

Adelsbegreb og filosofi i *Alcibiades I**

af Jakob Fink

Diskussionen om ophavet til den relativt korte dialog *Alcibiades I* er for ganske nylig blevet genrejst af Nicholas Denyer.¹ Op imod en veletableret tradition, der erklærer denne tekst for et uægte barn i familien af platoniske dialoger, hævder Denyer dens autenticitet. Forståeligt nok bruger han en hel del kræfter på dels at relativere sandsynligheden af de synspunkter, hvor ud fra dialogen er blevet erklæret uægte og dels på at øge sandsynligheden for dens ægthed. Halvdelen af hans introduktion og store dele af kommentaren bruges på dette spørgsmål. Det medfører den lidt paradoksale situation, at man samtidig med, i en vis forstand, at have fået præsenteret en helt ny dialog af Platon, oven i købet med en ekstensiv kommentar, på den anden side ikke rigtig får noget bud på, hvad dialogen handler om. Denyer foreslår godt nok, at Platon har skrevet *Alcibiades I* som et forsøg på at vinde unge magthavere for filosofien (altså en slags protreptik) og som en apologi for sit eget og Sokrates' mislykkede forsøg på indgriben i det politiske liv.² Hvis dette imidlertid er tilfældet, bliver dialogen næsten uforståelig. Til en hvervetale for filosofien kunne man dårligt have valgt nogen mere upædagogisk skikkelse end Alcibiades, datidens største politiske skandale, og hvad det andet apologetiske anliggende angår, forekommer det usandsynligt, at Platon, selv på sine gamle dage, skulle være gået over til at bruge en forklaringsmodel, der i sin kerne arbejder med det yndede om end noget infantile argument: *det er de andres skyld!* Det kan dårligt betragtes som et tema, det er værd at skrive en hel dialog om.

I det følgende vil jeg derfor kort forsøge at forfølge to fortolkningsspor der kan kaste lys over denne dialog. Det ene er idéhistorisk og tager udgangspunkt i en undersøgelse af det græske aristokratibegreb og de forandringer, det gennemløber, indtil det hos Platon oplever en fuldstændig omfortolkning. Det andet spor er filosofisk og udspringer af et kernespørgsmål i Platons tænkning,

* En del af denne artikel blev afholdt som et kort oplæg (paper) ved det filosofiske seminar Collegium Phaenomenologicum i sommeren 2002 i Città di Castello, Italien. Fortolkningen er opstået i intens samtale med mine to studiekammerater og meddeltagere Marius Gudmand-Høyer og Morten S. Thaning. Jeg er naturligvis alene ansvarlig for de her fremførte synspunkter.

¹ Plato, *Alcibiades*, Edited by Nicholas Denyer, Cambridge, 2001. [Introduktion, tekst og kommentar]

² Denyer, *op. cit.* p. 13-14.

nemlig spørgsmålet om, hvordan og i hvilket omfang tænkningen kan intervenere i det praktiske liv. Som det vigtigste resultat af Denyers undersøgelser over *Alcibiades I* står påstanden om, at det er en sen dialog.³ Dette vil for indeværende få den konsekvens, at dialogen vil blive læst op imod en række af Platons øvrige dialoger, der anses for at høre til den mellemste eller sene del af Platons forfatterskab, først og fremmest *Theaetetus*. At der i løbet af analysen ikke kan blive gjort rede for alle enkeltheder i dialogen, men kun for det, der er væsentligt for denne tilgang, ligger i sagens natur.

I.

Werner Jaeger har i sin monumentale klassiker *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* undersøgt udviklingen inden for den græske kulturs dannelsesidealer. Hans tese om, at det homeriske aristokratiske idealer gennemgår en kontinuerlig udvikling helt op til klassisk tid, vil i det følgende stå uanfægtet. Ved kort at tegne omridset af denne udvikling vil den radikale kritik, Platon underkaster disse idealer, blive desto tydeligere.

