

Å være i harmoni med seg selv

En gjenfortelling av Platons dialog *Faidon* – om sjelen



av

Severin Westerheim II

Funnet og utgitt av O. Gundersen

Forlaget Jonsvatnet akademi. 2013

(baksiden av omslaget er blankt.)

Å være i harmoni med seg selv

En gjenfortelling av Platons dialog *Faidon* – om sjelen

av

Severin Westerheim II

Look round and see that none of the uninitiated is listening. The uninitiated are those who think nothing is except what they can grasp firmly with their hands, and who deny the existence of actions and generation and all that is invisible. [...] they are, my boy, quite without culture. (*Theaitetos*, 155e)

(Baksiden av forsiden er blank)

Utgiverens forord

Da jeg skulle kassere en server i dypet av NTNUs kjellere fant jeg ut at jeg kunne ta i bruk en av diskene selv istedenfor å kassere hele greia. Da fant jeg til min overraskelse en "gjenfortelling" av Platons dialog *Faidon* -- om sjelen, av førsteamanuensis Severin Westerheim den andre. Den bærer åpenbart preg av å være skrevet av en bitter og depressiv person. En undersøkelse av NTNUs personalregistre avdekker dog ingen person med navn Severin Westerheim, hverken den første eller den andre, hverken før eller nå. Det er også merkelig at en som skriver om å være i harmoni med seg selv, i så liten grad synes å være det selv. Videre bærer referatet et preg av ubearbeidet rot og uoversiktighet. Her er ingen klar tese som settes fram og gjenfortellingen ender uten noe nyttig resultat. Hva kan man bruke dette til? Men selve innfallsvinkelen: hvordan lese Platons dialog om sjelen i våre biologisk-reduksjonistiske tid, hvor vitenskapen har bevist at sjelen ikke fins, gjør likevel gjenfortellingen såpass interessant at jeg velger å videreformidle den.

Olav Gundersen, avdelingsingeniør, NTNU-IT

(baksiden av utgiverens forord er blank)

Innhold

Utgiverens forord.....	1
Forord.....	1
1. Å skille mellom mythos og logos i Faidon.....	3
Horisontsammensmeltning: naturalismen oppdager Platons esoteriske lære.....	3
Plikten til mythos: drømmens pålegg om å dyrke musisk kunst.....	5
Et surt oppstøt om filosofisk visdom og akademisk høyt hengende donglebær.....	7
Øvelsen i å dø som en mythos om filosofiens logos.....	8
Filosofi: å skille tenkningen og det tenkbare fra sansningen og det sansbare.....	9
Platonismen som kortslutning.....	11
Hos dikterne viser dyden seg som en tyv om natten og folk flest er moralske i kraft av umoral	11
Sjelens og formenes udelelighet; kroppens og de håndgripelige tings oppløsning.....	13
2. Første argument om at forandring er omslag mellom motsetninger.....	14
3. Argumentet om at viten er gjenerindring.....	18
De sansbare tings mangel, formens forbilledlighet.....	24
Tre uforanderligheter: stoff, form og sjel.....	25
Fortelling om sjelens likhet med formene og om de rene former som dydens belønning.....	26
Mer om dydens belønninger.....	27
Misnøye med fortellingene og overgang til ny argumentasjon.....	28
4. Argumentet om at sjelen er som en harmoni.....	30
Moralistisk formaning mot skepsis.....	31
Harmoni og synode.....	34
Harmoni, sjelens grader av dyd og last og forvirring om formenes egenskaper.....	37
5. Sokrates' fysikk: form, stoff og de fire årsaker.....	41
Sokrates' naturfilosofi og årsakslære.....	41
Metodologisk forord til undersøkelsen av det gode som formålsårsak.....	43
Formene og vesenene er de sanne årsaker.....	44
Hvordan kan noe ta del i storhet og litenhet samtidig?.....	46
Motsetningenes vekslings før og nå.....	47
Det ontologiske sjelsbevis.....	49
Kontrast med argumentet om at alle former er tidløse.....	53
6. Fraværet av et resultat: en siste tvil.....	53
7. Litteratur.....	56

(baksiden av innholdsfortegnelsen er blank)

Forord

In this paper I will argue that and refute the interpretation that ... Å nei, du! Ikke her. En slik innledning, i form av en kompakt light-versjon av selve teksten, er for folk som vil vite hva som står i en tekst uten å gidde å lese den. Hvis du er den typen, er du ikke velkommen her. Pell deg vekk, din turist! Dette er dødsens og livsens alvor. (Hvorfor bruker man genitiv i pronomenet til «turist» her? Nei, det er ikke genitiv, det er vokativ: «O turist».)

Men likevel. Hva forfatteren av en humanvitenskapelig tekst selv sier, er ofte mindre interessant. Hvilke tekster forfatteren har lest er det derimot ofte langt mer interessant å få kjennskap til. Den største nytten av en humanvitenskapelige tekst er derfor lista over den litteraturen forfatteren har lest. Det er derfor med stor sorg jeg ser at moten er at man angir full referanse i første note, noe som er vanskelig å få oversikt over og finne fram i. Man må heller gi leseren det mest nyttige man kan by på: ei alfabetisk litteraturliste til slutt. Nå har ikke jeg lest så mye, så lista blir kort i dette tilfellet.

Til slutt i forordet vil jeg gjerne gjøre oppmerksom på at jeg, som står som forfatter, har skrevet denne teksten selv. Bortsett fra Platons relativt fyldige bidrag, da. Det er ikke vanlig. Som regel er det forlagskonsulentene som har skrevet de tekstene du leser, ut i fra en grov skisse som den såkalte forfatteren har sendt inn.¹ Er det rart folk foretrekker å lese ingresser og forord? Filosofene før filosofiens industrialisering på 1900-tallet skrev tekster som var fylt inkonsistenser, tilbaketog, tvil og dristige påstander uten belegg. Nå er det filosofiske skrift drøvtygd til intellektuell fastfood av «forfatteren», under kontinuerlig press og «hjelp» av en hær av forlagskonsulenter, språkvaskere, «peer reviewers» osv., slik at resultatet glir rett ned uten å sette spor i leserens intellekt. Ikke slik her: du står overfor et fravær av rød tråd, introduksjoner og konklusjoner som krever at du som leser selv bidrar med «begrepets anstrengelse». Ja min tekst er neppe klarere enn Platons. Men den bærer preg av vanskeligheten med å lese Platon i dag, slik at den er aktuell.

S.W.II

1. «Den prosessen som en litterær tekst gjennomgår, hvis det ikke skjer gjennom forfatterens automatiske forutseenhet, så i det minste gjennom hele staben av forlagsredaktører, utgivere, konsulenter og ghostwriters innenfor og utenfor forlagskontorene, overbyr i grundighet enhver form for sensur.» (Horkheimer og Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt aM., 1971. Vi ser at de ikke visste, heldigvis for dem, om språkvaskere, vår tids øverste sensurmyndighet.)

(første kapittel begynner alltid på oddetalsside, altså er denne siden blank.)

1. Å skille mellom mythos og logos i *Faidon*²

Horisontsammensmeltning: naturalismen oppdager Platons esoteriske lære

Det første som slår oss når vi leser Platons *Faidon*, er at prosjektet er direkte sinnssykt: å bevise sjelens udødelighet. For vi vet jo alle at mennesket er en biologisk maskin: vi består av fysisk materie som er organisert slik at vi kaller oss selv for levende. Den biologiske forskningen er i ferd med å gjøre mennesket gjennomsiktig for seg selv. Derfor vil en førstegangslæsning av *Faidon* føre til skuffelse over og forakt for filosofien og dens sofa-vitenskapelige synsing.

For vi har jo ingen sjel. Jeg er min kropp, og jeg vedlikeholder og viser *omsorg for meg selv* ved å oppsøke kroppens hellige tempel: treningsstudioet. Overfor vårt eget liv framstår Platons påstand om at vi skal vise omsorg for sjelen ved å drive filosofi og på den måten vende oss bort fra kroppen, som helt fjernt (49d).

[Sokrates:] [...] at så sant sjela³ er udødeleg, treng ho verkeleg omsut, ikkje berre for den tida vi kallar levetida, men for all tid [...] For var døden bortvære frå alt, ville det vere ei lykke for dei vonde som døyr på same tid å bli kvitt kroppen og vondskapen sin, saman med sjela. Men ettersom ho no viser seg å vere udødeleg, finst det ikkje noko anna flog frå det vonde eller berging for henne enn å bli så god⁴ og klok⁵ som råd er. For sjela tek ikkje noko anna med seg til Hades enn si daning⁶ og sin levemåte, og desse – seier ein – gagnar eller skader den døde i høg grad alt frå byrjinga av på ferda dit ned. (107c)

Denne omsorgen for sjelen dreier seg om å la være å misbruke *logos*: «å misbruke ord er ikke bare en forgåelse i seg selv, men har også en skadelig virkning på sjelen»/«At urett tale ikkje berre skurrar i øyra, men og valdar sjelene skade»/«You may be sure that such wrong words are not only undersirable in themselves, but they infect the soul with evil» (115e).⁷

Vi legger spesielt merke til det etiske kravet: Evig liv er en nødvendig forutsetning for at den onde skal få sin rettmessige straff, den gode sin belønning.

2. Jeg har brukt følgende oversettelser: Stigen: *Krition og Faidon*, Det norske samlaget, Oslo, 1973; Fowlers oversettelse i Loeb Classical Library (Plato: *Euthyphro*; *Apology*; *Crito*; *Phaedo*; *Phaedrus*), Schleiermachers oversettelse (Platon: *Phaidon*; *Politeia*); og Egil A Wyllers i Platon: *Samlede verker*, bind IV.

3. *Pnykjé*, betyr egentlig pust. Vi har det samme på norsk, med «ånd» og «å ånde». Når ånden har forlatt oss, er det ikke bare ånden, sjelen, som har forlatt oss: vi har sluttet å puste.

4. *Bellistos*, best, er superlativ av *agathos*: god.

5. *Fronimon*, klok, vis. Den som er klok har *fronēsis* klokskap.

6. *Paideia*, dannelse eller utdanning. I vår tid er det stor forskjell på dannelse og utdanning.

7. Hhv. etter Kraggerud, Stigen og Fowler. Vi ser av forskjellene mellom oversettelsene av denne lille, ubetydelige setningen, i hvor stor grad en oversettelse allerede er en filosofisk tolkning av teksten.

Hvis sjelens eksistens endte med døden, så ville den onde slippe vekk fra konsekvensene av sin ondskap når han døde; døden ville være en befrielse. Og den gode ville ikke få noen glede av sin moralske godhet. For vi vet jo alle at forbrytelser faktisk lønner seg, og at dydens belønning er fattigdom og god samvittighet, og det er ikke nok for oss: vi vil ha mer igjen for dygden, f.eks. et svømmebasseng i hagen.

Så vi stiller Platon det uunngåelige spørsmålet: er du virkelig så dum og overtroisk at du tror på sjelen og dens evige liv? Og hva med dette maset om at den onde ikke må unnsnippe sin fortjente straff gjennom å dø?

Men kanskje er det vi selv som er dumme i kraft av vår fordomsfullhet. Kanskje kan også vår tids fordommer åpne teksten for oss på en måte som ikke er tilgjengelig for kristne og andre overtroiske åndedyrkere. For når vi leser teksten nøyere, vi som vet at livet kun er mulig som et biologisk liv mellom unnfangelse og død, *før døden*, -- hvis vi altså leser teksten nøyere, ser vi at den sier oss at *hvordan det står til med sjelen før og etter livet, det kan vi ikke vite noe om*. Her er vi utenfor grensen for det som kan vites, utenfor grensen for det det overhodet er rimelig å spekulere om. Nemlig sammen med ukebladene, TV-Norge og FEM, som her deler seng med de tre fiender av menneskets liv mens vi lever: de abrahamittiske overtrosretningene: jødedommen, kristendommen og islam, for å ta dem i kronologisk rekkefølge.

[Simmias:] For eg tykkjer som kanskje du òg, Sokrates, at det er uråd eller iallfall svært vanskeleg her i livet å få slike ting klare for seg. [...] For når det gjeld slike spørsmål, bør ein anten lære eller sjølv finne ut korleis det har seg, eller om dette er uråd, halde seg til det som er best og vanskelegast å leggje imot av det folk meiner om dette. Boren på denne meininga, liksom på ein spinkel farkost, bør ein våge å sigle over livsens hav, om ein da ikkje kan fare over tryggare og meir ufarleg på eit sterkare farty: eit guddommeleg ord. (§35, 85c-d.)

Det å innse hvordan det forholder seg, fra et menneskelig, «dennesidig» perspektiv, er å innse at det faktisk er umulig å oppnå noen innsikt i sjelens eksistens, i «folkepsykologisk» forstand, før og etter livet. *Faidon* avsluttes jo med myten om tilværelsen i Hades: hvordan det ser ut der, og hva sjelene blir utsatt for når de kommer dit. Det er nettopp en *myte*, en *fortelling*, i motsetning til *filosofisk innsikt*.

«Ja, Simmias, eg tykkjer at det trengst ingen Glaukoskunst til å fortelje det. Men å vise at det er rett, synest meg vere for vanskeleg, til og med for Glaukos si kunst. Kanskje ville eg ikkje vere i stand til det. [...] Men ingenting hindrar meg i å seie kva form jorda har og korleis dei ulike trakter er, etter mi overtyding. (§58, 108d)

Plikten til mythos: drømmens pålegg om å dyrke musisk kunst

Slik kan vi også tolke avsnittet om at Sokrates i gjentatte drømmer har fått et pålegg om å dyrke musisk kunst. Tidligere hadde Sokrates trodd at det å drive med filosofi ikke var noe annet enn å dyrke den høyeste musiske kunst. Men nå tror han at han kanskje hadde misforstått, i og med at «ein diktar, så sant han vil vere det, bør dikte fabler [*mythous*] og ikkje berre lage framstillingar [*logous*]» (61b, §4).

Det at Sokrates i denne teksten legger fram fabler [*mythous*], *soger*, kan i alle fall vi som lever i scientismens tidsalder gripe fatt i, for å bortforklare alt dette sjelsgrumset og fortellingene om livet i Hades, som nettopp *myter*, som ikke angår de filosofiske tankeføringene (*logoi*) som streng vitenskap. Og da kan vi også avvise pratet om det hinsidige og om framtidig, dennesidig liv som en betingelse for ondskapens straff og dydens belønning.

Det er som utøvelse av mytisk-musisk kunst at vi må forstå snakket om *fortrøstningsfulle tryllesanger*. Etter det siste argumentet, det som skal vise at sjelen eksisterer videre også etter at mennesket er dødt, registrerer Sokrates fremdeles en tvil hos Kebes og Simmias:

Likevel trur eg at du, og Simmias med, gjerne vil gjennomprøve også denne påstanden enda meir, og at de, lik born, er redde for at vinden verkeleg skal kvervle sjela bort og spreie henne utover når ho fer ut av kroppen, særleg om ein kjem til å døy, ikkje i vindstille, men i sterk storm.

Da sette Kebes i å le og sa: Når vi er så reddhuga, Sokrates, så freist å hugvende oss da. Eller heller: det er ikkje *vi* som er redde, men kanskje det er i oss óg eit barn som ottast slik. Prøv no å omstemme det barnet, så det ikkje skal vere redd for døden som for busen.

Nei, sa Sokrates, de bør syngje⁸ for det kvar dag, til de har sunge bort otten. (§24, 77d-e)

Egentlig er det bare små barn som har behov for tryllesanger om livet i døden etter livet. Mot slutten av den store avslutningsmyten om sjelens gang gjennom Hades sier Sokrates: «Å pukke på at disse ting er slik jeg har fremstilt dem, sømmer seg ikke for en forstandig mann» (114d). Å snakke om sjelens udødelighet er ikke for voksne, fornuftige folk. Det får seerne til «Åndenes makt» på TV-Norge og professorene på Menighetsfakultetet kaste bort livet sitt på.

Derimot er det slik at hvis man nøye gjennomtenker og vurderer de filosofiske *argumentene*, så vil man ikke føle stort behov for å tro på noe mytisk:

«Ja ikkje berre det, Simmias,» sa Sokrates. «Men dei første føresetnadene [*hypothesene*] bør granskast meir noggrant, jamvel om de finn dei pålitelege.

8. Stigen har hoppa over «tryllesang», Fowler: charms, i og med at det er et spesielt ord for å synge som er brukt, og som implisitt inneholder «trolldom».

Og går de dei igjennom nøye nok, trur eg at de vil følgje med i tankegangen så langt det er råd for eit menneske å gjere det. Står så dette klårt for dykk, skal de ikkje søkje vidare.» (107b)

Ved en nøyaktig gjennomgang av de filosofiske argumentene, slik de er tilgjengelig for oss her og nå, vil vi ikke ha behov for å søke ut over dette livet, til noe før og etter, og som bare kan eksistere som barnslig tro, tryllesanger, som må framstilles i mytiske fabler og som ikke er viten.

Våre naturalistiske fordommer har avdekket et skille i Platons tekst mellom en esoterisk, filosofisk lære, og en eksoterisk, barnslig-mytisk tryllesang om sjelens udødelighet. La oss da, som voksne folk, gyve løs på argumentene, tankeføringene: *logoi*. Det vi i såfall sitter igjen med er en håndfull epistemologiske og ontologiske argumenter:

- Argumentet om at alle ting blir til fra sin motsetning og at all forandring er omslag mellom motsetninger.
- Argumentet for at viten er *gjenerindring av idéene*: Viten ikke er sansenes avbildning av den fysiske verden. Det å vite hva vi sanser i den fysiske verden *forutsetter* at tanken har begrepet idéene.
- Et appendiks til dette argumentet: kroppens forhold til sjelen er lik de sansbare tingenes forhold til idéene, noe som også innebærer at sjelen er lik idéene og må være av samme natur som disse.
- Simmias' argument om at sjelen er som den harmoni en lyre er stemt med. Harmonien er et epifenomen på lyra: når strengene strammes oppstår harmonien. Slik oppstår det vi kaller sjelen når kroppens forskjellige deler står i det riktige forhold til hverandre. Når kroppen forvitrer forsvinner sjelen, slik lyras harmoni forsvinner når strengene gir etter for presset og slakkes.
- Sokrates' argument for at idéene er tingenes formale og finale årsak, og at stoffet bare er en hjelpeårsak, det som må være tilstede for at idéen som formålsårsak skal kunne være virksom.

Ved å gjennomgå disse argumentene nøye, vil vi oppnå en tilstrekkelig filosofisk innsikt til å forstå det som kan forstås om spørsmålet om sjelens udødelighet, og ikke ha behov for mer. Da vil vi ha forstått at det folkepsykologiske behovet for en teori om sjelen som en ting som lever før og etter livet, i døden, ikke er et ekte behov.

Samtidig vil vi ha forstått hvorfor det er så avgjørende viktig for oss mennesker å ha omsorg for sjelen mens vi lever. Hvorfor kan vi ikke, som de kriminelle (dvs. politikere, journalister, økonomer og administratorer, aksjeeiere og bedrifts-

ledere) si at all den ondskap jeg har stelt i stand gjennom våre løgner og maktbruk (det fins ikke bruk av makt, bare misbruk), og som har fordervet min sjel, forsvinner når jeg dør, slik at omsorgen for sjelen ikke er viktig?

Et surt oppstøt om filosofisk visdom og akademisk høyt hengende donglebær

Dialogdeltakerne er bekymret over hvordan det skal gå med visdommen etter at Sokrates er død. Men Sokrates oppmuntrer dem til å lete videre etter visdommen seg imellom når han er borte. Visdommen er altså ikke noe som Sokrates har, og som blir borte når Sokrates dør. I den forstand kan vi vel også være frekke nok til å si at Sokrates' sjel ikke er borte når Sokrates er død, for den vil leve videre blant de overlevende ved at de fortsetter den undersøkende, argumentative dialogen som Sokrates har satt i gang.

Det betyr også at filosofi ikke er en form for kunnskap som bygger på autoriteter. Det er opp til de «ennu levende» å finne sine svar. Målet er *selverkjennelsen*, ikke å oppkaste seg til en autoritet på et område. Derfor kan man heller ikke stille krav til en filosofisk artikkel at den forholder seg til alle autoriteter. Filosofi akkumulerer ikke viten slik som naturvitenskap og matematikk (tross sine paradigmeskifter). Hvis jeg oppnår en plutselig befriende innsikt gjennom å stå i et dialogforhold til Platons dialoger, så kan man ikke kritisere meg for at jeg ikke har forholdt meg til forskningsfronten.

