

Sjel og idé i Platons *Faidon*

Pål Rykkja Gilbert, Universitetet i Oslo

Faidon er på langt nær den eneste av Platons dialoger som bærer et preg av mystikk, men de særegne omstendighetene som omgir akkurat denne samtalen, ikler hele diskusjonen en dirrende eksistensiell atmosfære. Tittelkarakterens beskrivelse av sin egen opplevelse i dialogens innledning setter langt på vei også ord på noe av det inntrykket fortellinga gjør på leseren:

Jeg skal si deg at det var en forunderlig opplevelse å være til stede. Jeg ble ikke besatt av den medlidenhet man skulle vente når man er til stede ved en nær venns død, for mannen utstrålte lykke, både ved måten han var på og måten han snakka på – han gikk døden i møte på en så fryktløs, en så edel måte – at jeg tenkte selv ikke hans reise til Hades var uten guddommelig hell, at om noen noensinne har levd godt ved ankomst i dødens rike, så ville *han* gjøre det. Så derfor følte jeg ingen særlig medlidenhet, som man rimeligvis skulle gjøre i sorgens time, men heller ikke den vante gleden over vår filosofiske samtale – for det *var* en sånn samtale. Jeg ble heller fanga av en helt merkelig stemning, en sær blanding av glede, men også av smerte – når jeg tenkte på at han straks skulle dø. Og alle som var til stede hadde det på denne måten, i det ene øyeblikket lo vi, i det neste gråt vi. (58e1–59a9)

Selve situasjonen er nå én ting, men den filosofiske samtalen er i seg selv like besynnerlig som atmosfæren for øvrig. Praten glir raskt over i en diskusjon rundt det beleilige spørsmålet om sjelens eksistens etter døden: Er sjelen udødelig? Ἀθάνατος ἡ ψυχή; Sokrates serverer så en serie med argumenter for sjelens udødelighet, ofte referert til som udødelighets*beviser* – en betegnelse som ikke er uten svakheter.¹

Jeg vil i det følgende først og fremst se nærmere på det merkeligste argumentet av dem alle, den lange og innfløkte redegjørelsen som setter punktum for diskusjonen, og som endelig lykkes i å overbevise den uttalt særdeles argumentkriske Kebes. Vi skal merke oss at det er Kebes som setter hele diskusjonen om sjelens udødelighet igang i begynnelsen av dialogen, da han ikke kan la være å gå den sokratiske sinnsro i møte med døden nærmere etter i sømmene (61d3–5, 62c9 ff., 69e6 ff.), og det er Kebes'

1. Se n. 15.

endelige innvending (86e6–88b8) som nødvendiggjør Sokrates' utspekulerte siste forsøk.

Etter at Sokrates i sitt tredje hovedargument har gjort de tilstedeværende oppmerksomme på en grunnleggende ontologisk distinksjon, og forsøkt å rimeliggjøre at sjelen i sin væren står i slekt med de enkle, evige og uforanderlige ideene, og derfor ikke har rette ontologiske *karakter* til å gå i oppløsning og spres for alle vinder (78b4–84b8), er Kebes overbevist om at sjelen er mer bestandig enn kroppen. Han biter seg imidlertid fast i Sokrates' bilde av den ikke-filosofiske sjelens reinkarnasjon, og finner grunn til å spørre om ikke sjelen kunne forbruke en rekke kropper, som mennesker sliter ut klær, men likevel til syvende og sist selv bli utslitt og gå til grunne. Derfor, sier han, «vil enhver som med godt mot går døden i møte, basere sitt gode mot på ufornuft, om han ikke er i stand til å *bevise* at sjelen er *fullstendig* udødelig og uforgjengelig.» (88b3–88b6) Det holder altså ikke å slå fast at sjelen kan overleve én eller flere døder, man må demonstrere at den ikke selv vil forgå til slutt. At sjelen er *uforgjengelig*, *ἀνώλεθρος*, i denne nokså tekniske betydninga, er det Sokrates setter seg fore å bevise i det siste argumentet.