Det er en central påstand hos Jaeger, at aristokratiet i en given nation vil være kilden til denne nations kultur eller παιδεία og at mennesker af lavere social status hen ad vejen vil overtage denne παιδεία og gøre de aristokratiske idealer til deres egne.⁴ For den homeriske adels vedkommende findes disse idealer samlet i den velkendte forestilling om en mand, der er καλὸς κἀγαθός. Det er den slags kriger-adelsmand, der optræder i *Iliaden* og her udfolder det, man kan kalde sin agonale kultur i de individuelle kampe mand mod mand eller i den atletiske dyst (ἀγών). Den klassiske formulering af dette aristokratiske idealer findes i sjette sang, lagt i munden på Diomedes, der af sin far pålægges: "Altid at være den første, udmærket i heltenes skare / aldrig at vorde til skam for fædrenes slægt" (*Il. 6, 208-9. Wilsters oversættelse*). Her træder tydeligt tre markante træk ved den homeriske adelskultur frem: a) brugen af *eksemplet* og den centrale rolle det spiller i et samfund uden egentlige uddannelsesinstitutioner; b) *skamfølelsen* eller det at handle hæsligt (αἰσχύνω) og *skammen* (αἰδώς), som den kategori adelsmanden risikerer at bringe i spil, hvis han handler uædelt; og c) *slægten*, det sociale fundament for et menneske i en tid med svage eller slet ingen samfundsinstitutioner.

a) Forestillingen om skønhed og dygtighed knytter sig hos Homer til det eksemplariske. I begrebet καλοκἀγαθία er impliceret, at et menneskes udseende

³ Denyer, *op. cit.* p. 11-12. Understøttet af kommentaren p. 152 (ad 116d 8), p. 174-75 (ad 121a 5), p. 187 (ad 123b 5).

⁴ Jaeger, *Paideia I* p. 24.

afslører dets noble eller tarvelige kvaliteter. Således kan Achilleus sige: “Ser du ej selv, hvad kæmpe jeg er: hvor høj og hvor fager” (*Il. 21, 108. Wilster*. Ordene er her καλός og μέγας.) Ligeledes siges det om Thersites, uslingen, der fornærmer Agamemnon ved rådsforsamlingen: “Han var den hæsligste mand, der kom til Ilion” (*Il. 2, 216: αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε*). Skønheden er i denne forstand en dyd (ἀρετή) hos Homer. Karakteristisk for en kultur, der sætter idealet så højt, foregår spejlingen af disse idealer ikke som en form for didaktik – man tænker her uvilkårligt på modsætningen hertil hos bondestandens digter Hesiod – det vil sige som den mere eller mindre systematiske formidling af et konkret læreindhold, men derimod som en form for *lovprisning*.⁵ Det der prises, er selvfølgelig dåden. Selv om de danske ‘dåd’ og ‘dyd’ etymologisk ikke har noget med hinanden at gøre, dækker dåd semantisk ganske godt, hvad Homer ville forstå ved dyd (ἀρετή). Hvis man således kan tale om en etik hos Homer, vil den kunne karakteriseres som en dådsetik, snarere end en dydsetik. Det betyder ikke, at Homer ikke kender dyder, men at de homeriske dyder overvejende er lagt an på konkret handling og handlingens resultat. Homer priser udover skønheden og styrken særlig modet. Det vil sige, at den etiske dimension hos Homer ikke inddrager handlingens begrundelse (motivet eller retfærdigheden for eksempel), men kun dens resultat.⁶

b) Tæt forbundet med lovprisningen og den pædagogiske brug af det eksemplariske, der afslører sig heri, er forestillingen om skam. Jaeger har beskrevet det homeriske menneskes personlighed som fuldstændig offentlig.⁷ Det betyder, at adelsmanden meget nidkært må værne om sin *anseelse*, både med henblik på den konkrete sammenhæng, han indgår i (på kamppladsen eller ved rådsforsamlingen for eksempel), men også med henblik på sit fremtidige eftermæle, det vil sige hans ry (κλέος). Man får en forestilling om denne åbenhed hos det homeriske menneske ved at se på rådsforsamlingen i *Iliadens* første sang. At Agamemnon må afgive sin hæderspris, pigen Chryseis, griber så voldsomt ind i hans anseelse, at han på stedet forlanger oprejsning og tilmed er villig til at bruge magt, hvis nogen skulle modsætte sig. Heraf fremgår, at det egentligt skamfulde ikke består i at begå uret, her altså ved at træde den private ejendomsret under fode og fratage en anden mand hans hædersbevisning, men i at lide *nederlag* under en hvilken som helst form.⁸ I en krigerkultur er

⁵ Cf. Jaeger, *op. cit.* I p. 70.