Nå produseres det også så enorme mengder tekst i filosofifaget at det er urimelig å kreve kjennskap til alt som angår et spørsmål eller til og med et lite område. Og de som befinner seg der, innenfor det lille nettverk av vennskap og kontakter, som definerer seg selv som forskningsfront, de har ikke kapasitet til å kjenne til det som er gjort i denne frontens forhistorie. Både gjennom parallelle klikker av vennskapelig gjensidig bekreftelse, såkalt nettverksbygging, som nå for tida er mye viktigere enn klokskap, og gjennom disse klikkende frontenes masseproduksjon og derav følgende historieløshet, skjer det i dag gjenoppdagelser av det allerede filosofisk innsette, og ikke minst, i langt større grad, en glemsel av det som allerede er innsett, som regel under dekke av nyoppdagelser, i en skala som er direkte skremmende. Den kapitalistiske strukturtvungen universitetene er underlagt, og som slik Max Weber har påpekt det, framtvinger en massiv byråkratisering, nemlig en tvang til konkurranse om å være beste på publikasjon (og andre ting), gjør at filosofifaget er i fritt forfall. De akademiske filosofene er innspent i en strukturtvang som gjør at de

[...] ikkje fer åt lik ein som elsker visdom, men lik ein som elsker siger, slik dei sær's udana gjer. For når dei står på kvar si side i noko, tenkjer dei ikkje på korleis det har seg med det saka gjeld, men er berre opptekne med at dei som er til stades, skal få same meininga som dei sjølv. Eg meiner at eg nett no skil meg frå desse berre i dette: Eg vil ikkje streve etter å få dei som er til

stades, til å tru at det eg seier, er sant, anna enn som ei bisak, men eg strevar etter å få meg sjølv til å tru så fast råd er at det har seg såleis. (§40, 91 a-b)

Så la oss isteden gjøre som Sokrates sier: «La oss da tale med hverandre og gi en god dag i folk flest» (64c). Når samtalepartnerne er redde for at innsiktene skal gå tapt når Sokrates dør og ser seg rundt etter mulige nye filosofer andre steder, svarer Sokrates: «De bør óg søkje hos dykk sjølve. For kanskje de ikkje lett vil finne nokon som kan gjere dette betre enn de sjølve» (§24, s.90).

Øvelsen i å dø som en mythos om filosofiens logos

Dialogen foregår den dagen Sokrates skal dø. Og den avsluttes med at Sokrates dør. Sokrates antyder først at man ikke skal være redd for døden, snarere glad over at den kommer. For det å drive med filosofi er intet annet enn en øvelse i å dø. Men samtidig, sier han, har vi ikke lov til å bevirke vår egen død; det vil være i strid med den moralske plikten til å leve.

Dette gjør at dialogpartnerne undrer seg kraftig. For det første: hvordan er det mulig å si at filosofi er en øvelse i å dø? Og dernest: hvis det å dø er målet med filosofi, hvorfor er det mot den moralske plikten å ta sitt eget liv?

Til dette har Sokrates bare myter og lignelser å svare med, ingen innsikt, ikke det som er sett ved selvsyn og innsett med nødvendighet, bare det som er hørt:

Ja, no taler eg óg berre om det eg har høyr, sa Sokrates. Men det som eg altså har kome til å høyre, skader det ikkje å seie. Og dessutan høver det seg vel svært bra at ein som gir seg ut på ferd frå livet ned dit, tenkjer vel over og fortel soger [*mythologein*] om livet der, korleis vi trur det er. For kva anna skulle ein vel elles ta seg til i tida før soleglad. (§5, 61e)

En hemmelig lære forteller nemlig at vi ikke er frie, men at vi eies av gudene. Og gudene vil ikke finne seg i at kveget deres, nemlig vi mennesker, rømmer fra dem ut fra eget godttykke. Gudene har en større fornuft enn menneskene, og det å velge å dø er å velge å vende seg bort fra denne fornuften: det er å velge sin menneskelig begrensede fornuft. Så vi må vente til det kommer et guddommelig bud om at tiden for å dø er inne:

Etter denne tankegangen er det kanskje ikkje meiningslaust å seie at ein ikkje bør ta sitt eige liv før guden har sendt eit tvingande bod, nett eit slikt som no har kome til meg. (§6, 62c)

Spørsmålet om den moralske plikten til å leve forlates i denne dypt utilfredsstillende tilstanden når Sokrates går over til å forklare nærmere hva det er ved filosofien som gjør at dens mål er å dø.

Simmiias kan ikke dy seg for å målbære den innstillingen til filosofi og filo-

sofer som møter oss overalt i samfunnet og på universitetet i dag også, nemlig at filosofene er så livsudugelige at de fortjener å dø.

Ved Zevs, Sokrates, du fekk meg til å le, enda eg ikkje er mykje låttmild no. For eg trur at om folk fekk høyre dette, ville dei visselig tykkje at det var svært godt sagt om visdomselskarane, og særleg folk der heime ville samtykke i [*xymfanai*] at visdomselskarane i røynda ønskjer å døy, og at dei sjølv i alle høve vel veit at dei fortener å døy. (§9, 64b)

Sokrates kontrer med å si at de mange ikke vet hva det er de samstemmer i.

«Og i det ville dei ha rett, Simmias, med unntak av det at dei sjølv veit det. For det er løynt for dei korleis dei sanne visdomselskarar ønskjer å døy og korleis dei fortener å døy og kva for ein død dei er verde. [...]

[...]

«Er døden noko anna enn det at sjela blir skild frå kroppen? Og trur vi at det å vere død går ut på at kroppen er til for seg sjølv, skild frå sjela, og at sjela er til for seg sjølv, skild frå kroppen? For døden kan vel ikkje vere noko anna enn dette, kan han?» (§9, 64b-c)

Folk flest har ikke gjennomtenkt at det å dø består at sjelen skilles fra kroppen. Og det er dette som er det filosofiske prosjektet: ikke spesifikt å skille sjelen fra kroppen, men allment å kunne skille sansningen og det sansbare fra tenkningen og det tenkbare.

Filosofi: å skille tenkningen og det tenkbare fra sansningen og det sansbare

Dette skillet er skillet mellom de sansbare tingene som er det de er ved at de tar del i vesenet, og vesenet selv, selve det det er å være slik: *hva* noe er. På en måte kommer dette skillet ubegrunnet inn i denne dialogen, i og med at Sokrates krever innforståthet med det fra sine dialogpartnere:

Hva nå med slike ting som dette, Simmias? Mener vi at det er slike ting som rettferdigheten selv eller ikke?

Ja sikkert mener vi det.

Og det vakre i seg selv og det gode?

Selvsagt mener vi det.

[...]

Ja, jeg snakker om alt slikt som størrelse, helse og styrke, ja rett og slett vesenet [*ousia*] til alt som som hver av dem virkelig er. (65d, til norsk etter Fowler)

Ousia oversettes i Faidon av Schleiermacher med *vesenet*. I Aristoteles' *Metafysikk* oversettes det oftest med *substansen*, Stigen bruker *tingen*. I Platons dialog *Parmenides* oversettes det vanligvis med *væren*, i motsetning til *det værende*, som er *to on*. Her, i Faidon, er *ousia* sammenfallende med tingens *form*. Ordet «ousia» er en form av verbet «å være», et partisipp. Som alternativer til *vesen* og *væren*, er *værendehet* eller *værenstilstand* også brukbare.

Den seriøse gjennomtenkningen av hva det vil si å skille sjelen fra kroppen skal vise seg å være gjennomtenkningen av skillet mellom på den ene siden tingen som *har*, har en del av, eller tar del i *vesenet*, og hva det er, det *vesenet* som tingen har og tar del i. Filosofen forsøker å begripe hva det er, det som de sansbare tingene har. Altså rettferdigheten selv, godheten selv, størrelsen selv. Alle sansbare ting *har* størrelse. Med tanken skal filosofen tenke hva selve den størrelsen er, som alle ting har. Det er det som er å oppnå ren innsikt: *katharoos gnoosai*. Men samtidig er det tvilsomt om det er mulig å tenke disse «selvene», vesenene, i ren tilstand i dette livet. Og vi har jo ikke noe annet liv.

Det syner seg i røynda at skal vi nokon gong skjöne noko klårt [*katharoos ti eisesthai*, futurum infinitiv av *oida*: jeg er kjent med, jeg vet], må vi kome bort frå kroppen og med sjølve sjela sjå tinga [*pragmata*] i seg sjølve. Og da, er det likt til, skal vi eige det vi trår etter og seier vi er elskarar av: klokskap [*fronēsis*] – men først etter at vi er døde, ikkje så lenge vi lever, som utgreiinga vår syner. For om det ikkje er råd å få klår kjennskap [*katharoos gnoonai*: ren innsikt] til noko så lenge kroppen er med, gjeld eitt av to: Anten er det uråd å skjöne noko, eller så er det berre råd etter døden.(§11, 66d-e.)

Men siden vi selvfølgelig ikke vet noe når vi er døde, for da er vi jo døde, bare for å minne oss på det, så vil det si at vi aldri kan oppnå klokskap og visdom. Vi kan ikke bli vise, *sofoi*; vi kan bare bli visdomselskere: *filosofoi*. Som det blir sagt i sitatet ovenfor: vi begjærer, gjør krav på og elsker klokskapen, men vi får den ikke mens vi lever.

I disse avsnittene (§§9 tom. 12, 64a-68b) får vi presentert den livs- og kroppsfornektende *platonismen* i saftige ordelag. Sanser som syn, hørsel og følelse beskrives som *hindere* for å oppnå viten. Viten er at tanken fatter det som er rent og kroppsløst. Sansene forleder oss til å tro at det er det håndgripelige og sansbare som er. Følelsen av nytelse ved mat, drikke, erotikk og motegjenstander som sko, klær og smykker binder oss til den sansbare verden (64d-e). Det er med innsikt (*nous*), gjennomtenkning (*dianoia*) og *logos* at vi oppnår kunnskap, ren kunnskap: *katharoos gnoosis*.

Eg talar om alle dess ting, så som storleik, helse, styrke, med eitt ord, det eigentlege [*ousia* = *vesenet*, "værendeheten", tilstanden av væren] i alt dette, kva kvar av dei nett er. Er det med kroppen ein får auge på det mest røynglege [*alethestaton theoreitai* = (be)skuer det sanneste] ved desse tinga? Eller har det seg såleis: Den av oss som best og mest noggrant bur seg til å tenkje igjennom [*dianoetheenai*] kvar ting han granskar ut, han får næraste kjennskapen [*gnoonai*] til det? (§10, s.68, 65d-e.)

Platonismen som kortslutning

Men så støter vi på noe som gjør at vi lurere på om ikke denne *platonismen* baserer seg på en *kortslutning*. For Fowler oversetter:

There seems to be a *short cut* which leads us and our argument to the conclusion in our search that so long as we have the body, and the soul is contaminated by such an evil, we shall never attain completely what we desire, that is, the truth. (66b, min utheving)

Stigen oversetter «snarveg» (s.68), mens Kraggerud holder seg til det eneste C.Berg oversetter ordet *atrapos* med, nemlig *sti*. Liddell og Scott sier: «*short cut*, or generally path». Det ser ut til at *sti* er den egentlige betydningen, men at man kan ta en snarvei, nemlig bruke stien, når veien er for lang.

Det vi vet noe om i dette livet, er ikke vesenet *atskilt* fra den håndgripelige tingen, men den håndgripelige tingen forsåvidt som den *framviser* vesenet, har vesenet som en del av seg; tingen, forsåvidt som den tar del i vesenet. Om kroppen som død sier Sokrates:

«Men korleis skal vi jordfeste deg?» [sa Kriton].

«Som de vil,» svarte han, «om de kan få tak i meg da, og eg ikkje rømmer frå dykk. [...] når han ser kroppen min bli brend eller graven ned, og ikkje seie i gravferda at det er Sokrates han legg på bære, følgjer til grava eller jordar. For det skal du vite, kjære Kriton,» heldt han fram, «at urett tale ikkje berre skurrar i øyra, men og valdar sjelene skade.» (s.154, §64).

Når vi i levende live skal skille sjelen fra kroppen, kan vi bare gjøre det ved å samle den sammen fra alle kroppens deler.

Men går ikkje reinsinga [*katharsis*] ut på det som før er nemnt i samtalen: at ein så langt råd er skiljer sjela frå kroppen og ven henne til å sanke seg saman og samle seg i seg sjølv frå alle delar av kroppen, og etter all evne leve åleine for seg sjølv både no og seinare, løyst frå kroppen liksom frå lekkjer? (§12, 67c)

Å skille sjelen fra kroppen er å samle sammen noe fra kroppen. Hvis ikke kroppen hadde hatt dette hos eller i seg, som vi nå samler sammen og isolerer for seg, så ville sammensamlingen og isolasjonen neppe vært mulig. Det rene er bare mulig i kraft av det urene.

Hos dikterne viser dyden seg som en tyv om natten og folk flest er moralske i kraft av umoral

Som en gjenerindring av, altså en påminnelse om, hvordan sjelen faktisk fungerer hos oss mennesker, nemlig som en instans i oss som styrer og hersker over kroppen, dukker det nå opp et avsnitt om forskjellen på å være modig i kraft av mot, som hos filosofer og andre ekte modige, og å være modig i kraft av feighet, som folk flest (§13: 68C-69e).

Hvis det skal være mulig for mennesket å ta seg selv sammen, å beherske seg selv til fordel for det gode, så må det finnes en sjel, som er den instansen

som er aktiv utøver av denne herskekunsten. Nå *jeg* behersker *meg*, så hersker jeg over meget. Vi kaller dette selvbeherskelse, Platon bruker termen *sofrosyne: be-sinnelse eller sindighet*. *Frosyne* er jo en alternativ grammatisk form av *froneesis*, klokskap, og forstavelsen *so-* kan her oversettes med *med*, slik at vi på norsk har *med-vit*, hvis vi med *vit* mener vett, altså klokskap.

I selvbeherskelsen må det finnes to instanser eller aspekter av selvet. Vi er jo stort sett enige om at det er kroppens begjær og lyster som trenger en hersker som kan stille begjærene og lystene innenfor visse grenser.

«Og sjølvtoyning [*sofrosyne*] – det folk flest kallar sjølvtoyning, dvs. det å ikkje la seg rive med av lystene sine, men stå over dei og halde orden på dei – skal tru om ikkje også det særmerkjer dei som er likesæle med kroppen og lever i kjærleik til visdom?» (§13, s.72)

De mange, Platons betegnelse på «folk flest», de som ikke har opplæring i filosofi, de misforstår hva denne selvbeherskelsen består i. Hos dem er det ikke jегets fornuft som hersker over megets lidenskaper, men det er megets lidenskaper som hersker over hverandre og holder hverandre i sjakk. Den som velger døden som et onde fordi han frykter et enda større onde, er ikke modig, men feig overfor dette større ondet. Når han virker modig på oss, er han modig av feighet, og dermed ikke egentlig modig.

Den som avstår fra ekstensiv erotisk virksomhet av frykt for å pådra seg sykdommer som gjør at han ikke lenger orker å bedrive erotikk, er ikke dydig. For det er lysten på erotiske nytelser som gjør at han behersker sin tilgang på erotiske nytelser nå. Han er dydig i kraft av kåtskap, altså slett ikke dydig.

For av otte for å misse visse nytingar som dei trår etter, held dei seg frå somme, men trælår for andre. Men det kallast ageløyse, det å bli styrt av lystene sine. Likevel går det nett slik med dei at dei, fordi dei er trælår under somme lyster, er herrar over andre. Og dette høver med det som nett er sagt: at det på ei vis tøymer seg sjølve gjennom et slag ageløyse. (§13, s.73)

Utilitarismen og hele vår nåtidige sosialøkonomi samt motevitenskapen biologi, betrakter mennesket under denne synsvinkelen. Argumentet er ikke egnet til å overbevise den innbitte biolog eller samfunnsviter, altså den innbitt amoralske utilitarist, om at moralen og dens fornuft faktisk fins. For, som såvel Hobbes, Hume og Mill, Dawkins, Dag Hessen og Jørn Rattsø vil si: bare følelser kan motvirke følelser, bare aktørenes preferanser setter grenser for hva vi prefererer. Men vi som er i harmoni med Platon:

«Men eg er redd for, min gode Simmias, at dette ikkje er den rette måten å veksle til seg dygd på: å veksle til seg nyting for nyting og smerte og otte for otte, det større for det mindre, som om det var mynt. Nei, den einaste rette mynt, som ein bør veksle til seg alt dette for, er vel klokskap, og for den og med den blir verkelig alt dette kjøpt og selt, både mannsmot og sjøvtøyning

og rettvis, stutt sagt: den sanne dygd finst berre saman med klokskap [*fronēsis*], anten no nytting, otte og anna slikt er med eller ikkje. (§13, s.73)

Når dygd bare fins sammen med visdom, så må visdom ikke bare være å bytte bort små nytelser for å oppnå en større. Dygden må være det for hvis skyld vi gir avkall på en nytelse, eller konfronterer en frykt. Ja, det er for visdommens skyld at vi holder begjæret i tømme, ikke for begjærets skyld. Det å være dygdig er å ta omsorg for sjelen.

Motsatt den platonistiske mythos må filosofens øvelse i å dø dreie seg om oppøvelsen av evnen til med forstanden å begripe atskilt det som i den konkrete verden aldri kan være det. Slik kan Sokrates nå si: «Ja, sjøvtøyming (*sofronsyne*) og rettvis (*dikaiosyne*) og mannsmot (*andreia*) og klokskapen (*froneesis*) sjølv er ein slags reinleik (*katharmos*)» (69c, s.74). Selvbeherskelse krever at det er noe i selvet selv som selvet hersker over. Når selvbeherskelen er en slags renhet, en atskillelse av sjelen fra kroppen, så består nå nødvendigvis denne renheten i herredømmet over noe som ikke er rent, nemlig kroppens og dens pasjoner. Renheten kan bare bestå i kraft av selvets enhet mellom kropp og sjel, mellom jeget og meget, altså i kraft av det urene.

Sjelens og formenes udelelighet; kroppens og de håndgripelige tings oppløsning

Kebes konstaterer nå at samtalepartnerne deler folk flests frykt for at sjelen ved sin løsgjøring fra kroppen gjennom døden vil forsvinne for alle vinder, spesielt om man skulle være så uheldig å dø på en vindfull dag. Og han kunngjør at den oppgaven de som filosofer har foran seg slett ikke er lett:

«Men det trengst nok ikkje lite forteljing og proving skal ein vise at sjela er til etter at mennesket er dødt, og at ho har noko slag kraft og klokskap.»
«Du taler sant, Kebes,» sa Sokrates. «Men kva skal vi gjere? Vil du at vi skal samtale vidare nett opp dette, om det er rimeleg at det har seg så eller ikkje?» (§14, 70b)

Ordet for «samtale» i Sokrates' replikk er *diamythologoomen*, som altså omfatter både mythos og logos. I sin replikk sier Kebes at sjelens udødelighet skal begrunnes gjennom både fortelling (*mythos*) og bevis («proving»: *pistis*). Og Sokrates sier at det man ønsker å begrunne, er hvorvidt det er rimelig (Fowler: *probable*) at sjelen er udødelig. Vi må altså ikke forvente et stringent bevis for at «sjela er til etter at mennesket er dødt, og at ho har noko slag kraft (*dynamis*) og klokskap» (visdom: *froneesis*). Vi må nok forvente oss noe langt mindre, men som likevel vil være tilfredsstillende for oss, i og med at det vil vise seg at vår forventning er urimelig eller rett og slett usann; vi forventer det umulige.

2. Første argument om at forandring er omslag mellom motsetninger

For å undersøke hvorvidt sjelen virkelig fins før og etter livet, foreslår Sokrates at de skal undersøke hvordan alle ting forandrer seg. Dette vil også si oss noe om hvordan sjelen og dens fornuft er noe annet enn begjærene. Nå er arten av forandring allerede med full kraft anslått i innledningen: Faidon opplevde en uvanlig blanding av sorg og glede før han gikk til fengselet (59a), og Sokrates lider av en overgang mellom smerte og velbehag i sine ben (60b). Det dreier seg om omslag mellom motsetninger. Fødsel dreier som om overgangen fra død til liv, mens døden er overgangen fra liv til død. Dette uttrykkes i tradisjonen, altså blant folk flest, som sjelens vandring fra Hades til vår verden, og fra vår verden til Hades (70c).