For å gjøre det er det nødvendig, sier han, å komme til en forståelse om *årsaker* til væren, tilblivelse og tilintetgjørelse (95e7–96a4). Han presenterer deretter to ulike, men beslekta former for årsaksforklaring, som begge tar utgangspunkt i antagelsen om formenes eksistens (100c3–105b4). Det har blitt skrevet mangt om hva slags type årsaksforklaring dette egentlig er.² Allerede Aristoteles tok Platon for her å tilskrive formene blant annet også den effekt som han selv beskrev med sitt begrep om den bevirkende årsak, og han har blitt etterfulgt av fortolkere som er langt nærmere oss i tid.³ Det er imidlertid mye som taler for at Sokrates i *Faidon* kun har interesse av å forklare *værens*-aspektet også ved værenders tilblivelse og tilintetgjørelse. La oss ta et eksempel fra håndverkerfaget: Når snekkeren lager et godt bord, er han fra ett perspektiv ansvarlig for bordets godhet, fra en annen vinkel ikke. Han har æren av å

2. Vlastos gir eksempler på spennvidden blant moderne fortolkere («Reasons as causes», 291), før han utarbeider sin egen tilnærming. Se også Taylor, «Forms as causes» og Annas, «Aristotle on inefficient causes».

3. Arist. *Gen. corr.* 335b. Julia Annas har argumentert for at man ved nærlesning av *Faidon* må konkludere at Aristoteles har rett i at dette er implikasjonene av Sokrates' argumenter, enten Platon var seg dette bevisst eller ikke. («Aristotle on efficient causes», 324–6)

sette bordets godhet ut i livet, å *virke*liggjøre det, men han har overhodet ikke noe ansvar for hva som *gjør bordet godt*, i betydning av hva det vil si å være et godt bord. Begrepet om bordets godhet er forutsatt av snekkeren og utgjør den mal han arbeider etter i tilvirkelsen av det gode bord.

Dette selvsamme vesentlige skillet er levende gjennom *hele* Sokrates' siste bevis, i begge formene årsaksforklaringa hans tar. Han innleder med å beklage seg over de som eksempelvis forklarer tilblivelsen av *to-het*, det at noe blir to, med at én blir lagt til én, og ikke ved deltagelse i *to-het*, formen *to*, eller tilstedeværelsen av denne formen. Dette danner grunnlaget for den første form-baserte årsaksforklaringa, som han på et tidspunkt betegner som inneholder av en trygghet, *ἀσφάλεια*, som er *ἀμαθής*, «ulærd» (105c1). Denne innebærer simpelthen at «ikke noe annet gjør noe skjønt til skjønt, enn tilstedeværelsen av det skjønne selv» (100d4–6). Når Sokrates er større enn Simmias, er det fordi han tar del i storhet, og når han er mindre enn Faidon, er det fordi han også tar del i litenhet (100e8–b2). Ingen ville nekte for at Faidon *ikke* ville blitt stor om han ikke hadde naturlig anlegg for det, og om han ikke spiste godt. Men hans størrelse *består* ikke i hans naturgitte forutsetninger eller spisevaner. Dette er Sokrates' første trygge form for årsaksforklaring. Han blir nødt til å finne opp en alternativ trygg forklaringsmåte for å kunne si noe om sjelens udødelighet og uforgjengelighet.

Det første han gjør, er å trekke det beryktede skillet mellom former «i naturen» og former «i oss», bedre kjent som «transcendente» og «immanente» former.⁴ Formen i oss representerer vår deltagelse i formen som sådan. Dette skillet er selvfølgelig ikke egentlig forbeholdt «oss», men gjelder alle værender som deltar i det ideelle. Vi sitter igjen med tre ulike entiteter, som kan eksemplifiseres med: Sokrates, storhet som sådan og storhet-i-Sokrates.

Samtidig introduserer Sokrates et nytt poeng om *motsetninger* (102b3–103c9). Immanente former som har en motsetning, tolererer ikke sameksistensen av sin motsatte form. Vi har sett at Sokrates kan være stor i forhold til Simmias og liten i forhold til Faidon, og her har vi åpenbart en form for sameksistens av storhet og

4. Distinksjonen blir først introdusert i *Phd.* 102d, hvor *αὐτὸ τὸ μέγεθος* («størrelsen selv») kontrasteres med *τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος* («størrelsen i oss»). Den gjentas og utdypes i 103b, hvor Sokrates først skiller *τὸ ἐναντίον πρᾶγμα* («den motsatte ting») fra *αὐτὸ τὸ ἐναντίον* («det motsatte selv») og deretter deler sistnevnte inn i *τὸ ἐν ἡμῖν* («det [motsatte selv] i oss») og *τὸ ἐν τῇ φύσει* («det [motsatte selv] i naturen»).