⁶ Cf. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* pp. 35, 52. Adkins sporer udviklingen hen imod en egentlig ansvarsetik på græsk grund og illustrerer de vanskeligheder, et moderne menneske har ved at begribe en etik, der opererer uden kategorier som ansvar, samvittighed og motiv.

⁷ Jaeger, *op. cit.* I p. 32. Jaeger skriver “Gewissen” og ikke personlighed, men skynder sig at tilføje, at der hos Homer ikke findes noget, der i egentlig forstand svarer til det moderne “samvittighed”. Det samme gælder i øvrigt for begrebet “personlighed”.

⁸ Dette synes umiddelbart at blive modsagt af, at Achilleus rent faktisk kalder Agamemnon for skamløs (ἀναιδείης) i denne sammenhæng (*Il. 1, 149*). Man kan bemærke hertil, at Achilleus ikke

nederlaget forståeligt nok ilde set. Den skam, der knytter sig til nederlaget, pletter så at sige heltens rygte. At dette kan være en alvorlig social og politisk begivenhed, illustrerer Achilleus' vrede til fulde. I dette tilfælde bliver det samtidig klart, hvorfor mandens ry er så afgørende: Det lever videre selv efter heltens død og giver i denne forstand en slags udødelighed. For den særligt udmærkede gælder det endda, at hans ry fylder hele verden. Det siges således om Agamemnon, at hans rygte når selv til himlen (*Od. 9, 264*).

c) Som den sidste af de kategorier, der er blevet fremhævet som væsentlige inden for det homeriske aristokratiske kultur, står slægten. Den homeriske helts sociale status er afhængig af to faktorer: hans blod og hans rigdom. Besiddelsen af rigdom, for aristokratiets vedkommende først og fremmest land, bliver senere et problematisk punkt for adelskulturen, og der vil derfor i det følgende kun blive set på blodet eller slægten. Den stadige brug af patronymica til heltene hos Homer understreger på rent udvortes vis, hvilken uhyre vigtighed slægten tillægges hos adelsmanden. Denne fokusering på genealogi skyldes et (går jeg ud fra) alment træk ved den menneskelige natur, der kommer til udtryk i et ønske om at henlægge slægtens historie så langt tilbage i tiden som muligt, helst helt op til guderne, for herved at undgå den ubetydelighed og anonymitet, der hæfter ved mennesker af lavere social status. Det er i denne sammenhæng betegnende for eksempel Odysseus, at han nok kan undslippe kycloperne ved at gøre sig anonym (Ingen), men ikke kan tale at forblive anonym, da han først er kommet fri af hulen. Den 'nobelfødte' (γενναῖος) kan ved at anbringe sin slægt inden for mytologiske rammer legetimere et magtkrav.⁹

Sammenfattende kan de væsentligste punkter i den aristokratiske παιδεία altså identificeres som: dåden (og det fundament den hviler på af eksemplaritet, slægtsstolthed og rigdom) og lovprisningen af dåden (det gode ry), så at sige det skamfuldes modpol. Da denne lovprisning af krigernes gerninger findes organiseret i det homeriske heltepos, kan man hermed i overensstemmelse med Jaeger formulere nogle af forudsætningerne for det homeriske aristokrati, nemlig *besiddelse* og *tradition*.¹⁰

Spørgsmålet om besiddelse bliver som nævnt problematisk for adelskulturen. I takt med ændrede politiske, økonomiske og sociale forhold i arkaisk tid oplever holdningen til besiddelse en række modifikationer. Militært

beklager sig fordi Agamemnon er uretfærdig, men fordi han griber negativt ind i den anseelse Achilleus selv har krav på (μ' ... Ἀγαμέμνων / ἠτίμησεν. *Il. 1, 355-356*).