Men siden vår egen erfaring av vår egen veksling fra død til liv og fra liv til død ikke er så lett tilgjengelig, unntatt for de som leser om reinkarnasjon og åndenes makt i ukeblader eller ser på TV2 og FEM, eller studerer religionshistorie og teologi, bør vi undersøke dette for mindre vanskelige ting:

«Vil du finne ut dette lettare,» sa Sokrates, «så tenk ikkje berre på menneska, men på alle dyr og vokstrar, stutt sagt: la oss sjå på allting som kan seiast å bli til («å blir født»: *genesis*, 70e, Fowler: «to have birth»). La oss granske etter om alt som har ein motsetning, blir til nett frå denne motsetnaden, som t.d. det reine i motsetnad til det stygge, det rettvisе til det urettvisе, og tallause andre motsetnader på same vis. La oss granske etter om det må vere så at alt som har ein motsetnad, blir til frå sin motsetnad, og berre frå den.» (§15)

Slik innfris det løftet innledningen har gitt oss gjennom beskrivelsen av at Sokrates sitter på benken og har fått dovne ben. Det gjør at han tenker over hvordan smerte og lyst alltid henger sammen. Det er umulig å føle smerte uten at man også har bevissthet om lysten og omvendt. Det som nå foregår med Sokrates' ben er overgangen fra smerte til lyst. Dermed er temaet for mye av det følgende anslått: forandring som omslag mellom motsetninger. For fødsel og død er motsetninger: fødsel er omslag fra død til liv, og død omslag fra liv til død. Slik henger også livet og døden samme som motsetninger. Slik kan også de spekulasjonene vi hadde i forbindelse med den etiske §13 belegges.

Begjæret er nettopp denne vekslingen mellom motsetninger, og fastholdelsen av det motsatte av det faktiske gjennom tanken, som en betingelse for fastholdelsen av det faktiske. Det faktiske er det som er motsatt det vi tenker på, det tenkte er det som er motsatt av det faktiske. Det er umulig å vite hva lyst er, hvis vi ikke kan sette det i motsetning til smerten. Allment: for å vite *hva* noe er, så må vi oppleve overgang mellom motsetninger. Erfaringen av veksling i tid er en nødvendig betingelse for å kjenne tingens *vesen*, nemlig det motsatte og for-

skjellige fra sin motsetning. Ja, hvordan kan vi overhodet si at noe *er* noe, noe bestemt, hvis det ikke var det motsatte av noe annet?

«Om til dømes det å sove var til, men det å vakne, det å bli til frå det som søv, ikkje fanst som motstykke, så er det klart at søga om Endymion måtte vere berre vas; det ville ikkje vere noko omframt med han, for alt anna ville vere i same tilstand som han; alt ville sove. Eller om alle ting vart blanda saman og så ikkje vart skilde frå kvarandre att, vil det det Anaxagoras sa, skje: «Allting er blanda saman». Og like eins, kjære Kebes, om alt som har liv døydde, og det døde etter døden vart verande i denne tilstand og ikkje kom til live att, ville det da ikkje måtte vere så at alt vart verande dødt og in-kje levde? (§17, 72c)

I Sokrates' dovne ben foregår dette omslaget mellom motsetninger. Men til grunn for motsetningen må det ligge noe som ikke selv er motsatt, men som evner å fastholde motsetningen som én enhet av de mot hverandre satte og hverandre utelukkende. Slik omfatter idéen «følelse» både følelsen av smerte og følelsen av lyst. Så i idéen, *vesenet*, finner vi en enhet av det motsatte. Gjennom tenkningen av idéen vil enheten av det motsatte også være oppbevart i menneskets sjel: sjelen som samklang, som harmoni, som menneskets enhet, det som gjør den som føler smerte til den ene og samme person som også føler lyst.

Å kunne skille mellom jeget og dets tilstander krever at man i tanken, den kontinuerlige jegbevissthet, fastholder omslaget mellom motsetninger: at det som er nå er det motsatte av det som var før. Vi må *minnes* det som var før, for å forstå det som er nå.

Dette jeget som opphever i seg motsetningene ved å minnes motsetningen mellom nå og før, er det ikke urimelig å identifisere med *sjelen*. Sjelen er hverken den ene motsetningen eller den andre motsetningen, men noe tredje: opplevelsen av dem som motsatte og forskjellige. Erfaringen av, og oppbevaringen i minnet av omslaget mellom motsetninger, er en betingelse for å kunne fastholdet jeget som jeg. En betingelse for jegets kontinuitet er at jeget forholder seg til noe som ikke er kontinuerlig: omslaget i tid mellom motsetningene (se *Parmenides-dialogen*, 155e ff.).

Når først denne tanken er tenkt, så tenker vi også at den vekslingen mellom motsetninger som vi erfarer og minnes, også må foregå *romlig distansert* fra jeget. Også det, selv om det ikke er behandlet i *Faidon*, er en betingelse for å kunne skille jeget fra det som jeget erfarer, altså en betingelse for at noe skal kunne være et jeg: en sjel. En slik distansering finner vi også mellom jeget og dets kropp: *jeg* har vondt i hodet mitt. Jeget er ikke identisk med hodet, men hodet er noe som jeget har. Men dette er å gå utenfor *Faidon* (f.eks. til Pseudo-Platons krystallklare (og derfor ikke forfattet av Platon) dialog *Alkibiades I*).

Hvis Sokrates ikke hadde hatt en bevissthet om seg selv som en som før følte smerte, men som nå føler lyst, ville han ha gått helt opp i, ja han ville ha gått *under i følelsen*, og følelsen ville ha gått under, nemlig ved å være bevisstløs følelse, som en slags tanketom bevegelse i naturen, som noe som nettopp ikke ble følt, fordi det ikke ble bevisstgjort som tanke, som moment i enheten av det motsatte.⁹ Sjelen eksisterer som tenkningen av hvordan motsetningene slår om over tid. Disse motsetningene er i dette tilfellet kroppens lideformer: det kroppen blir utsatt for og som sjelen bringer til væren gjennom sin tenkning av enheten av det motsatte.

Men det er ikke bare i Sokrates' *tanke* at enheten av det motsatte foregår. For det er *i Sokrates' ben* at det skjer noe. Den *ene og samme foten* som før var smertefull, denne ene og samme foten er nå behagelig. Det er også noe kroppslig, noe materielt, nemlig foten, som forblir det samme gjennom vekslingen, når tilstandene til dette ett og samme veksler.

Såvel i sjelen som i den materielle substans, finner vi den vedvarende og uforanderlige enhet som gjør motsetningene mulig, og som dermed muliggjør sjelens tenkning av dem som separate og distinkte former.

Argumentet begynner med å fastslå at all forandring er overgang mellom motsetninger. Slik er det også med liv og død. Hvis det skal være mulig å bli levende, må man først ha vært død. Når man er død, så har man tidligere vært levende. Hvis overgangen bare gikk en vei: fra å være levende til å være død, ville vi alle være døde etter en stund. Siden vi ikke alle er døde, ja siden det er et faktum at det stadig kommer nye levende til, så må bevegelsen gå begge veier, ikke bare fra å være levende til å være død, men også motsatt: fra å være død til å være levende.

Det er jo klart at de som blir til som levende, altså de som blir født, må bli til av noe, nemlig av noe som ikke er levende. Det står ikke i teksten at moren spiser mat som er død: vann, grøntfôr, kjøtt, mel. Og at barnet vokser og blir til fordi disse døde stoffene tas opp i organismen og slik kommer til å inngå i noe levende. Men vi kan for vår egen del tenke oss det slik. Og enda mer åpenbart er det at et menneske som er dødt, har blitt til av et menneske som var levende. Slik kan vi tenke oss at hvis det ikke var noe *dødt stoff* å ta av, kunne flere levende ikke bli til. Og like åpenbart: hvis det ikke var noen levende å ta av, kunne ikke det døde stoffet *bli til som dødt*.

Gjenfortalt på denne måten er det et veldig godt argument. Vi er overbevist om at det som er levende har blitt til av det som ikke er levende, og at det som ikke er levende, kan ha blitt til av det som er levende, og at det mennesket som er dødt, nødvendigvis må ha blitt til av et menneske som har vært levende.

9. Dette blir grundig drøftet i *Filebos* og berørt i *Protagoras*.

Men det har absolutt ingen relevans i forhold til en påstand om at sjelen har eksistert før eller etter livet. For det som var dødt før det ble levende, og som blir dødt etter at livet har opphørt, er ikke sjelen, men *stoffet* som mennesket er lagd av.

Selv om ikke dialogpartnerne innser at dette argumentet om omslag mellom motsetninger ikke har relevans for spørsmålet om sjelens udødelighet, så innser vi, leserne, det. Og vi blir lettet når Kebes minner oss på at Sokrates velkjente argument for at viten er gjenerindring av det sjelen har skuet i pre-eksistensen har en slik relevans. For hvis det er sant at viten er sjelens gjenerindring av en tidligere skuen av de rene idéer, så må det jo også være sant at sjelen har eksistert og hatt viten, før vi ble født.

Dygd er for Platon å handle av omsorg for sjelen. Det å ta omsorg for sjelen krever at vi vet hva sjelen er. Etter argumentet om omslag mellom motsetninger vet vi at sjelen er en betingelse for å vite noe om noe: sjelen må eksistere som noe vedvarende noe som oppbevarer minnet om det motsattes motsetning i seg. Det å vite at nytelse er nytelse forutsetter at man vet at det motsatte er smerte. Sjelen befinner seg altså i en helt annen dimensjon enn i kontinuumet mellom smerte og nytelse. Den er betingelsen for å erfare noe som noe. At man nyter nå forutsetter at man har et mål på hvor langt vekk man befinner seg fra smerten. Målestokken for det er sjelen som kontinuerlig eksisterende evne til å minnes overgangene og forskjellene. Hvis man handler på en slik måte at sjelens videreeksistens er truet, f.eks. gjennom en vedvarende kokainrus, vil evnen til å erfare nytelsen som nytelse også forsvinne. Slik er sjelen en mulighetsbetingelse for smerte og nytelse, frykt og mot. For å kunne oppnå nytelse og for å kunne handle modig, må vi derfor handle av omsorg for sjelen. Omsorgen for betingelsen er jo en slags betingelse for hensynet til de betingede ting. Straffen for den som mangler dygd er dermed noe som i prinsippet vil ramme den udygdige her og nå, og ikke noe han vil måtte vente til å bli gjenfødt som en fråtsende gris eller en grådig ulv for å erfare. Dygdens belønning er slik sett ikke svømmebasseng i hagen og en Bentley i oppkjørselen, men at man videreeksisterer som et jeg som har friheten til å velge mellom det onde og det gode.

I og med at argumentet om omslag mellom motsetninger peker på det nødvendige i å *minnes* motsetningenes motsetninger, å oppbevare motsetningene i minnets vedvarende enhet, er det ganske logisk at neste argument er argumentet om at viten er gjenerindring. Men også her må vi arbeide oss hardt gjennom den eksoteriske, mytiske overflaten for å kjempe oss fram til den logiske kjernen i den tilgrunnliggende, esoteriske fornuftsfilosofien.

3. Argumentet om at viten er gjenerindring

Faidon er ett av de viktigste og grundigste stedene for Platons argument om at viten er gjenerindring (§§18-23). Gjenerindringsteorien skal styrke vår overbevisning om at sjelen var til og eksisterte i Hades før vi ble født. Gjenerindringen i *Faidon* av gjenerindringslæra fra *Menon* gjenerindrer den på nytt og fra grunnen av, uten at vi trenger å ha lest om den i *Menon*. Teksten i *Faidon* minner oss på noe vi alltid har visst, selv om vi ikke har lest *Menon*.

«Men Kebes», sa Simmias, «hva slag prov var det no for dette? Minn meg på det, for eg hugsar dei ikkje særleg vel nett no.» (§ 18, 73a.)

Etter at Kebes har sagt: «men det eg treng å oppleve, er det samtalen gjeld: det å kome i hug att», foregår opplevelsen av gjenerindringen på de neste par sidene.

a) Om erindring, påminnelse og gjenkjennelse innenfor livet

Når Sokrates sier om myten om livet i Hades etter livet, at han slutter seg til dette, for oss levende prinsipielt uerkjennbare og uforståelige, ut fra de riter og praksiser som forekommer her i dette livet, så må det samme ha gyldighet for teorien om gjenerindring. Gjenerindringsteorien må nødvendigvis være en myte på samme måte som myten om reisen gjennom Hades. Myten om reisen gjennom Hades dreier seg om sjelen i *posteksistensen*, gjenerindringsteorien handler om sjelen i *preeksistensen*. På samme måte som myten om posteksistensen, må *myten om preeksistensen* være basert på det vi alle vet om livet her, mens vi lever.

Slik tar §18 for seg fenomenene erindring, påminnelse og gjenkjennelse her i vårt levende liv.

«Vi er vel samde om at skal ein kome noko i hug, må ein før ein gang ha hatt kunnskap [*episteme*] om det?»

«Ja visseleg», svara Simmias.

«Er vi da samde om det og at når kunnskap blir til slik, er det ihugkoming [*anamnēsis*]? Det eg meiner, er: Om nokon som ser eller høyrer eller på annan måte sansar [*aisthēsin*: å oppfatte] noko, dermed ikkje berre får kjennskap [*gnōsin*] til dette, men også kjem i tankar [*ennoēsin*] om noko anna – noko som gir ein ikkje den same kunnskapen, men ein annan – seier vi ikkje da med rette at han *minnest* det han kjem i tankar om?» (73c-d)

Dette kan vi anvende på teorien om omslag mellom motsetninger. Omslaget må gå begge veier, hvis ikke «vil alt være sammenblandet», og intet være noe bestemt. Det å være i stand til å skille mellom dette og det som ikke er dette, forutsetter at vi har et minne om det som ikke er dette, slik at vi kan ha en bevissthet om forskjellen. Men det å være noe bestemt, ha en bestemt skikkelse eller et bestemt vesen, innebærer at vi må være i stand til å *gjenkjenne* dette som noe som har *det samme* vesenet *som noe annet*. Når omslaget går tilbake fra dette til det for-

rige, så må vi kunne minnes dette forrige som nettopp det forrige, vi må huske at dette var det det var før, før det slo om til å bli det andre enn dette. Slik som vi i vår tidligste barndom plutselig var i stand til å begripe årstidenes veksling: Nå er det sommer, før var det vinter, og før der var det også sommer, og nå er det altså sommer igjen! Vi husker at denne sommeren har samme skikkelse eller vesen som en tidligere sommer. Ikke bare må vi minnes at vinteren er det motsatte av dette her, sommeren, men også at dette her, sommeren, *har samme skikkelse* som forrige sommer. Og når vi blir f.eks. 4 eller 5 år gamle, så har vi et allment begrep om årstidene, vi har begrepet idéen *sommer*, mens da vi var 2 eller 3 var vi bare i dem uten å vite om dem.

Det som er problematisk i Platons utsagn om at vi tidligere må ha hatt *episteme*, vitenskapelig kunnskap (til forskjell fra bare at jeg vet: *eidenai*) om noe en gang før, som vi minnes på nå, er at før vi får begrep om årstidenes skiftning, før vi har *episteme* ved at vi kjenner *vesenet* og *formen*, så er vi jo bare *i årstiden*. Vi minnes noe vi ikke hadde viten om, men som vi først på etterskudd, etter å ha opplevd vekslingene mellom motsetningene, er i stand til å ha *episteme* om. Den sommeren vi første gang *minnes*, var en sommer vi *ikke visste om*, men som vi bare *var i*. Vi *minnes* den første sommeren i kraft av at vi minnes vinteren i mellom, og i kraft av at vi erkjenner, *nå*, at denne, den nærværende sommeren, er av samme vesen og form som den forrige, den vi nå minnes. Påminnelsen minner oss på noe vi ikke husket, fordi vi ennå ikke hadde opplevd motsetningen og tilbakekomsten av det samme. Vår *viten* om den første sommeren vi minnes, er som Freud sier om våre traumatiske barndomsminner av seksuelt misbruk: *nachträglich*, på etterskudd. Vi kunne ikke oppfatte det da det skjedde annet enn å være i en tilstand av avgrunnsdyp traumatisk panikk, mens minnene nå omformer dem i objektive fakta som vi er i stand til å ha viten om nå.

Det vi blir minnet på av det vi nå sanser som nærværende, det kommer vi i tanker på gjennom *ennoësin*. Noësis er den umiddelbare oppfattelse av noe gjennom *noos*, fornuften. *Ennoësin* må da ha noe med fornuftens begripelse å gjøre. Forstavelsen dia- i *dianoia*, som dog ikke forekommer i dette avsnittet, gjør at f.eks. Stigen oversetter *dianoia* med *gjennomtenkning*, som hos Kant blir til den *diskursive, gjennomløpende, fornuft, altså forstanden*. Hverken Kants eller Stigens oversettelser har noen støtte i C.Berg, men det betyr ikke at de tar feil. Det er åpenbart av *ennoësin* her må innebære bruk av *gjennomtenkning, dianoia*. Gjennomtenkningen, nemlig, av overgangen fra sommer til vinter og tilbake (dvs. egentlig fram) til sommeren. Gjennomtenkningen fastholder noe gjennom sin motsetning til det motsatte og med sin likhet med det like. Slik blir det i kraft av den lavere forstand, *dianoia*, at vi er i stand til å ha en umiddelbar oppfatning (*noësis*) av dette som værende av et visst vesen og form, og dermed også med fornuften å ha en innsikt i selve formen. Vi må gjennomløpe årstidenes veksling for å begripe hver årstid som det den er. *Dette utgjør forbindelsen mellom dialogens behandling*

av viten som gjenerindring og dens første behandling av motsetningenes veksling.

Påminnelse gjelder både det som er likt (eller motsatt) det man sanser, og det som bare er forskjellig fra og heller ikke i streng forstand logisk motsatt det man sanser.

«Men du veit vel at når elskarar får auge på ei lyre eller ei kappe eller noko anna som den elska plar bruke, går det så med dei at dei kjenner lyra og i tanken fatter guten som eig lyra? Men dette er ihugkoming. Når ein til dømes ser Simmias, kjem ein ofte i hug Kebes, og det er tallause andre liknande døme.»

«Ja, ved Zevs, tallause», sa Simmias.

Men er ikkje dette eit slag ihugkoming? Særleg når ein opplever det med ting som ein hadde gløymt av di ein ikkje hadde sett dei på lenge?» («Especially when it takes place with regard to things which have already been *forgotten through time and inattention*» (Fowler, min utheving))(§18, 73d)

Nå var det ikke pga. uoppmerksomhet og en glemsel som skyldes tidforløp, at vi ikke *hadde viten om* den første sommeren vi *minnes som sommer*. Vi hadde ikke viten om den *som sommer* fordi vi ikke hadde tilstrekkelig erfaring av gjentagende omslag mellom motsetninger. Vi hadde ennå ikke begrepet årstidenes form og vesen, i og med at vi ikke hadde mange nok erfaringer av deres veksling. Hvorfor sier ikke Platon det på denne måten? Hvorfor kommer han med en helt uakseptabel myte om sjelen i preeksistensen? Kanskje fordi det er vanskelig å beskrive den første sommeren som noe sjelen opplever, i og med at det først er ved begripelsen av motsetningenes omslag gjennom erindringen at vi har en erfaring og viten om den første sommeren. Altså at når vi *er i* den første sommeren, er sjelen ennå ikke dannet som et organ som faktisk har viten. I den første sommeren er sjelen faktisk i sin preeksistens. Men dette er noe som først Aristoteles gjør helt klart gjennom sin teori om *erkjennelsens vekst*, og som vi finner både i *Metafysikken* og i *Om sjelen*.

Men i alle fall viser eksemplene at hvilke som helst ting vi opplever kan minne oss på både likt og ulikt.

«Følger det no ikkje av alt dette at ihugkoming snart er frå ting som liknar, snart frå ting som ikkje liknar?» (§19, 73e)

b) Erindring og påminnelse fra ting som har formen til selve formen

Platons grunn til å minne oss på at påminnelse kan skje til både likt og ulikt, er at han nå ønsker å etablere teorien om at viten om de sansbare ting er en gjenerindring av glemte *former* og *vesener*. Jeg har ovenfor forsøkt å vise hvordan vi utmerket godt klarer oss uten en teori om at vi har skuet formene i preeksistensen. Den teorien aksepterer Platon i *Faidros*, selv om han der også holder krampaktig fast i en teori, som viser seg å være en *mythos*, og som åpenbart er helt

unødvendig, nemlig *gjenerindringslæra*:

For a human being must understand a general conception formed by collecting into a unity by means of reason the many perceptions of the senses; and this is a recollection of those things which our soul once beheld, when it journeyed with God and, lifting its vision above the things which we now say exist, rose up into real being. (*Faidros*, 249b-e, etter Fowler)

Jeg forsøker å komme tettere på den greske teksten, og da er vi jo allerede ved den aristoteliske teorien om erkjennelsens vekst:

Mennesket må utlegge/utsi som samlet i én form, -- fra de mange sansninger til én sammenfatning i logos/utsagnet.

