstruere de væsentligste dele af den uskrevne lære på baggrund af de indirekte vidnesbyrd, og med den som fortolkningsnøgle mener de sig i stand til at betragte de platoniske dialoger fra 'de indviede' på Akademiets standpunkt.²² Herfra hævder de at kunne se antydninger på centrale steder i dialogerne, som peger ud over dem mod den

¹⁹ Aristoteles: *Fysik*, IV 2, 209 b 14f.

²⁰ Jf. Krämer: 'Platons Ungeschriebene Lehre', s. 250.

²¹ Et godt eksempel på dette er i Aristoteles *Metafysik* bog. A kap. 6, 987 – 988. Her beskrives det ontologiske hierarki på en måde, som virker fremmedgørende for en læser af Platons dialoger. Dette kan ifølge Tübingerskolens fortolkning forklares ved, at der i virkeligheden er tale om referater af Platons uskrevne lære, som af principielle grunde blev forbeholdt den mundtlige undervisning. Det er imidlertid langt fra nogen ukontroversiel tese, at den lære, som kan sammenstykkes fra de indirekte vidnesbyrd, er umulig at fremlæse i dialogerne. Således skriver Karsten Friis Johansen i *Den europæiske filosofis historie – Antikken*, at "hovedlinjerne i 'principlæren' i virkeligheden genfindes i dialogerne, så det forekommer mere rimeligt – som det er sket på de foregående sider – at lægge hovedvægten på dem.", s. 323. Denne diskussion skal ikke forfølges videre her, hvor det afgørende er at give et indtryk af den position, som Szlezák forstår sit projekt i forlængelse af.

²² I artiklen 'Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons' giver Krämer en skitseagtig oversigt over hovedelementerne i den uskrevne lære. Jf. s. 209ff.

uskrevne lære. Sådanne antydninger blev forsætligt plantet af Platon med henblik på, at de indviede skulle sættes i stand til forstå, hvilke af teoremerne fra den mundtlige lære, som lå til grund for den pågældende passage i dialogerne, mens den uindviede 'offentlighed' ikke var i stand til at genkende referencerne.

Mens Krämer og Gaiser således fortolker dialogerne med afsæt i den sammenstykkede principlære, tager Szlezák det modsatte udgangspunkt. Han fremlægger en immanent fortolkning af dialogværket, som skal eftervise, at dette strukturelt set er anlagt på at skulle pege ud over sig selv mod den uskrevne principlære. Selve hensigten med dialogerne er ifølge Szlezák at vise læseren, at den viden, som præsenteres i dem, i sidste ende er utilstrækkelig og kræver en yderligere begrundelse, som alene kan leveres i en teori, der ligger hinsides dialogerne. Nøglen til Szlezáks fortolkning er skriftkritikken i *Phaidros*. Ved at anlægge en immanent fortolkningsvinkel har Szlezák selvsagt også til hensigt at overbevise nogle af de fortolkere, som er skeptiske over Krämers og Gaisers interpretation på grundlag af de sammenstykkede vidnesbyrd. De, der måtte finde deres fortolkning spekulativ og ekstrapolerende i forhold til dialogværket, kan måske overbevises af Szlezáks værk, som i en vis forstand går ind på modstandernes præmisser: at tolke dialogværket med afsæt i det selv. Giovanni Reale understreger denne pointe på følgende vis: "Szlezák geht aus von den Positionen des traditionellen Paradigmas der Platoninterpretation: doch gerade indem er die platonischen Schriften im Lichte dieses Paradigma untersucht, hebt er es auf. So beweist Szlezák auf dem entgegengesetzten Weg überzeugend, dass die auf Grund der Forschungen Krämers und Gaisers gezogenen Schlussfolgerungen der Tübinger Schule gültig sind."²³ Szlezáks analyse omfatter alle de værker, som man traditionelt betegner som ungdoms- og manddomsdialoger, men dermed tilslutter han sig ikke den udviklingshistoriske fortolkning af Platons forfatterskab.²⁴ Tværtimod ønsker han at vise, at den uskrevne lære og den

²³ Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s. 22. Som det fremgår tilslutter Reale sig Tübingerskolens fortolkning. Selvom han i sin bog fortrinsvis anlægger en ekstern vinkel i tråd med Krämer og Gaiser, leverer han dog indgående analyser af skriftkritikken i *Phaidros* og af *Det syvende brev*. Disse analyser vil i det følgende blive inddraget i det omfang, de kan uddybe eller korrigere Szlezáks fortolkning.

²⁴ Den udviklingshistoriske forskning, der tager sin begyndelse i slutningen af det 19. århundrede, spurgte ikke i første omgang, hvordan Platons tænkning udfoldede sig i hans system eller hans værk, snarere, hvordan personen Platon havde udviklet sig, og hvorledes dette kunne aflæses i hans værk. Forfatterskabets kronologi blev for denne fortolkning af afgørende betydning, og man inddelte således værket i ungdoms-, manddoms- og sendialoger. Til grund for denne inddeling lagde man imidlertid også en række uudtalte kriterier, som Friis Johansen beskriver på følgende vis: "De såkaldte ungdomsdialoger er aporetiske – dvs. Sokrates når tilsyneladende aldrig noget resultat –, dialogformen er levende og Sokrates' debatform skildret med alle nuancer; læseren har den fornemmelse, at han overværer en virkelig samtale. I manddomsdialogerne derimod – de store klassiske dialoger – synes Sokrates i en ganske anden forstand at have en 'lære', om ideerne og om den ideale stat. Følgelig har man forestillet sig, at ungdomsdialogernes Sokrates kommer

dermed forbundne forestilling om selektiv vidensformidling ikke er en position, Platon når frem til på et bestemt tidspunkt i sit liv, men at denne forestilling tværtimod bestemmer forfatterskabet fra begyndelse til slut. Han lægger derfor vægt på at fortolke 'ungdoms' og 'manddomsdialogerne', idet han mener at kunne påvise, at de indeholder hentydninger til ikke bare idelæren, men også til den uskrevne principlære, som begrunder teorien om ideerne.²⁵ Da disse teorier ligger bag alle dialogerne, mister de udviklingshistoriske kategorier (ungdoms-, manddoms- og sendialoger) deres betydning som afgørende redskaber til at forstå Platons filosofiske udvikling, og forbliver kun relevante som heuristiske instanser, der kan anvendes som en måde blandt andre at gruppere dialogerne med.²⁶

Skriftkritikkens rækkevidde

Udgangspunktet for Szlezáks analyse er, at skriftkritikken gælder alle former for skrift inklusive de platoniske dialoger selv. For at forstå betydningen af denne tese, må den anskues som et opgør med Friedrich Schleiermachers fortolkning af skriftkritikken, som ifølge Szlezák har haft paradigmatiske betydning for den moderne opfattelse af dialogværket.²⁷ I indledningen til sin oversættelse af Platons dialoger fra 1804, skriver Schleiermacher, at Platon uanset sine anklager mod skriften "von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muss gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muss ihm damit auch gelungen sein."²⁸ Denne tese implicerer, at Platon på trods af sin erkendelse af skriftens mangler, alligevel satte sig det mål at overvinde denne mangel med sine egne skrifter. Man må således hævde en principiel forskel mellem Platons dialoger og alle andre skrifter, og for at understøtte tesen må man forsøge at finde belæg for en sådan indskrænkning af kritikken i passagerne

den 'historiske Sokrates' meget nær, medens manddomsdialogernes Sokrates er Platons 'talerør' – først på det tidspunkt havde han konciperet sin idélære. I sendialogerne træder Sokratesskikkelsen ofte tilbage, hvoraf man sluttede sig til en stadig større afstand mellem Platon og Sokrates." *Den europæiske filosofis historie – Antikken*, s. 189.

²⁵ Hvad angår de såkaldte sendialoger skriver Szlezák, at enhver opmærksom læser vil kunne indse, i hvor høj grad disse dialoger bekræfter og ekspliciterer de resultater, han når frem til i arbejdet med de øvrige dialoger. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. VII. Han undtager i øvrigt *Ion*, *Menexenos* og *Alcibiades I* fra sin undersøgelse. De to førstnævnte fordi de ikke bidrager meget til undersøgelsen, omend han samtidig hævder, at deres indhold ikke står i modstrid til hans tese. Den sidstnævnte udelades, fordi Szlezák anser dens uægtighed som bevist. Jf. *ibid.* s. VII.

²⁶ På dette punkt er Wieland i øvrigt enig med Szlezák. Han tager på lignende vis afstand fra de traditionelle kronologiske kategoriseringer som andet end heuristiske instanser.

²⁷ Szlezák behandler Schleiermacher og de af ham inspirerede forskere samlet som et 'paradigme', i kapitlet 'Die moderne Theorie der Dialogform', jf. *Platon und die Schriftlichkeit*, s. 331-371.

²⁸ Schleiermacher: 'Einleitung', s. 15.

i dialogen.²⁹ I den sammenhæng bliver ordet σύγγραμμα centralt, en glose Platon benytter i *Det syvende brev* samt to steder i *Phaidros* til at betegne genstanden for skriftkritikken.³⁰ Dette ord forsøges oversat med 'afhandling', hvilket skal indikere, at kritikken ikke er altomfattende, og dialogværket dermed kan holdes fri for tiltale. Når Platon kritiserer συγγράμματα, kritiserer han ifølge Schleiermacher alene en *bestemt* skriftlig fremstillingsform nemlig den systematiske, som er anlagt på en direkte meddelelse af sandheden. En fremstillingsform, som ikke falder ind under begrebet σύγγραμμα, ville imidlertid være undtaget fra kritikken, og hermed mener man at have påvist muligheden for, at dialogerne unddrager sig skriftkritikken. Szlezák afviser imidlertid en sådan genrebundet skriftkritik. Hvad angår *Phaidros*, gør han opmærksom på, at skriftkritikken her umisforståeligt omfatter al skrift (γραφή jf. 275d4ff.), uanset hvorledes man oversætter σύγγραμμα. Dette fremgår tydeligt af den formulering, hvori det hedder, at intet skrift er meget alvor værd, hvadenten det er forfattet i metre eller ej (καὶ οὐδένα πάποτε λόγον, ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου, μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι jf. 277e6-8). *Tertium non datur* - intet rum efterlades til en uproblematisk skriftlig genre. Derfor er det i forhold til *Phaidros* fuldstændig ligegyldigt, hvorledes man oversætter σύγγραμμα. Med hensyn til *Det syvende brev* medgiver Szlezák, at det har en vis betydning, hvis σύγγραμμα oversættes med 'afhandling'. Problemet er imidlertid, at en sådan oversættelse er forkert. Σύγγραμμα betyder ikke 'afhandling' men må oversættes med 'prosaskrift', modsætningen er ikke dialog (διάλογος), men poesi (ποίημα), og ordet dækker således alle former for skrift med undtagelse af, hvad der er affattet i metrisk bundet sprog.³¹ Skriftkritikken er altså principiel, den gælder også Platons egne skrifter, som ifølge karakteristikken i *Phaidros* ret beset er en skøn adspredelse (παιδιά), en leg med ord.

Men er det ikke muligt at hævde, at skønt skriften er en leg, kan den danne afsæt for en levende dialog, "Tätigkeit des Dialogführens",³² som er den alvorlige del af sagen? En sådan tolkning ville forsøge at redde Platons dialoger

²⁹ En række forskere hævder i forlængelse af Schleiermacher denne tese. Et eksempel er Paul Friedländer, som skriver: "Der Dialog ist die einzige Form des Buches, die das Buch selber aufzuheben scheint", *Platon I*, s. 177.

³⁰ Jf. *Phaidros* 277d6 og 278c5 samt *Det syvende brev* 341c7.