litenhet som Sokrates kan romme på samme tid, men da har vi å gjøre med ulike *hense-ender*. Det er klart at hvis Simmias skulle vokse forbi Sokrates, eller Sokrates skulle synke sammen, så ville *denne* storhet-i-Sokrates vike for en litenhet-i-Sokrates. Dette poenget ledsages av et sett nye termer, som blir sentrale i resten av argumentet: Sokrates sier at den immanente formen, når dens motsetning gjør sitt inntog, enten vil «trekke seg unna» – ὑπεκχωρεῖν – eller «forgå» – ἀπόλλυσθαι (102d6–103a2). Dette skillet vil naturligvis anvendes på spørsmålet om sjelens uforgjengelighet. Når Sokrates overfalles av varme, vil kulden i ham enten trekke seg unna eller forgå.

Så langt er alt vel. Men så er det at Sokrates legger til en ny komplikasjon, og om denne komplikasjonens presise natur strides de lærde lesere av Platons verker. Han spør Kebes om han kaller noe varmt, og noe kaldt. Kebes svarer ja. Er det det samme som snø og ild? spør Sokrates. Nei, svarer Kebes. Det varme er forskjellig fra ild, og det kalde er forskjellig fra snø. Likevel, får Sokrates ham til å innrømme, vil ikke snø, værende snø – χιόνα γ' οὖσαν – ta imot varme, og være det det var, snø og varmt, men ved varmens inntog må snøen enten trekke seg unna eller forgå (103c10–d8). Sokrates' poeng er det følgende: Ikke bare vil selve den immanente formen som har en motsetning, ikke utholde inntoget av sin motsetning, men det finnes også *noe annet* som ikke *er* denne immanente formen, men som alltid *bærer* dens form, så lenge det eksisterer, og heller ikke dette «noe» vil tåle inntoget av motsetningen til den immanente form som det selv bærer med seg.

Det store spørsmålet dreier seg om den ontologiske statusen til dette «noe». Kort sagt: Er dette også immanente former? Eller er det snarere noe tilsvarende *substanser*? Eller er det ontologisk ubestemt, og rommer både immanente former og aristoteliske, kartesianske eller på annen måte definerte substanser – spatio-temporale partikulærer – og kanskje også andre former for værende?⁵ Det er flere ting som taler for at

5. Miller («The Platonic soul») gir en skjematisk oversikt over posisjonene. Den substansielle lesninga støttes av Nehamas («Predication and forms»), Frede («Final proof of immortality», 33 ff.), Weller («Fallacies in the *Phaedo* again») og tilsynelatende også Pakaluk («The ultimate final argument», 665). Keyt («Fallacies in the *Phaedo*») og Vlastos («Reasons and causes») argumenterer for at det gjennomgående dreier seg om immanente former. Både Frede (36) og Keyt (169) påpeker at sjelens væren forblir ubestemt.

denne kategorien værender begrenser seg til immanente former. La oss først se på den formelle definisjon på disse værender som Sokrates til slutt legger fram:⁶

ἀρ' οὖν, ἔφη, ὦ Κέβης, τάδε εἶη ἄν, ἃ ὅτι ἂν κατάσχη μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὐτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου αὐτῷ ἀεί τινος. (104d1–3)

Så, Kebes, sa han, vil det ikke være de værender som, hva enn de okkuperer, tvinger dette til ikke bare å innta sin egen form, men igjen alltid også [formen til] noe som er motsatt noe [annet].

Vi holder denne definisjonen *in mente* og ser på noen momenter som er potensielt problematiske for min posisjon i dette spørsmålet. Først kan jeg opplyse om at eksemplene Sokrates gjennomgår på slike «okkupanter», som vi for enkelhets skyld kan kalle dem, er de følgende: snø, ild, triaden, øvrige oddetall og partall. I tillegg får han altså Kebes til å foreslå sjelen som et ytterligere eksempel. Oddetall og partall ser de fleste fortolkere ut til å mene representerer immanente former, mens snø og ild er vanskelig. La oss se særlig på det følgende sitatet:

Er det ikke sånn at hvis også det uvarme nødvendigvis var uforgjengelig, så ville snøen, når noen brakte varme til den, trekke seg unna, usmelte og i god behold? For den ville ikke *forgå*, og heller ikke holde stand og ta imot varmen. (106a3–6)

Sokrates har her innført en ny teknisk måte å referere til okkupantene på, ved å kombinere alpha privativum med adjektivet for den medbrakte immanente forms motsetning. Følgelig er snø *ἄθερμος*, «u-varm». Dorothea Frede mener denne passasjen klart antyder at snøen vises til som et fysisk værende, og at okkupantene derfor ikke begrenser seg til immanente former. Hun skriver:

For he explains that if snow in addition to being essentially cold were also indestructible, it would retreat at the attack of something hot «σῶς καὶ ἄτηκτος» – safe and unmelted. But, in whatever way an immanent form of snow may retreat, it would have to leave behind its «corpse», i.e. warm water.⁷

6. Det er et tekstlig problem i denne passasjen. Burnet trykker manuskript B sin variant (... αὐτῷ ἀεί τινος), og denne gir *syntaktisk* mening, men jeg forstår ikke hvordan det skal kunne gi mening i konteksten her. Den nye OCT-utgaven til Duke et al. trykker Stallbaums konjunktur, som simpelthen innebærer å gjøre om pronomenet αὐτῷ til to ord αὐτῷ og τῷ. Jeg anser denne konjekturen som tilfredsstillende, og det er den jeg har oversatt.

7. Frede, «The final proof of immortality», 34.

At Sokrates bruker ordet ἄτηκτος, «usmelta», utgjør ikke noe problem for min tolkning. Platon er ikke redd for å bruke metaforer; *Faidon* flommer *over* av metaforer, eksempelvis er de fleste av de tekniske uttrykkene han bruker om disse okkupantene – «gå til angrep», «trekke seg unna» osv. – henta fra militærspåket.

At Sokrates går videre til å kjøre det samme eksempelet på oddetall og partall, uten å bemerke at han skifter fra fysiske værender til det som åpenbart er immanente former, er *merkelig*, men ikke et uangripelig forsvar for min lesning, for motstanderne av denne lesninga kunne innvende at denne ubestemtheten bare er Platons utspekulerte måte å skjule problematiske sider ved udødelighetsbeviset på.

Men jeg vil fokusere på Fredes poeng om det varme vannet og tenke nærmere over hva det vil si at snø smelter. Jeg tror nemlig ikke det er nødvendig å benekte at Sokrates også snakker om «fysisk» snø her, snø som en spatio-temporal partikulær. Mitt poeng er at han hele tida fokuserer kun på den fysiske snøens *væren*, dens snøhet. Når han snakker om det «noe» som okkuperer noe annet og medbringer en form med en motsetning, så har han i tankene okkupantene som former. Igjen er det ingen som vil benekte at det også er bevirkende årsaker i spill her, det er åpenbart *noe* som bringer varme til snøen, for eksempel et bål, som igjen er tent av en campingturist. Men Sokrates har ikke interesse av bevirkende årsaker. Han er fullt fortrolig med den ontologiske distinksjonen og forklarer tings tilblivelse ved henvisning til deres deltagelse i en ny form for væren. At snø smelter, betyr selvfølgelig at snø blir til vann. Men hvordan ville Sokrates forklare dette? Han ville si, på sitt enkle og beskjedne vis, at noe, den underliggende tingen, τὸ πρᾶγμα, opphører å ta del i formen snø og begynner å ta del i formen vann. Dette utelukker ikke en tanke om bevirkende årsaker. Hvis det nå altså var sånn at den *immanente* formen snø kunne trekke seg unna «usmelta og i god behold», så ville det måtte bety at snøens snøhet, med alle dens potensielle attributter, kunne oppgi sin relasjon til denne fysiske flekken med snø, men likevel fortsette å eksistere *som* en form som egentlig bare gir mening som immanent form i denne partikulære snøflekken. Dette gir overhodet ingen mening. Men så mener heller ikke Sokrates at *snø* som u-varm er uforgjengelig. Eksempelet hans var kontrafaktisk, og han avviser straks at det er tilfelle, for så å stille spørsmålet om *sjelens* uforgjengelighet som u-dødelig.