Og så må vi ha med oss Wyllers oversettelse:

Mennesket tilkommer det nemlig en såkalt «ideell» begripelse – det å gå fra de mange sanseiakttagelser til én begrepsmessig sammenfatning. Men dette er en *gjenerindring* av det som vår sjel den gang skuet da den ifølge med gud på ferden så ut over det som vi nå sier «er», og dukket opp i det virkelig værendes regioner. (*Faidros*, 249b-c, etter Wyller)

Her er det hinsides enhver tvil at gjenerindringslæra er hinsides, altså en myte, og ikke en filosofisk teori. Mennesket må forstå tingenes *vesen* ved å sammenfatte *mange sanseerfaringer* i *én form*. At dette er en påminnelse om noe sjelen har skuet i preeksistensen er ren mythos. *Hvis ikke preeksistensen er vår eksistens som levende mennesker i tiden før vi tilegnet oss logos*. Denne mythos sier oss i høyden at det ikke fins noen logisk farbar eller holdbar vei fra mange enkelttilfeller til et allmennbegrep: en induktiv slutning er ikke gyldig. Men som mitt eksempel med den første sommeren vi minnes, viser oss: vi er ikke i stand til å ha viten om den første sommeren som sommer, fordi vi på det tidspunktet ennå ikke har begrepet sommerens vesen og form. Så *mythos* sier også: enkelttilfellene eksisterer som enkelttilfeller som vi har viten om, i kraft av at de er instanser av *vesenet* og *formen*. Formen er en nødvendig forutsetning for at enkelttilfellene skal være enkelttilfeller. Derfor kan vi heller ikke uten videre si at vi begriper formen gjennom å sammenfatte enkelttilfellene, i og med at den begripelsen av formen som enkelttilfellene skulle føre oss til allerede forutsetter resultatet av den, nemlig formen. *Mythos* opptrer her, fordi den lar Platon si noe som ikke kan sies i og med at enkelttilfellenes framtrede som værende enkelttilfeller forutsetter at vi har begrepet den formen som enkelttilfellene skulle resultere i. Det er fordi Aristoteles er dummere (mindre klok, men ikke mindre intelligent, det er for mange dumme genier i verden) enn Platon at han kan formulere teorien om erkjennelsens vekst.

Argumentet om at påminnelse kan gjelde både likt og ulikt skal altså berede grunnen for et argument om at de sansbare ting minner oss på formen, som er

vesensforskjellig, hvis det da lar seg si, fra de sansbare ting. Påminnelsen av det som er ulikt, består i at de sansbare ting minner oss på noe som er forskjellig fra det som sanses, nemlig idéen.

«Tenk deg no om,» sa Sokrates, «om det har seg slik: Vi seier at det like finst; eg meiner ikkje no eit trestykke som er likt [*ison*: likestort, ikke *homoion*: lignende] eit anna trestykke, eller ein stein lik ein annan stein eller anna slikt, men noko anna og omfram alt dette: sjølv det like [*auto to ison*]. Skal vi seie at det finst noko slikt eller ikkje?» (s.83, §19)

For leseren virker det relativt umotivert at Simmias bejaer dette. Men da må vi som lesere minne oss på at når noe veksler mellom motsetninger, begge veier, så kommer man tilbake til noe annet som likevel er det samme. Dette samme er selve det *hva er å være slik*.

I neste replikk snakker man om steiner og stokker *som likestore*. Når vi er uenige om hvorvidt to steiner er like hverandre, så forutsetter den uenigheten at vi er enige om hva *selve likestorheten* er. Den ene sier: «disse to steinene er like store som hverandre», mens den andre benekter dette. Den ene erfarer de to steinene *som likestore*, den andre erfarer de to steinene *som ulikestore*. Det å ha egenskapen «å være likestore som hverandre» kan ikke være noe som trykker seg på vårt sansesapparat fra hver av de to gjenstandene, og dermed heller ikke fra summen av dem. Det er noe vi nødvendigvis må fatte med tanken.

Uenigheten om hvorvidt steinene er lik hverandre eller ikke forutsetter at vi med tanken har begrepet *hva det vil si å være likestore*, selve det likestore. Eksemplet har vist forskjellen mellom *det* som av og til er likt, av og til ulikt, og selve hva det er å være likt. De to sansbare tingene kan forandre seg, og slik slutte å være likestore.

«Men sjølv det like, har det nokon gong tykst deg vere ulikt, eller har likskap synt seg som ulikskap?»

«Nei aldri, Sokrates.»

«Da er altså ikkje desse like tinga og sjølv det like det same», sa denne. (§19, 73c)

Sansbare ting kan forandre seg, slik at de ikke lenger er slik, men er på en annen måte. Men selve hva det vil si å være slik kan ikke forandre seg: det må være som det er, tidløst. Så på den ene siden forutsetter Sokrates at vi som lesere og deltakere i dialogen allerede har hørt om at det er noe som er *selve det det er å være slik*.

Allerede med dette har vi sagt noe som vi ennå ikke har lest i teksten, nemlig at det å være, er å være slik, det er å være på en bestemt måte. At steinene er likestore, vil si at de har *væren som likestore*. At disse her er stokker, vil si at disse her *har væren som stokker*. Likestorheten eller stokkheten er den væren disse her

har: det er det de er i kraft av. Så dette her, dette som nå ligger foran oss, har ingen væren i seg selv, men har væren i kraft av noe som ikke foreligger. Det er *måten dette her er på og som gjør at vi kan si om det at det er*. Det er det som er *ousia* (65d, 76d, 77a, 78d, 92d, 101c) for Platon: vesenet, *to ho esti* (75d): *det det er å være*. Når vi sanser noe som vi er ukjente med, spør vi: «Hva er dette?». *Hva noe er*, er noe vi ennå ikke vet om ting som vi sanser for første gang. Og dette *hva*, er det som gir tingen væren: vesenet, dens form.

Da er allerede neste spørsmål stilt: for nå lurer vi på hvordan vi får rede på tingenes væremåte, hvis de ikke ligger i tingene selv. Platons svar er: vi blir vist ting som er eksempler på hva det vil si at noe *har* en viss væren, en viss måte å være på. Disse eksemplene *minner oss på* hva selve det å være slik er. Vi blir vist to likestore stokker, og blir fortalt: dette er hva det vil si å være likestore. Tingene er ikke selve hva det er å være dette, men *viser oss* likevel hva det vil si å være dette, ved at de minner oss på det. De sansbare tingene har vesenet som en del av seg, i og med at «de tar del i» formen.

«Kvar har vi no fått denne kunnskapen frå? Er det ikkje frå dei tinga vi nett nemnde? Når vi såg trestykke, steinar eller andre ting som var like, kom vi ikkje fra desse i tanker om dette, det som er noko anna enn dei?» (74b)

«Men frå desse like tinga, som er noko anna enn dette «det like», har du likevel kome i tankar om og fått kunnskap (*epistēme*) om dette?» (74c)

Omslaget mellom motsetninger fram og tilbake til utgangspunktet minner oss på at vi har vært ved dette punktet før. Minnet fører oss, med ny innsikt, tilbake i tid. Men i gjenerindringsargumentet sies det at vi synkront kan bli vist ting som har en bestemt form og ting som ikke har denne formen. Slik kan vi erfare forskjellen mellom en form og en annen form, og ikke bare forskjellen til formens motsetning. I dialogen *Sofisten* blir dette vist ved at definisjonen av «sofist» tar utgangspunkt i denne formens forskjell fra mange andre former. I dialogen *Parmenides* bruker Platon både et argument om forskjell mellom motsetninger, hvor forskjellen viser seg som et omslag i tid, og et argument om differensen mellom det ene og det andre i sin allmennhet, uten at det andre trenger å være det motsette av det ene.

De sansbare tings mangel, formens forbilledlighet

Siden de sansbare tingene snart kan være på en slik måte, snart ikke, så er de jo forskjellige fra selve hva det vil si å være slik. Tingene kan være mer eller mindre like, og kan slutte å være like, men det kan ikke skje med selve det like, selve det det er å være likt.

«Tykkjest dei [sansbare ting] oss å vere like på same vis som sjølve det like, eller skortar dei noko på å vere som det like?»

«Dei vanter mykje og», svara Simmias.

«Når ein eller annan ser noko og tenkjer: Det eg no ser, vil vere slik som noko anna som er, men det skortar på det; det kan ikkje vere slik som det andre, men er ringare. -- skal vi vere samde om at den som tenkjer dette, han må frå vær vite om dette andre som han seier det nok liknar på, men ikkje når opp til?» (Etter Stigen, s.84)

De sansbare ting *lider* altså av en *mangel*. «Dei strevar alle etter å vere som det like, men skortar på det». Alle sansbare ting strever etter å være det de ikke er. De strever etter å realisere det som gir dem væren. De strever etter å realisere væremåten, vesenet: *ousia*.

Denne væremåten kommer vi i tanke om og får viten om ved at det strebende tingene viser oss hva de streber henimot:

«Men vi er vel samde om det og at vi ikkje har fått eller kunne få tanke om dette på anna vis enn med synet eller kjensla eller med ein annan sans? Det er det same med kva sans, meiner eg.»

«Ja, Sokrates, det er det same, i alle fall med omsyn til det samtalen vår vil klårleggje.»

«Det er altså med sansane vi må kome i tanke om at alle sanslege ting strevar etter det like, men står tilbake for det, eller kva skal vi seie?» (s.85)

Men den styrker også vår bevissthet om tanken på idéen som en analytisk ekstrahert enhet fra det sansede. Det er *sansene* som minner oss på noe vi ikke sanser, noe som er forskjellig fra det.

«Så lenge du ser eitt, og ut frå det synet kjem i tankar om noka anna, enten dette no liknar eller ikkje på det første, må det vere ihugkoming» (s.84).

Her ser vi at det *usynlige utseende*, *aeide eidos*, er forbilledlig for de sansbare ting. Vesenet er altså en *final årsak* til tingens væren, noe Platon kommer tilbake til senere i dialogen. Idéen er både det som de enkelte, sansbare ting av samme art har felles: *allmennbegrepet*, og det som disse enkelte, sansbare ting av samme art alle streber henimot å virkeliggjøre, nemlig *formålet*. Vi må skille mellom på den ene siden det foreliggende og sansbare ved tingen: *dette*. Og på den annen side *hva* tingen er, dens form eller eidos. Tingen *har* formen og *framviser* formen for oss, men tingen er ikke identisk med formen. Tingen er i kraft av formen, formen er *hva* tingen er. Den er måten tingen er på, og nettopp det som utgjør tingens væren. Vi peker på *dette* og spør: *hva er det?*

Tre uforanderligheter: stoff, form og sjel

I argumentet om omslag mellom motsetninger oppdaget vi to «ting» som var uforanderlige eller kontinuerlige gjennom forandringen. På den ene side det tilgrunnliggende stoffet, *det* som skifter form. På den annen siden jeget eller sjelen,

som måtte være konstant og vedvarende for å kunne oppbevare forandringene i seg. Gjenerindringsargumentet viser at det også er noe tredje som er uforanderlig gjennom en forandringsprosess. Nemlig *formen (eidos, idea)* eller altså *vesenet: ousia*.

Når man har etablert *ousias* eksistens som ikke-materiell forutsetning for begripelsen av de sansbare ting gjennom gjenerindringsargumentet, mener man at man også har bevist sjelens preeksistens, i og med at sjelens kjennskap til formene fra preeksistensen er en forutsetning for å gjenkjenne tingenes vesen her hos oss.

Wenn das ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen [*ousia*] dieser Art, und wir hierauf alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen, als auf ein vorher Gehabtes, was wir als das unsrige wieder auffinden, und diese Dinge damit vergleichen: so muß notwendig, ebenso wie dieses ist, so auch unsere Seele sein, auch ehe wir noch geboren sind. (§22, 76d-e)

Og etter Fowler, hvor vi tar med en setning til fra Simmias:

Socrates, it seems to me that there is absolutely the same certainty, and our argument comes to the excellent conclusion that our soul existed before we were born, and that the essence [*ousia*, ingen av de andre bruker vesen eller essens her, men bruker “væren” o.l., hvilket er helt greit] likewise exist. For there is nothing so clear to me as this, that all such things, the beautiful, the good, and all the others of which you were speaking just now, have a most real existence [“I aller høyeste grad er”]. And I think the proof is sufficient. (76e-77a, Fowler.)

Simmias sier her at intet er klarere enn at formene, vesnene, må eksistere. Men at vesnenes eksistens innebærer at sjelen eksisterte før vi ble født, er jo høyst uklart. For sjelens samvær med guden og med formene i preeksistensen er helt åpenbart en myte og ikke en filosofisk teori som er sann i bokstavelig forstand.

Fortelling om sjelens likhet med formene og om de rene former som dydens belønning

Sokrates stiller spørsmålet om hva slags værende som kan bli utsatt for en utspredende oppløsning, og hvilke ting ikke, samt til hvilken av disse klassene vi må regne sjelen. Argumentet fram til nå har vist at *vesenene* har væren som uforanderlige og tidløse, mens de håndgripelige og sansbare ting veksler mellom motsetninger og går i oppløsning.

«La oss da,» sa han, «gå attende til det vi tala om før. Sjølv det verendet [*autē hē ousia*] som vi gjennom våre spørsmål og svar gir påskrifta 'er til' [*to einai*], har det alltid eitt og same lag, eller har det snart eitt, snart eit anna? Sjølv det like, sjølv det vene, sjølv det som *er* – for kvar *einskild av dei* [satt inn istedenfor Stigens «ting», som er for håndgripelig og sansbart], det ve-

rande, det gjennomgår vel aldri nokonsinne noka forandring? Er det ikkje alltid så med kvart einskilt av alle desse 'sjølvve det som er', av di det er einsarta og er til i kraft av seg sjølv, at det har eitt og same lag og aldri på nokon måte gjennomgår omskifte i noka lei?» (78d, §25)

Vi må altså skille mellom to typer av værender: de synlige og de usynlige (§26, 79a). Det er klart for enhver som ikke er naturalist at sjelen hører med til de usynlige og tidsløst uforanderlige værender:

«Sjela liknar såleis meir [*homoioteron*] enn kroppen på det usynlege, kroppen på det synlege» (§26, 79c)

Men er det nok å *ligne på*? Neppe. Vi vil ha mer overbevisende argument, en grundigere innsikt i sjelens vesen. Vi har akseptert skillet mellom det som *er* noe, ved at den *har* dette noes form, og det som er noe, ved at det *er* den formen dette noe har. Det som vi peker ut som det som er ved å ha formen, er jo noe som i prinsippet er polymorft, noe som kan forandre seg ved å veksle mellom forskjellige former. Men det å være formen er noe uforanderlig. Simmias forandrer seg fra liten gutt til stor mann, men det å være liten og det å være stor forandrer seg ikke. «Storheten er alltid stor» som det heter i Platons formulering, en formulering som har gitt naive 1900-tallslogikere mye hodebry.

Skillet mellom to klasser av værender må også gjelde for «sjelen». Også her er det to ting som har samme navn: tingen som har formen og selve formen. Hvilken av disse to er det som er med størst rett omtales som *sjelen*? At sjelen *ligner* på formene er alt for vagt, sammenlignet med Aristoteles relative entydighet (for hva er entydig her, når Aristoteles på forrige side i forhold til det følgende sitatet, har sagt at *ousia* er enheten av form og stoff, mens han her sier at *formen* til et levende vesen er *ousia*?):

So the soul must be substance [*ousia*] in the sense of being the form [*eidos*] of a natural body [*soomatos fysikon*], which potentially [*dynamai*] has life. And substance [*ousia*] in this sense is actuality [*entelekeia*, ikke *energeia*, av en eller annen grunn]. The soul, then, is the actuality of the kind of body we have described. (Aristoteles: *Om sjelen*, 412a)

Når det gjelder mulighet og virkeliggjøring, form og stoff, er det ingen forskjell mellom Platon og Aristoteles. Også for Platon er det formen som virkeliggjør en tings væren som værende. Slik noe er et hus, ved at det består av et stoff som har husets form, slik er Sokrates en sjel, ved at han er en levende kropp som *har* sjelens form. Og slik det å være hus, husets form, ikke endrer seg ved at leira formes til murstein, og mursteinene formes til et hus, slik kan heller ikke det å være sjel, nemlig *formen og vesenet* sjel, forandre seg, selv om Sokrates dør. Slik kan det umulig være Sokrates' personlige selv som er evig og tidløst. Det må være den *allmenne formen* «*menneskelig sjel*» som *har* egenskapen å være *tidløs og uforanderlig*.

Spørsmålet om den individuelle personlighets viderekksistens etter døden eller før fødselen har åpenbart slett ingen ting med formenes tidløshet å gjøre. Vi har to parallelle diskusjoner i dialogen: den mytiske, som dreier seg om den personlige udødelighet og reinkarnasjon, og den filosofiske, som dreier seg om formenes tidløshet, og tingenes tilblivelse og undergang, fødsel og død, i sin allmennhet. Den esoteriske, rasjonelle og argumentative filosofiske, diskusjonen foregår under et kamuflerende dekke av den eksoteriske, mytiske, tradisjonsbundne diskusjonen om personlig udødelighet og reinkarnasjon.

Mer om dydens belønninger

Diskusjonen av dydens belønninger på dette punktet i dialogen (§27, 79c ff.) foregår gjennom tryllesanger om at den sjel som her hos oss har dyrket filosofien og dermed forsøkt å atskille det tenkbart værende fra det sansbart værende, vil i første instans bli gjenfødt som gode mennesker, i siste instans ta bolig blant gudene. Mens den sjel som i livet har dyrket kroppen og traktet etter god mat og drikke, penger og materiell velstand, gjerne på bekostning av sine medmennesker, vil bli gjenfødt som griser, esler, ulver eller andre nederdrettede dyr.

I disse mytiske trøstende tryllesangene om dydens belønning i reinkarnasjonen finner vi det skillet mellom *etisk dygd* og *filosofisk dygd* som Aristoteles er blitt berømt for. De med etisk dygd, de som er oppdratt til å gjøre de rette, men som ikke har noen filosofisk teori om det, vil bli gjenfødt som mennesker eller som gode flokkdyr. Mens de med filosofisk dygd, de som med intellektet har forsøkt å begripe hva dygden er og levd etter denne intellektuelle innsikten i dygdens rene form, vil etter døden bli ført til gudenes rike, altså oppnå det som i vårt liv er uopnåelig: den faktisk atskilthet mellom form og stoff.

Then, said he, the happiest of those, and those who go to the best place, are those who have practiced by nature and habit, without philosophy or reason, the social and civil virtues which are called moderation and justice?

[...]

And no one who has not been a philosopher and who is not wholly pure when he departs, is allowed to enter into the communion of the gods, but only the lover of knowledge. (82b)

En lengre ekskurs over hvordan det går med sjelene til de forskjellige moralske karakterene avsluttes med påstanden om at en sjel som har dyrket filosofien og på den måten skilt seg mest mulig fra kroppen, ikke står i fare for å blåse bort og gå i oppløsning etter døden:

A soul which has been nurtured in this way, Simmias and Kebes, is not likely to fear that it will be torn asunder at its departure from the body and will vanish into nothingness, blown apart by the winds, and be no longer anywhere. (§34, 84b).

Alt dette er jo åpenbart bare tryllesanger for å holde barnet i oss beroliget. For hva er vel dette overtroiske, mytiske pratet om samværen med gudene? Annet enn kanskje i høyden en metafor. Og i alle fall kan dette ikke være, som det påstås i §34, det alternative til å være dydig av begjær, måteholden av griskhet som vi tidligere ble forespeilet. Vi har ennå ikke fått en tilfredsstillende forklaring på hvorfor det skal være bra for oss å være dygdige av dygdig selvbesinnelse ut i fra en intellektuell innsikt og ikke av hemningsløshet. Det argumentet finner vi imidlertid i kritikken av Simmias' teori om at sjelen er kroppens harmoni. Dygden viser seg ikke som en tyv om natten, men som en annen type harmoni enn den Simmias har tenkt seg. Ikke som kroppens harmoni, men som dygdens og tenkningens normative krav til harmoni som en betingelse for sjelens enhet og eksistens.

Misnøye med fortellingene og overgang til ny argumentasjon

Som lesere finner vi de foregående avsnittene dypt utilfredsstillende, overflatiske, mytiske og metaforiske. I §34 bekreftes dette av dialogpartnerne.

