

Politiske ideer i Platons *Phaidon*: Sokrates' argumenter for sjælens udødelighed som et forsvar for menneskelig frihed

I denne artikel argumenteres der for, at døden i *Phaidon* primært skal forstås metaforisk, som sjælens adskillelse fra kroppen i den rene tænkning. Artiklens hovedtese er, at de fire argumenter for sjælens udødelighed, der findes i dialogen, skal læses som en fremadskridende afklaring af, hvilken væremåde sjælen har, når den isolerer sig fra kroppen, snarere end at læses bogstaveligt som beviser for, at sjælen er udødelig. Tillige argumenteres der for, at den såkaldt anden sejlads – Sokrates' beskrivelse af, hvorledes han for at forstå virkeligheden søgte tilflugt i argumenter og ideer snarere end i sanserne – skal forstås som et forsvar for en bestemt opfattelse af menneskelig frihed. Når Sokrates indfører ideerne som årsager i løbet af *Phaidon*, skal dette først og fremmest ses som en forklaring på, hvordan den rene tænkning kan erkende virkeligheden og derigennem kontrollere vores umiddelbare tilbøjeligheder. Det er mulighedsbetingelsen for menneskelig frihed som Platons Sokrates forstår den. Frihed skal da primært forstås som *mulighed*, nemlig mulighed til at handle i overensstemmelse med det, den fornuftsbestemte indsigt tilsiger en, at man skal gøre, uden hensyntagen til umiddelbare, kropsligt bestemte tilbøjeligheder, herunder tilbøjeligheden til selvopretholdelse for enhver pris. Den foreslåede læsning peger dermed på en politisk dimension af *Phaidon*, der ofte overses som følge af, at argumenterne for sjælens udødelighed tages for bogstaveligt.*

Indledning

* Jeg ønsker at takke Vigdis Songe-Møller, Hallvard Fossheim, samt den eksterne læser for mange gode forslag til ændringer og forbedringer, samt Knud Larsen og Vivil Valvik Haraldsen både for nøje korrekturlæsning og diskussion af artiklens indhold. Endelig vil jeg gerne takke tilhørerne til et foredrag holdt ved det Internationale Platonselskabs Symposium i Brasília, sommeren 2016, hvor jeg præsenterede en tidligere version af denne artikel, for mange gode og interessante spørgsmål. The article was written as part of the postdoctoral project DICTUM. This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 750263.

7 af Platons dialoger udmærker sig ved at finde sted i 399 f.v.t. i månederne op til Sokrates' dødsfældelse og død og de kan læses som en sammenhængende serie, der reflekterer over Sokrates' skæbne og, mere præcist, over forholdet mellem sokratiske filosofi og det athenske samfund, den udfoldede sig i. Serien åbnes med *Theaitetos*, dernæst følger dialogerne *Eutyphron*, *Sofisten*, *Statsmanden*, *Sokrates' Forsvarstale* og *Kriton*, og den afsluttes endelig med *Phaidon*.¹

Phaidon skildrer Sokrates' død, ikke direkte, men som et erindringsprodukt; *Phaidon*, som dialogen er opkaldt efter, er en beundrer af Sokrates og han genfortæller hele forløbet i dialogen til en anden af Sokrates' beundrere, Echekrates. Inde i denne rammefortælling har vi så en diskussion Sokrates har med to af sine filosofiske venner, Simmias og Kebes, der er viet spørgsmålet, hvad døden i det hele taget er for en størrelse. Denne diskussion fører til, at Sokrates leverer fire argumenter, der tilsyneladende skal bevise, at sjælen er udødelig og at han derfor, som alle andre, der har filosoferet rigtigt, kan gå i døden uden frygt, da han har levet et retfærdigt liv. Diskussionen må til sidst afsluttes, ikke fordi Sokrates har andre gøremål, som han har i flere andre af Platons dialoger, men fordi han må drikke den gift, athenerne har tvunget ham til at indtage som konsekvens af et kompromisløst filosofisk liv, der for det meste har været på kollisionskurs med det samfund, det udfoldede sig i.

Alle Platons dialoger kan siges at kredse om spørgsmålene, hvad filosofi er og hvorledes denne erkendelseform passer ind i det samfund – den *polis* – filosofien udfolder sig i. Men disse to spørgsmål bliver særligt brændende i de syv nævnte dialoger. De udfolder en flersidig konfrontation af en sokratiske forståelse af opdragelse, indsigt og dyd, og det mere konventionelle begreb herom, der ser dyd som identisk med god og korrekt opførsel og dermed noget enhver kan lære, hvis blot de vil (*Sokrates' Forsvarstale* 24d3-25a11, *Menon* 92d7-93a4, sammenlign med *Protagoras* 323a5-323c2, 324d2-326e5). I *Theaitetos*, *Sofisten* og *Statsmanden* udspilles denne konfrontation som en række subtile undersøgelser af forholdet mellem sofistik, politisk kundskab og filosofi, i *Eutyphron*, *Sokrates' Forsvarstale* og *Kriton* som en diskussion af forholdet mellem Sokrates og det athenske samfund han lever i.

¹ Se Joseph Cropsey, *Plato's World*. Chicago, IL: Chicago University Press 1995, ix-x; og Jacob Howland, *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1998, vii-ix. Howland ser *Kratylos* som hørende til denne serie.

Selv *Phaidon*, der ved første øjekast kan virke som den mindst politiske af disse dialoger, kan læses som en refleksion over forholdet mellem Sokrates og det politiske samfund, han befinder sig i. Fra starten af dialogen tematiseres Athen som en politisk-religiøs størrelse filosofien står i potentiel opposition til. Tidspunktet for Sokrates' død, får vi at vide, blev udsat fordi athenerne dagen før retssagen havde sendt et helligt skib af sted mod Delos for at ære Apollon. Mens denne rejse fandt sted, skulle byen holdes ren (58b5-6), og per konvention eller lov kunne man derfor ikke slå nogen ihjel i dette tidsrum (58a6-c5). Som modsvar til denne hændelse skildrer Sokrates i løbet af dialogen filosofien som en anden type renselse (*katharsis*), en renselse, der sætter sjælen fri fra sine kropslige bindinger samt de begær, der knytter sig hertil, og muliggør en anden type rejse, der ideelt set resulterer i, at filosofen opnår virkelig dyd (se 67c5-d2, 69b8-c3). Denne renselse og rejse er, som Sokrates senere antyder, den virkelige måde at ære Apollon på (se 85a8-b9).

Hvor den athenske lov, der forhindrer blodsudgydelser under Apollons festival, altså er centreret om den fysiske død og kroppen, dér er Sokrates' bestemmelse af filosofien centreret om en metaforisk død, en adskillelse af sjæl og krop *i livet*. Denne adskillelse resulterer i frihed, forstået som muligheden for at lade fornuften være bestemmende for, hvorledes man lever sit liv, samt i en afvisning af, at det kropsligt orienterede liv, herunder begæret efter sex, materielle goder og politisk anerkendelse, har den forrang, Sokrates hævder de fleste af hans medborgere antager at det har (se 64e8-65a2). Fra Sokrates' perspektiv lever flertallet af hans medborgere ufrie liv som resultat af den vægt, de tillægger ydre goder og politisk magt, på trods af at de som borgere i Athen, centrum for det største imperium i datidens Grækenland, ofte netop så sig selv som de mest frie blandt grækere.