³¹ Jf. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*: "Bei Platon selbst ist diese übliche Bedeutung von σύγγραμμα als 'Prosaschrift' mehrfach klar belegt, einmal umfasst das Wort bei ihm auch die Dichtung (Nomoi 858 c 10): die Tendenz geht also zur Ausweitung des Begriffsumfangs. Was nirgends belegt ist, weder vor noch bei noch nach Platon, ist eine Einengung, die das Wort zu einem Gegenbegriff von 'Dialog' machen würde.", s. 344. I et særligt tillæg gennemgår Szlezák alle overleverede eksempler på brugen af σύγγραμμα til og med Platon, og søger at påvise at ingen af disse eksempler støtter en fortolkning af σύγγραμμα som 'afhandling' eller 'teoretisk læreskrift'.

³² Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. 19.

fra skriftkritikken ved på den ene side at indrømme, at de som skrifter var ufuldstændige, men på den anden side fastholde deres værdi som anledning til en virkelig dialog. Hermed vedgår man ganske vist dialogværkets mangel på autonomi, men samtidig forsøger man at undgå at lade dette føre til en indrømmelse af, at Platon forsætligt holdt bestemte indsigter tilbage og reserverede dem til den mundtlige undervisning i Akademiet. Szlezák afviser en sådan udlægning, idet han henviser til en passage i skriftkritikken, hvor Sokrates siger om den, som står i modsætning til filosoffen: “Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν, ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;” (278d8-e2). Szlezák lægger afgørende vægt på den første del af udsagnet og hæfter sig ved, at der *ikke* står τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερον τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν. Med flertalsformen τιμιώτερα og med det tilsvarende relative pronomer ὧν er det ifølge Szlezák angivet, at der er tale om bestemte indsigter eller teoremer, som den, der skriver digte eller love, ikke råder over, men som filosoffen frivilligt holder tilbage. Szlezák's pointe er altså, at alternativet til den døde skrift ikke blot formelt set er dialog, men i stedet etableres “einen inhaltlichen Wertvergleich”³³ mellem de indsigter, filosoffen vælger at nedfælde på skrift, og dem han holder tilbage, og som kun optræder i teksten under betegnelsen τιμιώτερα.³⁴

Karakteristikken af filosoffen

“Die ‘Schriftkritik’ enthält nicht nur eine Darlegung der konstitutionellen Schwäche der Erkenntnisvermittlung durch die Schrift. Parallel dazu entwirft Platon auch ein differenziertes Bild von der Art und Weise, wie der Philosoph seine ‘Reden’ und zwar seine schriftlichen *und mündlichen* ‘Reden’, einsetzt zum Zweck einer wahrhaften philosophischen Erkenntnisvermittlung. Es lässt sich nun zeigen, dass die Dialogfigur ‘Sokrates’ von den frühesten Dialogen an so gezeichnet ist, dass sein Verhalten im Gespräch nur als Illustration und Konkretisation jenes Bildes vom philosophischen Umgang mit ‘Reden’ aus dem ‘Phaidros’ verstanden werden kann.”³⁵

Selvom dialogerne, som al anden skrift, er παιδιά, mener Szlezák alligevel, de udfylder en særegen funktion. Han hævder således, at der i *Phaidros*

³³ Ibid.

³⁴ Ifølge Szlezák er denne betegnelse i øvrigt heller ikke tilfældig. Han hæfter sig således ved, at “τίμιον bei Platon und in der Alten Akademie terminologisch für den Rang steht, der sich vom Prinzip herleitet”; der er altså ifølge Szlezák en forbindelse mellem adjektivet τίμιον og den principlære som Platon angiveligt udbredte i Akademiet, Szlezák: ‘Mündliche Dialektik und schriftliches Spiel: Phaidros’, s. 128.

³⁵ Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. V.

gives en funktionsbeskrivelse af en særlig form for mundtlig filosofisk aktivitet, som vi kan se afspejlet i dialogerne. De centrale ord i denne forbindelse er for Szlezák βοηθεῖν og ἀμύνειν - at hjælpe eller komme til undsætning. De betegner i første omgang forholdet mellem den ubehjælpssomme skrift og dens fader. Szlezáks pointe er imidlertid at ordene også benyttes til at betegne forholdet mellem den mundtligt filosoferende og hans λόγος. Om dette forhold hedder det: Ος μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμύναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ (276a5-7). Her handler det ikke om forholdet til den konkrete skrift, men om den filosof, som på grundlag af viden 'skriver' i den lærendes sjæl, som er i stand til at komme sine egne ord til undsætning, og som ved, til hvem han bør tale, og over for hvem han bør tie. Szlezák hævder, at denne beskrivelse af den mundtlige filosofiske aktivitet er paradigmatiske, og at den kan benyttes som fortolkningsmodel for alle dialoger. Dialogerne er billeder på den beskrevne situation: at komme sin λόγος til hjælp, fordi dette er idealbilledet af filosofien, og situationen udgør deres grundlæggende dramatiske mønster. Men samtidig er dialogerne skrift og kan i henhold til skriftkritikken ikke indeholde de afgørende teoremer, der fungerer som ultimative begrundelser i Platons filosofi. Disse τιμιώτερα er forbeholdt den mundtlige undervisning. Dialogerne kan kun analogt vise modellen for vidensformidling og samtidig give indsigt i de af principlæren afledte teoremer, hvortil det, som populært kaldes idé læren, hører. Derfor må man formode, at dialogværket som helhed peger ud over sig selv mod forudsætninger, som Platon holder tilbage fra skriften.

Szlezák mener imidlertid også, at der findes en hierarkisk struktur internt dialogerne imellem. I *Phaidros* understreger Sokrates, at den mundtligt filosoferende vælger en passende sjæl (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν 276e6) at præparere med sin viden, hvilket ifølge Szlezák indikerer, at der er tale om en hierarkisk organiseret læreproces. Sokrates røber i hver dialog en mængde af viden, som er nøje afstemt i forhold til samtalepartneren. For eksempel findes i *Lysis* en passage, som af mange fortolkere anskues som en hentydning til teorien om 'det godes ide', men denne teori bliver ikke fuldt udviklet i *Lysis* fordi samtalepartneren, Lysis, ikke er på et adækvat niveau til at kunne indoptage den.³⁶ På samme måde hentydes i *Euthydemos* til den anamnesisteori³⁷, som findes udviklet i *Menon*, men at indvie de to eristiske sofister Euthydemos og Dionysodoros i denne teori ville være at kaste perler for svin. Pointen er, at kun de, som har læst henholdsvis *Staten* og *Menon* er istand til at gennemskue

³⁶ Jf. *Lysis* 220c.

³⁷ Jf. *Euthydemos* 275d - 277c og 293b - 296d.

hentydningerne i *Lysis* og *Euthydemos* for det, de er. På den måde bliver læserne af Platons dialoger bestandig erindret om, at mængden af viden, som bør afsløres, altid afhænger af samtalepartnerens sjælstilstand, og samtidig opøves de selv i at finde hentydninger i dialogerne, som peger videre i en fortløbende hierakisk proces. Jo mere man kender til Platons filosofi, jo flere hentydninger kan man se, men de, som kun har adgang til det skrevne værk, er forhindret i at se de sidste afgørende henvisninger til den uskrevne principlære.

Szlezák udlægger som nævnt en stor del af dialogværket med afsæt i denne ramme. Han tolker Platons Sokrates, der også historisk var paradigmet på den mundtligt filosoferende, som en dramatisk gestaltning af den programatiske beskrivelse af filosofen, der leveres i *Phaidros*. Sokrates sår viden i sine dialogpartners sjæl, men afstemmer altid, hvor meget han røber i forhold til samtalepartneren. Han er i stand til at komme sin λόγος til undsætning, og han evner at pege fra noget, der relativt set har ringere værdi, mod mere værdifulde indsigter. En konsekvens af denne tilgang er, at den berømte sokratiske uvidenhed ikke kan tages alvorligt. I *Phaidros* hedder det om den mundtligt filosoferende, at han indskriver sine indsigter i den lærendes sjæl på grundlag af viden (μετ' ἐπιστήμης), hvilket er uforeneligt med Sokrates' ofte gentagede selvkarakteristik. Szlezák hævder da også polemisk, at de, der tager Sokrates påstand om uvidenhed for pålydende, viser, at de ikke forstår den sokratiske ironi tilstrækkeligt ironisk.³⁸ Ironien er i virkeligheden 'forstillelse', hvad ἐίρωνεία også oprindeligt betyder.

Skal man afslutningsvis sammenfatte Szlezáks position, kan dette gøres som et svar på spørgsmålet: Hvorfor skrev Platon dialoger? På trods af sin fundamentale mistillid til skriften og sin deraf følgende beslutning om at forbeholde de væsentligste indsigter den mundtlige undervisning, forfattede Platon dialoger som en leg, hvormed netop denne model for filosofisk vidensformidling kunne fremstilles. Sokrates optræder i disse skrifter som paradigmet på den mundtligt filosoferende, og læserne får ved at studere hans samtale med de forskellige partnere en forståelse af læringsprocessen som hierakisk organiseret. De kan bruge dialogerne som erindringsmidler (ὑπομνήματα) om de teoremer af succesivt stigende abstraktionsgrad, som de selv har fået implanteret mundtligt af en lærer. Dialogerne er for en sådan tilgang i virkeligheden didaktiske undervisningssamtaler i første række skrevet for eleverne på Akademiet, og grunden til at vi har svært ved at gennemskue dem som sådanne er, at vi ikke besidder nøglen, nemlig den viden disse elever erhvervede sig på Akademiet. I denne hierakiske optik fremstår dialogværket

³⁸ Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. 5.

organiseret som et bjerg, hvor toppen imidlertid er skjult og for den moderne læser kun lader sig nå gennem studiet af den indirekte overlevering.

III. Den hermeneutiske fortolkning - Wolfgang Iser³⁹

Skriftkritikken: en kritik af et diskursivt vidensbegreb

“Die Schriftkritik des *Phaidros* zielt [...] gar nicht auf eine äusserliche Konfrontation der geschriebenen und der gesprochenen Rede. Sie will nur darauf aufmerksam machen, in welcher Weise jedes sprachliche Gebilde von Hause aus nur Moment im Rahmen eines Realkontextes ist, innerhalb dessen nicht der greifbare Wortlaut, sondern die Seelen der Beteiligten die eigentlichen Fixpunkte bilden. Nur zum Spiel kann man es legitimerweise aus diesem Kontext herauslösen. Im Ernst wird jedoch niemand glauben, ein Wissen, das seinen Namen verdient, wie einen Gegenstand besitzen und einen anderen mitteilen zu können. Deshalb kann es sich auch niemals ganz in einem Gegenstand von der Art eines Textes verkörpern. Die Schrift kann niemanden die Mühe abnehmen, die man aufwenden muss, wenn man eigentliches Wissen erwerben will”⁴⁰

Essensen af Iisers position er indfanget i dette programmatisk citat. Formålet med hans fortolkning er at vise, at skriftkritikken ikke er en modstilling mellem skrift og tale, men en kritik af et særligt vidensbegreb, som giver sig udslag i forestillingen om, at skrifter kan formidle egentlig viden. Problemet er, hvad man i moderne fagfilosofisk jargon kalder ‘propositional knowledge’, og som man på dansk kan gengive ved diskursiv viden: den viden, som er bundet til fixerbare udtryksformer, for eksempel sprog. Den diskursive viden kan ikke udtrykke det, hvorpå det egentlig kommer an, det, som gør viden til viden, nemlig evnen “angesichts möglicher Adressaten mit ihm umzugehen und Rechenschaft von ihm zu geben”.⁴¹ En taler, som ved noget om det, han taler om, er aldrig bundet til én bestemt vilkårlig ordlyd. Han kan altid udtrykke det, han intenderer, ved hjælp af andre formuleringer. Ordlyden af det sagte har for ham ligesom for den samtalepartner, som forholder sig adækvat til situationen, altid instrumentel karakterer. Det er denne fundamentale indsigt, Platon forsøger at udtrykke med sin skriftkritik.