Berre Kebes og Simmias tala lågmælt med kvarandre. Og Sokrates såg på dei og spurde: «Tykkjer de at noko av det vi har tala om, er mangelfullt utgreidd? Det finst enno mykje ein kan sjå på med tvil og rette åtak mot om ein vil gå nøye igjennom alt. Er det noko anna de studerer på, seier ikkje eg meir. Men finn de vanskar med noko av dette, så dryg ikkje med å tale om det og gå igjennom det sjølve om de trur at saka på noko punkt kunne ha vore betre utgreidd. Og ta også meg med om de trur at det går lettare å finne løysing saman med meg.» (§35, 84c)

Simmias peker først på at det er umulig å vite noe om sjelens udødelig og dens skjebne etter døden i dette liv. Det kan man kun a) ha visse vage antagelser om, eventuelt b) en guddommelig åpenbaring.

For eg tykkjer som kanskje du og, Sokrates, at det er uråd eller i iallfall svært vanskeleg her i livet å få slike ting klare for seg. Men det er ein veik mann som ikkje vil prøve det som er sagt om dette, på alle måtar, utan å gje opp før ein er trøyt av å granske det på alle vis. For når det gjeld slike spørsmål, bør ein anten lære eller sjølv finne ut korleis det har seg, eller om dette er uråd, halde seg til det som er best og vanskelegast å leggje imot av det folk meiner om dette. Boren på denne meininga, liksom på ein spinkel farkost, bør ein våge å sigle over livsens hav, om ein da ikkje kan fare over tryggare og meir ufarleg på eit sterkare farty: eit guddomleg ord. [...] For, Sokrates, når eg sjølv ser på det som er sagt, eller gjer det saman med Kebes, synest det meg ikkje å vere fullgodt utgreidd. (§35, 85c-d)

Alternativ a) er altså å lære og finne hvordan det egentlig er, altså å oppnå visdom, som i *Faidon* benevnes både som *fronēsis* og *sofia*. Vi, du og jeg, kjære lærde leser, vet at *fronēsis* hos Aristoteles oversettes med *praktisk/etisk klokskap*, og fra

Kriton og *Protagoras* at dygd er viten, altså både *froneesis* og *sofia*. Den filosofisk-dialogiske undersøkelsens mål er å oppnå denne klokskapen. Også den teoretiske filosofien har den klokskapen som mål som får oss til å bli *gode som mennesker*.

Det å oppnå denne klokskapen og visdommen, sier Platon så mange steder, er umulig for oss mennesker som lever her i en materiell kropp. Vi skal jo ikke dø i dette øyeblikk, men bruke et forhåpentligvis langt liv på å øve oss i det: å skille det tenkbare fra det sansbare. Det nærmeste vi kan komme klokskap og visdom er en iherdig, aldri avsluttbar forskning: kjærlighet til visdom: filosofi: Vi skal «granske på alle vis det som er sagt om dette», det folk flest mener; sjekke holdbarheten og begrunnbarheten.

Alternativ b) er at man ikke finner det ut, og da er det igjen to alternativer: b.i) er det Descartes senere er blitt kjent for, den provisoriske etikken, mens alternativ b.ii) er en guddommelig åpenbaring. De forskjellige tryllesangene og mytene, som blir fortalt om sjelen, hører med til de to b-alternativene. Men dialogen fortsetter nå med *et forsøk* på å lære og finne ut hvordan det egentlig er, altså med *filosofia*. Det skjer gjennom Simmias' teori om sjelen som en harmoni mellom kroppens fysiske deler.

4. Argumentet om at sjelen er som en harmoni

Simmias går med på at sjelen er noe usynlig. Men likevel kan dette usynlige eksistere *i kraft av det fysiske*. Nemlig som en bestemt måte kroppens deler er satt sammen på. I moderne filosjargong kan vi si at Simmias presenterer teorien om sjelen som et epifenomen på kroppen. Det skjer gjennom en sammenligning mellom kroppen og dens sjel på den ene side, og ei lyre og dens stemthet på den andre.

Jau, i det, svara Simmias, at ein også kunne nytte den same argumentasjonen om ein samklang og ei lyre med strenger, nemlig at samklangen er noko usynleg og ukroppslig, ovvent og guddomleg i den stemde lyra, men at lyra sjølv og strengane er kroppar og kroppsleg av art og samansette og jordisk og i ætt med det forgjengelege. Slo no nokon sund lyra eller skar og sleit av strengane, så måtte samklangen enno vere til og kunne ikkje ha gått tapt om ein strengt følgde same tankegangen som du. [...] For eg trur at også du, Sokrates, vil meine at vi til vanleg tek sjela for å vere om lag slik, at kroppen vår er liksom spana ut og halden saman av varmt og kaldt, tørt og vått og slikt, og at sjela vår er ei blanding og ein samklang av alt dette når det er sett godt og rett saman. Er no sjela nett eit slag samklang, er det klårt at når kroppen vår blir overmåte slappa eller spana av sjukdomar og anna vondt, må ho straks gå til grunne, om ho er aldri så guddomleg, liksom andre samklanger i tonar og alle verk av kunstnarar, medan leivningane av kvar ein kropp vil halde seg i lang tid, heilt til dei blir brende opp eller rotnar opp. --

Kva skal vi no seie til denne tanken om nokon held det for rett og rimeleg at sjela, som ei blanding av det som finst i kroppen, er det første som går under i det vi kallar døden? (§36, 85e ff.)

Vi har stilt spørsmålet om vi med «sjelen» mener formen forsåvidt som den er et bestemt stoffs form, altså den tingen som *har* sjelens form, eller om vi mener selve formen: den formen som er det som tingen har. Det ser ut til at presentasjonen av Simmias' teori skal bidra til å løse dette problemet. For Simmias peker på kroppen som noe som *har* en harmoni. Men han tar ikke i betraktning formens rolle, nemlig å være det som kroppen har. Som form er formen også forbilde og forutsetning, altså teleologisk årsak, slik vi har sett i diskusjonen av «selve det likestore»; de to trestykkene mangler noe på å være selve det likestore, og streber derfor etter å utligne denne mangelen. Som form og vesen må *selve harmonien* være et oppstrammende forbilde for den kroppen som er harmonisk ved å *ha harmonien*.

Før diskusjonen av harmoniteorien tar til, presenteres også Kebes' innvending. Den går ut på at selv om Sokrates gjennom gjenerindringslæra har vist at sjelen og dens kjennskap til idéene er en forutsetning for vår første sansning av noe som noe, og selv om man også gjennom teorien om motsetningenes veksling har vært nødt til å anta at sjelen eksisterer også etter døden, så er det ingenting i dette som tilsier at sjelen har *evig* eksistens. Altså at den ikke kan gå i oppløsning før eller senere. Kebes gjentar at det virker umulig å vite hvorvidt sjelen videreeksisterer etter døden, i og med at ingen av oss av overlevd døden. Det tyder på at hvis vi forfølger spørsmålet om personlighetens videreeksistens etter døden, er vi på et villspor.

But he might say that no one knows beforehand the particular death and the particular dissolution of the body which brings destruction to the soul, for none of us can perceive that. (88b)

Moralistisk formaning mot skepsis

Ekjekrates, som Faidon i rammefortellingen gjenforteller dialogen til, kommer også i villrede over utsagnet om at ingen kan vite hva som skjer etter døden og over teorien om at sjelen kan være som en harmoni som går i oppløsning med kroppen. Rammefortellingen bryter inn i fortellingen. Noe som tyder på at vi er ved et svært viktig punkt, et punkt som ikke bare interesserte deltakerne i fortellingen, men også oss, leserne, som hører, eller altså leser, fortellingen bli gjenfortalt.

(Faidon:) «Som vi seinare fortalde kvarandre, vart vi alle ille ved da vi hørde det dei sa [Simmias' og Kebes' innvendinger]. For vi var langt på veg blitt overtydde av utgreiinga føreåt, men no såg det ut til at dei på nytt sette oss i uro og kasta oss inn i tvil, ikkje berre om det som alt var sagt, men

også om det som no skulle seiast; vi ottast at vi ikkje hadde dømmekraft som dommarar – eller at desse tinga ville vere tvilsame.»

Ekjekrates: «Ja, ved gudane, Faidon, i det kan eg verkeleg skjöne dykk [*syngnoomen*: å ha felles viten, dele en forståelse, det vil si: harmonere i oppfatning]. For når eg no høyrer på dykk, kjem eg og til å seie om lag så til meg sjølv: Kva for ei utgreiing skal vi no lite på? For enda så sterkt overtydande som utgreiinga til Sokrates var, no er den òg dregen i tvill! For den tanken at sjela vår er eit slag samklang, har alltid hatt eit forunderleg tak i meg og har det enno, og da den vart framsett, var det som om den minte meg om at det har eg og trudd på.» (88c-e, §38)

Denne vurderingen av harmoniteorien, at den alltid har hatt, og fremdeles har et sterkt grep om oss, tyder på harmoni er en viktig del av sjelens vesen. Men at Simmias' versjon av den mangler ett eller annet. Ekjekrates harmonerer med den villrede Faidon opplevde da han var vitne til dette punktet i dialogen. Tilhøreren harmonerer med fortelleren i sin villrede. Det at Faidon gjenforteller harmoniteorien for Ekjekrates gjør at Ekjekrates blir *minnet på* at han trodde på den før. Vi står overfor en *gjenerindring av harmoniteorien*. Det vil si: en eller annen versjon av harmoniteorien må gi oss *vitene*. Den villrede vi harmonerer med hverandre i, er en forvirring over at gjenerindringsteorien og harmoniteorien ikke harmonerer med hverandre. Den er erfaringen av at disharmoni er ødeleggende for sjelens evne til å forstå. Siden sjelen er evnen til å forstå noe gjennom å oppbevare i seg vekslingen mellom motsatte og differente former, så vil en ødeleggelse av sjelens evne til å forstå samtidig være ødeleggende for selve det å være en sjel. For at sjelen skal kunne oppbevare i seg vekslingen mellom motsetningene, må sjelen harmonere med seg selv gjennom motsetningenes disharmoni. Sjelen er virkelig en harmoni, ikke som et resultat av kroppens deler, men som et *krav*, noe normativt: en forutsetning.

Dette kravet til *konsistens*, harmoni mellom våre utsagn, viser seg også å være det som skal bringe oss ut av villrede. Det utgjør den «dømmekraften som dommere» som vi har i forhold til argumentene: de må nødvendigvis harmonere for å være holdbare. Disharmoni, altså inkonsistens, er et kriterium på at noe *nødvendigvis* er usant.

I sin disharmoniske villrede spør Ekjekrates Faidon hvordan Sokrates bragte dialogdeltakerne ut av deres villrede. Det skjedde ikke ved at man uten videre kom fram til et klart og entydig resultat. Men ved at Sokrates minnet dem på at man som fornuftsvesener aldri må gi opp å søke argumentative begrunnelser selv om man i første omgang ikke finner dem (§§39-40). Sokrates retter en moralsk formaning til deltakerne. For Sokrates selv holder fast ved at man ennå ikke, heller ikke han, har nådd noe resultat. Selv om muligheten av begrunnelse ikke foreligger som et bevist resultat, eksisterer den likevel som et normativt krav.

Kravet til begrunnelse er parallelt til idealet om at den rene sjel skuer de rene forme etter døden, etter livet og før et nytt liv. Selv om det er en uopnåelig tilstand her i livet, er dette idealet noe vi ikke kan unndra oss mens vi lever. At vi, som mennesker, ikke kan unndra oss denne evige søken etter visdom, det stadige kravet om begrunnelse og argument, forblir i disse avsnittene likevel intet annet enn en formaning; en formaning om ikke av oppgitthet å hengi oss til skeptisisme og relativisme, men stadig søke etter de holdbare begrunnelsene, aldri avvise kravet om argument.

«[...] at ein først lit på at eit resonnement er sant, men utan kunne om resonnement, og så noko seinare kjem til at det er gale – anten det no er så eller ikkje – og dette skjer opp at og opp att. Når dette hender, så vil folk, og særleg dei som fordriv tida med å diskutere og motprove, til slutt tru at *dei* er dei visaste av alle, og at berre *dei* har skjøna at korkje i sak eller tale er det noko lytelaust og visst, men at alt som finst, blir snudd opp ned på, nett som i Evriposstraumen, og inkje er fast ein augneblink eingong»

«Det er visst og sant», sa eg [Faidon].

«Men Faidon,» sa han, «om det no fanst eit resonnement som var sant og visst og til å fatte, ville det da ikkje vere tregeleg om ein, fordi ein hadde støytt på nokre resonnement av det slaget som stundom tykkjest rett, og stundom ikkje, let vere å klage seg sjølv og si eiga vankunne, men til slutt velta skulda over på resonnementa og så resten av livet heldt fram med å hate og laste resonnement, og dermed gjekk miss av sanninga og kunnskapen om det som er?» (§39, 90c-d)

Nå liker noen av oss som liker å prove og motprove å peke på at hvis man i logos utsier «Det fins ingen sannhet», så forutsetter man at det *er sant* at det ikke fins noen sannhet. Det vil si at skepsis bare kan uttrykkes gjennom en selvmotsigelse. Nietzsche sier at den som argumenterer slik, krever at skeptikeren skal spille på bortebane, på logikkens bane, hvor det kreves at ethvert standpunkt må formuleres i logos og begrunnes i logos. Aristoteles har allerede motsagt Nietzsche her, og påpekt at den som ikke vil snakke, den som ikke vil utsi sine meninger i logos, har redusert seg selv til en grønnsak. Når Platon lar Sokrates sette fast en eller annen sofist i dette argumentet, har han ikke andre utveier enn å la sofisten true Sokrates med bank og skjelle ham ut for å være barnslig som driver med filosofi (*Staten* bok 1). Eventuelt kan vi la sofisten legge seg med ryggen til og slippe en fjert. Det at filosofen er barnslig og umoden ved at han tar avstand fra praktisk politikk som en kyndighet for voksne menn, er også en innvending platonoversetteren Øyvind Andersen retter mot Platon og Sokrates når han velger det som konsekvent, logisk sett, er uvalgbart, nemlig sofistenes realpolitiske, machiavelliske standpunkt framfor Platons etiske og moralske standpunkt. Som en moralsk formaning: Hvis Øyvind Andersen ikke kan akseptere argumentet i dialogen *Gorgias*, kan han kanskje få hjelp ved å lese om sofistene, Sokrates og Platon i Hegels filosofihistorie (Hegel 1971).

Argumentet mot skepsis og relativisme er et *reductio ad absurdum*. Som sådan etablerer det ingen positiv sannhet, men viser at vi ikke kan unngå å forutsette eksistensen av en sanne som et normativt krav til oss. Hegels poeng mot såvel Sokrates/Platon og sofistene er at når den samfunnsmessige skikk og bruk som utgjør det normative fundamentet i et samfunn har gått i oppløsning, hvilket sofistene er et symptom på, så kan det ikke reetableres gjennom fornuftens støten an mot de normative, logiske grenser som selvmotsigelsen utgjør. Da Margaret Thatcher mælte de beryktede ord: «There is no such thing as a society», kunne vi som filosofer ikke imøtegå henne på annen måte enn å peke på at utsagnet hennes ville ha vært meningsløst hvis det ikke eksisterte et samfunn, et fellesskap av de engelskspråklige. Likefullt hadde hun *mak*t til å avvikle store deler av det britiske samfunnet og støte store deler av befolkningen ut i et normløst pøbelvelde – som heldigvis ser ut til å ramme hennes arvtager statsminister Cameron. I kritikken av harmoniteorien er det, tross Hegel og Thatcher, nettopp eksistensen av dette logisk-normative sannhetskravet som et krav til konsistens, som påvises. Denne konsistensen er en mulighetsbetingelse såvel for det enkelte individ som et individ som har sjel, som for samfunnet, som jo er sjelen i stort format, som det heter i *Staten*.

Harmoni og synode

Lyttende, ikke til meg, men til logos, er det vist å samstemme i at alt er ett. (Heraklit)

I tilbakevisningen av formeningen (*doxa*) om at sjelen er en harmonisk sammensatt ting, *to harmonian men einan syntheton pragma* (92a), oppstår det nå et ironisk spill mellom dette harmonibegrepet og logos' krav til oss om å holde *konsistente meninger*, som et logisk eller a priori og normativt harmonibegrep. Harmoni som et resultat av tingens sammensetning, blir tilbakevist i kraft av logos' normative krav til harmoni.

Etter formaningene om å velge logos' side mot den resignerte skepsis, eventuelt mot den militante skepsis av Nietzsches, Thatchers og Erna Solbergs type, og før man gyver løs på vurderingen av harmoni-argumentet, lar Platon Sokrates foreta en oppsummering i §41:

«Men la oss skride til verket», heldt Sokrates fram. «Frisk først opp minnet mitt, om det er likt til at eg ikkje hugsar alt. Simmias, trur eg, er i tvil og ot-tast at sjela, endå ho er guddomlegare og venare enn kroppen, likevel skal øydast før han, sidan ho er eit slag samklang [*en harmonias eidei ousa* -- “værende av harmoniens vesen/form”]. Kebes gjekk med på, var det likt til, at sjela i det minste varer lenger enn kroppen, men sa at ingen kunne vere viss på om ikkje sjela når ho har slite ut fleire kroppar på rad, sjølv går til grunne etter at ho let den siste kroppen etter seg; og han var redd for at nett dette var døden: øydelegginga av sjela, for kroppen øydest stendig og utan

opphald. [...] (91c-d)

Dette sier Simmias og Kebes seg enige i: *synhomologein*; de *sam-harmoniser* i dette. Sokrates spør så hva de nå mener om gjenerindringsargumentet. Begge sier seg helt overbevist av det. Sokrates sier da at de i såfall må skifte mening hvis de nå fastholder teorien om at sjelen er en harmoni som blir til utav sammensetningen av kroppens deler. Gjenerindringsargumentet viser at sjelen må ha bestått forut for vår første sansning, mens harmoniteorien sier at sjelen oppstår som et produkt av hvordan kroppens deler er avstemt i forhold til hverandre. Siden harmoniteorien sier at sjelen oppstår av kroppen, mens gjenerindringsteorien sier at sjelen eksisterer før kroppen, så er de to teoriene ikke i harmoni med hverandre; et produkt av kroppens deler kan ikke eksistere før kroppen:

«Korleis vil no denne utsegna di *stemme*¹⁰ med den andre?»

«Ikkje på noko vis,» svara Simmias.

«Og likevel,» sa han, «burde vel ein samtale om *samklang*¹¹, om nokon, vere *samstemd*.¹²»

«Ja, han burde det,» sa Simmias.

«Denne utsegna di *stemmer*¹³ altså ikkje med mi. Men kva for ei er det så du vel av desse utsegnene: den at læring er ihugkoming, eller den at sjela er ein samklang? [*harmonia*]»

«Mykje heller den første, Sokrates,» sa han. «For den siste kom for meg utan noko prov, men berre av di den var rimeleg og høveleg, tykkjest det meg, som er grunnen til at så mange held fast på den. Eg veit med meg sjølv at slike utsegner som byggjer sine prov opp berre på det som syntest rimeleg, er tomme og store ord, og om ein ikkje er på vakt mot dei, vil dei føre ein på villspor, både i geometri og i alt anna. Men utsegna om ihugkoming og læring er prova ut frå ein føresetnad som er gyldig. For det vart sagt om lag så at sjela vår var til også før ho kom inn i kroppen, like visst som at sjølv det verande [*ousia*] som vi kalla «det som *er*» eksisterer. Eg er overtydd om at eg har godteke dette av fullgode og rette grunnar. Derfor bør eg ikkje, er det likt til, godta at sjela er ein samklang [*harmonia*], anten det no er eg sjølv eller ein annen som hevdar det.» (§41, 92 c-e).

Argumentet om at kjennskap til formen er en forutsetning for å erfare noe som noe som har denne formens vesen, anerkjennes som holdbart. Derimot beskrives harmoniteorien som noe som er ubevist, rimelig og passelig, Fowler sier *probable*, og lett å slutte seg til fordi mange allerede gjør det.

Sjelen som en harmoni av kroppens deler må rette seg etter kroppens tilstand, og er ikke i stand til å styre den, slik vi forutsetter at sjelen kan. Alle mennesker, unntatt nåtidens naturalister og liberalistiske økonomer, forutsetter

10. *synasetai*. Fowler «So how can you bring this theory into harmony with the other?»

11. *harmonia*.

12. *synodoos*: samsang.

13. *synodos*: samsang.

at sjelen kan sette seg i motsetning til kroppens lyster og disiplinere og styre den.