Modsætningen mellem et filosofisk liv, orienteret mod sjælen, og et almindeligt borgerliv, orienteret mod kroppen og dens behov, understreges yderligere af, at Sokrates i løbet af dialogen afviser, at den dyd, folk flest besidder, er virkelig dyd. I optakten til dialogens filosofiske kerne drager Sokrates et skarpt skel mellem den, der elsker visdommen (*philosophos*) og den, der elsker kroppen (*philosômatos*). Den, der elsker kroppen, hævder han, vil også være en, der begærer penge, ære, eller begge dele (68b8-c3, se tillige 82c2-8).

Udsagnet gør det klart, at Sokrates i sin fordømmelse af vores holdning til kroppen ikke så meget tænker på kroppen som den fysiske side af vores eksistens, som på de vurderinger af tings relative værdi, en orientering mod vores kropslige eksistens ifølge ham medfører. Dermed får Sokrates' kritik af den kropsoverrettede holdning, han ser som

fremherskende i sit samfund, et klart politisk sigte. Som det fremgår af adskillige af Platons dialoger, herunder *Phaidon*, er filosofi en måde at leve på, der radikalt vender op og ned på vores almindelige forståelse af, hvad der tæller i livet. Det kendetegner det filosofiske liv, i modsætning til det politiske, at den sjælelige sundhed og erkendelsen af sandhed får forrang for tilfredsstillelsen af kropslige begær og den politisk motiverede kamp om ære og anerkendelse (se *Phaidon* 81b-c og sammenlign med *Sokrates' Forsvarstale* 29d-e). Men det betyder også, at mennesket uden filosofien i bedste fald kan besidde det, folk flest kalder dyd, ikke virkelig dyd: Virkelig dyd må basere sig på indsigt (*Phaidon* 68d2-69b8). Den blot tilsyneladende dyd kalder Sokrates også senere for folkelig eller borgerlig dyd (82a11-b1), og det, der motiverer folk til denne type dyd – det må vi formode ud fra Sokrates' tidligere beskrivelse af kropslighedsbegæret – er frygten for fysisk afstraffelse, begæret efter penge og kærligheden til ære og politisk anerkendelse.

Sokrates' kritik af traditionel, borgelig dyd og dens tvivlsomme motivationskilder har en klar parallel i *Sokrates' Forsvarstale*. Her femhæver Sokrates, at selv hvis athenerne skulle frikende ham, så ville han ikke holde op med at filosofere eller med at klandre sine medborgere for at gå op i penge, ry og ære, uden at kere sig om visdom, sandhed eller sjælen (29b9-e3). Forskellen på det filosofiske liv, Sokrates står for, og det politisk eller "borgerligt" orienterede liv, de fleste athenere lever, er altså ifølge den Sokrates vi møder både i *Sokrates' Forsvarstale* og *Phaidon* at finde i deres respektive forhold til sjælen: Hvor folk flest ifølge Sokrates ikke drager rigtig omsorg for sjælen og fornuften, der er dette det eneste egentlige anliggende for Sokrates. Det kan også formuleres således, at Sokrates anklager det Athen, han lever i, for kun overfladisk at opfordre til mod, retfærdighed og mådehold – traditionelle politiske dyder, der skal sikre et godt samfund – uden reelt set at interessere sig for, hvorledes disse kvaliteter kan fremelskes i byens borgere. Årsagen er, at de athenske politikere ikke i tilstrækkelig grad interesserer sig for, hvad den menneskelige sjæl er og hvorledes den påvirkes.

I denne artikel argumenteres der for, at man bør læse de fire argumenter for sjælens udødelighed Sokrates leverer i *Phaidon* på denne baggrund. Deres formål er ikke at bevise, at sjælen er udødelig, men at vise, at sjælen er vigtigere end legemet og dermed er noget, der kræver omsorg, ikke med henblik på et muligt efterliv, men med henblik på livet

her og nu.² Tillige er det et mål at vise, at argumenterne har en politisk relevans, der let overses, hvis man kun læser dem for at vurdere deres kvalitet som argumenter for sjælens udødelighed. Artiklen får dermed to mål. Det første er at vise, at dialogens overordnede sigte er at få afklaret, hvilken kraft sjælen besidder i isolation fra kroppen *i livet*, samt at døden, Sokrates taler om, primært skal forstås metaforisk; dette kræver en diskussion af dialogens indledning samt dens forhold til det andet og tredje argument Sokrates fremsætter. Det andet mål er at vise, at de fire såkaldte beviser for sjælens udødelighed skal illustrere måden hvorpå de såkaldte ideer fungerer som et ontologiske fundament for tænkningen; her vil navnlig det fjerde argument stå i centrum. Mere præcist vil udlægningen af dette sidste argument søge at vise, at det først og fremmest skal vise hvordan ideerne, forstået som kausale kæfter, kan sikre tænkningen mod at blive vildledt af sin bundethed til kroppen og af den egeninteresse, der følger heraf.

Artiklen falder i tre hovedafsnit. Det første behandler spørgsmålet, hvad det i det hele taget er Sokrates skal vise eller bevise i *Phaidon*. Det næste giver en kort oversigt over det andet og tredje argument for sjælens udødelighed og redegør for, hvilken rolle Simmias' og Kebes' indvendinger mod dem har. Det sidste koncentrerer sig om Sokrates' svar til Simmias og Kebes, det vil sige det fjerde argument for sjælens udødelighed, og søger at vise at dette argument først og fremmest skal ses som et forsvar for en bestemt opfattelse af menneskelig frihed samt hvilke politiske konsekvenser svaret har.

² Om Platon har fremsat argumenterne i *Phaidon* for at bevise, at sjælen er udødelig, eller ej, har været diskuteret fra antikken og frem til i dag. Afgørende for dette spørgsmål er, hvorledes man vægter Platons brug af dialogformen: er den et blot kunstnerisk middel, der benyttes til at fremsætte filosofiske doktriner i mere spændende ikklædning, eller er den affødt af pædagogisk og erkendelsesteoretiske overvejelser angående filosofiens væsen? At argumenterne er seriøst ment som beviser fremføres ofte af fortolkere, der primært læser dialogerne doktrinært, som f.eks. Reginald Hackforth, *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press 1955, 3-5 og David Sedley, *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press 2011, xxiv-xxv, mens fortolkere, der vægter dialogernes dramatisk-pædagogiske og dialektiske karakter, som f.eks. Hans-Georg Gadamer (se «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons >Phaidon<» i Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 6 – Griechische Philosophie II*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, 187-200) og Paul Friedländer (Paul Friedländer, *Platon – Band III*. Berlin: Walter de Gruyter 1960, 29-54), typisk forstår argumenternes formål anderledes. Nyere fortolkere inden for sidstnævnte fortolkningstradition, som også denne artikel indskriver sig i, er Kenneth Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press og Ronna Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press 1984.