³⁹ Jeg har i denne sammenhæng valgt betegnelsen ‘hermeneutisk’ for at antyde parallellerne til den hermeneutiske filosofi, særligt i den udformning, den har fået hos Hans-Georg Gadamer. Det skal dog understreges, at Iser i sit værk *Platon und die Formen des Wissens* ikke eksplicit knytter an til hverken Gadamer eller den hermeneutiske filosofi som sådan.

⁴⁰ Iser: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 23f.

⁴¹ *Ibid.* s. 19.

Ifølge Wieland er det i denne sammenhæng, man skal forstå henvisningerne til fagkundskaben (τέχνη) i de indledende afsnit af skriftkritikken, hvor Sokrates siger: “Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοοῖ” (275c6-9). Sammenligningen med fagkundskaben får pointen til at fremstå tydeligt. Ingen vil hævde, at den viden, som en fagkundskab indeholder, kan objektiveres på skrift; den afhænger af en kunnen, som altid må stå sin prøve i den konkrete situation. Dette forhold beskriver Wieland på et mere generelt plan som den uløselige binding mellem viden og realkontekst. Til en sådan realkontekst hører en bestemt ophavsmand sammen med hans evner og den i hans sjæl liggende viden, dertil en bestemt adressat, og endelig, hvad Wieland betegner som den konkrete samtales randbetingelser.⁴² Talens ordlyd har indenfor en sådan realkontekst altid en instrumentel karakter: Det er ikke talen selv, som udtrykker sagen, men det er ved hjælp af denne, man forsøger at sige noget til en anden. Talen opfylder sin funktion bedre jo mere det lykkes den talende ved dens hjælp at rette adressatens opmærksomhed mod sagen selv og ikke mod talens ordlyd. Netop når den opfylder sin funktion, tematiseres talen ikke, og derved mindskes faren for den misforståelse, at et genstandsmæssigt kendskab til en særlig formulering skulle kunne garantere forståelsen af det, som taleren forsøger at udtrykke og meddele ved hjælp af denne formulering.⁴³

Målet for Platons kritik er altså ikke i første række skriften, men derimod forestillingen om, at viden lader sig objektivere fuldstændigt og dermed kan udveksles som enhver anden genstand. Skytset er i særlig grad er rettet mod skriften, fordi netop den frister til en sådan opfattelse af viden. Alene fordi der ved det talte ord altid er en ophavsmand tilstede, som potentielt kan eksplicitere og korrigere det sagte, er denne fristelse langt mindre her. Men også det talte ord kan misbruges, hvis man isolerer det fra sin realkontekst, tingsliggør det og dermed undlader at yde retfærdighed over for dets oprindelige funktionelle betydning. “Auch das gesprochene Wort kann vieldeutig werden und zu Missverständnissen Anlass geben, wenn die Einbildung in die Realkontext erst einmal gelockert ist. Man kann diese Möglichkeiten sogar bewusst ergreifen, man kann sie stilisieren und mit der Vieldeutigkeit der so isolierten Ausdrücken zu beliebigen Zwecken spielen.”⁴⁴ Wieland tænker naturligvis på sofisternes retoriske kneb og pseudo-argumentationer. Men også overalt, hvor det talte optræder under betingelser, under hvilke spørgsmål, korrektioner og

⁴² Ibid. s. 20.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid. s. 24.

eksplicationer ikke er mulige, viser det kendetegn, som svarer til dem skriftkritikken anholder; Sokrates modstand mod lange enetaler, der ikke tillader spørgsmål, skal forstås i denne sammenhæng.

I sin tolkning af *Phaidros* knytter Wieland indledningsvis an til den bemærkning, Sokrates ytrer umiddelbart før han fortæller historien om skriftens opfindelse. Sokrates siger, at han har hørt dette sagn fra de gamle (τῶν προτέρων), men hvad sandheden angår, er det dem, som ved besked (274c1-2). Ifølge Wieland antyder allerede dette, at også Sokrates må renoncere på at stå fuldstændigt inde for et udsagn, når han ikke kender dets realkontekst.⁴⁵ Wieland bemærker endvidere, at i myten om Theuth og Thamos konfronteres opfindelsens brug med dens fremstilling. En vigtig pointe er i denne sammenhæng, at den, som forstår at bruge skriften, har større kompetence til at bedømme den, end han, som har fremstillet den. Hvad skriften i grunden er, viser sig nemlig først, når man betragter den i brug, og de skader og nyttevirkninger vurderes, som er en følge af denne brug. Ganske vist kan også opfinderen ytre meninger om opfindelsens nytte, men disse meninger har altid behov for korrektur. I historien er det således betegnende, at opfinderen Theuth må lade sig nøje med en underordnet plads i forhold til Thamos, som er i besiddelse af den tilhørende brugsviden. Theuth afslører i historien, at han endnu har en naiv indstilling til sine opfindelser: Han er ikke bevidst om enhver genstands ambivalens. Det afhænger nemlig af de teleologiske og pragmatiske sammenhænge, som en genstand indføres i, om den viser sig at være nyttig eller skadelig. Under alle omstændigheder ved den, som er ubekendt med disse sammenhænge, ikke, hvad tingen er. I myten inkarnerer Thamos den kompetence, som rækker ud over at betragte en ting i sin rene og skære genstandsmæssighed, netop fordi han orienterer sig efter den ambivalens, der først viser sig ved tingen, når man indfører den i forskellige brugsrelationer.⁴⁶

Et andet forhold, Wieland hævder er af afgørende betydning, er den rolle sjælen har som telos for den alternative λόγος. Idet viden ikke kan objektiveres på skrift, hører den i stedet hjemme i sjælen, og derfor understreges det i beskrivelsen af den alternative logos, at formålet er at få sine ord til at slå rod i den passende sjæl, man har udvalgt. Wieland hæfter sig ved, at der i den metaforiske beskrivelse af læringsprocessen er en forskel mellem de frugtbare ord, som plantes, og sædekornene, som opstår af disse. Viden er mere end ordene, der sås, selvom disse selvfølgelig er anledning til den fremspirende viden, og forholdet mellem λόγος og sædekornene lader sig ikke beskrive inden

⁴⁵ Ibid. s. 15.

⁴⁶ Ibid. s. 17.

for en direkte kausalmodel, og derfor understreger Sokrates, at der er tale om en særegen individuel internalisering. Metaforikken antyder også, at resultatet er afhængig af faktorer, ingen af de to samtalepartnere fuldt og helt er herre over. Endelig viser sammenligningen med Adonishaven, at det er en proces, som tager tid: den er ikke overstået på otte dage. Samlet set fremstår billedet af en retorisk omsorg for sjælen (*ψυχαγωγία διὰ λόγων* 261α), som er svanger med muligheder, ja som endda kan tilvejebringe så megen lykke, det er muligt for et menneske, men som samtidig er skrøbelig fordi den ikke bygger på en abstrakt forståelse af den menneskelige viden som en genstand, der kan udveksles som enhver anden genstand. Skriftkritikken advarer mod at tro, at man i en bestemt sproglig formulering kan besidde viden, som et stykke ejendom. Ethvert sprogligt udtryk forbliver ifølge sin natur foreløbig. Det forbliver uløseligt bundet til den, der forstår at omgås det og bruge det. Den virkelige viden, som har sæde i sjælen, har således den funktion og den evne at regulere brugen af den diskursive viden.

En konsekvens af denne tolkning er, at man ifølge Wieland misforstår skriftkritikkens hensigt, hvis man tolker den som en henvisning til Platons frivillige tilbageholdelse af teoremer, han ikke ville meddele, men som han principielt kunne have nedfældet på skrift. I Wielands optik er Platons hensigt at vise, at det er det principielle skel i spørgsmålet om vidensformidlingen ikke det relative, som er afgørende. Platon ønsker at distancere sig fra et genstandsmæssigt vidensbegreb, men det er et sådant vidensbegreb, man abonnerer på, hvis man som Szlezák forstår Platons skriftkritik som en henvisning til bestemte afgørende teoremer, der *som genstandsmæssige størrelser* inkarnerer den højeste viden.

Dialogerne som παράδειγμα på kontekstuel vidensformidling

“Die Insuffizienz des geschriebenen Wortes hängt mit der Enthebung aus seinem Realkontext zusammen. Das war einer der Grundgedanken der Skriftkritik. Die Dialogform ermöglicht es, diese Enthebung wenigstens auf der dramatischen Ebene wieder rückgängig zu machen. Im platonischen Dialog wird zu jedem ausgesprochenen Satz sein Realkontext gleichsam mitgeliefert. Es werden indessen keine Aussagen über ihn gemacht; er wird vielmehr dem Leser mit Mitteln litterarischer Gestaltung vor Augen gestellt. Jede Rede wird erst verständlich, wenn man ihre Randbedingungen berücksichtigt, die von ihr nicht intendiert werden, sondern gleichsam hinter ihrem Rücken liegen. Solche Randbedingungen werden in den von Platon gestalteten Dialog präsentiert”⁴⁷

⁴⁷ Ibid. s. 54.

I lighed med Szlezák mener Wieland, at hans tolkning af skriftkritikken kan overføres på forståelsen af dialogværket som sådan. Men idet han hævder, at den platoniske dialog er i stand til at fremstille realkonteksten for den diskursive viden, er dette så i grunden ikke udtryk for en Schleiermachersk opfattelse af dialogværket? Hævder Wieland med andre ord ikke, at Platons dialoger er istand til, hvad al skrift (jævnfør Szlezáks argumentation) er blevet afskrevet muligheden for i *Phaidros*, nemlig at undvige et genstandsmæssigt vidensbegreb? Dette ville indebære, at Wieland argumenterede for, at skriftkritikken i virkeligheden var genrebundet. I det følgende vil jeg fremstille Wielands syn på sammenhængen mellem skriftkritikken og dialogværket med udgangspunkt i dette spørgsmål, og jeg vil forsøge at vise, at Wielands svar må blive ambivalent: Han fastholder, at dialoggenren, sådan som netop *Platon* udnytter den, har visse muligheder for at råde bod på skriftens tendens til at fremstille viden som genstand, men samtidig mener han ikke, der er tale om nogen egentlig overvindelse af de svagheder, som skriften ifølge *Phaidros* er forbundet med. Det er imidlertid vigtigt at gøre opmærksom på en afgørende metodisk forskel på Szlezáks og Wielands tilgang til dialogværket. Mens Szlezák behandler dialogerne hver for sig som selvstændige værker og i sine analyser lægger stor vægt på den dramatiske struktur, han mener at se udfoldet i dem, findes der i Wielands bog ikke en eneste fortolkning af en enkelt dialog i dens helhed. I stedet forsøger han at beskrive karakteristika, han hævder er gældende for dialogværket som sådan, om end han selvfølgelig modificerer beskrivelsen i forhold til undtagelser, eller også tager han udgangspunkt i en udvalgt passage fra en af dialogerne, og hævder dennes paradigmatiske gyldighed for hele værket.