Når vi beskriver harmoni som et faktisk resultat av proporsjonene mellom kroppens deler, ser vi bort fra det styrende, forbilledlige og normative harmonibegrepet, det som er målestokken for om kroppens deler står i en *riktig* proporsjon til hverandre. Vi sier f.eks. om en gitar at den enten er *riktig* stemt eller at den er *ustemt* (galt stemt). Gitaren er en fysisk gjenstand, en kropp, som kan være mer eller mindre harmonisk eller stemt. Selv om gitarens strenger strekker seg, eller stemmeskruene eller treverket gir etter, og slik bringer gitaren ut av stemming, så forsvinner ikke idéen om harmonien, harmoniens *ousia*, idéen om å være *riktig* stemt. Gitarens stemming er et produkt av de fysiske delenes proporsjoner. Men disse proporsjonene måles opp mot et ideal som er uavhengig av den faktiske graden av harmoni.

Vi ser at dette begrepet om riktig stemming viser seg i sitatet ovenfor som et krav til at Simmias må være konsistent i sine valg av standpunkter: han må stemme overens med seg selv. Hvis han både holder fast ved gjenerindringslæra og den empiriske harmonilæra, kommer han til å motsi seg selv: han splitter seg i to personer som er uenige med hverandre. Men én person kan ikke være uenig med hverandre. Simmias er nødt til å skape harmoni, samklang, mellom sine utsagn for å være én person og ikke to som står i motsetning til hverandre. Det ser ut til at han må velge mellom gjenerindringsteorien og den empiriske harmoniteorien. Kravet til samklang mellom standpunktene til en person er ikke et krav Sokrates retter til Simmias. Men det er logos' eget krav til den som skal være én person, en som er identisk med seg selv. Det vil si at i det avsnittet der de forkaster harmoniteorien, viser harmoniteorien seg som en nødvendig betingelse for å være en person, altså et vesen som *har* sjel.

Riktignok brukes ikke ordet *harmonia* i denne betydningen. I stedet er det en hel rekke ord som har med *stemme*, *sang* og *klang* å gjøre, og som alle begynner med stavelsen *sam-*. Det er først og fremst *synodos*: *samsang.*, hvor «enstemt sang» også er nevnt i ordboka. «Ode» er sang, og forstavelkene *syn*, *kejn* eller *xyn* tilsvare det norske *sam-*. Videre har vi *synasetai*, *synefe*: han samtykket, egentlig samutsa. *Sym-fonia* brukes f.eks. i 100a.

«Og likevel,» sa han, «burde vel ein samtale om samklang (*harmonia*), om nokon, vere samstemd (*synooidooi*, L&S: enstemt, å synge sammen med noen)». «Ja, han burde det,» sa Simmias. «Denne utsegna di stemmer (*synooidos*) altså ikkje med mi. Men kva for ei er det så du vel av desse utsegnene: den at læring er ihugkoming, eller den at sjela er ein samklang? (*harmonia*)» (§41, 91c)

I argumentet om omslag mellom motsetninger så vi at sjelen må være det som er identisk med seg selv gjennom motsetningenes veksling, slik at den kan oppbevare i seg denne vekslingen. Eller for å si det på en annen måte: uten erfarin-

gene av motsetningenes veksling vil ikke sjelen kunne ha en erfaring av seg selv som vedvarende og identisk med seg selv, og som noe annet enn de tilstandene som veksler. I det kravet om harmoni som konsistenskrav som *viser seg* i avvisningen av den empiriske harmoniteorien, erfarer vi nok en gang et krav til enhet: sjelen kan ikke stå inne for motsatte utsagn uten å gå i oppløsning som én sjel. Konsistenskravet er også et krav til sjelens enhet, til å være *hva* den er, som et uforanderlig vesen.

Skillet mellom de to harmonibegrepene: harmonien av kroppens deler og konsistenskravet, er identisk med skille mellom likestorheten forsåvidt som to trestykker tar del i den og selve det å være likestorheten. Det er et skille mellom en ting som *har* harmoniens form og vesen, og det *å være* harmoniens form og vesen. Vi kan bare avvise harmoniteorien forsåvidt som vi har *glemt* bevisstheten om dette skillet, eller bare så lenge vi ser bort fra selve det å være harmoniens vesen som forbilledlig årsak og mulighetsbetingelse.

Slik teksten sier at det er de to trestykkenes likestorhet med hverandre som minner oss på selve hva det er å være likestore, slik er det øvelser med å stemme gitaren som lærer oss hva det vil si å være harmoni, som får oss til å begripe harmoniens vesen, dens *ousia*.

I §41 erfarer vi det normative kravet til harmoni ved at det får oss til å måtte ta stilling til hvilke av de to teoriene vi kan beholde. Framvisningen av inkonsistensen får oss til å gjenerindre konsistenskravet som et harmonikrav og dermed forkaste formeningen om sjelen som en harmonisk sammensatt ting (92e). Mens sitatet ovenfor beskriver gjenerindringsteorien som etablert gjennom et holdbart bevis og harmoniteorien som kun sannsynlig og rimelig, er det nå harmoniteorien, i en annen versjon, som et normativt krav til konsistens, som blir bevist gjennom holdbare argumenter, og det også i harmoni med gjenerindringsteorien.

Harmoni, sjelens grader av dyd og last og forvirring om formenes egenskaper

En harmoni som er oppstått fra sine deler kan ikke være i noen annen tilstand enn den den er i. En slik harmoni hverken leder eller styrer delene: den er tvert om et produkt av dem. Den kan ikke være mer eller mindre. Den er et faktum. Den mangler normen eller målestokken i forhold til hvilken den kunne ha vært mer eller mindre. Den er det den er, slik Descartes beskriver et ur som går feil som en mekanisme som følger naturlovene og ikke kan gjøre annet enn å følge naturlovene og som derfor går på den eneste måten det er mulig for det. Det er bare i forhold til noe annet enn det som er faktum, nemlig menneskenes *hensikt* med uret, at vi kan si at det går rett eller feil, sier Descartes. For Platon er det *vesenet eller formen* som er hensikten.

Nå har vi sett i eksemplet med de likestore steinene og trestykkene, at vi faktisk forstår steinene som mer eller mindre likestore, nemlig i forhold til selve hva det er å være likestor, som en målestokk for likestorhet. De tingene som *har* vesenet og som *er hva* de er i kraft av vesenet, de kan være mer eller mindre i forhold til vesenet. Sokrates minner oss nå på dette i forhold til harmonien og ber oss foreta det tankeeksperimentet at det skulle være mulig at den har grader av mer eller mindre:

«Er ikkje så kvar samklang etter sin natur ein samklang på same måte som han er stemd?»

«Eg forstår ikkje kva du meiner,» svara han.

«Jau», sa Sokrates, «ville han ikkje bli ein sterkare og fullare samklang om det let seg gjere å få han stemd i høgre monn og større omfang, og ville han ikkje bli ein veikare og spinklare samklang om han vart stemd i lægre monn og mindre omfang?»

«Jau visst.»

«Gjeld dette om sjela òg, slik at ei sjel er meir sjel – om enn aldri så lite – enn ei anna, anten fyldigare og sterkare eller spinklare og veikare?»

«Nei ikkje det minste,» svare han. (§42, 93a-b)

Den harmonien som er stemt «hvis mulig», er den harmonien som noe, *x har* eller *tar del i*, altså *det* som er harmonisk. Det er de håndgripelige og synlige ting som kan ha mer eller mindre av noe, og slik kan nødvendigvis også *mennesket* som en ting i den fysiske verden ha mer eller mindre sjel. Det var slik stukkene og steinene hadde større eller mindre grad av likestorhet.

Men *vesenet*, det som *er* det som *noe har*, kan ikke være mer eller mindre av noe. Harmonien som *vesen (ousia)* kan ikke være mer eller mindre harmonisk, men må være selve harmonien, selve hva det vil si å være harmonisk. Slik må også selve hva det er å være sjel være noe som det ikke er mer eller mindre av.

Hvis Platon skal være i harmoni med seg selv, må det samme gjelde for «sjel» som for alt annet: vi må skille mellom at den sansbare tingen *har* mer eller mindre av noe, og selve det *å være dette som tingen har*, og som er uforanderlig og ikke kan være mer eller mindre. Platon virker veldig uklar på dette hva angår «sjel». Men skal han være i harmoni med seg selv, må utsagnet om at sjela ikke kan være mer eller mindre være av samme type som «Harmonien er harmonisk», altså en analytisk dom som utsier vesenets vesen, som sier hva vesenet *er*.

Men, spør vi videre, kan selve det å være sjel, sjelen som form, *ha* egenskaper, altså ha del i andre former? F.eks: Kan selve det å være sjel være noe som har mer eller mindre av fornuft og dygd?

«Nå vel, ved Zevs,» sa han. «Seiest det at ei sjel har vit og dygd og er god, og at ei anna har fåvit og udygd og er vond? Og er dette rett?»

«Jau, det er sant.» (93 b-c)

Hvis det er det uforanderlige og tidløse vesenet «sjel» det er snakk om, så sier vi nå om formen «sjel» at den i større eller mindre grad har eller tar del i dygd. Dette er problematisk, fordi formene er noe vi utsier *om tingene*. Men nå skal vi utsi *om formen sjel* at den har eller tar del i en annen form i større eller mindre grad, nemlig dygd. Alternativt er dette et utsagn om det som *har* sjel, at det som har sjel også har grader av vett og dygd.

Nå kan vi si om noe x , som tar del i sjelens form, at dette x også tar del i dygd i større eller mindre grad. Hvorvidt det kan være en analytisk dom kan vi jo ikke se av formaliseringen. For den kan også symbolisere en empirisk generalisering. Formalt sett er de eneste logiske sannhetene tautologier. Hvis vi nå sier: det å være sjel er å være noe som kan ta del i dygd i større eller mindre grad, så er det en analytisk dom. Med sjel *mener vi* noe som kan ta del i dygd i større eller mindre grad, nemlig. Sjelen er det som er ansvarlig for dygden. Og som Frege sier, så kan det se ut som om $(x)S(x) \rightarrow D(x)$ sier noe om en gjenstand x , men i realiteten sier den noe om relasjonen mellom to begreper. $S(a) \rightarrow D(a)$ sier noe om den bestemte gjenstanden a : hvis Sokrates har sjel, så har også Sokrates grader av dygd. Som 1900-tallets analytiske filosofi burde ha lært av Frege, selv om de har sendt Kant i evig forbannelse, er utsagn om gjenstanden og utsagn om relasjonene mellom formene ikke uavhengige av hverandre. «Til grunn for analysen ligger den opprinnelige syntesen». «Hvis Sokrates har (grader av) sjel, har han også (grader av) dygd» og «Å være sjel er å ha dygd», er ikke uavhengig av hverandre.

Selv om vi ikke uten spekulativ mental gymnastikk klarer å vri det ut av Platons tekst, må vi, leserne oss i mellom, nå, være enige om at det å være en sjel er å ha dygd (i større eller mindre grad).

Hvis sjelen er en harmoni i henhold til Simmias' teori, et produkt av relasjonene mellom kroppens deler, så mangler vi den målestokken på mer eller mindre grad av dygd som vi nettopp er blitt enige om:

«Men dei som går ut frå at sjela er ein samklang, kva vil dei seie at desse tinga – dygd og vondskap – i sjela er? Kanskje ein annen samklang og misklang? Eller vil dei seie at den gode sjela, som sjølv er ein samklang, er reinstemd og har ein annen samklang i seg, men at den vonde er ustemd og utan nokon annen samklang i seg?» (§42, 93c)

[...]

«Når no ei sjel er nett dette, korkje meir eller mindre ei sjel enn ei anna, så er ho vel heller ikkje stemd meir eller mindre?»

«Slik er det.»

«Nå det er slik med sjela, kan ho vel ikkje ha større del anten i misklang eller samklang?»

«Nei.»

«Ja, Simmias, når rett skal vere, er det vel til og med så at inga sjel får del i

vondskap, om sjela er samklang. For den samklang som er fullt ut er rett og slett samklang, får vel aldri del i misklang.» (94a)

Mens moderne logikk betrakter inkonsistens som en egenskap ved en mengde av utsagn, og som sådan ikke noe truende, så er det Simmias som står ansvarlig for hvert av utsagnene her. Det vil si at hvert utsagn har Simmias som et bærende subjekt. Så vi har: «(1) Simmias sier at sjelen er en harmoni», «(2) Simmias sier at sjelen har grader av dygd», «(3) Simmias sier at harmonien som foreliggende ikke kan være gradvis, men kun være slik den foreligger». Simmias har således gått i oppløsning, ved at han står ansvarlig for (3) som står i motsetning til (1) og (2), som han også er ansvarlig for. Simmias er ikke i harmoni med seg selv. Simmias er, hvis han holder fast ved (3) samtidig med (1) og (2), polymorf. Han splitter seg i to motsatte vesener, morfeer. Og slik åpenbarer seg det som mangler i Simmias' teori. Nemlig harmonien som et krav, en norm. Og da ikke bare en norm for en mengde av utsagn, men en norm for personlighetens enhet, for dens blotte eksistens som én person. Denne muliggjørende målestokken, kravet til enhet i personligheten, er et krav som viser seg i logos, og som gjør at Simmias ikke kan ville mene hva som helst. Hva han mener er ikke avhengig av hans vilje, men av logos' krav til ham.

Slik sett vil et skille mellom omtale av sjelen som form og vesen (alltid identisk med seg selv, uforanderlig, ikke mer eller mindre), og sjelen som en empirisk gjenstand, nemlig Simmias, som den tingen som har formen sjel, fjerne motsetningene i harmoniteorien. Simmias kan være mer eller mindre motsigelsesfull, mer eller mindre harmonisk, mer eller mindre dygdig. Men som sådan er han underlagt sjelen som normativ form, som målestokk og naturens hensikt med Simmias som besjelet.

Slik vi tidligere har sett at gjenstandens veksling mellom motsatte former over tid, omslag mellom motsetningene i tiden, er en betingelse, både for å fastholde hver av motsetningene som motsatt sin motsetning, og for personlighetens vedvarende enhet gjennom denne tiden, slik ser vi nå også kravet til en harmoni mellom våre utsagn som en betingelse for personlighetens vedvarende enhet. Dette i motsetning til moderne politikere, som er frekke nok til å si: «Før mente jeg p, nå mener jeg ikke-p», uten å gjøre rede for overgangen, f.eks. fra et agrarfascistisk bondepartistandpunkt til ren markedsliberalisme.

Det at sjelen som form og vesen er et slikt krav, drøftes i § 43. For Sokrates spør her om vi ikke er enige om at sjelens oppgave er å herske over kroppen. Hvis kroppen begjærer å ligge på TV-sofaen å spise bløtkake og drikke cola, iført den klassiske flekkete helsetrøya, innser sjelen at kroppen ikke har godt av dette, og beordrer de tilsynelatende motbydelige kurene diett og gymnastikk.

«Ja, syner det seg ikkje no at sjela gjer det rakt motsette? Ho leier alt det ein

seier ho er sett saman av, og set seg imot det, alt saman, mest heile livet igjennom og gjer seg til herre på alle vis. Stundom tuktar ho hardt og smertfullt, ved gymnastikk og lækjarkunst, stundom mildt, ho samtalar snart trugande og snart føreteljande med lystene sine, med harmen og otten sin, som med med noko anna enn seg sjølv. (§43, 94d.)

Forholdet mellom det som i større eller mindre grad *har* eller *tar del i* harmoniens vesen, og *selve vesenet*, viser seg ved at kritikken av harmoniteorien peker på at vi ikke er i harmoni med oss selv hvis vi aksepterer den. For vi aksepterer nå at sjelen hersker over kroppen ved å stille krav til oss. Det sentrale kravet er kravet til at vi i våre utsagn må være i harmoni med oss selv. Hva kan vel være mer ironisk enn følgende benektelse av harmoniteorien?

«Såleis høver det seg ikkje på nokon måte for oss, kjære venn, å seie at sjela er eit slag samklang [*harmonia*]. For korkje ville vi da, er det likt til, samsvare [*homologein*] med Homer, den guddomlege skalden, eller med oss sjølv.» (94e)

Riktignok er det ikke *harmonia* det henvises til her, men kravet om *homologein*. Men det er da det samme? Når det i neste replikk sies at «*Harmonia*, den thebenske gudinne, har vært moderat nådig mot oss», så kan det forstås slik at *harmonia* ikke er et uriktig krav til at noe skal være en sjel, men at vi har misforstått hvilken væren *harmonia* skal ha her: Simmias har kun sett på ting som tar del i harmonien, og ikke på selve det å være den harmonien som ting tar del i, og som er det normative, det som i likhet med selve likestørheten er det forbilledlige.

Vi er nå kommet til §44, hvor Sokrates sier at det er på tide å drøfte Kebes' lignelse med veveren og hans kappe. Men vi får ingen slik drøfting. Istedet havner vi i de siste avsnittene før den store avslutningsmyten, de avsnittene hvor Sokrates redegjør for sin teori om årsak: *aitia*, og sin allmenne teori om tilblivelse/fødsel og undergang/død.

5. Sokrates' fysikk: form, stoff og de fire årsaker

Sokrates' naturfilosofi og årsakslære

Sokrates sier at spørsmålet om sjelens tidløse eksistens krever en omfattende redegjørelse for hva årsaken er til at ting blir til og forgår, blir født og dør.

Sokrates heldt seg no tagal ei lang stund og såg grundande framfor seg. Så sa han: «Det er ikkje småting du søker etter, Kebes. For her må årsaka til tilbliving og bortkverving etterrøykjast heilt ut. Vil du, skal eg no gå gjennom mine eigne røynsler om dette for deg. Og finn du noko brukande av det eg kjem til å seie, kan du nytte det til å overtyde oss om det du hevdar.» (§45, 96a)

En *fullstendig undersøkelse* av årsaken til at ting blir til og forgår. Og det er ikke engang sikkert at den har relevans for spørsmålet om sjelens udødelighet: Kebes *kan forsøke* å gjøre bruk av årsakslæra overfor det spørsmålet, hvis han har lyst. Mennesket og andre dyr blir jo født og dør, mens ting ut over det blir til og går til grunne. Som nevnt er dette det samme på gresk. Fødsel og tilblivelse er begge deler *genēsis*; Død og undergang er begge deler *ftōra*. Årsak er *aitia* som egentlig betyr skyld og gjeld. Her brukes *aitia*, årsak, om det som tingen skylder eller står i gjeld til for sin tilblivelse og væren.

Sokrates forteller at han ble forvirret av naturfilosofien, men at han fikk håp da han fikk høre om Anaxagoras og hans teori om at det er *fornuften* (*nous*) som er årsak til alt.

Sokrates tar det for gitt at hvis det er fornuften som er årsak til alt, så må det bety at alle ting er slik de er fordi det er *best* at de er slik.

«[...] Anaxagoras. Han hevda at det er forstanden¹⁴ som skaper orden i og er årsak til alt. Eg gledde meg over denne årsaka og tykte det på ein måte var vel at forstanden [*nous*] var årsak til alt og meinte at om så var, skapar forstanden orden i allting og legg kvar ting til rettes på beste måten.» (97c)

Men det viser seg at Sokrates har blitt offer for sin egen ønsketenkning:

Men, min venn, eg vart fort styrta ned frå mi høgfløygde vôn da eg heldt fram med lesinga og fekk sjå at mannen korkje nytta forstanden [*nous*] til noko eller kom med årsaker til å ordne tinga, men kom dragande med luft og eter og vatn og mykje anna i hytt og ver. (§47, 98c)

For vi må skille, sier Sokrates, mellom den egentlige årsaken, nemlig at det er best at det er slik, og det uten hvilket denne fornuftens formålsårsak ikke kan virke (99b), nemlig det stoffet som må være der for at fornuften skal kunne ha noe å ordne. Uten å bestå av muskler, sener og bein kan Sokrates ikke ville enten flykte til Megara eller ville bli i Athen og vente på dommen. Når tidligere fi-

14. Ut fra den filosofiske tradisjon er det best å oversette *nous* med *fornuft*. I linjelignelsen skiller jo Platon mellom den høyere og den lavere tenkning av idéene. Den lavere tenkning tar utgangspunkt i en forutsetning (*hypothēsis*), og tenker ut fra den henimot «avslutningen»; altså «teoremene». Mens den høyere tenkning av idéene tar idéene til hjelp for å nærme seg det ikke-hypotetiske første utgangspunkt: *arkhē anhypotheton*, som er identisk med *det godes idé*, som er «hinsides væren». Denne høyere idetenkning betegnes der som *nous*. *Nous* stammer egentlig fra et ord som har med å snuse eller å lukte noe, men betegner i denne forbindelse en *umiddelbar innsikt* altså en som ikke kan avledes fra noe høyere. Den lavere idétenkningen fra forutsetninger til konklusjon, betegnes der med *dianoia*. Det vil si at *nous* har fått en forstavelse, «dia». Ut fra dette kommer Stigen i sin filosofihistorie til at *dianoia* best kan oversettes med *gjennomtenkning*. På 1700-tallet kommer Kant til å gjenoppta Platons skille fra linjelignelsen, ved at han skiller mellom *fornuft* og *forstand*. I og med at den terminologien har vist seg som ganske vellykket når man først får den forklart, så er det også best å holde seg til *innsikt* eller *fornuft* som oversettelser av *nous*, og til *forstand* eller *gjennomtenkning* som oversettelse av *dianoia*. Men da Stigen oversatte Platon var han ennå ikke blitt så klok som han var da han skrev sitt mersterverk *Tenkningens historie*.

losofer forsøker å forklare tingenes væren ved å peke på tilgrunnliggende stoff eller «varmt og kaldt, tørt og fuktig», så overser de at den ultimate årsak til alt er det godes idé.