I: Sjælens kraft, adskilt fra legemet, og Sokrates' opgave i *Phaidon*

Som flere fortolkere har bemærket³ kan *Phaidon* læses som Sokrates' anden forsvarstale, en tale leveret "som om det var i retten", nu ikke overfor de athenske dommere, men derimod overfor hans filosofiske venner (se 63b4-5 og 69d7-e4). I en række platonske dialoger diskuterer Sokrates forskellige moralsk-politiske egenskaber eller dyder så som mod, mådehold og fromhed med medborgere, der formodes at besidde disse egenskaber. Her kræver Sokrates, at de må være i stand til at aflægge regnskab for disse egenskaber, hvis de faktisk besidder dem. Det er nærliggende at se *Phaidon* som en dialog, hvor det er Sokrates, der må aflægge regnskab, ikke bare for sit liv, men også for hvad der nærmere skal forstås ved den indsigt (*phronêsis*), han hævder filosoferne primært begærer (se 68a2).⁴

Under alle omstændigheder: spørgsmålet, hvad indsigt er, kommer til at dominere dialogen. Det formuleres i første omgang som spørgsmålet, hvorledes indsigt erhverves (65a9), og Sokrates' første, tentative svar herpå er værd at nærlæse, da det antyder, at døden ikke er en entydig størrelse i *Phaidon*.

Svaret tager afsæt i Sokrates' tidligere indførte definition af døden (64c4-8), nemlig at den er en adskillelse af sjæl fra krop, hvor kroppen, idet den sættes fri fra sjælen, bliver adskilt (*chôris*), alene for sig selv (*auto kath' hauto*), og sjælen, idet den sættes fri fra kroppen, er adskilt (*chôris*), alene for sig selv (*autên kath' hautên*). Den møjsommelige gentagelse af ordet adskilt (*chôris*), samt af formlen "alene for sig selv", foregriber Sokrates' bestemmelse af, hvornår sjælen "får fat i" sandheden (65b9) og opnår indsigt (66a6). Det gør den, hævder han, når den ikke inddrager kroppen i sine undersøgelser af virkeligheden (65e9-11), en følge af, at det værende eller de ting, der er, kun åbenbarer sig i vores tænkende overvejelser (65c2-3), mens tænkningen, ifølge Sokrates, udføres bedst, når sjælen er alene

³ Se e.g. Friedländer, *Platon – Band III*, 32; Hackforth, *Plato's Phaedo*, 41-42.

⁴ Platon bruger her og andre steder (se f.eks. 70b4, 76c12-13 og 79d6-7, se også *Phaidros* 250d, *Menon* 98c og *Theaitetos* 176b) termen *phronêsis* for den samme type indsigt, han i andre sammenhænge kalder *sophia* og identificerer som dialektikkens mål. Aristoteles adskiller disse to i den 6. bog af den *Nikomakæiske Etik* og med afsæt heri oversætter man ofte den første term med praktisk visdom, den anden med (teoretisk) visdom. At Platon bruger termen *phronêsis* om det, vi ville kalde teoretisk indsigt (nemlig indsigt i tingenes sande væsen eller beskaffenhed, som dialektikken i hvert fald ideelt leverer), bevidner ifølge Gadamer, at Platon aldrig adskiller filosofisk indsigt fra en direkte tilknytning til praktisk handlen, se Hans-Georg Gadamer, ss. 147-148 i *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* i Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 7 – Griechische Philosophie III*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, 128-227.

for sig selv (65c5-9) og begriber de ting, der er, alene for sig selv (66a2-3). Det er derfor kun når sjælen undersøger væsenet eller essensen (*ousia*) af de ting, der findes, så som det retfærdige, det skønne og det gode, uden at inddrage nogle af sanserne i sine overvejelser, at den opnår indsigt, *phronêsis* (65d4-66a6).

Efter at have fremsat disse argumenter, der i mange henseender kan siges i koncentreret form at sammenfatte Sokrates' hovedargument i resten af *Phaidon*,⁵ kommer Sokrates med følgende, bemærkelsesværdige påstand: på baggrund af alt dette – Sokrates må mene det, han lige har sagt om måden, vi opnår indsigt på⁶ – vil der nødvendigvis opstå en vis opfattelse blandt nogen, han kalder de ægte filosoffer, der medfører, at de vil fortælle visse ting til hinanden (66b1-3), så som det følgende (66b3-67b5): Det er muligt, at der findes en genvej, nemlig døden, der fører til det, vi efterstræber, erkendelse af sandhed. For her slipper sjælen endelig af med kroppen, der ellers bestandigt står i vejen for opnåelsen af indsigt. Centralt for denne opfattelse er følgende ræsonnement: Hvis det ikke går an at erkende noget rent med kroppen følger et af to (se 66e4-6), enten at vi aldrig er i stand til at opnå erkendelse, eller også at det først er i døden, at det er muligt.

Før vi slutter til, at Sokrates er enig i dette syn, bør vi bemærke tre ting. Sokrates angiver klart, at det er de *ægte* filosoffer, der har denne opfattelse, han præsenterer derfor opfattelsen som en lang tale holdt af andre end ham selv,⁷ og han angiver klart, at opfattelsen opstår blandt dem *som følge* af de forhold angående tænkning og indsigt, han netop har gennemgået i eget navn (66b1-2). Det betyder, at vi ikke har tekstuel belæg for at hævde, at Sokrates selv står inde for deres syn. Det eneste Platon klart angiver, at Sokrates står inde for, er at sjælen erkender virkeligheden bedst, når den isolerer sig fra legemet fordi virkeligheden kun åbenbarer sig for tanken, at erkendelsen af virkeligheden giver indsigt, og endelig at disse forhold afføder det syn, han tilskriver de ægte filosoffer. Med andre ord står Sokrates selv inde for et syn, ifølge hvilket erkendelse kun er mulig, når sjælen er fri – i første omgang ikke *til* noget bestemt, men først og fremmest *fra* kropslig bestemmelse. Som vi skal se vil Sokrates

⁵ Se Friedländer, *Platon III*, 37.

⁶ Se John Burnet, *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press 1911, kommentar ad loc. og Christopher J. Rowe, *Plato: Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, kommentar ad loc.

⁷ Varianter af udtrykket "ægte filosoffer" findes i 64a4-5, 64b9, 64e2-3, 66b2, 67b4, 67d8, 67e4, 68b2-3, og 69d2. For diskussion af dette udtryk, se Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, 37-50.

senere argumentere for, at denne frihed først realiseres til fulde, når sjælen, idet den sætter sig fri af legemets bindinger, lader sig bestemme gennem de ideer, den erkender gennem sin rene erkendebestræbelse.

Hvad angår de såkaldt ægte filosoffer kan vi også bemærke, at de synes at begå en fejlslutning: selv hvis det skulle være sandt, at vi ikke kan opnå ren erkendelse i samkvem med legemet (66e5), som Sokrates hævder (65b9-11), følger det ikke, at en sådan erkendelse først er tilgængelig i døden. Det følger kun, hvis sjælen ikke er i stand at udføre ræsonnementer *mens* vi lever uden negativ indflydelse fra legemet, hvis den ikke kan opnå frihed fra legemet, og dermed realisere sin egen væremåde, i livet. Som vi skal se argumenterer Sokrates netop i resten af dialogen for at dette er muligt.⁸

Læser man Sokrates' definition af døden i lys af, at der er forskel på, hvad han siger om erkendelsen i eget navn og hvad han siger som talerør for de ægte filosoffer, bliver det nærliggende at antage, at definitionen også kan forstås på to måder. Da døden blot defineres som adskillelsen af sjæl fra legeme kan definitionen rent formelt læses som en definition både af den biologiske død, og af det "psykiske" fænomen, at sjælen koncentrerer sig om at isolere sig fra legemet i sin bestræbelse på at udøve ren tænkning.