Hvad angår dialogens muligheder, hævder Wieland, som det fremgår af citatet, at skriftkritikken er sat ud af spil på selve det litterære, fiktive niveau i Platons dialoger. På dette niveau gælder den mundtlige tales regler, fordi Platon i sine dialoger forsøger at tage højde for de forhold, som skriftkritikken anholder, og ikke kun benytter dialogerne til at foredrage eller udsmykke bestemte teoremer.⁴⁸ I dialogerne spørges og svares, der ageres og reageres, for personerne i dialogen kan nemlig gøre, hvad ingen tekst er istand til: de kan eksplicitere og forsvare deres udsagn. På dialogens litterære niveau er ophavsmanden og adressaten for ethvert udsagn tilstede samt disses forudforståelser og intentioner. Dermed fremstilles, hvorledes sproglige ytringer først får deres fulde betydning i den realkontekst, inden for hvilken de opfylder deres funktion. Wieland peger endvidere på vigtigheden af, at Platon ikke selv

⁴⁸ Wielandanfægter således ikke en generel teori om dialogen som genre og dens muligheder, hans diagnose er alene møntet på Platon og hans brug af genren.

fremsetter udsagn om sine personers forud-forståelse og intentioner, men i stedet *dramatiserer* disse forhold ved at lade personerne udfolde sig i en samtale, hvor forud-forståelse og intentioner kommer indirekte til udtryk gennem deres handlinger. Derved viser han paradigmatisk, at ikke alene *deres* udsagn, men alle udsagn må forstås ud fra en kontekst, som aldrig fuldt og helt kan præsenteres diskursivt. I denne sammenhæng er det selvfølgelig ikke uden betydning, at langt de fleste af dialogens personer er historiske. Dermed får i det mindste Platons oprindelige læsere en mulighed for at sammenholde deres viden om den historiske person med den stilisering og brug af personen, som udfoldes i den platoniske dialog. Dette undergraver ikke tilliden til dialogen, men leverer en ekstra forståelseskilde til de udsagn, som den givne person fremsætter. Et sådant virkemiddel er med til øge forståelsen for, at udsagn må fortolkes i forhold til en kontekst og ikke blot kan behandles som løsrevne påstande. Generelt kan man sige, at Wieland accentuerer den dramatiske eller deiktiske kvalitet ved de platoniske dialoger, hvorved han mener, det lykkes Platons at pege på viden som en kontekstuel størrelse og dermed undgå de faldgruber, som skriftkritikken udpeger.

Wieland behandler en række kendte karakteristika ved de platoniske dialoger, herunder det man traditionelt kalder idélæren, som han mener at kunne forklare ud fra sin fortolkningsmodel. Jeg skal i denne sammenhæng begrænse mig til at fremhæve et af disse, som yderligere kan karakterisere hans position i forhold til Szlezáks, nemlig den sokratiske ironi.⁴⁹ Platon viser ifølge Wieland, at den, som forstår et ironisignal, ikke i første række retter sin opmærksomhed mod udsagnets ordlyd, men imod talerens intention, som aldrig fuldt og helt lader sig præsentere i diskursen. Ved hjælp af ironien anfægtes det sproglige udsagns entydighed, og med sprogets egne midler henvises til noget, som ikke selv bliver udtalt. En sådan strategi fungerer bedst, når den ikke gør opmærksom på sig selv, som det, den er. Derfor forudsætter den en udtalt forståelse hos samtalepartneren. Den, som benytter sig af ironi, gør bevidst brug af det sproglige udsagn som et værktøj og udtrykker tillid til, at den intention, som leder denne brug, bliver forstået af adressaten. Hos hovedpersonen i de platoniske dialoger, Sokrates, er den ironiske indstilling bestandig nærværende, og den får sit mest berømte udtryk i hans indrømmelse af sin ikke-viden. Indrømmelsen er ironisk i den forstand, at den synes at harmonere dårligt med den viden, Sokrates rent faktisk demonstrerer, idet han i et væld af forskellige dialoger igen og igen viser sig at være den overlegne. Men alligevel er der også en bogstavelig sandhed i Sokrates udsagn. Sokrates må således fremstå som

⁴⁹ Jf. *Platon und die Formen des Wissens*, s.61ff., hvor Wieland behandler den sokratiske ironi.

ikkevidende for den, der kun lader diskursiv viden gælde som viden. Hans viden består i en evne til suverænt at udfolde sig i en bestemt praksis, den filosofiske dialog, og bevirke, at han og hans samtalepartnere får muligheden for at gøre bestemte erfaringer. Men den viden, som inkarnerer sig i disse erfaringer, kan ikke viderebringes som en genstand, den forbliver bundet til sin realkontekst. Insisterer man på at opfatte denne viden udelukkende som en *teori*, fremstår denne teori indholdsfattig og tautologisk, ja, som ikkeviden. Ønsker man at forstå den, må man selv søge på sokratiske vis at gøre sig erfaringerne ud fra sine egne forudsætninger. Her er det tydeligt, hvordan de to forskellige fortolkningsrammer giver sig udslag i vidt forskellige udlægninger. Szlezák forstår den sokratiske påstand *negatorisk*, som forstillelse: Sokrates siger det modsatte af, hvad der er tilfældet, og han holder i virkeligheden viden tilbage. Wieland derimod insisterer på at forstå den som *tvetydig*.

Skønt Wieland understreger dialogværkets muligheder for at fremvise den realkontekst, skriftkritikken anholder skriften for at negligere, understreger han samtidig dets begrænsning: "Was sich – wie es die Schriftkritik des *Phaidros* ausdrückt – in der Seele des Wissenden abspielt, vermag auch der literarisch gestaltete Dialog nicht unmittelbar vor Augen zu stellen."⁵⁰ I dialogen kan man kun præsentere bestemte måder at forholde sig på, som lader sig forstå som udtryk for det, der foregår i sjælen. Derved fremstilles, hvordan den viden eller mangel på samme, som har sæde i sjælen, i konkrete situationer kommer til udtryk som bestemte måder at agere på i en samtale. Men selve denne viden er heller ikke de platoniske dialoger i stand til at fremstille endsige formidle direkte til læseren, i så fald ville der jo alligevel være tale om diskursiv viden. Derfor betegner Wieland dialogerne som paradigmer på, hvorledes man omgås udsagn. I beskæftigelsen med disse paradigmer kan læseren eksemplarisk erfare, hvorledes man i filosofiske samtaler opnår indsigter, og på basis af sådanne indsigter kan føre samtaler. Men selve intentionen med de platoniske dialoger har man dog først forstået, når man – i sin egen realkontekst – behersker de forudsætninger, som bevirker en adækvat omgang med dialogens udsagn. Læseren spares ikke den anstrengelse selv at erhverve sig de indsigter der dramatiseres af dialogerne som sine egne erfaringer. Selv dialogerne afkorter altså ikke vejen til viden. Hvad man uddrager af dialogerne, hvad enten det er i skikkelse af løsrevne teser eller som en teori, kan ifølge Wieland altid kun have status af meninger ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Dermed er ikke sagt, at erfaringerne ikke kan erhverves i en fortolkende omgang med de platoniske dialoger, pointen er blot, at de må oversættes til ens egen realkontekst for at være forstået.

⁵⁰ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 56.

Selvom Wieland lægger stor vægt på, at håndværket eller sagkundskaben er modellen for Platons vidensbegreb, idet der er tale om en viden som kun manifesterer sig i en brugssituation, er det dog vigtigt at understrege, at det ikke er omgangen med disse vidensformer som fremstilles i dialogerne. Det er derimod en bestemt omgang med diskursiv viden som dramatiseres, en omgang *analog* med den en håndværker har med sit håndværk. Denne omgang med diskursiv viden inkarneres af Sokrates, han besidder en sikkerhed i at omgås udsagn, som ikke selv kan objektiveres i diskursiv viden. Denne sikkerhed kan kun vises dramatisk som evnen til at føre en samtale, til at stille spørgsmål, levere og afprøve forklaringer, sammenligninger, fortolkninger og retfærdiggørelser. Den ikke diskursive vidensform fremstilles med andre ord som en sokratiske disposition. En sådan vidensform beskrives under to synsvinkler i dialogerne: for det første som modsigelseskunst (ἔλεγχος) og for det andet som dialektik (διαλεκτική τέχνη). I modsigelseskunsten forsøger Sokrates gennem begrebsanalyse at bringe sin samtalepartner til en erfaring af ikkeviden ved at vise ham aporierne i den forud-forståelse, han har om et bestemt begreb, for eksempel tapperhed eller retfærdighed. Omvendt er dialektikken, sådan som den paradigmatiske beskrives i *Phaidros* et konstruktivt forsøg på at undersøge et begreb i dets mangfoldighed af forskellige semantiske aspekter (διαίρεσις) samt at samle en række forskellige semantiske aspekter under et begreb (συναγωγή); denne nedstigende og opadstigende bevægelse udgør dialektikken.⁵¹

En afgørende forskel, som ligger til grund for de to så forskellige fortolkninger, kan afslutningsvis sammenfattes ved at se på, hvordan de hver især forstår begrebet esoterik. Som det er fremgået, betegner esoterik for Szlezák den frivillige tilbageholdelse af teoremer fra Platons side, teoremer som forbeholdes den mundtlige undervisning i Akademiet.⁵² Wieland derimod forstår den esoterik, som er på spil i de platoniske skrifter på en ganske anden måde: "Ihre Geheimnisse sind offenbare Geheimnisse. Sie hat es nicht nötig, die Kenntnis bestimmter Sätze oder Texte einem Kreis von Eingeweihten vorzubehalten."

⁵¹ Jf. *Phaidros* 265d-266c.

⁵² Szlezák forsøger ganske vist at afsondre denne brug af esoterisk vidensformidling fra den, som fandt sted blandt pythagoræerne, og som han kalder hemmeligholdelse (*Geheimlehre*). Den sidstnævnte beror ifølge Szlezák på tvang, og overtrædes forbudet medfører det sanktioner. Endvidere er målet med denne hemmeligholdelse opnåelse eller vedligholdelse af bestemte magtprivilegier, og dermed bliver selve den hemmeligholdte viden middel snarere end mål. I den platoniske esoterik forholder det sig omvendt. Her bevares den indviedes frihed, idet overtrædelsen ikke anskues som en handling, der skader fælleskabets magt, men som en handling, der skader sagen. I en sådan sammenhæng er den esoteriske viden ikke middel til et mål, men målet selv. Denne skelnen til trods er der alligevel en principiel forskel mellem Szlezáks og Wielands begreb om esoterik. Jf. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. 400ff.

Jedermann steht der Zugang zu allen Dokumentationen des Wissens offen. Doch der Zugang zu den Dokumentationen des Wissens garantiert noch lange nicht den Zugang zu diesem Wissen selbst. Denn der Wissende zeichnet sich in diesem Sinn nicht so sehr durch die Kenntnis von Sätzen aus, sondern vor allem durch die dispositionelle Fähigkeit, sie verstehen, mit ihnen umzugehen, sie zu begründen und ihre Tragweite abzuschätzen”⁵³ Ifølge Wielands tolkning betegner det esoteriske en viden, det er principielt umulig at meddele, ikke fordi den er en mystisk indsigt, men fordi viden altid rummer et kontekstuel overskud, som ikke lader sig diskursivere. For Szlezák er den esoteriske viden i høj grad meddelbar, der er alene tale om et etisk forbud, fordi en udbredelse ville være skadelig. Det er altså uenigheden om, hvilket vidensbegreb og dermed hvilket filosofibegreb, som ligger tilgrund for de platoniske dialoger, der skiller vandene, og som giver sig udslag i de store forskelle i den konkrete tolkning. Overordnet kan man hævde, at mens Wieland betoner det sokratiske element, og dermed forstår den platoniske filosofi som en dannelsesstænkning, accentuerer Szlezák den hierarkiske systematik som forståelsesnøglen til Platons værk.

Vurdering

Hvilken af de to positioner repræsenterer da den korrekte fortolkning af *Phaidros*' skriftkritik og dermed den sande forståelse af det samlede forfatterskab? Det er nødvendigt at forholde sig differentieret til dette spørgsmål for at yde begge fortolkninger ret. En sådan differentieret stillingtagen har også den fordel, at den kan kaste lys over de hermeneutiske og videnskabsteoretiske problemstillinger, som uværgeligt er impliceret i en beskæftigelse med Platon.⁵⁴

I den forbindelse kan det indledningsvis være formålstjenligt at diskutere en række tilsyneladende oplagte måder at vurdere de to fortolkninger på. Den første af disse består i at anskue de to fortolkninger ud fra en *subjektiv* optik. En sådan position er, udover at basere sig på et problematisk videnskabsteoretisk grundlag, heuristisk ufrugtbar, idet den hindrer en reel sammenligning af de to fortolkninger. Den tillader kun at konstatere, at de to positioner repræsenterer hver deres syn på Platon og dermed en isoleret beskrivelse af hver af disse fortolkninger, men et forsøg på at etablere et egentligt diskussionsgrundlag,⁵⁵ i henhold til hvilket man kan argumentere for svagheder

⁵³ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 46.