Men dei trur sanneleg ikkje på det gode, at det er det som må binde og halde saman allting. (99c)

Siden Anaxagoras bare gir et tomt løfte, ser Sokrates seg nødt til å gi seg ut på sin andre, og denne gang selvstendige, søken etter hva årsakene til tilblivelse, væren og undergang måtte være. Vi skjønner at dette er en jakt på selve hva det er å være det gode: det godes idé.

Metodologisk forord til undersøkelsen av det gode som formålsårsak.

§48 utgjør et metodologisk forord til denne undersøkelsen. Men det er svært vanskelig å se hvilken relevans denne metodebeskrivelsen har for fortsettelsen. Dette understrekes også av at Kebes sluttreplikk til dette avsnittet: at han ikke skjønner særlig mye av det.

«Sidan eg hadde trøytna av å granska det som er til [de værende: *ta onta*],» sa Sokrates, «la eg meg på sinne at eg burde ta meg vel i akt så det ikkje gjekk meg som det går folk som ser lenge på ei solmørking. For somme får auga sine øydelagde, om dei da ikkje ser på solbiletet i vatn eller slikt. Noko slikt hadde eg i tankane og ottast for å bli heild blind på sjela om eg såg på ting [*ta pragmata*, vanligvis brukt om håndgripelige ting] med auga og freista å fatte kvar og ein av dei med sansane. Eg kom til at eg til slutt måtte ty til tankane [*tous logous*] og i dei granske sanninga i alt som er til [*skopein toon ontoon teen aletheian*: å undersøke de værendes sannheter]. No er kan hende dette biletet mitt ikkje heilt likt det eg samanliknar det med. For eg kan slett ikkje gå med på at han som i tankane granskar det verande, ser det meir i bilete enn han som granskar det i kjengjeringane [*tos ergos*: “tingene”, ofte brukt om håndverksprodukter]. Men iallfall: der fann eg ein ankergrunn; i kvart høve legg eg den tanken til grunn [*hypothesis*: forutsetning] som eg finn det er mest kraft i, og det eg så tykkjer stemmer [*symfonein*, å være i samklang med, jf. *harmonia*, ovenfor] med denne, tek eg for å vere sant, både når det gjelde årsak og alt anna av det som er til, og det som ikkje stemmer, tek eg for å vere usant. Men eg vil seie deg tydelegare kva eg meiner, for eg trur du ikkje skjønar meg no.»

«Nei, ved Zevs, eg skjønar ikkje stort,» sa Kebes. (§48, 99d-100a)

Til Kebes' replikk kan vi svare: *alethestata*: sannest mulig.

Men det er klart at de værende, i denne sammenheng, er de tidløst værende: formene eller vesenene, og her spesielt *det gode*, som er omtalt i forrige avsnitt. Vesenene, formene, kan man ikke betrakte direkte, bare slik de blir lagt fram i logos. Men formene viser seg også, ser vi i *tos ergos*: de håndgripelige ting. Så formene er noe vi kan undersøke ved å se hvordan de blir utlagt i logos. Det

Stigen oversetter med «tanke» er *logos*, som etymologisk betyr utlegningen, og som slik kan oversettes med uttrykket. Det vil si at vi står overfor Platons versjon av Heideggers teori om at *språket er værens hus*.

Dernest ser det ut til at Platon bekjenner seg til en slags hypotetisk-deduktiv metode, hvor *konsistens* blir kriterium på *sannhet*. Hvis man fra en forutsetning ikke er i stand til å utlede noen inkonsistens, må man anta at forutsetningen er sann. Men konsistens er et langt svakere kriterium enn sannhet. For et sett av konsistente utlegninger, utsagn, er kun en *mulig* sannhet. De er forenlige med hverandre, men vi har ikke dermed sagt at de er forenlige med virkeligheten eller stemmer overens med slik det faktisk *er*. Som Hegel sier i kritikken av Kants moralfilosofi: Det kategoriske imperativ krever konsistens, men et slikt fornuftens formelle krav sier ikke noe om handlingenes *substans*, deres nødvendige virkelighet. Det samme sier forøvrig Hegel om Sokrates og Sofistene: Sofistene uttrykker at tradisjon og sedvane ikke lenger er en selvfølgelig rettestnor for rett og galt. Sokrates krever overfor denne situasjonen *begrunnelse*. Sokrates' krav til begrunnelse er et krav til konsistens: han viser hvordan Sofistene i sine egne ord fanges i inkonsistens, slik at deres påstander ikke *kan* være sanne. Men samtidig er dette kravet substansløst, i og med at konsistens er et rent formalt krav som ikke selv tilbyr oss noe innhold. Substansen i konsistenskravet er nettopp det som er blitt tvilsomt, nemlig tradisjon og sedvane, det historisk gitte, det Hegel kalle *Sittlichkeit*, «sedelighet», sed og skikk, skikk og bruk, en oversettelse av *ethos*. Sedeligheten som den historisk gitte og overleverte praksis, er det gitte innholdet som konsistens som formalt krav eksisterer i kraft av. Det må alltid være gitt et innhold for at den logiske formen skal kunne eksistere som form. Den må alltid være *noes* form. Dvs. *etiske dygd*, innøvelsen i praksis, slik den foreligger i det samfunnet du tilfeldigvis er født inn i, er en forutsetning for *filosofiske dygd*, den reflekterte filosofiske innsikten i hva dygd er, slik også Aristoteles beskriver det i *Etikken, bok I*. Men la oss sette dette på vent, mens vi leser videre. Vi kan likevel anta at gjenerindringen er refleksjonen over hvordan *logos*' krav eksisterer i den samfunnsmessige, historisk gitte substans, i den praksis som utgjør det samfunnet man lever i. For det er slik forutsetningene har eksistens i forhold til det enkelte individ.

Formene og vesenene er de sanne årsaker

Nå har vi i gjenerindringsargumentet gjenerindret idélæra. Så når Sokrates nå sier at vi må ta idéene som forutsetninger (*hypoteser*), så påberoper han seg ikke noe utenfor den dialogen vi nå er deltakere i. Han minner oss kun på noe som er etablert tidligere i dialogen.

«Jau,» sa Sokrates, «det eg har å seie, er ikkje noko nytt; det er berre det eg alltid har hevda, både før og no i samtalen vår. Eg legg no i veg og vil prøve å syne deg den form [*eidōs*] for årsak eg har arbeidd meg fram til, og eg kjem

attende til dei velbrukte orda og går ut ifrå dei som føresetnad [*hypothemenos*], at det finst noko i og for seg vent og godt og stort osv. [«noe som er selve det vakre i seg selv»: *ti kalon auto kath auto*]. Går du med på dette og gir meg rett i at det er slik, da vonar eg ut frå dette å finne ut og syne deg årsaka til at sjela er udødeleg [hva årsak er og at sjelen er udødelig]. » (§49, 100b)

Den siste setningen er ut fra konteksten åpenbart feil oversatt. Fowler oversetter den mer i overensstemmelse med innholdet i det følgende: «I believe I shall explain cause to you and shall prove that the soul is immortal.» Schleiermacher overensstemmer med Fowler: Det som skal forklares er hva årsak er, og denne forklaringen skal vise oss hvorfor sjelen er udødelig.

Årsaken til at noe *er* på en bestemt måte, er at dette noe tar del i vesenet eller formen, «selve det skjønne i seg selv», «selve det store» osv. Det er disse vesenene som gjør at noe er det det er, de er tingenes *værenstilstand*: *ousia*.

«Og du ville vel rope høgt at du ikkje veit om nokon annan måte noko kan bli til på, enn at det får del i [*metaskjon*] idéen at det verande [*idias ousias*: sin egen væren] som det har del i [*metaskjee*]. Og i desse døma kan du derfor ikkje nemne noka anna årsak til at det vart [*genesthai*: ble til, ble født] to enn at dei fekk del i to-skap [...] (§49, 101c, Stigen)

At vesenet er en final årsak, en hensiktsårsak, er allerede etablert i gjenerindringsargumentet, i og med påvisningen av at de sansbare ting aldri oppnår fullkommenhet i sin væren-slik, men «alltid skortar på det». De lider av en mangel som de streber etter å befri seg fra.

På dette punktet i fortellingen bryter rammefortellingen igjennom, og det oppstår en rask replikkveksling mellom Faidon, fortelleren, og Ekjekrates, hans tilhører. Det betyr at vi er ved et svært avgjørende punkt i framstillingen.

Ekekrates: «Ja ved Zevs, Faidon, det var rimeleg. Eg tykkjer han gjorde desse tinga forunderleg klåre for kvar og ein som har aldri å lite vit.»

Faidon: «Ja viss, Ekekrates, det tykte også alle vi som var til stades.»

Ekekrates: «Og det same gjer vi, som ikkje var med, og som no først får høyre om det. Men kva var det som seinare vart sagt? (Stigen side 132, 102a.)

Nå er dette en smule uklart, for denne replikkvekslingen kommer ikke bare etter beskrivelsen av formen som det som gir tingene deres væren. Den beskrivelsen etterfølges nemlig av en høyst uklar beskrivelse av filosofisk metode som utledning av konsekvenser fra forutsetninger, og en oppfordring om ikke å blande sammen konsekvensene med forutsetningene. Men vi må gå ut fra at replikken også handler om form som årsak og ikke bare om den ulne, eller kanskje heller substansløse, metodebeskrivelsen. Kort sagt: vi lesere er høyst uenige i Ekekrates' replikk om at noe er blitt gjort forunderlig klart for enhver som har aldri så lite vett. Snarere er alt denne replikken peker på fullstendig innpakket i tåke og

ull.

Det er da heller ikke her, etter mitt syn, at tyngden i argumentet ligger, men i det tidligere gjenerindringsargumentet. Det som skal gjøres nå, er å gjøre teorien om stoff og vesen, som er begrunnet i gjenerindringsargumentet, gjeldende overfor spørsmålet om fødsel og død, altså tilblivelse og undergang, og dermed overfor spørsmålet om sjelens udødelighet.

Hvordan kan noe ta del i storhet og litenhet samtidig?

Et argument Platon framfører i flere dialoger, bl.a. her, i Faidon, i §50, er argumentet om hvordan noe kan ta del i storhet og litenhet samtidig. Eksemplet her er Simmias, som er større enn Sokrates og mindre enn Faidon. Relativt til Sokrates har Simmias storhet. Samtidig har Simmias litenhet relativt til Faidon. Det vil si at Simmias har storhet og litenhet samtidig, men i forskjellig henseende. Når vi måler Simmias mot Faidon, så er det ikke slik at den storheten han har relativt til Sokrates blir liten. Og når vi måler ham mot Sokrates, så blir ikke den litenheten han har relativt til Faidon stor. Storhetens vesen kan aldri være noe annet enn seg selv. Storhetens vesen kan hverken krympe eller svulle. Det samme gjelder litenhetens vesen. Vesenene er, som vi allerede har sett i gjenerindringsargumentet, uforanderlige. Det er tingen som forandrer seg i en eventuell forandringsprosess, ikke formen eller vesenet.

[Sokrates:] «For eg ser det slik at ikkje berre sjølve storleiken aldri kan vere både stor og liten på ein gong, men at det store i oss ikkje nokon gong kan ta imot det vesle eller la det vinne over seg. Nei, eitt av to vil hende: anten vil det fly og dra seg unna når motsetnaden, det vesle, kjem, eller også gå under når den kjem. [...] men det store i meg, fordi det er stort, kan aldri ta på seg å vere lite. På same vis kan aldri det vesle i oss bli eller vere stort, heller ikkje kan noko anna som har ein motsetnad, samstundes bli og vere sin motsetnad så lenge det enno er kva det var. Det fer anten bort eller går under når det bli påverka.» (§ 50, 102e)

Dette er jo litt uklart, for å si det mildt, for Simmias er jo stor og liten samtidig, men i forskjellig henseende. Men hvis vi nå tenker oss at Simmias vokser fra å være en liten gutt til å bli en voksen mann, så vil litenhetens form enten gå vekk eller slutte å eksistere, i det minste i Simmias, og hvor ellers kan den eksistere – jeg mener, når den har gått vekk: hvor eksisterer den da? Vel, på samme måte som dinosaurenes vesen fremdeles eksisterer, selv om det ikke eksisterer noen dinosaurer lenger, selvfølgelig. Altså i idéenes verden.

Utsagn som de nettopp siterte har gitt opphav til en hel industri om Platons bruk av selvpredikasjon. Man har ment at når Platon lar Sokrates si: «Det store er stort» eller «det lille kan aldri være noe annet enn lite, og kan aldri være stort», så sier at storhetens form selv *har egenskapen* å være stor. Men uansett hva

Platon har *ment*, så er en slik diskusjon høyst ufruktbar og et blindspor. Den peker tilbake på leserens manglende evne til å skille mellom analytiske og syntetiske dommer og til å se relasjonen mellom dem. «Det store er stort» betyr ikke at storheten selv, storhetens form og vesen *har* eller tar del i storhetens form, og altså selv er stor av utstrekning. Det betyr at storhetens form aldri kan *være* noe annet enn storhetens form, den kan ikke *være* litenhetens form. Altså det begrepsanalytiske utsagnet: «Med storhet mener jeg storhet og ikke litenhet». Storhetens form *er* nødvendigvis storhetens form, men den *har* den ikke. Om det ikke er klart i utgangspunktet, blir det det i det følgende.

Motsetningenes veksling før og nå

Tidligere har det blitt argumentert for at alle ting blir til fra sin motsetning. Det levende blir til fra det døde, og det døde blir til fra det levende. Men nå sies det at ingen motsetning kan bli til sin motsetning. Etter en forbigående forvirring hos dialogdeltakerne skaper dette en ny klarhet i skillet mellom tingen som har formen, og selve formen i seg selv.

Da sa ein av tilhøyrarane som var til stades – eg hugsar ikkje akkurat kven det var: «Men ved gudane, er ikkje det som no blir sagt, rake motsetnaden til det vi i vår tidlegare utgreiing vart samde om: at det større blir til frå det mindre, og det mindre frå det større, at dette rett og slett er den måten ein motsetnad blir til på, nemleg frå sin motsetnad? Men no er det likt til du seier at dette aldri kan hende.»

Sokrates hadde snudd hovudet mot han og høyrte etter.

No sa han: «Det var mandig gjort av deg å minne oss om det, men du skjønner ikkje skilnaden mellom det vi seier no og det vi sa før. For den gongen sa vi at ein ting blir til frå den motsette tingen, men no at ein motsetnad sjølv aldri kan bli det motsette av seg sjølv. anten i oss eller i naturen. Den gongen, min venn, tala vi om dei ting som har i seg motsetnader og som blir kalla etter desse, men no taler vi om sjølve desse, som finst i tinga og som gir sitt namn til dei. Det er om desse motsetnader vi seier at dei ikkje kan bli til frå kvarandre. (§51, 103b)

Og det er jo klart: med «*det store*» kan vi ikke komme til å mene *det lille*. Med «*det store*» må vi nødvendigvis mene *det store*. Men *noe*, eller *noen*, f.eks. Simmias, kan vokse fra å være liten til å bli stor. Det vi *mener* med «*det lille*» og «*det store*» har ikke forandret seg i løpet av Simmias' vekst. Så *det* som blir til fra sin motsetning, er dette *noe(n)* som veksler mellom å ta del i det lille og å ta del i det store. I denne vekslingen har det som er å være det lille og det som er å være det store «i seg selv» ikke forandret seg.

Det burde nå være klart, som det burde ha vært allerede, at det første argumentet om motsetningenes veksling ikke kan være noe bevis for sjelens udødelighet. For når Sokrates dør, så tar *den tingen vi kaller Sokrates* ikke lenger del

i sjelens vesen eller form. Vesenet «å være sjel» har forlatt det noe vi før pekte ut som Sokrates, når vi sa: «Han der, Sokrates, har sjel, han er levende». Og før Sokrates var født kunne vi ha pekt, først på eggstokkene hos Sokrates' mor, og sagt: det der er ennå ikke noe som har sjel, men det kan komme til å få det. Og etter at egget var befruktet og hadde utviklet seg til et embryo som hadde egen bevegelse, som hentet kilden til bevegelse i seg selv, og ikke bare ble dyttet rundt av ytre påvirkning: Det der, nå er det i ferd med å få sjel, nå er det i ferd med å bli et selvstendig levende menneske.

Det første argumentet om motsetningenes veksling kan altså ikke si: «*Noe, det der*, er proteiner og næringsstoffer som eksisterer som et besjelet vesen – bortsett fra at den ennå ikke er født. *Det*, som først var dødt biologisk og mineralsk *stoff, det er* er nå blitt levende. Det levende blir til fra sin motsetning, det døde, og derfor må Sokrates ha eksistert som sjel før han ble født.» At det levende og besjelede blir til av det døde og det døde blir til fra det levende, er intet bevis for at sjelen som en gjenstand, et «noe», eksisterte før vi ble født eller etter at vi er døde. Det eneste det argumentet sier er: «Av det tilgrunnliggende materielle stoffet er du kommet, til det tilgrunnliggende materielle stoffet skal du bli».

Forhåpningen om et bevis for sjelens udødelighet ligger i argumentet om at motsetningene ikke forandrer seg i løpet av en tings eller et menneskes forandring. Noe, et stoff, tar først del i det dødes form. Deretter forvandler det seg, f.eks. gjennom et embryos vekst til et levende menneske, slik at det senere tar del i sjelens form. I denne prosessen er det *tingen*, den håndgripelige og utpekbare, som forandrer seg. Men *formene* forandrer seg ikke. Det vil si at sjelen, som det levendes form, nødvendigvis må være tidløs, på nøyaktig samme måte som litenhetens form er tidløs. Når Simmias slutter å være liten, så må enten litenhetens form trekke seg unna eller slutte å eksistere. Men slutte å eksistere gjør den neppe, i og med at vi fremdeles husker den gang da Simmias var en liten gutt. Så litenhetens form eksisterer ikke lenger som den form som Simmias nå har, men den eksisterer likevel fremdeles som den form vi *nå* kan si at Simmias *dengang* hadde.

På samme måte med sjelens form: Når Sokrates er død, vil dette legemet, som før hadde sjelens form, ikke lenger ha og ta del i sjelens form. Men slik litenhetens form fortsetter å eksistere selv nå når Simmias er blitt stor, slik vil også sjelens form fortsette å eksistere selv om dette legemet, som vi til nå har kalt Sokrates, har antatt den døde materiens form.

Dette er jo et argument som er fullstendig uten hold for den som søker en teori om den personlige sjelens videre eksistens etter døden. Det er ikke en personlighet som eksisterer videre etter døden, det er et abstrakt vesen, en form, som er felles for alle levende mennesker, men som døde mennesker ikke lenger

tar del i.

Alt vi nå har kommet fram til er at vi kan si *om* en hvilken som helst form eller et hvilket som helst vesen, at den tar del i formene *tidløshet* og *eksistens*. I den forstand er en hvilken som helst form udødelig. Men det er jo ikke så verst, som en logisk prestasjon. Som vi alle vet, sier Frege at vi ikke kan omtale begrepene, slik at vi egentlig ikke kan si: «Begrepet hest er lett tilgjengelig». Men, for svarte, nå har vi jo akkurat sagt om begrepet hest at det er lett forståelig, og vi har sagt om formene at de er tidløse og uforanderlige. I dagligspråket er det intet problem, så logikerne må slutte å tulle. Gjennom å bli vist hvordan vi sier om ting at de tar del i formene, er vi i stand til å si noe om formene. Det er jo trivielt å si at når vi sier «Det der er et hus», så *er* det der *som* et hus. «Husheten» er «det der» sin værenstilstand. Men hvis det der kan være som et hus, så må også det å være et hus, være noe, nemlig den værenstilstanden som det der *har*. Formen *er* noe, nemlig den formen som noe, «det der», *har*. Utsagn om begrepene forutsetter altså utsagn om virkeligheten. Og av utsagn om begrepene har vi to typer: 1. analytisk, utsagn om begrepenes innhold, og 2. syntetisk: utsagn om begrepenes egenskaper. Utsagnet: «Formene har eksistens og er tidløse» er av den siste typen: syntetiske utsagn om begrepenes egenskaper, om de former formene har og tar del i.