Så til det jeg anser som det tyngste argumentet for min lesning, som baserer seg nettopp på eksemplet med snø. Hvis vi vender tilbake til den generelle definisjonen, så er det ett moment som ikke berøres hos de fortolkerne jeg kjenner til: Okkupantene stipuleres ikke bare å påtvinge det de okkuperer, den motsetningsbesittende formen de bringer med seg, men også *sin egen form*. Når snø okkuperer noe, skal det altså ikke bare gjøre det kaldt, det skal nødvendigvis påføre det sin egen form. Men hva skulle det bety, hvis vi snakker om fysisk snø? Det kan umulig dreie seg om noe så spissfindig som at et hus blir «snødekt». Flere fortolkere har videre gjort brillante forsøk på å argumentere for at Sokrates, når han snakker om ild, refererer til ilden som element, og som selve varmens element.⁸ De samme fortolkere er tause om snø.

Trass i alt det voldelige snakket om angrep, okkupasjon og tilbaketrekning, så har ikke formene den rette ontologiske karakter til å kjempe. De er på en vesentlig måte utenfor tida. Når vi snakker om immanente former, så er de under ett aspekt også *i tida*, og det er derfor det gir mening å omtale deres inngang i og utgang fra en ting. Men med én gang vi forstår okkupantene som former, så må vi også innse at idet noe okkuperes, idet vannet okkuperes av formen snø, så er det ikke lenger vann, men snø. Å se for seg en midlertidig kamp mellom ulike former er å tenke på formene som kvasifysiske størrelser, og det er misforstått, også om immanente former. Tilblivelse som et temporalt fenomen hører kun hjemme på *πρᾶγμα*-nivå. *Sokrates* kan være «i ferd med» å bli større enn *Simmias*, men det er ikke noen immanent storhet som daler sakte ned fra ideenes verden og kjemper med å trenge inn i ham.

Sokrates anvender nå den generelle forklaringsteorien han har funnet opp, på spørsmålet om sjelen:

Så begynner igjen fra begynnelsen av, sa han. Og ikke [bare] svar på det jeg spør om, men etterlign meg. Jeg mener at ved siden av den måten å svare på som jeg først omtalte, ser jeg på bakgrunn av det vi nettopp har sagt en annen form for trygghet. For hvis du spør meg «Det i hvis legeme⁹ hva oppstår, vil bli varmt?», så vil jeg ikke svare *det* trygge svaret, det ulærde, at «det varme oppstår i», men et mer fancy svar basert på det foregående, at «det ild oppstår i». Og heller ikke hvis du spør «Det legemet i hvilket hva oppstår, vil bli sykt?», så vil jeg ikke si «det syk-

8. Se Taylor, «Forms as causes», 50, jf. 48. Se også Vlastos «Reasons and causes», 317 n. 66.

9. Burnet fulgte Vögelin og satte *ἐν τῷ σώματι* i klammer her, mens Duke et al. trykker den overleverte teksten. Min oversettelse er basert på sistnevnte, men jeg er ikke fullstendig overbevist om at dette er en fullgod tekst.

dom oppstår i», men «det feber oppstår i». Og heller ikke [til spørsmålet] «Det tallet i hvilket hva oppstår, vil bli oddetall?» vil jeg si «det i hvilket oddetallhet», men «det i hvilket en-het», og så videre på samme måte. (105b5–105c6)

Med denne instruksjonen til Kebes stiller så Sokrates spørsmålet: «Det legemet i hvilket hva oppstår, vil bli levende?», og Kebes svarer som på kommando: «Det i hvilket *sjel*.» Sokrates omformulerer: «Så sjel, hva enn den selv okkuperer, vil den alltid ankomme og medbringe liv til.» (105c9–d4) Vi ser nå at hvis vi godtar tolkningen av okkupantenes væren som immanente former, vil vi være nødt til også å anta at sjelen det her er snakk om, selv er en immanent form, eller i det minste noe av *tilsvarende* ontologisk karakter. Og de som kjenner dialogen, vil også erindre at Sokrates i det tredje «beviset» søker å overbevise sine venner om at sjelen i sin væren *ligner* eller bærer *slektskap* med ideene (78b4–84b8). Vi behøver altså ikke uten videre å slå fast at sjelen *er* en form, men at den iallfall ikke framstilles som noen fysisk substans, men har en væren som nærmer seg det ideelle.