Hvis det er korrekt, at Sokrates' definition af døden og hans diskussion af erhvervelsen af indsigt kan læses på to plan, er det sandsynligt, at de argumenter, Sokrates efterfølgende giver, også kan det. Da Sokrates slutter første runde af sit forsvar (69d7-e5) indvender Kebes, at der stadig behøves en del overtalelse og overbevisning (70b2) hvad angår det syn, at sjælen efter døden fortsætter med at være til og besidde en kraft og indsigt (70b3-4). Det er den opgave, Sokrates påtager sig at løse i resten af dialogen gennem de fire argumenter han præsenterer for sjælens udødelighed.

Det første (70c4-72e2), som ofte kaldes det cykliske argument, argumenterer for, at sjælen er udødelig ud fra den kosmologiske opfattelse, at modsætninger i naturen opstår ud af hinanden i en evig cyklus. Det andet (73c1-77a5), der kendes som generindringsargumentet, søger at vise, at sjælen må have eksisteret forud for fødslen, ud fra en bestemt opfattelse af, hvorledes erkendelse og erindring hænger sammen. Det tredje (78b4-81a11) argumenterer for sjælens udødelighed ud fra en ontologisk overvejelse af, hvorledes de ting, der findes, er beskafne. Det fjerde (99d4-107b10) søger endelig at

⁸ At dette er en fejlslutning betones kraftigt og overbevisende af Barbara Zehnpfennig, *Platon: Phaidon*. Hamburg, Felix Meiner Verlag 2007, xxi-xxii, samt 182, note 50.

argumentere for, at sjælen er udødelig, ud fra en undersøgelse af, hvad årsager er. Spørgsmålet er, hvordan vi skal forstå argumenternes betydning for den overordnede opgave, Sokrates skal løse.

Der kan ikke være tvivl om, at Kebes og Simmias – Sokrates primære samtalepartnere i dialogen – diskuterer ud fra den antagelse, at Sokrates søger at bevise at sjælen er udødelig. Men det følger ikke nødvendigvis, at det er det Sokrates gør. Forud for det fjerde argument angiver Sokrates f.eks. klart, at det er Kebes, snarere end ham selv, der mener, at man må bevise at sjælen er udødelig, hvis man skal kunne retfærdiggøre at gå i døden uden frygt (95b9-c4 og 96a2-4). Ud fra dette udsagn er det nærliggende at antage, at Sokrates søger at gøre to ting på samme tid i løbet af dialogen. På den ene side søger han at *bevise*, at sjælen evner at udfolde sin væremåde fri eller isoleret fra kroppen, samt at den besidder kraft til at opnå indsigt, når den gør dette. På den anden side søger han at *overtale* eller *overbevise* Kebes og Simmias om, at muligheden af denne indsigt tyder på, at sjælen måske kan "leve videre i det hinsides". At dette skal ses som et retorisk, snarere end et filosofisk bevis understøttes af, at Sokrates flere steder i dialogen antyder, at det af etiske grunde er bedst at antage, at sjælen er udødelig, selv om det næppe er menneskeligt muligt at bevise det (se e.g. 77e3-78a9 sammen med 107a8-c5, samt 85c1-4 sammen med 85e1-2). Lad os, for at understøtte dette forslag, nu se nærmere på Sokrates' andet og tredje argument, samt de indvendinger, Simmias og Kebes fremfører mod dem.

II: Problemer med Sokrates' argumenter og Simmias' og Kebes opfattelse af sjælen

Mange fortolkere har fremhævet, at Sokrates' såkaldte beviser for sjælens udødelighed strengt taget ikke fungerer.⁹ Flere har også foreslået, at Platon ikke lader Sokrates fremsætte dem som om de var gyldige beviser – for at sjælen er udødelig, vel og mærke.¹⁰ Jeg deler

⁹ Argumenterne blev allerede angrebet af peripatetikerne Straton og blev diskuteret livligt af både stoikere og platonikere. For nyere fortolkere, der betvivler argumenternes gyldighed, se e.g. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre – eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004 (optryk af andenudgaven, oprindeligt udgivet i 1921), 130. En rigorøs gennemgang af alle argumenterne, samt de mange logiske problemer, de er behæftet med, findes i David Bostock, *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

¹⁰ E.g. Gadamer, s 187-188 i «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos >Phaidon<». Det modsatte syn fremsættes af David Sedley, *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press 2011, xxiv-xxv, som mener, at det ville være mærkeligt, hvis Platon selv skulle have troet at argumenterne var svage, som mange hævder, i og med at de skal fungerer som svar på

sidstnævnte opfattelse. Vi kan i denne sammenhæng tillade os at styre udenom de mere komplekse sider af diskussionen og nøjes med at pege på to steder i det andet og tredje argument, hvor det bliver klart, at Platon fremstiller Sokrates som bevidst om, at de to argumenter er utilfredsstillende – som beviser for at sjælen er udødelig.

Da Sokrates afslutter det andet argument, klager Simmias over, at det kun beviser at sjælen er til, før vi bliver født, ikke at den fortsætter med at være til, når vi dør (77b1-5). Sokrates bedyrer, at det allerede er bevist, hvis man blot forbinder første og andet argument (77d6-9).¹¹ Dermed medgiver han, at det andet argument i sig selv beviser noget helt andet end sjælens udødelighed. Et lignende billede tegner sig i det tredje argument. I dets anden halvdel foreslår Sokrates, at sjælen er *mere* lig (*homoioteron*) det usynlige (79b16), det vil sige de uforanderlige og evige ting, sjælen stræber efter at erkende, som traditionelt kaldes platonske ideer eller former. Det medgiver Kebes (79e2-5) og Sokrates slutter, at det derfor karakteriserer sjælen, i modsætning til legemet, at være "helt uopløselig eller tæt på" (80b9-10). Men at sjælen er mere lig det uforanderlige og evige og næsten uopløselig beviser selvfølgelig ikke, at sjælen er udødelig, højst at den kan fortsætte med at eksistere et stykke tid efter døden. Når det gælder evigheden er en komparativ og et "næsten" afgørende.¹²

Det synes derfor mere frugtbart at antage, at andet og tredje argument tjener et andet formål end at bevise sjælens udødelighed. Mit forslag er, at deres mål er at belyse sjælens evne til at opnå indsigt, når den udfolder sin væremåde frit fra legemet – det tema, der blev lanceret som dialogens anliggende allerede i 65a9 – fra et henholdsvis erkendelsesteoretisk og et ontologisk perspektiv.

spørgsmålet, hvorfor Sokrates med sindsro gik i døden: det gjorde han, fordi han troede på at sjælen var udødelig. Men Sedley underkender for det første, at det er muligt, at Sokrates siger noget andet til sine samtalepartnere, for at trøste dem, end Platon siger til sine læsere, og for det andet at Platon fremstiller Sokrates som villig til at gå i døden uden sådanne beviser i *Sokrates' Forsvarstale* og *Kriton*.

¹¹ Jeg tillader mig i denne sammenhæng at springe det første argument over der, efter min opfattelse, ikke beviser andet, end at sjæl som sådan, forstået som livgivende princip, ikke kan forgå, uden at bevise, at *individuelle* sjæle, så som Sokrates', ikke forgår.