⁵⁴ Problemstillingen og de refleksioner, den ansporer til, rækker selvsagt ud over Platon og har i den henseende gyldighed for disciplinen filosofihistorie som sådan.

⁵⁵ I denne artikel fungerer særlig *Phaidros* som et sådant grundlag, idet man herudfra kan diskutere fortolkningernes forankring i den græske tekst. Men også et parameter som fortolkningens gyldighed udgør et diskussionsgrundlag, der, om end det er langt mindre håndgribeligt, er fuldt

og styrker, og påpege ligheder og forskelle, er afskrevet. Derudover er optikken praktisk ubrugelig, fordi den medfører en uholdbar selvforståelse hos enhver med en seriøs interesse i at fortolke Platon. I praksis vil en fortolker altid skelne mellem gode og mindre gode udlægninger, og det er endda en nødvendighed, som gør sig gældende på alle niveauer, lige fra den enkelte sætning til de største sammenhænge i værket. Men hvis fortolkeren ikke er i stand til at udarbejde noget bedre grundlag end et relativistisk, vil kriterierne for de valg som bestandig tages i den fortolkningsmæssige praksis altid være ureflekterede, man vil med andre ord ikke kunne gennemskue, hvorfor han finder en fortolkning bedre end en anden. Fortolkningskriterierne vil platonisk udtrykt have status af δόξα.

En tilsvarende mangel på refleksion gør sig ofte gældende, i hvad der umiddelbart synes at være den modsatte position, i en *objektivistisk* optik, der ser én bestemt tolkning som den eneste mulige. En sådan opfattelse er markant tilstede i Tübingerskolens selvforståelse. Reale opfatter således den esoteriske fortolkning som et 'paradigme',⁵⁶ en model for Platonfortolkningen, som udelukker andre fortolkninger, for så vidt disse ikke anerkender de samme forudsætninger og dermed i virkeligheden indordner sig under paradigmet. Med paradigmetanken indrømmes ganske vist en diakron variation i fortolkningsrammerne, men samtidig udelukkes ifølge denne teori væsentlige synkrone differenser, idet et paradigme på et givent tidspunkt betragtes som enerådende.⁵⁷ Problemet er imidlertid, at en sådan optik vælger at se bort fra den forudsætning, der betinger den og dermed bestemmer de spørgsmål, den stiller, og de svar, den søger. Mottoet for Reales bog, som han henter fra et af G. W. Leibniz breve, er i denne sammenhæng sigende: "Si quelcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain."⁵⁸ Senere i bogen gentager han mottoet, idet han i sammenhæng hermed understreger, at det for en

ud relevant. Det er en sådan flerstrengt vurderingsstrategi, som jeg vil argumentere for i det følgende.

⁵⁶ Det er selvfølgelig en direkte anknytning til videnskabsteoretikeren Thomas Kuhn og hans arbejde: *The Structure of Scientific Revolutions*. Jf. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s. 27-135.

⁵⁷ Det er ikke klart, ligesom det også er tilfældet med det generelle paradigmebegreb hos Kuhn selv, hvor høj en gyldighedsfordring Tübingerskolens status som paradigme indebærer: Er der alene tale om en fortolkningsramme, som er istand til at løse det umiddelbart foregående paradigmes problemer (de såkaldte anomalier) inden for denne nye sammenhæng, men som ikke betragtes som kvalitativt overlegen i forhold til disse, idet man anser paradigmer som principielt usammenlignelige. Eller forestiller man sig Tübingerskolens paradigme som en (foreløbig?) kulmination i rækken af paradigmer, som den foreløbigt bedste ramme om fortolkningen af Platon. Reale tager ikke klart stilling til dette spørgsmål, men synes at hælde mod den første fortolkning, mens Krämers bemærkninger i en af hans seneste artikler synes at pege i retning af det 'ambitiøse' paradigmebegreb. Jf. Krämer: 'Platons ungeschriebene Lehre'.

⁵⁸ Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, III 637 Gerhardt.

Platonfortolkning er nødvendigt at kende de nøgleteoremer, som bærer dialogerne, hvormed han tilkendegiver, at det er muligt at skille form og indhold i de platonisk dialoger.⁵⁹ Begrebet system er naturligvis flertydigt, men som det er fremgået i præsentationen af Szlezáks fortolkning, forstås det i Tübingerskolens tilfælde i en meget hierakisk betydning. Platons filosofi skal bag dialogernes røgslør læses som en serie hierakisk organiserede teoremer af gradvis stigende abstraktionsgrad, hvor indsigternes værdi er direkte proportional med denne abstraktionsgrad. Tübingerskolen vil ganske vist godtage denne diagnose som deres egen, men de vil hævde, at den alene beror på studiet af de tilgængelige kilder, og ikke samtidig er betinget af forestillinger om, hvad filosofi er, som ligger forud for undersøgelsen og dermed har status af forud-forståelse. Wieland derimod er parat til at anerkende forud-forståelsens uundgåelighed, og betoner følgelig nødvendigheden af at forholde sig reflekteret til dette vilkår: man må med andre ord indse, at enhver fortolkning af Platons skrifter er præget af forestillinger og forventninger om, hvad filosofi er og skal være.⁶⁰ I Tübingerskolens tilfælde er der tale om et filosofibegreb, som sætter den abstrakte teori-dannelse og systemet i centrum; hos Wieland derimod fokuseres på den sokratiske disposition, der konkret udfolder sig som evnen til at gøre erfaringer i en dialektisk dialog; Han har således en forud-forståelse af filosofi som dannelsesstænkning. En *objektivistisk* optik er således problematisk, fordi den afstår fra at medreflektere den forud-forståelse, som under alle omstændigheder præger fortolkningen.⁶¹

⁵⁹ Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s.28.

⁶⁰ Jf. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 44. Forforståelsen udgøres selvsagt ikke blot af, hvilket filosofibegreb, der er fortegnet for undersøgelsen, men også bredere forestillinger af social og kulturel art spiller en rolle, ikke mindst fordi disse indvirker på filosofikonceptionen. Det er imidlertid vigtigt ikke at misforstå begrebet i subjektivistisk retning. Forforståelse betegner i første række de fagligt, socialt og kulturelt prægede kontekster, der er vilkår for enhver fortolkning og kun yderst sekundært de personlige, idiosynkratiske indstillinger, som til tider også kan influere på fortolkningsprocessen. De sidstnævnte lader sig, for så vidt de ikke er funktioner af de førstnævnte opløse, så snart et diskussionsgrundlag i den ovenfor anførte betydning etableres. De førstnævnte lader sig ikke *opløse*, men kun *medreflektere*.

⁶¹ Selvfølgelig er det muligt at overskride konkrete forforståelser via en refleksionsproces og gennem konfrontation med tekstgrundlaget, men det afgørende spørgsmål er, om den fortolkning som i sidste ende bliver udfaldet, er opstået i et samspil med en forforståelse, som igen kan være mere eller mindre reflekteret. Dette tenderer den objektivistiske optik imod at benægte, og denne opfattelse præger som sagt Tübingerskolens selvforståelse. Den tilgang, som praktiseres i denne artikel, er et udtryk for en overbevisning om, at forforståelse er uundgåelig og endda nødvendig i al fortolkning, og at en konkret forforståelse derfor må medreflekteres i bedømmelsen af den dertil hørende udlægning. Denne overbevisning bygger blandt andet på de analyser, Gadamer leverer af forståelsen i *Wahrheit und Methode* s. 270-387. Denne analyse står selvsagt ikke uimodsagt, og det er i vores sammenhæng interessant, at Tübingerskolens grundlægger, Krämer i en række artikler kritiserer Gadamer's beskrivelse af forståelse og sandhed og søger at opstille et alternativ netop med henblik på at forsvare en objektivistisk optik. Særlig interessant er det, at Krämer argumenterer for, at forforståelsens rolle i langt de fleste tilfælde ved at opstille en række kriterier og procedurer kan reduceres til det ubetydelige. Jf. Krämer: "Thesen zur

Nærer man skepsis over for den objektivistiske optik, synes en tredje mulighed imidlertid at tilbyde sig, nemlig den fortolkning, som har karakterer af *kompromis*. I en sådan udlægning forsøger man at tage højde for flere forskellige dimensioner i Platons forfatterskab ud fra forskellige måske endda inkongruente tilgange. Et godt eksempel på sådan tilgang er Karsten Friis Johansens *Den europæiske filosofis historie – Antikken*. Han skriver således: “Hver tidsalder og hver filosofisk retning har sin Platon – man kan, synes det, både finde en rationalist, en skeptiker og en mystiker i dialogerne; tilsyneladende også både en dogmatiker og en åben tænker. Alt dette bevirker, at fortolkning af Platon må være en grad mere tentativ end af en hvilken som helst anden tænker [...]”⁶² I en sådan tentativ, men stadig præcis fortolkning af Platon forsøger Friis Johansen at yde blandt andet de to ovenstående fortolkninger ret. Hvad angår Wielands processuelle dannelses-tænkning, som fokuserer på den sokratiske disposition, synes særligt afsnittet ‘Platons Sokrates’ at have indoptaget impulser fra denne position.⁶³ Men også i det programmatisk afsnit ‘Platons filosofiske vision’ står Wielands hævde af brugserkendelsens og den teoretiske erkendelse intime sammenvævning centralt.⁶⁴ Omvendt inddrager Friis Johansen Tübingerskolens teser i sit afsnit ‘Den uskrevne lære’, om end han dog også forholder sig eksplicit kritisk til disse fortolkeres hævde af principlærens absolutte førsterang i Platons filosofi.⁶⁵ Man skal dog være opmærksom på, at også Friis Johansen har en forud-forståelse, som bestemmer hans egen overordnede tilgang til Platon. Denne forud-forståelse kan beskrives ud fra følgende bemærkning: “De fleste filosoffer viser først og fremmest deres ansigt gennem deres opfattelse af begrebet ‘begreb’. Anakronistisk udtrykt er ideen Platons tolkning af, hvad et ‘begreb’ er”⁶⁶ Det er netop dette begrebs status, Friis Johansen vender tilbage til på afgørende tidspunkter af sin fremstilling. I enhver Platontolkning må begrebet ‘begreb’ eller ideen få en vigtig betydning, men det gør dog en afgørende forskel, om dette begreb er selve fortegnet for undersøgelsen eller om begrebet ‘dannelse’ eller ‘system’ i stedet indtager denne position. For Friis Johansens værk, som eksplicit er defineret som første bind i en serie om den europæiske filosofis historie, er begrebet ‘begreb’ det helt naturlige valg. Det gør det muligt ikke bare at se en

philosophischen Hermeneutik’, ‘Zur Rekonstruktion der Philosophischen Hermeneutik’ og ‘The concept of hermeneutical Experience. Alternatives to Gadamer.’ Det ligger desværre uden for artiklens rammer at forfølge dette fundamentale spørgsmål videre, men da vurderingen af forforståelsens betydning hænger tæt sammen med, hvorledes man forstår forholdet mellem historie og gyldighed, dukker spørgsmålet på sin vis op igen nedenfor.

⁶² Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie*, s. 186.

⁶³ *Ibid.* s. 162-174.

⁶⁴ *Ibid.* s. 204.

⁶⁵ *Ibid.* s. 323ff.