Når vi begrenser oss til de immanente former, oppstår en kuriositet som så vidt meg bekjent først ble bemerket av Keyt i hans artikkel fra 1963.¹⁰ Hvis vi tenker okkupantene som immanente former, så impliserer tesen at en okkupant er en *tilstrekkelig*, men ikke en *nødvendig* betingelse for den immanente formen som den også bærer med seg. Følgelig er snø eller snø-het en tilstrekkelig betingelse for kulde, men ikke en nødvendig betingelse – snø er nødvendigvis kaldt, men det finnes andre kalde ting enn snø. Kebes behøver ikke engang å tenke seg om: Gitt samtalens gang og de spesielle omstendighetene, gitt den nære forbindelsen mellom $\psi\upsilon\chi\eta$ og $\zeta\omega\eta$ i gresk bevissthet, og gitt Kebes' fryd over tilsynelatende fullt ut å ha forstått hva Sokrates mener og over å være i stand til å etterligne ham, så kunne det ikke falle ham inn å svare noe annet enn «sjel». Men som Keyt påpeker: Han kunne like gjerne ha svart «Det i hvilket *latter* oppstår!». For om noe *besjela* nødvendigvis er levende, så finnes det heller ikke noe *leende* som ikke også er levende. Dette er en kuriositet, og man kan sikkert konstruere det som en innvending mot min lesning, men jeg tror ikke det trenger å være det.

Sokrates' neste steg er det terminologiske grepet som jeg var innom istad, å betegne snø som «u-kaldt» osv., og sjel, som nødvendigvis innebærer liv, som igjen ikke kan tåle sin motsetning, død, kan derfor betegnes som «u-dødelig», $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$

10. Keyt, «Fallacies in the *Phaedo*», 169.

(105d6–e7). Det er nå det blir viktig at Sokrates hele tida har snakka om at både den motsatte form og okkupanten som innebærer den motsatte form, ved motsetningens inntog alltid *enten* vil trekke seg unna *eller* forgå. Siden u-dødelig nå brukes i den tekniske betydninga «som-ikke-kan-sameksistere-med-død-men-enten-vil-trekke-seg-unna-eller-forgå», gjenstår helt åpenbart spørsmålet om sjelen som u-dødelig ved dødens inntog vil forgå – sånn som snø-het, ild-het, tre-het osv. – eller om den virkelig også er *uforgjengelig* og derfor heller vil trekke seg unna, *ὑπεκχωρεῖν*. Og dette må vises enten man leser sjelen som substans eller som immanent form: U-dødelig har utelukkende en teknisk betydning på dette punktet i argumentet. Sokrates gjør derfor også et veldig tydelig poeng av at dette er et spørsmål som gjenstår (105e10–106d1). Det er følgelig vanskelig å forstå hvordan en fortolker som David Sedley tenker når han ikke ser behovet for noe ekstra argument i slutninga fra u-dødelig til u-forgjengelig.¹¹

Kebes, derimot, *han* trenger ikke et argument: «Det er vel ingenting annet som ikke ville være mottakelig for tilintetgjørelse, hvis til og med det udødelige, som er evig, viser seg å være mottakelig.» (106d2–4) Jeg kan ikke annet enn å slutte meg til Keyt og lese det som at Kebes her ikke trekker skillet mellom den tekniske betydninga av *ἀθάνατος* som nettopp har blitt etablert, og hele den pakka med konnotasjoner som ligger i den normale greske bruken av ordet, hvor adjektivet ofte fungerer som synonym til «guddommelig». Men i motsetning til Keyt så mener jeg teksten er tydelig på at det er Kebes som går i denne fella – det er ikke Sokrates, som, sånn jeg leser det, modifiserer Kebes' påstand betraktelig, og som passer nøye på ikke å overdrive argumentets konklusjon, og det er i hvert fall ikke Platon, som gjorde det han kunne for å framstille dette siste leddet som det virkelige cruxet. Figuren Kebes, som så langt har vært så kritisk og granska ethvert argument med argus-øyne, ser i løpet av dette siste beviset ut til å sluke alt Sokrates sier så rått at han heller ikke lenger har med seg sitt kritiske blikk. Kanskje er han så begeistra for den tilsynelatende formen på argumentet – det er tross alt han som har messa om *ἀπόδειξις*, *ἀπόδειξις*, *ἀπόδειξις* gjennom hele dialogen¹² – kanskje er han også så henrykt over at det er så fancy og