At syntetiske utsagn om formene har vært et problem for Platon, ser vi av Parmindes-dialogen, hvor nettopp drøftelsen av dette er helt sentralt (f.eks. *Parmenides* 129a-e for en innføring i det som er temaet i resten).

Platon har altså påvist at formen «sjel», fordi den altså er en form, har egenskapen å være tidløst eksisterende. Som sådan er sjelen udødelig, men altså ikke som personlighetens udødelighet.

Men det er ikke denne refleksive innsikten i at formene er nødvendige og at de eksisterer tidløst som er Platons egentlige bevis for sjelens udødelighet her. Det er snarere hva vi kan kalle Det ontologiske jeg-bevis. Og som det ontologiske gudsbevis er også det ontologiske jeg-bevis kun analytisk: det utsier noe om den relasjonen mellom formene og ikke noe om virkelig eksistens.

Det ontologiske sjelsbevis

I §52 videreføres undersøkelsen av hvordan motsetninger utelukker hverandre. En form som ikke i seg selv er en annen forms motsetning, kan inneholde i seg eller omfatte en annen forms motsetning. Dermed utelukker den denne motsetningen som om den selv var dens motsetning. Det samme gjelder for *ting* som *har* denne formen.

Sokrates begynner med å si at snø er annet og forskjellig fra kulde, og at ild er annet og forskjellig fra varme. Men at alltid hvor det er snø, er det kulde, og

alltid hvor det er ild er det varme. Siden snø alltid omfatter kulde, vil snø alltid stå i motsetning til varme, i og med at kulde og varme er motsetninger.

«Men du meiner vel, skulle eg tru, at så lenge snøen er snø, kan han aldri ta imot varme og framleis vere snø – det vi sa han var – og enda varm; men at han, når varmen kjem, vik unna eller kverv» (§52, 103d)

At «snø, forsåvidt som det er snø» ikke kan bli varmt, utelukker ikke at noe, som nå er snø, altså noe som nå *er i form av snø* og altså *nå har snøens form*, kan bli varmt, nemlig f.eks. kokende vann. Men da slutter det med å være snø, det slutter med *å være i form av snø*. Det er *da i form av kokende vann*.

Sokrates heldt fram: «Med somme av desse tinga er det altså slik at ikkje berre sjølve forma heile tida blir funnen verdig det same namn, men også noko anna, som ikkje er sjølve forma, men så lenge det finst, har skap [*morfé*: form; fasong] av denne forma. Kva eg meiner, blir kanskje enda klårare for deg ut frå følgjande: Når det gjeld tal, bør vel det odde alltid ha namnet «odde» som vi no nytta, bør det ikkje?» (§52, 103e)

Det er noe annet enn formen i seg selv, som bærer samme navn som formen så lenge det eksisterer, og som like lenge har samme figur som formen. At dette trenger belysning gjennom eksempler er mer enn klinkende klart. Schleiermacher lager overskrifter til hvert avsnitt, og §52 har overskriften: «Nicht nur die Wesenheiten lassen ihr Gegenteil niemals zu, sondern auch anderes ist notwendig mit einer Entgegensetzung verbunden», «Det er ikke bare vesenene som alltid utelukker sin motsetning, men også noe annet er nødvendig forbundet med en motsetning». Når vi nå leser videre, kommer vi i forvirring om hvorvidt det andre enn vesenet er et annet vesen eller noe annet enn et vesen. Og det er ikke så rart, i og med at både vesenet og den sansbare tingen som har del i og framviser vesenet, har samme navn. Moderne filosofer skiller mellom tingen, vesenet og navnet gjennom grader av anførselstegn, tingen uten, navnet med doble og vesenet med enkle. Platon gjør ikke det, for anførselstegn ikke oppfunnet.

Lettere blir det ikke når Platon bruker tall som eksempler, og vi vet at grekerne var notorisk upålitelige i skillet mellom tall som abstrakte størrelser og tall som et antall av noe. For grekerne var tall alltid et antall av enheter: skillet mellom antall og tall er ikke-eksisterende.

Eksemplet er at tallet tre står i motsetning til det like, fordi tallet tre nødvendigvis er odde. Oddeheten som er inneholdt i tallet tre, utelukker det like fra å komme i kontakt med tallet tre. Selv om vi med tallet tre ikke mener det odde; de er ikke synonymer.

«Prøv no å sjå kva eg vil få klart fram,» sa Sokrates. «Det er det eg vil ha fram, at ikkje berre sjølve motsetnadene stengjer kvarandre ute, men også alle ting som, utan å vere motsetnader til kvarandre, alltid inneheld motset-

nader. Også disse ser ut til å stengje ute den idé som er motsett den idéen dei har i seg sjølv, og nærmar ein slik idé seg, går dei anten under eller dreg seg unna. [...] Det er altså ikkje berre formene som ikkje toler at motsetnadene deira kjem nær, men andre ting òg toler ikkje at deira motsetnad kjem bortåt.» (§52, 104b-c)

Spørsmålet er altså: Dette andre, som utelukker en motsetning, er det en idé, eller en ting som tar del i en ide?

Schleiermacher gir et svar, en tolkning av dette, allerede i sin egeninnførte overskrift til §53: «Genauere Bestimmung der Wesenheiten die ausser sich selbst immer zugleich noch ein bestimmtes Entgegengesetztes mit sich führen», «Nærmere avgrensning av hvilke vesener som utenom seg selv alltid medfører en bestemt motsetning». For ham er det klart at det *andre enn idéen* som utelukker en motsetning, er *en annen idé*, og ikke *noe annet enn en idé*. Vi får bare lese videre:

«Vil du at vi skal fastsetje, om vi kan, korleis desse ting er?» spurde Sokrates.

«Ja, gjerne.»

«Jau, Kebes,» sa han, «dei er vel av det slaget at kva dei enn eignar til seg, tvingar dei til å ta på seg, ikkje berre *sin* idé, men også ein motsetnad?»

«Kva meiner du?»

«Ting av det slaget vi nemnde. Du veit at dei ting tretalsidéen eignar til seg, ikkje berre må vere tre, men odde òg.»

«Ja visst.»

[...]

«Da kan idéen jamn aldri forlikast med ting som er tre.»

«Nei, aldri.»

«Såleis har ting som er tre, ikkje del i det jamne.»(104c-e)

«Det som tar noe i besittelse» er formen, og det den tar i besittelse er stoffet, som nå har vøren, nemlig som værende i denne formen. Når formen «snø» tar et stoff i besittelse, så vil dette stoffet nå framstå som «snø-værende» eller «værende snø», slik det i sitatet nevnes «det som er tre» eller «det tre-værende». Det som er (som) snø, forsåvidt som det er snø, vil også være kaldt. Og det som er kaldt, vil utelukke det varme. Dette forhindrer selvfølgelig ikke at den tingen som nå er i form av snø, kan blir varm, og deretter være i form av varmt vann. «Forsåvidt som det er snø», kan det ikke være varmt. Men dette her, som før var (i form av) snø, kan nå være blitt til te vann. Likevel kan selve det å være snø ikke ha blitt varmt i vekslingen mellom motsetninger, men det må ha «trukket seg unna».

I §54 anvendes dette på spørsmålet om sjelen. Slik det å være snø alltid omfatter det å være kaldt, slik vil det å være sjel alltid omfatte det å være levende. Det å være sjel omfatter altså motsetningen til det å være død. Slik noe ikke kan være snø og samtidig varmt, slik kan noe være sjel og samtidig død.

«Svar meg da,» sa Sokrates, «kva må finnast i ein lekam for at han skal vere levande?»
 «Sjel,» svara Kebes.
 «Er dette alltid slik, skal tru?»
 «Ja, sjølvsagt,» svara han.
 «Fører såleis sjela alltid med seg liv til det ho tek inn hos?»
 «Ja, ho gjer det,» svara han.
 «Finst det noko som er det motsette av liv?»
 «Jau, det finst.»
 «Kva for noko?»
 «Død.»
 «Stengjer ikkje sjela alltid ute motsetnaden til det ho sjølv fører med seg etter det vi før vart samde om?»
 «Jau, visseleg,» svara Kebes. (§54, 105d)

Dét, som sjelen tar i besittelse, er jo et stoff, og det som tar stoffet i besittelse, er en form. Stoffet er da værende som besjelet, forsåvidt som det har denne formen. Og slik stoffet, forsåvidt som det har snøens form, også har kuldas form, slik må det stoffet, forsåvidt som det har sjelens form, også ha livets form.

Men på nøyaktig samme måte som stoffet kan bli tatt i besittelse av ild, og dermed blir varmt og slutte å være snø, på nøyaktig på samme måte må vi si at det stoffet som før hadde væren i sjelens form og således var levende, at dette kan ha vekslet til sin motsetning, og blitt dødt, og ha mistet livets form. Alt vi kan si er: «For alt stoff gjelder at hvis dette stoffet er besjelet, så er det levende». Men det utelukker ikke at det samme noe (stoffet) veksler til å bli tatt i besittelse av det motsatte av det levendes form, nemlig dødens form. Og slik er dette noe ikke lenger værende som sjel: det har ikke lenger sjelens form.

Påstanden om at sjelen er udødelig er kun en analytisk dom, den sier at «med å ha sjel mener vi å være noe levende». Men vi kan ikke derfra slutte oss til at det faktisk eksisterer et *noe*, et stoff, som alltid og tidløst vil være *som besjelet*, og dermed levende. Argumentet ser ut til å strande på en åpenbar forvirring hva angår skillet mellom begrepsanalytiske påstander og påstander om det værende. Dette elendige argumentet er det nå som framføres i §55.

[S:] «Det er så. Men kva kallar vi det som stengjer døden ute?»
 [K:] «Det som er udødeleg.»
 «Stengjer da ikkje sjela døden ute?»
 «Jau.»
 «Så er sjela udødeleg.»
 «Ja, ho er det,» svara han.
 «No,» sa Sokrates. «Skal vi så seie at dette er påvist, eller kva?» (105d-e)

Belegget for å si «Sjelen er udødelig» er å si at det finnes noe, som har sjelens form, og som *forsåvidt som det har sjelens form*, ikke har dødens form. Men det

belegget holder ikke. For, at det å ikke ha dødens form nå, utelukker ikke en veksling mellom motsatte former, slik at *det* på et senere tidspunkt faktisk har dødens form. Den analytiske dommen kan ikke omgjøres i en tidløst nødvendig syntetisk dom om egenskapene til en ting, f.eks. Sokrates' personlighet, og slik utsi at Sokrates' personlighet er en sjel og følgelig udødelig. Alle mennesker er dødelige. Sokrates er et menneske. Sokrates er også dødelig. Sokrates er faktisk død. Den som er død har ikke sjelens form. For sjelens form utelukker dødens form.

Kontrast med argumentet om at alle former er tidløse

Resten av §55 gjør oppmerksom på hva det foregående beviset ikke sier. Det foregående argumentet, som etablerer den analytiske dommen om sjel som medfører liv og utelukker død, skiller seg fra visse utsagn om formen «form».

I første omgang oppdager vi at alle ting har former: det er deres væremåte. Dernest oppdager vi at enhver form *har* den form at den er tidløs, og dermed uforgjengelig. Dette vil være en syntetisk dom. Men idet vi oppdager at denne tidløsheten er *vesentlig* for for det å være en form, skifter utsagnet om formenes tidløshet form, og blir et analytisk utsagn: «Med en form mener vi noe som er tidløst». I begge tilfeller vil den logiske formaliseringen av dette være den samme, $(x) F(x) \rightarrow T(x)$, slik at en logisk formalisering av utsagnet ikke klargjør, men dekker over disse filosofiske innsiktene. Formaliseringen skiller ikke mellom en empirisk generalisering og en begrepsanalytisk relasjon.

Selv om formen *sjel* ikke omfatter formen uforgjengelighet, slik den omfatter formen liv, må vi likevel si at formen sjel *har* del i formen uforgjengelighet, i og med at det er alle formers form. Så selv om formen «det odde» ikke omfatter formen «det uforgjengelige», så har formen «det odde» den egenskapen felles med alle andre former at den *har* egenskapen å være uforgjengelig. Slik kan man konkludere med at når mennesket dør, vil de formene mennesket hadde som levende fortsatt være, som former. Det vil si at sjelens form videreeksisterer når Sokrates dør.

«Så når døden kjem til mennesket, er det likt til at det dødelege i det døyr, men at det udødelege går bort uskadd og ikkje øydelagt og vik såleis unna for døden.»

«Det er likt til det.» (Stigens overs., s.142)

6. Fraværet av et resultat: en siste tvil

Men i avslutningen av §56 målbærer Simmias en siste tvil. En tvil som er fullt berettiget for såvidt som den peker på at argumentet om formene som finale årsaker til alt, og formenes uforanderlighet i omslaget mellom motsetninger slett ingen støtte gir for det naive spørsmålet vi begynte med, om sjelens udødelighet.

«Nei,» sa Simmias, «heller ikkje eg kan tvile på noko punkt, i allfall ikkje etter det som er sagt. Men samtalen gjeld eit så stort spørsmål, og eg har slik mistru til den menneskelege veikskapen at eg tvingast til framleis å ha mistru i meg om det som er sagt.»

«Ikkje berre det, Simmias,» sa Sokrates. «Men dei første føresetnadene bør granskast meir noggrant, jamvel om de finn dei pålitelege. Og går de dei igjennom nøye nok, trur eg at de vil følgje med i tankegangen så langt det er råd for eit menneske å gjere det. Står så dette klårt for dykk, skal de ikkje søkje vidare.» (§56, 107b)

Ja, for øvelsen i å dø, øvelsen i å skille det tenkbare fra det sansbare, er noe vi aldri kan fullføre i levende live. Her, i levende live, mens vi har del i sjelens og det levendes form, så er det formen forsåvidt som den er i stoffet, forsåvidt som den har tatt et stoff i besittelse, altså tingen forsåvidt som den tar del i formen, har formen, eller altså stoffet forsåvidt som det har varen gjennom å være formet på denne måten, som vi har tilgang til, og ikke de rene former.

For a human being must understand a general conception formed by collecting into a unity by means of reason the many perceptions of the senses; and this is a recollection of those things which our soul once beheld, when it journeyed with God and, lifting its vision above the things which we now say exist, rose up into real being. And therefor it is just that the mind of the philosopher has wings [...] (*Faidros* 249b-c)

De mange sanseerfaringer må sammenfattes i en generell art i logos. Dette er det som i *mythos* kalles for gjenerindring. Bare guden kan skue denne formen direkte. Som vi har sett, er det til og med logisk umulig for oss å gi en teoretisk beskrivelse av de individuelle formers sammenfatning i en allmenn form i logos: begripelsen av den individuelle form i tingen forutsetter at vi allerede har begrepet den allmenne formen med tanken. For det er en forutsetning for å begripe det individuelle tilfellets *hva*, samtidig som begripelsen av enkelttilfellet er det som for oss endelige vesener skal føre oss til det allmenne. Slik blir filosofi en uendelig oppgave.

Når teorien om stoff og form, formen som teleologisk årsak, formen som tidløs, er tilstrekkelig gjennomgått, vil vi ikke føle behov for å besvare spørsmålet om sjelens videreeksistens etter det dennesidige, kroppslige livet. Man har da kommet så langt i undersøkelsen som det er menneskelig mulig. Dette har tilbakevist det naturalistiske standpunktet om at alt som er, er håndgripelig og at alt snakk om sjelen og det mentale må erstattes av snakk om hjernen og nervesystemet og deres nevroner, synapser og transmittersubstanser (natriumglutamat, acetylencholin). For vi har virkelig klart, i tanken, å skille mellom det tenkbare og det håndgripelige. Vi har virkelig sett hvordan tankens begripelse av de rene former og vesener er en forutsetning for vår begripelse av de sansbare og håndgripelige ting. Dermed har vi også vist at naturalistene stiller oss overfor et

falsk dilemma: enten akseptere det vitenskapelige verdensbilde som enerådende *eller* å hengi oss til åndemystikk som på TV-Norge, FEM og ukebladene. For det fins et tredje perspektiv, som ikke utelukker det naturvitenskapelige perspektivet på mennesket, men som viser at det lider av en fundamental mangel, nemlig det filosofiske perspektivet: gjenerindringen av oss selv som tenkende vesener som stiller krav om begrunnelse og argument, og som gjennom denne gjenerindringen påviser at kravet om begrunnelse og argument, som noe som er internt i de biologiske vitenskaper selv, betyr at vi ikke er viljesløst utlevert til genene. Så lenge vi anerkjenner kravet om begrunnelse og argument står vi *ansvarlige* overfor våre egne meninger. Og den som er ansvarlig må også ha evnen til å handle etter innsikten i det som er rett å gjøre. Når Dag Hessen skriver at det er et biologisk faktum at mennesker som bor på vestkanten og har penger er penere enn andre, så kan han ikke bare henvise til at mener dette fordi han har gener som forårsaker ham til å gjøre det. Han står ansvarlig for det og må derfor kunne forsvare det med *grunner*. Og straks han gjør det, befinner han seg i en annen verden enn den biologiske, nemlig i tankens verden.

Men i og med at vi ikke har vært i stand til å gjøre rede for hvorfor døden ikke befrir den ondskapsfulle personlighet for sin rettferdige straff for sine forbrytelser, er det klart at det er noe med menneskets *individuelle form* vi ikke har klart å begripe. Sokrates' *personlige form*, hans *individuelle sjel*, lever jo åpenbart videre som en *gjenstand for vår tanke* så lenge vi leser Platons fortellinger om ham. Slik lever også Margareth Thatchers onde sjel videre som gjenstand for vår tanke, og mottar fra våre tanker en kontinuerlig straff for nedbyggingen av det britiske samfunnet. (Jeg unnlater her eksplisitt å nevne de norske politikere som i den mørkt truende, forestående stortingsperiode vil gjøre det samme.) Som vikin-
gene sa: etter døden lever vi videre gjennom vårt *gjætor*d.

7. Litteratur

- Aristoteles. 1978. *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Franz F.Schmarts.* Stuttgart: Reclam.
- Aristotle. 1926. *The Nicomachean Ethics. With an English translation by H.Rackham.* Bd. XIX. Aristotle in Loeb Classical Library. London / Cambr. Mass.: Harvard University Press.
- . 1957. *Physics. Books I-IV. With an English translation by P.H.Wichsteed and F.M.Cornford.* Aristotle vol IV in Loeb Classical Library. London / Cambr. Mass.: Harvard University Press.
- Berg, C. 1950. *Græsk-Dansk ordbog til skolebrug.* Anden forkortede udgave, andet optryk. København: Gyldendalske Boghandel.
- Descartes, René. 1980. *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster. Oversatt og med en studie av Asbjørn Aarnes.* Oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug.
- Frege, Gottlob. 1966. *Logische Untersuchungen.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- . 1969. *Funktion, Begriff, Bedeutung: fünf logische Studien.* Göttingen: Vandenhoeck.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* I-II. Frankfurt aM: Suhrkamp Verlag, 1971. Print. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Bd-18-19
- Horkheimer, Max, og Theodor W. Adorno. 1971. *Dialektik der Aufklärung.* Frankfurt aM: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Meiner.
- Lidell and Scott. 1940. *A Greek-English Lexicon.* 9th edition 1925-40, revised by H Stuart Jones and R.McKenzie. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1914. *Plato; with an English translation.* 12 bd. Loeb Classical Library. London: Heinemann, senere utgitt på Harvard University Press.
- . *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus.* Oversatt av Harold North Fowler. Bd. I. 12 bd. Plato 12 vols, in Loeb Classical library. London / Cambr. Mass.: Harvard University Press.
- Platon. 1958. *Phaidon; Politeia.* Oversatt av Schleiermacher, Friedrich. Bd. 3. Hamburg: Rowohlt.
- . 2001. *Faidon; Symposion (Drikkegildet i Athen); Faidros.* Oversatt av Egil A. Wyller. Bd. B. 4. Oslo: Vidarforlagetets kulturbibliotek.