¹² Michael Bordt SJ, «Philosophieren als Sterben-Lernen», i Jörn Müller, *Platon: Phaidon, Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag 2011, 33-45, foreslår, ss. 42-43, at disse to angivelser, at sjælen er *mere* lig det evige, samt *næsten* uopløselig, skal læses som *problemangivelser*, snarere end *problemløsninger*. Se også Olympiodoros, *In Phaedonem* 13.3-4.

Det andet argument undersøger, hvilke erkendelsesteoretiske forudsætninger erkendelsen har. Der argumenteres for at sjælen, med afsæt i en sanselig erfaring af virkeligheden (se 74b4-6, 74c 7-9, 75a5-8), ser de sansbare ting *som* det, de er, på baggrund af noget andet, som sjælen aldrig kan have sanset: selve det lige, selve det skønne, selve det gode (75c10-d3). Ifølge argumentet er forudsætningen herfor, at sjælen må have opnået viden om disse ting, før den blev inkarneret.¹³

Det tredje argument belyser fra en ontologisk vinkel skellet mellem de ting, vi kan sanse og som sætter erkendelsen i gang, og de ting, vi kun kan tænke, og som muliggør erkendelsen. Det fremhæver, hvorledes de synlige ting og de usynlige ting er konstitueret og samtidig søger det at indordne sjæl og legeme under disse to ontologiske kategorier.

Det er også værd at bemærke, at begge argumenter klart modsiger den opfattelse af indsigt, som lanceret indledningsvist som de ægte filosofers, at den kun kan erhverves efter døden. Det andet argument betoner, at vores sjæl, i det øjeblik den via sanserne bliver opmærksom på noget, evner at vurdere dette noget ud fra noget andet. Sjælen genvinder hermed en viden om dette andet, de sansbare tings væsen, som er det vi søger at afklare i filosofisk diskussion (se 75d1-3). Det er denne proces, der normalt betegnes som læring, som Sokrates omtolker som erindring; det afgørende i vores sammenhæng er, at processen skildres som noget der finder sted *mens* vi lever. I tredje argument får vi at vide, at *når end* sjælen undersøger noget for sig selv, så når den frem til det rene og evige (altså tingenes væsen). Da den er beslægtet hermed forbliver den ved det, *når end* den evner at være alene for sig selv; det er i disse situationer, at den opnår den indsigt (*phronêsis*). Også her er det klart, at der er tale om en proces der sker, *mens* vi lever. Tillige angiver argumentet, ved gentagne gange at betone, at indsigt er noget der sker når end sjælen er ved ideerne, at indsigt er noget sjælen kun opnår i glimt og perioder, så længe den evner at opholde sig ved tingenes væsen.

Endelig bør et yderligere træk ved det tredje argument fremhæves. I det Sokrates argumenterer for, at legemet er mere lig de synlige ting, sjælen mere lig de usynlige, angiver han, at mennesket indtager en mellemposition mellem synligt og usynligt. Selv om

¹³ Den logiske struktur af alle argumenterne i dialogen, navnlig det andet og fjerde, har været analyseret grundigt i sekundærlitteraturen. Da mit mål ikke er at komme med en nyfortolkning af argumenterne, men kun at pege på deres funktion i dialogens overordnede problemstilling, tillader jeg mig at sammenfatte dem i hovedtræk.

argumentet således i udgangspunktet bygger på en dualistisk ontologi (79a6) peger dets konklusion på en treledet ontologi, hvor mennesket træder frem som et "mellem-værende". Mennesket kan forholde sig til såvel synligt som usynligt og påvirkes af den type af ting, det forholder sig til, uden at det kan henregnes til den ene eller den anden type.¹⁴ Snarere end at give en klar bestemmelse af den menneskelige sjæl som noget, der er identisk med det evige og usynlige, lader det tredje argument spørgsmålet om, hvad sjælen er, stå åbent.

I lys af, at Sokrates i det meste af den forudgående dialog tilsyneladende har argumenteret for, at sjælen er udødelig, er det påfaldende, at han hidtil ikke har stillet spørgsmålet, hvad sjælen i det hele taget er. Det er tankevækkende, fordi det synes at være en sokratiske grundtanke, at man, for at afgøre om en bestemt egenskab tilkommer noget, først må afgøre, hvad dette noget er (se *Menon* 71b3-8 og *Staten* 354b1-c3) – i hvert fald når det viser sig at være omstridt, om denne egenskab faktisk tilkommer dette noget.¹⁵ Og det er jo netop ikke klart, om udødeligheden er noget, der tilkommer sjælen eller ej. Vi kunne derfor forvente, at en principiel afklaring af sjælens væsen er en forudsætning for at afgøre, om egenskaben "udødelig" overhovedet kan siges at tilkomme den. Men faktum er, at sjælen i dialogens hidtidige forløb stiltiende er blevet forstået som livsprincip, som det, der giver kroppen liv, uden at det nærmere er blevet undersøgt, *hvad* sjælen, som livgivende princip, er.

Netop dette spørgsmål bringes ind i dialogen, idet Kebes og Simmias fremsætter to modargumenter mod Sokrates' tre første argumenter (84d4-88b8). Deres indvendinger udgør dermed et dramatisk vendepunkt i dialogens forløb. Der sker et skift i det niveau, diskussionen nu føres ud fra:¹⁶ deres indvendinger bygger eksplicit på bestemmelser af

¹⁴ Se Bordt, «Philosophieren als Sterben-Lernen», 42.

¹⁵ Denne præcisering er vigtig. Som Vasilis Politis argumenteret for i *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press 2016, er Platons Sokrates ikke uden videre fortalende for det, der i sekundærlitteraturen kendes som "the priority of definition", altså det syn at du, for at kunne have viden om noget, først må kunne definere dette noget. Kravet til definition, påpeger Politis, melder sig først i Platons dialoger når det bliver klart, at det ikke uden videre er til at afgøre, om den ting, der diskuteres (f.eks. dyd) har egenskaben x eller ej (f.eks. at kunne læres). Der er således ikke noget usædvanligt i, at spørgsmålet om, hvad sjælen er, ikke rejses med det samme i *Phaidon*. Snarere synes det at være i overensstemmelse med Sokrates' almindelige praksis, at dette spørgsmål først dukker op i løbet af diskussionen, når samtalepartnerne støder på en afgørende vanskelighed – det er netop den vanskelighed, Simmias og Kebes artikulerer.

¹⁶ Se Friedländer, *Platon III*, 38, 41-42 og 47-48; Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, 7 og 12.

sjælens væsen, som Sokrates efterfølgende søger at gendrive ved at indføre et alternativt syn på sjælen.