11. Se Sedley, «Three kinds of Platonic immortality», 147 ff.

12. Eksempler på Kebes' messing om beviser finnes i 77c2, 5, 87a4, 87c4, 88b5. Simmias deler også denne higen etter beviser, *ἀποδείξεις*. Selv spiller Sokrates etter hvert med på dette vokabularet, men tilsynelatende for å tekkes Simmias og Kebes, med det endelige formål å *overbevise* dem. Her entrer vi imidlertid et felt av enda mer subtil tekstfortolkning, og jeg vil ikke her foreta den detaljerte analyse som kreves for å sannsynliggjøre dette.

innfløkt, at Sokrates endelig har funnet den knappen han skal trykke på for å overbevise den vanskelige Kebes om ikke å spille tid på å frykte døden.

For det er noe rart med kontrasten mellom Sokrates' første form for årsaksforklaring og den han her omtaler som «fancy» i min oversettelse. Det greske adjektivet er *κομψός*, som gjerne betegner det som er oppfinnsomt på en fancy og litt utspekulert måte. «Sofistikert» er et annet norsk ord vi kunne bruke, hvor konnotasjonen av sofisme blir voldsomt påtrengende. Det er lite som tilsier at Sokrates har et annet grunnlag for å kalle den andre forklaringsformen *κομψός*, enn det faktum at den er mer komplisert: mer innfløkt, mer formallogisk krevende, den inneholder flere ledd og flere antagelser, og man må holde tunga rett i munnen. Det er også grunnlag for å hevde at Sokrates kun ville bruke *κομψός* for å vekke mistanke om at man her må passe seg for ikke å bli bedratt av det fancy og innfløkte ved hele argumentet.

Når han først introduserer den enkle og *ikke*-fancy varianten, sier han følgende:

Jeg skjønner nå ikke lenger de andre årsaksforklaringene, de «vise» som vi nevnte, og er ikke i stand til å forstå meg på dem ... Men dette holder jeg fast ved – enkelt, uten støtte i noen «kunst» og kanskje naivt – at ingenting annet gjør det [skjønne] skjønt enn nærværet ... av *det* skjønne ... (100c9–d5)

Jeg leser dette som klassisk sokratisk beskjedenhet/ironi. Og så, en side seinere:

... men de delingene og addisjonene og alt annet sånt fancy opplegg vil du hilse farvel og overlate til dem som er «visere» enn deg å svare [på den måten]. (101c7–9)

Her *advares* Kebes om *κομψεία* bare fire Stephanus-sider før Sokrates anvender adjektivet på sin egen nye metode. *Σοφός*, «vis», er også i begge disse sitatene åpenbart brukt ironisk. Vi bør derfor være særdeles varsomme med å ta *κομψός* for god fisk seinere i dialogen. Det er selvfølgelig *mulig* at Sokrates bruker det med en selvironisk snert der, men likevel går god for metoden, men jeg heller mer mot at han enten selv er bevisst på at det er noe suspekt ved hele metoden og vil antyde dette for de andre – og oss lesere – eller i det minste at han her gjør seg selv oppmerksom på at han må innta en kritisk innstilling til den på grunn av dens innfløkte og fancy tiltrekning. Stikk i strid med min lesning tolker Vlastos og flere moderne fortolkere med ham *κομψός* som indikasjon på at Sokrates mener denne årsaksforklaringsmåten er «informativ» i motset-

ning til den enkle varianten, som er «uinformativ» og en ren analytisk slutning.¹³ Vlastos bygger en imponerende årsaksanalyse på dette, som jeg mener er feil på flere punkter, men jeg vil ikke bruke tid her på å gå inn på dette i detalj. Det er nok å antyde det mistenkelige ved *κομψός*.