⁹ H. Frisch belyser nærmere familiens sociale betydning i det homeriske samfund. Cf. *Magt og ret i oldtiden* p. 41ff.

¹⁰ Jaeger, *op. cit.* I p. 45.

svækkes aristokratiet ved hoplitternes fremkomst, politisk ved tyranniets fremkomst og overgangen visse steder til en demokratisk styreform, og endelig økonomisk ved en opprioritering af handel og håndværk inden for bystatssamfundene.¹¹ Man kan formentlig aflæse denne svækkelsestendens hos aristokraten og atheneren Solon. Hos denne tænker optræder pludselig δίκη som en aktør i sociale sammenhænge: “Jeg ønsker mig besiddelse (χρήματα)”, siger han, “men vil ikke have den på uretmæssig vis (ἀδίκως)” (Solon 13, 7-8). Erhvervelsen af rigdom er altså ikke acceptabel under en hvilken som helst form. Mens *Iliadens* og *Odyssseens* mennesker tilsyneladende ikke så noget problem i for eksempel sørøveri eller udplyndring af erobrede byer – men til gengæld så ned på handelsstanden og dens kræmmernatur, (f.eks. *Od.* 8, 158-164) – ser man hos Solon en ændret holdning til spørgsmålet om rigdom (og besiddelsestrang). I takt med fremkomsten af andre sociale grupperinger, der kan tage konkurrencen op med aristokratiet hvad rigdom angår, ændres holdningen til rigdom, og Solon kan i denne forstand læses som et tegn på et aristokrati i krise.¹²

Den vigtigste skikkelse i aristokratiets kamp mod det fremvoksende borgerskab er i arkaisk tid Pindar. Betegnende for den situation, adelen befinder sig i, griber han til *traditionen* (og altså ikke besiddelse) for at finde sit mægtigste våben. Dette tager form af en insisteren på adelsmandens afstamning. Der viser sig at være en slags medfødt kvalitet i det menneske, der er γενναῖος, en standard eller et mål. Dette adskiller den noble fra pøblen. Men samtidig hermed rejser dette spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at lære eller uddanne en mand til at blive nobel. Hvis nemlig adel er medfødt, hvorfor skulle man da undervise nogen heri? Hertil svarer Pindar, at kun for så vidt en mand rent faktisk er ædel eller besidder ἀρετή, kan han dannes herefter. Denne tanke formuleres med det berømte “bliv hvad du er!”¹³

Ud af denne kamp mellem adel og borgerskab kommer en forandret og måske i højere grad rystet opfattelse af de nævnte forudsætninger for den homeriske adelskultur: Besiddelsen er ikke længere et acceptabelt kriterium for den ædle. Det der bliver tilbage, er begrebet om den aristokratiske tradition og troen på aristokratens ἀρετή.

En forklaring

Det er denne situation, som her kort er blevet opridset, Platon befinder sig i

¹¹ Som fremstillet af H. Frisch, *op. cit.* pp. 118, 121, 188ff.

¹² Cf. Jaeger, *op. cit.* I p. 268.

¹³ Pindar, *Pythia* II, 72. Cf. også Jaeger, *op. cit.* I p. 285-287.

og den tradition han arver. I det følgende vil *Alcibiades I* blive fortolket i forhold til denne ramme. Tesen er, at Platon i denne dialog diagnosticerer det athenske *aristokratis* krise. Denne fortolkningsansats går til en vis grad imod en række nyere behandlinger af Alcibiades, der i denne *enfant terrible* ser symptomet på et *demokrati* i krise.¹⁴ Hvor rigtigt dette synspunkt end kan være er det ikke det perspektiv, der findes hos Platon.

Der lægges ud med en fremstilling af Platons eksponering af det traditionelle aristokratibegreb, der følger dialogens første del. Herefter behandles Platons kritiske destruktion af dette adelsbegreb i dialogens midterste del. Og afslutningsvis følger en samlende fremstilling af hans konstruktive behandling af emnet i forbindelse med dialogens sidste del. Andre dialoger inddrages lejlighedsvis.