⁶⁶ *Ibid.* s. 198.

kontinuitet til Aristoteles og størstedelen af den antikke filosofiske tradition, men også at pege frem mod middelalderens universalistrid, mod den kantianske filosofi, den tyske idealisme og i sidste ende frem mod helt moderne diskussioner af forholdet mellem erkendelse, sprog og virkelighed inden for såvel den analytiske som den kontinentale tradition. Begrebet 'begreb' er kort sagt et fortolkningsmæssigt greb, som åbner for at anskue Platons virkningshistorie som den europæiske filosofis historie.⁶⁷ I vores sammenhæng er det imidlertid vigtigt at bemærke, at denne forud-forståelse tillader Friis Johansen at løsrive de to ovenstående tolkninger fra deres respektive forud-forståelse og dermed svække modsætningen imellem dem. Dette er et eksempel på, at den kompromissøgende fortolkning gør brug af en markant forud-forståelse. Kompromiset er altså i virkeligheden en indtolkning eller en ophævelse af de to fortolkninger inden for en tredje forståelseshorisont.⁶⁸ Forsøger den konsekvent at undgå både at tage afsæt i en af de to fortolknings forud-forståelser og at tolke dem inden for en tredje forståelsesramme, risikerer kompromiset at forfalde til at være en sidestilling af uforenelige positioner, som kun overfladisk er tildækket, og som derfor ikke repræsenterer et virkeligt forsøg på formidling. I det følgende vil jeg forsøge mig med en vurderingsstrategi, der har karakterer af kompromis i den forstand, at den hævder, at begge de fortolknings tese har et vist grundlag i det platoniske tekstkorpus, men som samtidig fastholder at der er tale om en uopbærlig spænding mellem to forskellige tendenser. Derfor vil en egentlig formidling ikke være målet med vurderingen, derimod er hensigten at afveje styrker og svagheder ved de to udlægnings i forhold til to forskellige kriterier, for dermed at tage højde for begge positioners forud-forståelse. Mere præcist vil fortolkningerne blive belyst såvel i forhold til deres *historisk-filologiske forankring* som i relation til deres *filosofiske gyldighed*.

⁶⁷ Det betyder selvfølgelig ikke, at alle efterfølgende filosoffer accepterer Platons udlægning af begrebet. Men uanset om de uvidende reproducerer forestillinger fra Platon filosofi indenfor helt andre vokabularer eller endda eksplicit gør op med Platons forståelse af begrebet 'begreb', bevæger de sig alligevel inden for den ramme, han afstikker med sine refleksioner over, hvad ideer er, og hvilken status de har.

⁶⁸ En sådan ophævelse er ikke nødvendigvis ensbetydende med en udslettelse. Ophævelsen kan udmærket levne plads til en relativ selvstændighed for de fortolkede positioner, sådan som det er tilfældet i Friis Johansens fremstilling. Om dette er tilfældet, må således bero på en konkret vurdering, men selv hvis der skulle være tale om, hvad man fra et filologisk synspunkt kunne kalde grov forvanskning, udelukker dette ikke, at en produktiv og værdifuld fortolkning kan blive resultatet. Historien rummer adskillige eksempler på sådanne fortolkninger. Et godt eksempel er Nietzsches ungdomsskrift: *Die Geburt der Tragödie*.

Fortolkningens forankring

Det første kriterium vurderer fortolkningen i forhold til dens evne til at forstå teksten ud fra dens historiske kontekst og dermed på dens egne præmisser uden at underlægge den bestemte krav. Dette giver sig – eller rettere *bør* give sig – udslag i filologisk præcision og kohærens i forhold til det etablerede tekstgrundlag. Ud fra disse kriterier kan man stille kritisk spørgsmål til begge fortolkninger. Wieland hævder, som vi har set, at skriftkritikken ikke er en principiel modstilling mellem skrift og tale, men en kritik af et diskursivt vidensbegreb. Deraf følger en opfattelse af dialogerne som skrifter, der paradigmatisk er i stand til at vise, hvorledes et kontekstuel vidensbegreb udfoldes i en dialektisk praksis. Hvis dette virkelig er skriftkritikkens hensigt, fristes man til at spørge: Hvorfor finder man ikke en klarere markering i *Phaidros* af, at den mundtlige diskurs potentielt er ligeså problematisk som den skriftlige? Og videre: Hvis Wielands opfattelse af dialogerne er korrekt, hvorfor antyder Platon så ikke sine egne skrifers særlige muligheder i forbindelse med kritikken af skriften? Med hensyn til det første spørgsmål kan man forsvare Wieland ved at inddrage de to andre platoniske skrifter, som han selv behandler i forbindelse med denne problematik. Det drejer sig om det *Syvende brev* og *Statsmanden*. Hvad angår det *Syvende brev* skal det bemærkes, at dets autenticitet fortsat er omstridt, men da begge de to ovenfor behandlede positioner hævder dets ægthed, forudsættes den her.⁶⁹ I det *Syvende brev* er der særlig én passage, som har relevans i vores sammenhæng, nemlig den såkaldt erkendelsesteoretiske ekskurs, hvor Platon diskuterer de forskellige momenter af erkendelsesprocessen med cirklen som eksempel.⁷⁰ Indledningsvis skelner Platon mellem tre hjælpemidler for erkendelsen, navnet (ὄνομα), definitionen (λόγος) og billedet (εἶδωλον). Det afgørende er imidlertid, at disse tre hjælpemidler adskilles fra et fjerde moment, selve erkendelsen. Idet Platon bruger ordene ἐπιστήμη, νοῦς og ἀληθῆς δόξα om dette moment, kan der ikke herske tvivl om, at det betegner den egentlige viden i forhold til de tre foregående momenter. Videre hedder det: “ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ’ ἐν σωμαίων σχήμασιν ἀλλ’ ἐν ψυχαῖς ἐνόν [...]”⁷¹ Her beskrives den

⁶⁹ Diskussionen om det *Syvende brev*s autenticitet viser i øvrigt, hvordan en bestemt forforståelse kan degenerere til et dogmatisk *petitio principii*. Tilhængere af Schleiermachers forestilling om dialogernes autonomi fandt anstød i det ofte citerede udsagn fra brevet: “Οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σὺγγραμμά οὐδὲ μήποτε γένηται” (*Epist. VII* 341c), hvor περὶ αὐτῶν henviser til sætningen περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω. Udsagnet undergravede tydeligvis forestillingen om dialogernes autonomi. Følgelig erklærede de brevet for uægte, og deres væsentligste argument var, at det stred mod teorien om dialogernes autonomi. En åbenlys cirkelslutning! Jf. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s. 105.

⁷⁰ *Epist. VII* 342a-344d.

⁷¹ *Ibid.* 342c5-c7.

egentlige viden altså som en proces, der ikke lader sig objektivere i sproglige lyde (ἐν φωναίς), og som ikke er tilgængelig i sanselige gestaltninger (ἐν σωμαίων σχήμασιν). I stedet har den sit sæde i sjælen (ἐν ψυχαίς). Disse ytringer understøtter Wielands tese, idet de viser, at Platon opererer med et vidensbegreb, som overskrider det diskursive, og at han opfatter de diskursive momenter som hjælpemidler for erkendelsen. Denne pointe understreges hen imod slutningen af ekskursen, hvor det med en metafor hedder, at disse hjælpemidler gnides imod hinanden i en dialektisk proces af spørgsmål og svar indtil erkendelsen lyser op.⁷² Redskaberne er nødvendige, dialektikeren er henvist på at benytte dem, men erkendelsen kan ikke objektivere i nogen af dem. Ekskursen bliver under en sådan optik et udsagn om nødvendigheden af den læreproces, der træner fortrolighed med såvel de objektiverbare redskaber, men den markerer samtidig et klart skel mellem disse redskaber og den egentlige, uobjektiverbare, viden, som er den styrende instans i erkendelsesprocessen, men også selve formålet med læringsprocessen, idet denne viden har karakterer af en disposition, der kan artikuleres i stadig stigende grad.⁷³

Men også i dialogen *Statsmanden*, som ellers ikke normalt inddrages i diskussionerne om skriftkritikken, kan Wieland finde støtte til sin tese. Det drejer sig om refleksionerne i denne dialog over de skriftligt formulerede loves formåen.⁷⁴ Det bliver klart igennem disse passager, at sådanne love har de samme principielle svagheder som skriften generelt. Lovene er almene regler, som skal appliceres på konkrete enkelttilfælde. Problemet er imidlertid, at lovene ikke selv kan foreskrive, hvorledes denne applikation skal finde sted, da deres ophavsmand som eventuelt måtte besidde denne evne i de færreste tilfælde er tilstede. De har ligesom skriften generelt status af hjælpemidler indenfor en realkontekst og er afhængige af, at den, som benytter dem, har en kompetent dømmekraft og dermed er istand til at aplikere dem på bedst mulige måde. Lovene er således ikke meget værd, hvis den, som gør brug af dem, ikke forstår at gøre dette på kompetent vis. Det interessante er nu, at kritikken ikke kun er rettet mod skriftligt formulerede love, men også mod mundtligt overleverede

⁷² Jf. *Epist. VII* 344b4-7: “μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἀλλήλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγγόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστα εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην.”

⁷³ Det skal retfærdigvis nævnes, at Tübingerskolen har en ganske anden tolkning af det *Syvende brev* inklusiv den erkendelsesteoretiske ekskurs, en tolkning som de mener, støtter deres udlægning af skriftkritikken i *Phaidros*. De lægger blandt andet vægt på passager i det *Syvende brev*, som de hævder er hentydninger til den tilbageholdte principlære. Jf. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s. 104. Hvad angår *Statsmanden*, inddrager hverken Krämer, Szlezák eller Reale denne dialog i forbindelse med diskussionen af skriftkritikken.

⁷⁴ Jf. *Statsmanden* 293c-300c.

retsnormer, den såkaldte sædvaneret.⁷⁵ De skriftligt formulerede retsregler er kun mønstreksempler på normer, hvis ophavsmand ikke længere er tilstede, og som følgelig ikke tilader uddybende spørgsmål til, hvorledes de skal fortolkes. Derfor evner de ikke i sig selv at yde hverken den menneskelige tilværelses mangfoldighed eller dens foranderlighed retfærdighed.⁷⁶ Wieland kan derfor konkludere: "Für die kategoriale Struktur der gewohnheitsrechtlich geltenden Norm ist es unwesentlich, dass sie nicht schriftlich überliefert ist. In ihrer Funktion und in der Art ihrer Anwendung ist sie von der geschriebenen Norm kaum unterschieden. Gerade die Behandlung des Gewohnheitsrechts lehrt daher, dass Schriftlichkeit und Mündlichkeit nicht im äusserlichen Sinn konfrontiert werden dürfen, will man die Intention der Schriftkritik nicht verfehlen. Denn die Schriftkritik passt zugleich auch auf solche Gebilde, die zwar nicht graphisch fixiert sind, deren Struktur aber eine solche Fixierung wenigstens ermöglicht."⁷⁷

Uanset om man godtager Wielands tese - at skriftkritikken ikke er en absolut modstilling mellem skrift, men derimod en kritik af et bestemt vidensbegreb - står spørgsmålet om dialogernes status stadig tilbage. Wieland kan ikke henvise til konkrete passager i skrifterne, hvor Platon blot antyder, at skrifterne har de muligheder, som han forlener dem med. Dette er naturligvis en svaghed ved hans fortolkning. Det er dog ikke givet, at denne svaghed er afgørende. Wieland er omhyggelig med ikke at hævde, at dialogerne unddrager sig skriftkritikken. Som jeg har været inde på, mener han, at dialogerne udelukkende er i stand til paradigmatisk at vise, hvorledes vidensformidling finder sted. Dialogerne kan som skrift ikke inkarnere viden og derfor heller ikke formidle viden til læseren som en genstand. Han må selv gøre sig de erfaringer, dialogerne dramatiserer, i sin egen realkontekst. Dialogerne har i Wielands optik en ambivalent status: de er på den ene side underlagt skriftkritikken med alt, hvad dette indebærer, men samtidig har de i det mindste i Platons udformning muligheder som almindelig sagprosa ikke besidder, nemlig evnen til eksemplarisk at dramatisere, hvordan egentlig viden overskrider det diskursiverbare.