Hva skulle grunnen være til at Platon bevisst sår tvil om sitt eget argument? Ett mulig svar er det som ser ut til å være hovedpoenget i Gadamers lesning av dialogen,¹⁴ at Platon først og fremst er interessert i, og Sokrates først og fremst framstilles som innsatt på, å få både de thebanske brødrene i dialogen og oss lesere til å forstå den viktige ontologiske distinksjonen mellom de konkrete ting og det Gadamer treffende kaller deres «eidetiske innhold». Men det kan også være at Platon ikke vil trekke i tvil *hele* det siste beviset, og ikke *bare* er interessert i skillet mellom det ideelle og det materielle, men også forsøker å si noe om hva sjelen er, også i diskusjonens avsluttende del. Vi trenger derfor kanskje ikke å sette hele beviset i parentes; det er mulig at det ironiske *κομψός* bare skal sette oss på vakt overfor det *siste* leddet i argumentet, det som Kebes hopper bukk over med sin manglende forståelse av det tekniske *ἀθάνατος*. Dette ville bety at Platon er klar over at beviset ikke beviser at sjelen er uforgjengelig, men at det likevel uttrykker en overbevisning hos ham om sjelens ideelle eller nær-ideelle væren.

Det er mange indikasjoner underveis i dialogen på at Sokrates ikke mener sjelens udødelighet er en mulig gjenstand for et vitenskapelig bevis. Allerede fra den innledende «forsvarstalen» for sin merkelige sinnsro får vi inntrykk av at Sokrates er mest opptatt av å *overbevise* sine venner om at døden ikke er noe man bør frykte. Retoriske uttrykk går igjen gjennom hele samtalen.¹⁵ Det kan derfor også være noe i Gadamers tese om at Platon med diskusjonen av udødelighet ville få fram at det er visse ting den vitenskapelige, og særlig den naturvitenskapelige, metode ikke kan gi sikre svar på.

13. Vlastos, «Reasons and causes», 308 ff. Se også Annas, «Aristotle on inefficient causes», 313.

14. Gadamer, «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*».

15. *εἰκός*-argumenter går igjen i hele dialogen, og det tredje «beviset» er i sin helhet argumenter for at sjelen «ligner» mest (*ὁμοιότατον*) på de værender som er uopløselige (79b4 ff.). Sokrates sper også på med flere retoriske kraftanstrengelser som neppe faller i kategorien «strenge beviser»; de mest slående eksemplene er antagelig 69a6–e5 og 80b8–84b9. I 77c6–78a2 hevder Sokrates at Simmias og Kebes vil se at det allerede er bevist (*ἀποδείκται*) at sjelen eksisterer etter døden, hvis de setter sammen de to første argumentene, og han røper sin mistanke om at deres manglende overbevisning snarere skyldes en barnslig frykt som må «utmanes» (*ἐξέπιδειν*), og utmaningstanken gjenopptas i det aller siste Sokrates sier før han vier seg til giftbegeret (114d7).

Hva gjelder sjelens væren, så kan vi avslutningsvis merke oss at min lesning av det siste beviset gir oss et tentativt sjelsbegrep som går langt i retning av det aristoteliske: Sjelen er den levende kroppens immanente væren.

Referanseliste

- Annas, Julia, «Aristotle on Inefficient Causes», *The Philosophical Quarterly* 32 (1982): 311–326.
- Frede, Dorothea, «The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a», *Phronesis* 23 (1978): 27–41. Opptr. i E. Wagner (red.), *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Md: Lexington, 2001: 281–296.
- Gadamer, Hans-Georg, «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», i *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum 60. Geburtstag*, red. Helmut Fahrenbach. Pfullingen: Neske, 1973: 145–161.
- Keyt, David, «The Fallacies in *Phaedo* 102a–107b», *Phronesis* 8 (1963): 167–172.
- Miller, Fred D., jr., «The Platonic Soul», i Hugh H. Benson (red.), *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell, 2006: 278–293.
- Nehamas, Alexander, «Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*», *Review of Metaphysics* 26 (1973): 461–491.
- Pakaluk, Michael, «The Ultimate Final Argument», *Review of Metaphysics* 251 (2010): 643–677.
- Sedley, David, «Three kinds of Platonic immortality», i Dorothea Frede og Burkhard Reis (red.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin: de Gruyter, 2009: 145–162.
- Taylor, C. C. W., «Forms as Causes in the *Phaedo*», *Mind* 78 n. s. (1969): 45–59.
- Vlastos, Gregory, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *The Philosophical Review* 78 (1969): 291–325.
- Weller, Cass, «Fallacies in the *Phaedo* Again», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995): 121–134. Opptr. i E. Wagner (red.), *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Md: Lexington, 2001: 35–49.