1. (103a – 119e).

I en vis forstand berøres aristokratiet i en lang række dialoger udover *Alcibiades I*. Adelsbegrebet undersøges i en række af sine specifikke former i en del mindre dialoger. Dette foregår som en problematisering af denne eller hin *ἀρετή* (i *Laches* eksempelvis *ἀνδρεία*), indtil begrebet om *ἀρετή* selv optræder som undersøgelsens erklærede genstand i *Meno*. Disse dialoger spejler til en vis grad den åndelige rørelse, der i det femte århundrede fulgte på den sofistiske bevægelse. De vidner dertil om, at 'dyden' i sig selv er blevet problematisk på dette tidspunkt. Den sidste bastion inden for den traderede adelskultur, den noble mands *ἀρετή*, er ikke længere en instans, der kan påberåbes med selvfølgelighed. Mens det homeriske aristokratis idealer gennem Solon og Pindar undergår en forvandling i retning af den sædelige overlegenhed hos aristokratiet og en insisteren på traditionen på bekostning af besiddelsen, er selve denne tradition hos Platon begyndt at vakle. Hermed er begge forudsætninger for den aristokratiske kultur, besiddelse og tradition, blevet problematiske.

I *Alcibiades I* er der imidlertid ikke bare tale om et problematisk aristokratibegreb, men aristokratiets krise bliver fuldtud anskueliggjort. Dialogen starter med, at Sokrates indleder en samtale med Alcibiades for at forsøge at bringe ham i en tilstand af *apori*. Han lægger ud med at give noget, der ligner en smigrende beskrivelse af den unge aristokrat: det er klart, at Alcibiades anser sig for at være alle andre overlegen i skønhed, skikkelse, afstamning og rigdom, selv om dette sidste ikke synes at optage ham særlig meget (*Alc. 104a-b*).¹⁵ Derudover

¹⁴ F.eks. Jacqueline de Romilly, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition* p. 10.

¹⁵ Som påpeget af Denyer anser Alcibiades sig for at være *κάλλιστός τε καὶ μέγιστος* altså superlativerne til de hos Homer normalt forekommende *καλός* og *μέγας*. Denyer, *op. cit.* ad loc. (p.

er han overmåde ambitiøs, det vil sige, at han ønsker sit navn (ὄνομα) og sin magt (δύναμις) ud i alle dele af verden (*Alc. 105c*). Med disse få bemærkninger falder det således i øjnene, at Alkibiades helt og holdent befinder sig inden for rammerne af det traditionelle aristokrati. At han ikke er hvem som helst eller en miserabel personage som de findes i andre dialoger (som for eksempel Anytos eller Meletos) fremgår også klart. Hvis han nemlig havde været optaget af at nyde en række af de nævnte ting, ville Sokrates' kærlighed til ham være ophørt på stedet (*Alc. 104e*). At han yderligere var genstand for en ganske særlig omsorg fra Sokrates' side, afslører sig ikke kun ved, at Sokrates er forblevet hans elsker (ἐραστής), men også derved, at han har holdt ham under opsyn dag og nat (*Alc. 106e*).