Det er vigtigt at bemærke, at de opfattelser af sjælen, som Kebes og Simmias gør sig til talsmænd for ikke bare umuliggør, at sjælen kan være udødelig. De sår også principiel tvivl om gyldigheden af Sokrates' opfattelse, at sjælen er et selvstændigt noget, der har sin egen væremåde og netop af den grund kræver omsorg. Dermed sår de tvivl om hele fundamentet for den Sokratiske filosofi og for hans opposition til det bestående, athenske samfund. Hvis sjælen ikke evner at handle frit og uafhængigt af legemet, falder et vigtigt argument for at afvise det traditionelle, politisk motiverede ideal om dyd som Sokrates' anklagere står for. Det betyder endelig, at Sokrates' afvisning af de sjælssyn, hans to dialogpartnere fremfører, kan ses som et vigtigt led i den særlige form for politisk kritik, Sokrates bedriver.¹⁷

De to dialogpartnere udtrykker deres syn på sjælen som følger. Simmias foreslår, at sjælen er som en harmonisk stemthed (*harmonia*) og blanding af kropslige elementer, så som det varme og det kolde (86c5—c2); den er usynlig og guddommelig, men den går dog til grunde som det første når vi dør (86d2-4), på samme måde som lyrens stemhed forsvinder, i samme øjeblik lyrens strenge kappes. Kebes foreslår, at sjælen er som en væver, der nok i løbet af sit liv vil kan væve og benytte sig af mange kapper, der slides op før han dør, men som dog til sidst vil dø, således at hans sidst vævede kappe "overlever" ham (87b3-d8).

Det afgørende ved begge opfattelser er, at de ser sjælen som et fænomen, der er intimt knyttet til kroppen, enten blot som en harmonisk blanding af de kropslige elementer, eller som et noget, der knytter eller væver disse elementer sammen. Ingen af dem medgiver, at sjælen har en selvstændig funktion eller væremåde, i isolation fra kroppen.¹⁸ Med andre ord underkender både Simmias og Kebes Sokrates' påstand, at sjælen er beslægtet med det evige og usynlige (79d3) og derfor er til på en anden måde end det synlige og forgængelige. Alternativt kan man sige, at de begge udfordrer Sokrates til at give en nærmere bestemmelse

¹⁷ Som Hans-Georg Gadamer har foreslået, efter min mening med rette, er afvisningen af dette sjælssyn dialogens egentlige hovedanliggende, se Gadamer «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons >Phaidon<», 193-196. Se også Zehnpfennig, *Platon: Phaidon*, 190, note 103.

¹⁸ At begge indvendinger bygger på en underkendelse af, at sjælen har en radikal anden væremåde end det synlige, betones med rette af Friedländer, *Platon III*, 45.

af, hvad vi skal forstå ved sjælens måde at være på.¹⁹ For det kan ikke siges at være klartgjort tilstrækkeligt i den forudgående del af dialogen.

Før vi vender os mod Sokrates' svar til Simmias og Kebes bør vi bemærke, at Simmias forud for sin indvending kommer med følgende udsagn: at opnå klar indsigt angående spørgsmålet om sjælens udødelighed er enten umuligt eller særdeles svært i dette liv. Alligevel bør man fortsætte med at undersøge sagen på alle måder – alt andet ville være tegn på svaghed. For hvad angår sådanne ting må man enten lære, hvorledes de forholder sig eller, hvis det ikke er muligt, så i det mindste holde sig til den menneskelige *logos* – det ræsonnement eller argument – der er stærkest, for at sejle på den gennem livet som på en tømmerflåde (85c1-d4).

Udsagnet foregriber på den ene side Sokrates' skildring af sin såkaldt anden sejlads i det fjerde argument for sjælen udødelighed, altså hans grundtanke om, at det er sikrere at tage udgangspunkt i en hypotese om, at der findes ideer, som forklarer verden omkring os, samt at disse nås gennem den rene tænkning, end i en hypotese om, at sanserne giver os reel erkendelse. For denne hypotese er netop også en antagelse, der gør det nemmere for Sokrates at navigere i livet, men som han dog ikke af den grund mener er uangribelig.

På den anden side kan Simmias' udsagn læses som et direkte modsvar til de såkaldt ægte filosofers opfattelse, at det er umuligt at opnå viden eller, hvis det muligt, så kun i døden. Den opfattelse er en slap holdning, der forhindrer filosofisk undersøgelse, på samme måde som Menons paradoks gør det ved at hævde, at man ikke kan lede efter noget, som man ikke allerede ved, hvad er (se *Menon* 80d5-e5 og 81d5-e1). Ved klart at fremsætte sit alternativ til den opfattelse, viser Simmias sig – på trods af at han skal til at fremføre et radikalt modargument mod Sokrates' sjælssyn – som Sokrates' allierede. For Sokrates har jo netop gennem hele dialogen undersøgt, hvorledes det forholder sig med sjælen og døden, uden på noget tidspunkt at hævde, at dette kun har værdi, såfremt de når frem til viden om sagen. Helt generelt kan Sokratiske filosofi også ses som en bestræbelse på at opnå så stor klarhed som det er menneskeligt muligt om de afgørende spørgsmål i livet, ved brug af argumenter og hypoteser. Mellem alternativet uvidenhed/absolut indsigt, som er det eneste

¹⁹ Kenneth Dorter «The Objections of Simmias and Cebes (84c-89c)» i Jörn Müller, *Platon: Phaidon, Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 97-110 foreslår, 97, at de to argumenter udfordrer den form for analogitænkning, det tredje argument bygger på, ved at fremsætte andre analogier som alternativ til Sokrates' analogi mellem ide og sjæl.

alternativ de ægte filosoffer anerkender, indfører Sokrates dermed et ideal om relativ, og foreløbig, indsigt, der principielt set altid er mulig at korrigere, såfremt bedre argumenter skulle dukke op. For Sokrates er filosofi ikke besiddelse af apodiktisk viden, opnået gennem uafviselige beviser, men derimod en bestandig bestræbelse på at opnå så stor indsigt i vanskelige anliggender, som vi kan, ved hjælp af de bedste argumenter, vi kan finde.

III: Sokrates svar: sjælens væremåde som frihed

Sokrates' svar til de to indvendinger kan ses som en trinvis afklaring af sjælens specifikke måde at være på. Selv om det navnlig er tilbagevisningen af Kebes, der har stået i centrum af den filosofiske fortolkning af *Phaidon*, hvor Sokrates giver en slags selvbiografi og beskriver den ovenfor nævnte anden sejlads, er Sokrates' modsvar til Simmias lige så vigtigt for at forstå Sokrates' forsvar for sit filosofiske projekt til bunds.

Vigtigheden heraf ses bla. af at Simmias tidligere har fremført, at det han siger om sjælen er det noget "vi" antager om den (86b6-7), en påstand, der spejles i Echekrates' udbrud i dialogens rammefortælling, at han på sælsom vis nu gribes af, og altid har været grebet af, det syn, at sjælen er en harmoni (88d3-5). Harmonitanken signaliseres dermed som en alment accepteret opfattelse af sjælen, der i et eller andet omfang appellerer til Simmias og Echekrates.²⁰ Vi behøver i denne sammenhæng ikke at redegøre for alle momenterne ved Sokrates' modsvar, men kan nøjes med at fremhæve to punkter.