Med hensyn til Szlezák er det i første omgang vigtigt at fastslå, at tolkningen af skriftkritikken i *Phaidros* virker både præcis og sammenhængende.⁷⁸ Skal man stille spørgsmålstegn ved den ud fra tekstgrundlaget, er

⁷⁵ Parallellerne mellem den skriftligt formulerede ret og sædvaneretten er tydelig flere steder i *Statsmanden*: 295a,e; 296c; 299a; 301a,b,e.

⁷⁶ Jf. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 34.

⁷⁷ *Ibid.* s. 35.

⁷⁸ I den forbindelse skal det også nævnes, at Szlezák - i modsætning til Wieland - søger at indpasse sin fortolkning af skriftkritikken i en udlægning af dialogen som helhed. Metodisk set er det

det mest perspektivrigt at tage afsæt i en generel problematik, som gennemsyrrer de platoniske dialoger. Det drejer sig om forholdet til sofisternes. Som Wieland gør opmærksom på, er mellemværendet med sofistikken ikke i hovedsagen ansporet af indholdsmæssige forskelle.⁷⁹ Kernen i kritikken er derimod deres forståelse af begrebet viden. Platon anfægter således, at det, sofisternes mener at formidle til deres elever, kan gøre krav på at have status af viden. Tilsvarende gælder sofisternes påstand om endda at kunne formidle dyden (ἀρετή) gennem deres undervisning.⁸⁰ Det er således den genstandsmæssige opfattelse af viden og dyd, som kritikken i grunden er rettet imod, og det er i denne sammenhæng, man må se Sokrates ofte gentagede kritik af, at sofisternes tager penge for deres undervisning.⁸¹ Dette er ikke udtryk for en bornert aristokratisk foragt for penge, men derimod en kritik af det begreb om viden, som ligger til grund for denne praksis. Betragter man viden som en handelsvare, begår man således samme fejl som den, der tror at have umiddelbar adgang til viden gennem en tekst. Begge ligger under for forestillingen om, at viden kan objektiviseres i sproglig skikkelse og dermed udveksles som en vare. I forlængelse heraf kan man stille følgende spørgsmål: Abonnerer Szlezáks fortolkning ikke på et sofistisk vidensbegreb, som Platon gør meget ud af distancere sig fra i dialogerne, idet Szlezák hævder, at Platons mest værdifulde indsigter er bestemte teoremer, som har genstandsmæssig karakterer? Over for dette synes det muligt at forsvare Szlezáks standpunkt på to forskellige måder. Man kan blankt afvise den ovenstående fortolkning af kritikken mod sofisternes og dermed nægte problematikens relevans. Dette forekommer imidlertid ikke plausibelt set i lyset af, at Platon i flere forskellige sammenhænge tager afstand fra forestillingen om en direkte formidling af viden, som var det en udveksling af genstande. Udover kritikken af sofistikkens syn på viden som en vare kommer dette til udtryk i kritikken af forestillingen om, at dyden kan læres, i forestillingen om generindring (ἀνάμνησις)⁸² samt i refleksionerne over Sokrates pædagogiske praksis som en art åndelig jordemoderkunst (τέχνη μαιευτική).⁸³ Et alternativ for Szlezák kunne være en mere subtil strategi, hvor kritikken indoptages, men i en afsvækket form, således at den er forenelig med den oprindelige position. Således kunne man hævde, at de omtalte refleksioner hos Platon ikke signalerer en principiel

naturligvis en fordel for Szlezáks position, at han på denne vis er i stand til at tage højde for dialogens dramatiske struktur. Når jeg alligevel har valgt ikke at inddrage dette forhold i højere grad, er det fordi, at den overordnede struktur i den fortolkning af *Phaidros*, Szlezák præsenterer, udemærket kan indtolkes under Wielands forudsætninger.

⁷⁹ Wieland: *Platon und die Formen des Wissen*, s. 65f.

⁸⁰ Jf. *Protagoras*.

⁸¹ Jf. blandt andet *Apologien* 19e, 31b og 33a.

⁸² Jf. *Menon* 80d6-85b12.

⁸³ Jf. *Theaitetos* 148e6-151d3.

modstand mod et diskursivt vidensbegreb, men blot udtrykker en bestræbelse på, at teoremer skal præsenteres med en tilstrækkelig omhu, således at de bliver forsvarligt integreret hos den, som undervises. Selvom kernen i Platons filosofi er et hierarkisk system, er det samtidig hans hensigt at føre en elev gradvist op igennem dette hierarki gennem en sokratisk sjæleledelse, som udmærket kan beskrives metaforisk som jordemoderkunst. Om det virkelig lader sig gøre at tolke Platons sofistkritik og svække forestillingerne om generindring og sokratisk jordemoderkunst på denne vis, er et spørgsmål, der ikke kan afgøres her, idet det må bero en nærmere undersøgelse af de nævnte refleksioner i deres dramatiske kontekst. Det afgørende i denne sammenhæng er, at Wieland står i et lignende fortolkningsmæssigt dilemma i forhold til Szlezáks udlægning. Han får på sin side svært ved blankt at afvise, at Platons skrifter indeholder passager, som tyder på, at det esoteriske har en mere substantiel karakter, end han ønsker at medgive;⁸⁴ især virker det på baggrund af de overleverede vidnesbyrd hos blandt andet Aristoteles sandsynligt, at man i Akademiets regi under Platons ledelse *har* reflekteret over formale ontologiske problemer såsom principperne og deres relation til ideerne, uanset om dette giver sig udslag i dogmatisk og hierarkisk udfoldet lære, sådan som Szlezák hævder. Anerkendes denne dimension i forfatterskabet er spørgsmålet igen, hvilken betydning dette må få for positionen som sådan. Her synes det oplagt at anvende den samme strategi, som antydnet i Szlezáks tilfælde. Ønsker man at forsvare Wielands position, kan man altså forsøge at inkorporere Tübingerskolens standpunkter i en domesticeret form. Man kunne således stå fast på, at centrum i den platoniske filosofi er den sokratiske praksis, og at dens *telos* er dannelsen af en bestemt disposition, en særlig måde at forholde sig til selv og verden, som Sokrates selv inkarnerer i dialogerne. Med et sådant afsæt i dannelsen kunne man hævde, at den tilbageholdte principlære må anskues som refleksioner, der formaliserer altid allerede forudsatte erfaringer i den sokratiske praksis, og dermed kan de ikke tillægges nogen grundlæggende begrundelse eller forklaringsværdi i forhold til denne praksis. Derfor kan de heller aldrig benyttes som hermeneutisk nøgle til værket som helhed. Om en sådan ansats vil være tilstrækkelig til at forklare, hvorfor Platon vælger at reservere disse teorier til den mundtlige undervisning på Akademiet og kun lader disse optræde antydningssvis i dialogerne, er spørgsmål, som naturligvis ikke er afklaret hermed, og som kun kan afgøres i en konkret udarbejdelse af synspunktet. Under alle omstændigheder viser disse

⁸⁴ Udover τιμιώτερα i *Phaidros* synes blandt andet passager i det *Syvende brev* at pege i denne retning. Jf. især udtrykket τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα. Platon benytter dette udtryk som chifre for det, han vælger at tilbageholde. En fuldstændig liste over de substantielle antydninger i det 7. brev findes i Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s.104.

refleksioner, at vurderingerne af fortolkningerne på det filologiske niveau tenderer mod at pege ud over dette plan mod formålet for fortolkningerne.

Fortolkningens gyldighed

Det andet kriterium forstår fortolkningerne i forhold til, hvilken rolle de tillægger spørgsmålet om gyldighed i fortolkningen. Bag Wielands anstrengelser ligger således et ønske om med sin fortolkning af Platon samtidig at levere et bidrag til den aktuelle filosofiske forståelse af, hvad viden og filosofi, læring og dannelse er, og hvad de bør være.⁸⁵ I den forstand søger han en gyldig fortolkning. Dette fokus kommer klart til udtryk i hans kritik af den esoteriske positions forestilling om, at den uskrevne principlære må udgøre nøglen i udlægningen af Platon. Han skriver således om Tübingerskolen: “Die mit grossen Aufwand an Scharfsinn erzielten Resultate sind inhaltlich nun einmal von extremer Dürftigkeit und Simplizität. Das spricht gewiss nicht gegen die Legitimität der Rekonstruktion, wohl aber gegen die philosophische Relevanz ihrer Ergebnisse. [...] Hätte Platon gleichwohl in dieser schematisierenden Dogmatik den Bezugspunkt seines Philosophierens gesehen, wäre der Interpret zwar gehalten, diese Selbstdeutung zu respektieren. Niemand könnte jedoch von ihm verlangen, dieser Selbstdeutung auch inhaltlich beizupflichten.”⁸⁶ Et par sider længere fremme hedder det: “Es hat [...] bisher noch niemals gezeigt werden können, dass diese vermeintlichen Prinzipien irgend etwas zu begründen oder zu erklären vermöchten.”⁸⁷ Kriteriet for Wielands vurdering er, som det fremgår, om principlæren har forklaringskraft, og da han mener, dette ikke er tilfældet, finder han den filosofisk irrelevant. Szlezák forholder sig ikke til dette problem, men det er interessant, at Reale eksplicit medgiver, at Wielands kritik rammer plet. Han skriver om principlæren: “Wieland hebt zu Recht hervor, dass es nicht schwierig ist, die Existenz dieser Prinzipien im Denken Platons zu behaupten. Trotzdem ist es ziemlich schwierig zu erklären, in welcher Weise sie die Begründungsfunktion erfüllen können, die man von ihnen erwarten würde.”⁸⁸ Selvom Reale vier sin bog til Tübingerskolen og som sagt mener, at disse fortolkere har grundlagt et helt nyt paradigme i Platontolkningen, vedstår han altså, at selve hjørnesteinen i dette paradigme, principlæren, er ude af stand at udfylde funktionen som begrundelse i Platons filosofi. For at forstå hvordan

⁸⁵ Gyldighed indebærer for Wieland også et etisk moment, om end det ikke kan reduceres til dette. Blandt andet som følge af inspiration fra den antikke tradition accepterer Wieland ikke det i meget moderne filosofi skarpt håndhævede skel mellem ‘er’ og ‘bør’, mellem faktiskitet og gyldighed.

⁸⁶ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, s. 43.

⁸⁷ *Ibid.* s. 48.

⁸⁸ Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s.665.

dette kan hænge sammen, må man fokusere på Reales tilføjelse til sin indrømmelse, nemlig at den kun er relevant ud fra en systematisk synsvinkel. Dette er ikke nogen ubetydelig tilføjelse. Ifølge Reale er skellet mellem den historiske og den systematiske betragtningsmåde afgørende. Wieland er systematiker, dermed optaget af gyldighed og har følgelig blikket rettet mod fremtiden. Han selv, derimod, er historiker og kigger tilbage, og skriver derfor om sit formål: "Ich bin [...] tief davon überzeugt, dass die revolutionären historischen Interpretationen dem heutigen Menschen dabei helfen, rückwärts und nicht nur vorwärts zu blicken"⁸⁹ Selvom dette umiddelbart fremstår som en smuk salomonisk løsning, fremgår det dog tydeligt, at Reale med sin skelnen radikalt begrænser råderummet for den systematiske eller gyldighedsorienterede betragtningsmåde, ja, i grunden adskiller den fra selve fortolkningen af Platon. Systematikeren må således vente med at dømme om gyldigheden af et bestemt materiale til historikeren har fremlagt sin historiske fortolkning. Og denne fortolkning er sand alene i kraft af at forholde sig til historisk-filologiske kriterier. I den forstand kan Reale på en og samme tid hævde at principlæren udgør fortolkningsnøglen til Platons forfatterskab, samtidig med at han kan anerkende, at den ikke fungerer som begrundelse eller forklaringsmodel og dermed står i fare for at være filosofisk ugyldig.⁹⁰ Om dette virkelig er tilfældet, er på den anden ikke fortolkerens sag at afgøre, men derimod op til systematikeren, der altså må tage stilling til, hvorvidt og i givet fald hvordan dele af historikerens fortolkning har relevans for den aktuelle filosofi. Reales skel mellem historie og gyldighed er imidlertid inkommensurabelt med Wielands tilgang, idet det grunder i en forståelse af den gyldighedsorienterede fortolker som en dommer, der med historisk distance vurderer eller eksaminerer sit materiale. Ser man på Wielands arbejde, står det klart, at han ikke ønsker at dømme eller eksaminere den platoniske filosofis sandhedsværdi hverken under eller efter fortolkningen. Når Wieland fokuserer på forklaringskraft og dermed på gyldighed, søger han derimod at gøre følgende spørgsmål til fortegn for sin fortolkning: *Hvordan* kan dette være sandt? Ikke: *Er* dette sandt? I den forstand

⁸⁹ Ibid. s.666.