Det der gør Alkibiades så tiltrækkende, er hans aristokratiske natur.¹⁶ At han rent udvortes er καλὸς κάγαθός, er åbenlyst, skønhed, afstamning, rigdom, men dertil har han *til en vis grad* instinktivt det traditionelle aristokratiske værdier. Således vil han hellere dø end være en kujon (*Alc. 115d*) og det bliver også klart, hvorfra dette ideal kommer, idet han ivrigt bekræfter at han har hørt *Iliaden* og *Odyseen* reciteret (*Alc. 112b*). Den unge Alkibiades ligger altså inde med begge de traditionelle forudsætninger for den aristokratiske kultur. Denne fundering i det traditionelle aristokrati, der skal vise sig ikke at stikke særlig dybt, udtrykker sig også i det brændende ønske om sætte sig igennem politisk. Dialogens tid er således henlagt til dagene lige før Alkibiades er gammel nok til at tage del i det politiske liv, altså styrelsen af byen (*Alc. 105a-b*). Dette er også den direkte anledning til at Sokrates henvender sig til ham. Det viser sig imidlertid, at Sokrates kun lige akkurat er kommet Alkibiades i forkøbet med sin henvendelse. Den unge mand har nemlig undret sig over (θαυμάζω), hvad det er for et håb, Sokrates nærer, eftersom han til stadighed viser sig i hans nærhed (*Alc. 104c-d*). Sokrates forklarer sig med, at han alene har magt til at give (παρραδίδωμι) Alkibiades det, han efterstræber (*Alc. 105d-e*).¹⁷ Dette danner nu udgangspunktet for den videre samtale. Ved en hel del dialektiske kneb kommer det frem, at Alkibiades er ganske ualmindelig dårlig forberedt på en karriere inden for det politiske, i hvert fald sådan som Sokrates forstår dette. Nærmere bestemt er han ude af stand til at gøre rede for så fundamentale kategorier som det retfærdige og det uretfærdige. Og da Sokrates beskriver det som hæsligt (αἰσχρόν), at være uvidende herom for den, der vil optræde som leder af folket, får han Alkibiades' tilsagn om, at man må skamme sig (αἰσχύνω) over sådan en tilstand (*Alc. 108e-109a*). Ved at bringe denne gammelaristokratiske kategori i spil

86).

¹⁶ Romilly beskriver Alkibiades med udgangspunkt i alle de tilgængelige kilder. Udover de ovenfor nævnte karakteristika fremhæver hun: 'intellektuel overlegenhed' (!) og 'ungdom'. Romilly, *op. cit.* p. 17-32.

¹⁷ Denne højst usokratiske tanke vil blive nærmere behandlet i andet afsnit. Se nedenfor (p. 17).

håber Sokrates formentlig på at kunne binde Alkibiades til samtalen i højere grad, end det indtil dette punkt har været muligt. Den unge mand har nemlig indtil dette punkt i dialogen været ualmindelig tung at danse med. Antydningen af sammenhængen mellem uvidenhed og usselhed bringer imidlertid ikke Sokrates ret langt videre, for selv om man ud af *Symposion* kan læse, at Sokrates er den eneste, der kan få Alkibiades til at føle skam (*Symp.* 216a-b: τὸ αἰσχύνεσθαι), må der en meget lang sekvens af spørgsmål og svar til – herunder endda med en bestemmelse af, hvem det er, der spørger og hvem det er, der svarer – for at bringe Alkibiades til at begribe sin egen uvidenhed (*Alc.* 109a-118c).

Da Alkibiades omsider indser, at han med hensyn til det politiske (τὰ πολιτικά) er uden dannelselse, kan Sokrates præsentere ham for tanken om, at han bør tage vare på sig selv (*Alc.* 119a). Imidlertid hindres indarbejdelsen i dette tema af, at Alkibiades afslører en ny og alvorligere uvidenhed med hensyn til sine modstandere inden for ledelsen af staten. Den består for det første i en uvidenhed om, hvem han skal måle sig med i det politiske, og for det andet i en forestilling om, at hans natur (φύσις) alene kan bringe ham sejrrikt ud af den politiske kamp (ἀγών) han står over for (*Alc.* 119b-c). Påberåbelsen af hans medfødt overlegne natur ligger i fuld forlængelse af den aristokratiske tanke om den ædles indebyrd af dygtighed (ἀρετή), som den findes hos Pindar.¹⁸ Den giver imidlertid også anledning til den ødelæggende kritik af det traditionelle adelsbegreb, der findes i dialogens midterste del – den såkaldte ‘Kongetale’.

2. (120a – 124b).