Det første er, at modsvaret tager udgangspunkt i at Simmias accepterer konklusionen på det andet argument – at læring er det samme som erindring (se 91e2-92a5). Sokrates fremhæver, at Simmias må opgive en af sine tanker (*logoi*), i) at læring er erindring eller ii) at sjælen er en harmoni, fordi et harmonisk forhold ikke kan bestå forud for de elementer, den er et forhold mellem (92b4-c4), mens sjælen, såfremt den skal kunne erindre tidligere erhvervet viden, må have eksisteret forud for kroppen. Simmias medgiver med det samme, at han vælger at fastholde i), altså tanken om at læring er erindring. Grunden er, at denne tanke følger af en hypotese om sjælen og ideerne, der er værd at antage (92d6-7); for denne hypotesen er funderet i et filosofisk argument, nemlig det, Sokrates udfoldede som sit andet argument for sjælens udødelighed. Denne diskussion illustrerer, hvad Simmias forstår

²⁰ Det er omstridt, i hvilket omfang tanken kan knyttes til den pythagoræiske "skole". Det afgørende her er ikke, om harmoni-tanken som sådan kan tilskrives Pythagoras, men blot at Platon klart angiver, at Sokrates' samtalepartnere er tiltrukket af den.

ved at holde fast i det bedst mulige menneskelige ræsonnement og foregriber klart den metode, som Sokrates beskriver som sin anden sejlads. Modsvaret antyder tillige, at det er forholdet mellem ideerne og sjælen, der danner omdrejningspunktet for Sokrates' modsvar til begge indvendinger.

Det andet er, at Sokrates i sit modsvar påpeger, at Simmias' syn på sjælen vanskeliggør al tale om menneskelig dyd. Sokrates' noget komplekse indvending er som følger: én harmoni kan måske siges at være mere harmonisk end en anden (se dog 94a1-4), men én sjæl kan ikke være mere sjæl end en anden (93a14-b6). Men det hævdes med rette, at nogle sjæle har fornuft og dyd og dermed er gode, mens andre ikke er har det og derfor er slette (93b8-c1). Under forudsætning af, at sjælen er en harmoni, og under forudsætning af, at alle sjæle er lige meget sjæl, følger imidlertid det paradoksale forhold, at alle sjæle er lige harmoniske, hvilket vil sige, at de alle er lige gode – hvis ellers en sjæls godhed skal forklares som det, at den er harmonisk (93c3-e10).

Med dette argument viser Sokrates, at sjælens væsen ikke kan forstås som en harmoni mellem kropslige elementer, men at harmoni derimod bør forstås som en tilstand, der kan være kendetegnende for sjælens *måde* at være på. Sjælen *er* ikke harmoni, den er derimod noget, der kan *være* mere eller mindre harmonisk.

Det synes tillige at følge af Sokrates' argument, at sjælen må være et forhold – ikke mellem kropslige elementer, hvad han jo afviser, men mellem andre momenter eller elementer ved den selv, hvis det ellers er korrekt at hævde, at sjælen kan være harmonisk og at harmoni er et forhold, der består mellem elementer af noget. Ud fra den forudgående dialog synes det rimeligt at antage, at sådanne momenter kunne være fornuften (inklusiv dens forhold til de ideer, den søger at erkende) og de kropslige impulser, sjælen modtager gennem sanserne (se 94b7-e1). Er det korrekt kan vi sige, at sjælen er et forhold mellem disse, der, netop i måden det forholder sig til dette forhold, kan være mere eller mindre harmonisk.²¹

Harmoni er altså ikke sjælens væsen, som Simmias foreslår, men en opgave, en opgave, der er identisk med den, Sokrates har viet sit liv til. Og den opgave kan netop ikke forklares hvis man antager, at sjælen kan reduceres til et forhold mellem legemlige elementer.

²¹ Allusionen til Kierkegaard er bevidst; at selvet, som Anti-Climacus siger, "er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv" (SKS 11, 129) forekommer mig netop at være en indsigt, som Kierkegaard har fra sit forbillede, Sokrates.

For da afskriver man tanken om at sjælen kan have en kraft og indsigt i sig selv, uafhængigt af legemet, som den kan udøve når den træder i forhold til kroppen – da må den nødvendigvis, som Sokrates siger, være ude af stand til at gøre eller påvirkes af noget, ud over det, legemet gør eller påvirkes af (93a4-5).

Kritikken af et materialistisk syn på sjælen fortsættes i Sokrates' svar til Kebes. Også hvad dette svar angår er det nok at fremdrage et par træk, der har betydning for at vurdere det etisk-politiske budskab, Sokrates fremsætter som sit filosofiske testamente. Svaret starter med en slags selvbiografi, hvor Sokrates forklarer, hvorledes han som ung opgav naturfilosofiske undersøgelser af, hvad årsager er, og i den forbindelse stødte på Anaxagoras og hans lære om, at fornuften er årsag til alting (95e9-99d2). Hovedpointen i denne selvbiografi er at adskille det, vi nu (med afsæt i Aristoteles) ville kalde materielle årsager²² og formåls- eller teleologiske årsager. Hvad Sokrates søgte hos Anaxagoras var at få forklaret, hvordan fornuften (*nous*) er en formålsårsag for alt, der er, en forklaring, der ville indebære, at man som årsag til noget må angive, hvordan det er bedst for det enten at være eller handle eller påvirkes (97c8-d).

Sokrates hævder, at han ikke fandt en sådan type forklaring hos Anaxagoras, samt at han derfor begav sig ud på den anden sejlads på jagt efter årsager (99c6-d1). Denne "sejlads" består netop i antagelsen om, at ideerne er årsager til alt. Formuleret i Aristoteliske termer kunne man fristes til at sige, at han i stedet for en teleologisk årsag til det hele nu stillede sig tilfreds med formelle årsager for alt, der er. Men helt så simpelt forholder det sig ikke.

Før vi forlader Sokrates' diskussion af Anaxagoras er det derfor værd at fremhæve Sokrates' illustration af, hvad han fandt skuffende hos Anaxagoras. Her (98c2-99a4) drager han en analogi mellem sig selv og verden: Anaxagoras' måde at forklare verden på, som ifølge Sokrates ender med kun at appellere til det materielle grundlag for det, der findes, uden egentlig at anvende fornuften, svarer til at ville forklare, hvorfor Sokrates nu sidder i dødscellen blot ved at henvise til hans muskler, scener og knogler, uden at angive den virkelige årsag, "at netop fordi athenerne har fundet det bedre at dømme mig, så har det også forekommet mig bedre at blive sidende her, og mere retfærdigt at vente og lide den straf, som de har befalet" (98e2-5; min oversættelse).

²² Sokrates bestemmer ikke det materielle som årsager, men blot som det, foruden hvilket årsagen – nemlig fornuften – ikke kunne være årsag: 99b3-4.

Analogien illustrerer, at hvad der måske ikke kan lade sig gøre for naturen som helhed – at forklare hvorledes fornuften kan være en årsag, der ordner alt efter hvad der er bedst – bedre lader sig gøre på det menneskelige plan. For vores handlinger er ikke blot et resultat af vores legemlige beskaffenhed, men først og fremmest af vores overvejelser vedrørende det, vi anser som bedre eller mere retfærdigt.

Lad os derfor prøve at overføre, hvad Sokrates har sagt om årsagsforklaringer, der orienterer sig efter fornuften – de skal angive, hvordan det er bedst for noget at 1) være, 2) påvirkes 3) handle (97c8-d) – på forholdet mellem Athen og Sokrates, den dramatiske ramme for diskussionen i *Phaidon*. Vi får da følgende billede: Athenerne anser det for bedst for byen, at den forbliver som den *er* (væren), hvilket indebærer, at den bør undgå at blive *påvirket* af Sokrates' udsørgende aktivitet, hvorfor den må *handle* ved at dømme ham til døden. Sokrates på sin side mener, at det er bedst for ham, at han forbliver den filosof, han er (væren), at han derfor må lade sig slå ihjel (altså påvirkes) og følgelig vælger at blive siddende i sin dødscelle (og dermed handler). For både athenerne og Sokrates er deres fornuftsaffødte opfattelser årsager til de handlinger, de foretager sig.