⁹⁰ Et oplagt spørgsmål til Reale synes i den sammenhæng at være følgende: Hvis Platon selv er overbevist om, at principlæren repræsenterer de vigtigste indsigter i hans tænkning, hvorfor bekymrede det ham så ikke mere, at denne principlære var filosofisk ugyldig? Spørgsmålet er med andre ord, om Reales optik ikke gør Platon til en dårligere filosof? Reales svar er, at Platons mangel på skepsis overfor sin principlære hænger sammen med, at den i sine grundantagelser er udtryk for selvfølgelige græske tankestrukturer (*Denkschemata*). Han skriver: "Was [...] für uns problematisch sein kann, war für Platon evident, genau so, wie es dies für das griechische Denken als solches in allen seinen Formen gewesen ist. Die Griechen sahen die Dinge strukturell so.", *Zu einer neuen Interpretation Platons* s. 665. Reale forsøger med sin bog blandt andet at begrunde denne tese. Jf. *ibid* s.243-257 og 591-625.

er ledetråden bestandig at fortolke Platons filosofi på en sådan vis, at den er gyldig i en aktuel sammenhæng. Et eksempel kan tjene til at forklare denne afgørende forskel. Det angår spørgsmålet om, hvorledes de to fortolkninger af Platons skriftkritik forholder sig til deres eget skrifs status. Har denne kritik af skriften relevans for deres eget arbejde? Szlezák forholder sig ikke til spørgsmålet, hvilket kunne indikere, at han ikke finder det relevant. For Reales vedkommende er svaret klart benægtende; han forstår ligesom Szlezák kritikken af skriften som et forbud mod at skrive om bestemte teorier, og han mener, at det er udtryk for en arkaisk opfattelse af, hvad læring og undervisning er. Derfor hedder det: "Der moderne Historiker kann diese Dinge *historisch*, d.h. *objektiv*, gut verstehen, ohne aus irgendeinem Grund an sie gebunden zu sein."⁹¹ I det øjeblik historikeren har forstået motiverne og grundene til Platons forbud, har han samtidig emanciperet sig fra dets legitimitet, hævder Reale. Fortolkeren anskues dermed som en videnskabsmand, der alene bør bestræbe sig på historisk og filologisk objektivitet. Han har ikke anden forpligtelse i forhold til stoffet end at forstå det på dets egne, historiske betingelser. I Wielands tilfælde stiller sagen sig markant anderledes. Det står fra begyndelsen klart, at Wieland forpligter sig på skriftkritikken, og dermed forsøger at forstå, hvordan den kan have gyldighed også i en aktuel sammenhæng. Ifølge Wielands opfattelse kan hans egen tekst derfor lige så lidt som andre former for diskursivitet objektivere den viden, som det ifølge denne fortolkning er Platon magtpåliggende at betone vigtigheden af. Han egen tekst kan nok pege på de ikke-diskursive strukturer i tilegnelsen og håndteringen af viden, men kan selvsagt ikke formidle disse strukturer *som* viden, og er i den forstand selv underlagt skriftkritikken. Læseren fritages som før nævnt ikke selv fra at gøre erfaringer med disse strukturer i sin egen realkontekst, og først da erhverver han sig viden om dem. Wielands tilgang har således gyldigheden som fortegn, og man kunne hævde, at han – imodsætning til Reale – holder sig Sokrates skosende bemærkning til Phaidros efterretteligt: man skal ikke fokusere på det historiske ophav til en fortælling, men på om den er sand.⁹² Dermed er det cirkulære forhold mellem Wielands tilgang og Platons forfatterskab samtidig angivet: netop dette forfatterskab synes i særlig grad at invitere til at sætte gyldigheden som fortegn. En sådan tilgang er i en mere fundamental forstand tro overfor Platons tekster, end den som mener at kunne sætte parentes om gyldighedsspørgsmålet og koncentrere sig om den historiske sandhed. I Wielands optik er det hverken muligt eller hensigtsmæssigt at forsøge at opretholde et klart skel mellem historie og gyldighed. Udlægningen må

⁹¹ Ibid. s.109.

⁹² Jf. *Phaidros* 275b.

følgelig beskrives som en proces, hvor fortolkeren på én gang søger den højst mulige grad af indlevelse i tekstens historiske univers samtidig med, at han bestandig forsøger at 'oversætte' den på gyldig vis til en aktuel sammenhæng. Den må udgøre en bestræbelse på, hvad Hans-Georg Gadamer med en bevidst vag formulering kalder for forståelsens sammensmeltning af horisonter.⁹³ I forhold til denne aktivitet, vil det være uhensigtsmæssigt, ja dræbende at insistere på en klar angivelse af kriterier for, hvornår teksten slutter og fortolkeren begynder. Men denne insistensen på sammenhængen mellem historie og gyldighed har samtidig en pris. Den udsætter nemlig fortolkninger som Wielands for indvendinger, der grunder i *begge* disse kriterier. 'Historikere' kan rette kritik mod den *filologisk-historiske* præcision og kohærens, mens *systematikere* kan stille spørgsmålstegn ved den filosofiske gyldighed. Ønsker en sådan fortolker at gøre sin udlægning gældende, må han være istand til at forsvare sig på begge fronter.

Disse refleksioner viser, at selvom man forsøger at tage højde for forud-forståelsens betydning i vurderingen af de to fortolkninger, idet man forholder sig til både forankringen og gyldigheden af fortolkningen er det afgørende, hvorledes man opfatter forholdet mellem disse to kriterier. I Tübingerskolens optik, sådan som den mest eksplicit kommer til udtryk hos Reale, er formålet at skelne skarpt mellem det historiske niveau og det niveau, hvor gyldighed er det afgørende kriterium. Fortolkeren udarbejder sin fortolkning, så vidt muligt alene på historisk-filologiske præmisser, og først derefter kan denne fortolkning bedømmes af andre med systematiske interesser. Det er denne adskillelse, som anfægtes af Wielands tilgang, hvor formålet er at lade gyldighed og historie smelte sammen i fortolkningen. Det turde på dette tidspunkt være åbenbart at begge typer af fortolkning indebærer en fare. Tübingerskolens strategi risikerer at reducere Platons filosofi til et arkæologisk monument, der kan virke imponerende, men som også er stumt og uvedkommende, og samtidig står de i fare for at insistere på deres fortolknings objektivitet uden at tage højde for dens forud-forståelse. Wieland derimod står i fare for at sanktionere en selvbekræftende fortolkningsvirksomhed, hvor fremmedheden i den platoniske filosofi fuldstændigt opløses. Det er imidlertid karakteristisk, at disse farer ikke lader sig udrydde på et teoretisk plan, men bestandig dukker op på ny i forbindelse med den konkrete tolkning og dermed kalder på fornyet en refleksion, som i det givne tilfælde må afveje fordele og ulemper, styrker og svagheder.

⁹³ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, s. 311.

Afslutningsvis kan det være interessant at gøre opmærksom på afsættet for denne diskussion, nemlig den trods alt herskende enighed mellem de to fortolkninger om, at Platon fortolkningen må gå via en afklaring på spørgsmålet om, hvorfor Platon benyttede sig af dialogformen, idet svaret på dette spørgsmål i høj grad bestemmer den overordnede tilgang. Derudover er dialogerne fælles om at lægge vægt på, hvad man kunne kalde et elitært moment ved Platons forfatterskab. I Tübingerskolens tilfælde er denne tendens åbenlys, men også Wielands tolkning, der betoner indøvelsen af den sokratiske disposition som det afgørende, fremhæver i virkeligheden det elitære ved Platons filosofi i mindst ligeså høj grad. Ifølge Wieland er det dispositionelle vidensbegreb nemlig en understregning af, at de læresætninger, som ellers ofte præsenteres som kernen i den platoniske filosofi af Platons selv, er undsagt som grundlæggende utilstrækkelige. De, der taler om Platons idelære og uformidlet sammenligner den med andre filosofiske teorier, viser ifølge denne tolkning blot, at de forveksler Platon med hans virkningshistorie. Netop denne enighed om at fremhæve det elitære hos Platon er måske det, der på det konkrete plan kan føre til en vis gensidig inspiration de to tolkninger imellem. Men på det overordnede plan er der imidlertid, som jeg har forsøgt at vise en så afgrundsdyb forskel, at disse to fortolkninger egner sig ikke blot som repræsentanter for yderpunkter i Platonforskningen, men i det hele taget repræsenterer ganske modsatrettede forståelser af, hvad viden og filosofi er. Det afgørende er at forstå, at der her gør sig et cirkulært forhold gældende, en cirkel som imidlertid ikke er ond, men et produktivt hermeneutisk vilkår: Det er netop de to respektive forud-forståelser af, hvad viden og filosofi er, som søges bekræftet, rodfæstet og udviklet i beskæftigelsen med Platon. Det er samtidig polariteten mellem de to fortolkninger og forud-forståelser, som giver denne artikel dens dobbelte perspektiv. På den ene side kan den i en ny form aktualisere den spænding, som findes i de platoniske dialoger mellem den sokratiske praksis på agoraen og den platoniske teori i Akademiet. Samtidig kan den vise, hvorledes en Platontolkning, som insisterer på refleksion over sin forudsætninger uvægerlig fører til en ny radikal spørger til centrale begreber i moderne filosofi. Dette inkluderer i nærværende sammenhæng en spørger til, hvad det fundamentale i disciplinen filosofi-historie egentlig er: Er det, som Reale hævder, en skildring af stoffets så vidt muligt på dets egne historiske vilkår, der dermed i stadig mere præcist og omfang skal konfrontere det nutidige menneske med fortidens fremmedhed, og som

derfor har et billede af fortolkeren som en bagudrettet profet?⁹⁴ Eller er det grundlæggende at lade fortiden komme til orde på en gyldig vis og i denne forstand holde den i live? I absolut forstand er dette naturligtvis et falsk alternativ. Begge tilgange har haft og vil fortsat have deres ret. Men netop derfor er det desto mere påtrængende at reflektere over disse spørgsmål i forbindelse med den konkrete fortolkning. Det er med andre ord ønskeligt at Platon tolkningen er reflektiv, at den på genuin sokratiske vis forsøger at aflægge regnskab (λόγον δίδοναι) for sine forudsætninger, sammenholder den med alternative muligheder, og dermed får en klarere forståelse sin fortolknings muligheder, begrænsninger og konsekvenser. Som jeg håber at have vist i denne sammenhæng, vil en sådan tilgang ydermere styrke Platons potentiale, idet den ikke kun behandler hans tekster som et historisk objekt, men samtidig forsøger at lade dem spejle og dermed udfordre grundlæggende antagelser om, hvad viden, filosofi og videnskabelighed er.

⁹⁴ Jf. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, s.666. Han knytter an til Friedrich Schlegels maxime: "Der Historiker ist ein rückwärts gewandter Prophet", *Atheneum-Fragmente* 80.