At Sokrates ikke mener, at athenerne har ret i deres forståelse af, hvad der er bedst for Athen, og at de dermed ikke bruger deres fornuft rigtigt, er klart ud fra *Forsvarstalen*, hvor han betoner, at det han gør for Athen er en art gudstjeneste, og at han selv er det bedste, der er hændt byen (se 30a5-7). Men når athenerne først har besluttet sig for at handle, som de har, anser han det alligevel for bedst at gå i døden, som han fremhæver i *Phaidon*. Begrundelsen for dette tilsyneladende paradoks, som man finder i *Forsvarstalen*,²³ er, at Sokrates ikke kunne have undgået dødsdommen, uden at have gået på kompromis med sig selv ved at opføre sig på en måde, der er uværdig for et frit menneske, nemlig at trygle og bede om nåde med gråd og klage, på samme måde som han ikke ville have kunnet undgået anklagen, uden at have gået på kompromis med sig selv ved at leve et uretfærdigt liv (38d3-39b8). Hellere gå værdigt i døden grundet en værdig og retfærdig livsførelse end uværdigt at søge at undslippe døden gennem en uværdig opførsel og et uværdigt og uretfærdigt levet liv.

²³ I *Kriton* giver Sokrates en mere konventionel og mindre konfronterende begrundelse, nemlig at det ville være uretfærdig ikke at ville lade sig dømme af det samfund, han har nydt godt af hele sit liv (se 50a-54d). Jeg læser dette som det mindre filosofisk interessante svar, der bevidst henvender sig til den knap så tænsomme, men særdeles bekymrede ven, Kriton, der forstår konventionel moral, men næppe dybere filosofiske overvejelser af, hvad der i sandhed er retfærdigt.

Billedet der tegner sig her er da, at den, der først og fremmest søger at overleve i et uretfærdigt samfund som Athen efter Sokrates' opfattelse var, kun kan gøre det ved at leve uretfærdigt, mens den, der virkelig søger at være retfærdig, altid må være beredt på at møde en anklage og en dødsdom, samt at acceptere sidstnævnte, fordi alt andet ville være uværdigt.

På baggrund af disse overvejelser forekommer det ikke urimeligt at antage, at Sokrates' formål med at skildre sin anden sejlads ikke bare er at give et generelt bud på, hvad en årsagsforklaring indebærer (det er det selvfølgelig også), men tillige at give en forklaring på hans egne handlinger i konfrontation med den anklage om at fordærve byens unge, hans anklagere har fremført mod ham. Det er ikke nødvendigt at gå i detaljer med skildringen af den anden sejlads: det er tilstrækkeligt at angive et enkelt træk, som peger direkte på dens politiske relevans.

Sokrates starter med at fremhæve, at han, efter at han opgav både naturfilosoffernes og Anaxagoras' tilgang til årsager, mente at det var nødvendigt at søge tilflugt i ræsonnementer (*logoi*) for herigennem at betragte sandheden om de ting, der er (99d4-6). Det er det, han hele dialogen igennem har argumenteret for er den rette vej til indsigt. Nu forklarer han, at denne tilflugt indebærer, at han til enhver tid har antaget den *logos* – det ræsonnement – som forekom ham mest standhaftig, som et grundlag eller hypotese, samt at han har fastsat alle de ting, der forekom ham at stemme overens dermed, som værende sande, både hvad angår årsager og hvad angår alt andet (100a3-6). Og den grundantagelse, han er gået ud fra som mest standhaftig, er ingen anden end den, at der findes noget, der er skønt og godt og stort i sig selv (100b5-6).

Sigtet med resten af Sokrates' argument er nu at forklare, hvorledes denne antagelse kan bruges som årsagsforklaring for de synlige ting, der omgiver os, samt hvorledes dette kan sandsynliggøre (men ikke bevise), at sjælen er udødelig. I stedet for at gå ind i detaljerne af dette særdeles komplekse argument vil jeg her blot fastholde Sokrates' grundantagelse, i al sin simpelhed, at der findes noget, der er, hvad det er, i sig selv, herunder det gode, det skønne – og det retfærdige, den første ide eller form, der nævnes i hele dialogen (se 65b4-5). Det er afgørende at se, at en sådan antagelse er ikke bare en metafysisk eller ontologisk tese, som vi kan betegne som begrebsrealisme eller platonisme og afvise som et stykke antikveret tænkning, vi i den såkaldt postmetafysiske tidsalder er kommet ud over. Antagelsen er først og fremmest en metafysisk tese med vidtfavnende politiske konsekvenser.

At der er noget, der i sig selv er retfærdigt og godt vil netop sige, at det findes noget, der helt uafhængig af politiske konventioner og gængse opfattelser er retfærdigt og godt, noget, der kan fungere som målestok for vores vurdering af, om vores handlinger og politiske institutioner er gode og retfærdige eller ej – hvis ellers vi kan nå til en erkendelse af det. Den tese, Sokrates har forsvaret fra begyndelsen af dialogen, er, at det er muligt for mennesket at nå frem til en sådan erkendelse, i hvert fald til dels, hvis vi ellers er villige til at give slip på vores kropslige bindinger og de dertil knyttede begær efter rigdom, magt, og ære. Men det betyder omvendt, at det først er idet vi lægger vores normale perspektiv på tilværelsen, som den traditionelle politik ifølge Sokrates styres af, bag os, at vi vil være i stand til at erkende, hvad der virkelig er retfærdigt og dermed handle i overensstemmelse hermed, idet vi påvirkes af denne ide.

At Sokrates forbliver i dødscellen kan dermed ses som en illustration af, at sjælen er i stand til at påvirkes uafhængigt af det legeme, den er inkarneret i, ved at erkende ideer så som retfærdighed og skønhed, og til at handle på baggrund af dette, uden at tage hensyn til kroppens fortsatte eksistens. At Sokrates forbliver i cellen, efter at athenerne har dømt ham, på trods af, at han grundlæggende mener, at dommen er uretfærdig, kan dermed ses som udslag af en radikal frihed, en frihed, der beror på at lade det, fornuften hele ens liv har tilsagt en er ret og godt, og kun det, determinere ens handlinger. Ideerne fungerer dermed som det ontologiske fundament for det Kant senere kaldte autonomi: evnen til at lade ens fornuft, og kun den, være determinerende for ens frie handlinger.

At udfoldelsen af denne frihed kan sætte en på kollisionskurs med det samfund, man er en del af, er ingen hemmelighed. Sokrates udtrykker det klart i *Forsvarstalen* – den, der vil kæmpe for det retfærdige, kan ikke holde sig i live i mere end kort tid, hvis vedkommende gør det i fuld offentlighed (31c4-32a3). *Phaidon* bevidner, at selv den, der vier sit liv til at kæmpe for retfærdigheden uden at gå ind i det politiske liv, risikerer at dø.