Sokrates tvinges til at levere denne tale – om end han i starten af dialogen hævder at han ikke egner sig til den slags – af Alkibiades’ stadige overvurdering af sig selv og undervurdering af sine modstandere. Det er nu for det første uværdigt for en stolt mand at måle sig med det athenske demokratis ynkkelige politikere (*Alc.* 119d). Alkibiades bør i stedet se hen til spartanernes og persernes konger, da det er dem, der er hans egentlige modstandere. Men også med hensyn til disse fornemme folk mener han at kunne hente sejren hjem alene ved hjælp af sin natur (*Alc.* 120c). Med disse korte bestemmelser er der givet en første antydning af, hvor overfladisk Alkibiades er forankret i kalokagathien. Det bliver klart, at han til en vis grad har mistet aristokratiets agonale instinkt, nemlig for så vidt som han ikke automatisk stræber efter at måle sig med de bedste. Hertil kommer en prægtig skildring af de spartanske og persiske prinsers opvækst og opdragelse. Den tjener som én lang gendrivelse af Alkibiades’ forestilling om det tilstrækkelige ved hans naturlige anlæg. Det første der

¹⁸ Som påpeget af Denyer, *op. cit.* ad loc. (p. 164-65).

ødelægges, er tanken om Alkibiades' afstamning. Alkibiades mener nemlig ikke at stå tilbage for sine modstandere på dette punkt: Han nedstammer ligesom de gør fra Zeus! Hertil indvender Sokrates sarkastisk: “ὦ γενναῖε Ἀλκιβιάδη”: ædle Alkibiades, selv sporer jeg min slægt tilbage til Daidalos, herfra til Hefaistos, søn af Zeus (*Alc. 121a*). Det er klart, at hvis Sokrates, en mand af pøblen, kan føre sin slægt tilbage til guderne, mister genealogien helt sin mening, som social demarkationsfaktor. Herpå følger en latterliggørelse af Alkibiades' besiddelser. Sammenlignet med spartanerne og frem for alt perserne har han nærmest ingenting (*Alc. 121a-b*). Sokrates giver ham dødsstødet ved sammenfattende at påpege, at hvis Alkibiades ville forlade sig på sin skønhed, sin skikkelse, sin noble fødsel og rigdom, samt sine naturlige anlæg, ville perserne anse ham for gal, idet de ved, at han er dem langt underlegen heri (*Alc. 123e*). For det første er Alkibiades ikke særlig rodfæstet inden for den aristokratiske tradition – han befinder sig således i samme situation som en række af Sokrates' samtalepartnere i de kortere dialoger, at han nok kan påberåbe sig det selvfølgelige (mandigheden som dyd eller dyden som begreb for eksempel) men er helt ude af stand til at begrunde dette (διδόναι λόγον) – for det andet er han inden for selve denne traditionelle forestilling om aristokratiet sine modstandere langt underlegen. Sokrates kan altså for Alkibiades fremmane et meget utiltrækkende billede af den situation, han befinder sig i. Han står i overhængende fare for at lide det for aristokraten værst tænkelige – *et nederlag*. Af samme grund kan Sokrates for anden gang her bringe skammen i spil. Alkibiades må nemlig skamme sig over at stå så langt tilbage for sine modstandere, som tilfældet er (*Alc. 122c*), og ligeledes er det hæsligt (αἰσχρόν), at selv spartanernes kvinder bedre forstår hvad der skal til, hvis man ønsker at føre krig mod dem, end de krigsførende selv (*Alc. 123e - 124a*).

I denne retorisk manende tale om de spartanske og persiske konger berøres en række temaer fra de senere dialoger. Nogenlunde midt i dialogen *Theaetetus* findes en mærkværdig ekskurs om filosofiens forhold til det samfund han lever i (*Tht. 172a-176a*). Fra samme udgangspunkt som i *Alcibiades I*, nemlig en diskussion af muligheden for at bestemme det ædle, det uædle, det retfærdige og uretfærdige (καλά, αἰσχρά, δίκαια, ἄδικα), opstiller Sokrates to forskellige liv og mennesketyper. Det første menneske er den almindelige borger, der tidligt er blevet vænnet til at færdes i byens politiske institutioner, og under disse institutioners pres udvikler sig til en sand slavenatur. Han lærer at smigre dommerne ved en retssag, at lægge bånd på sin ånd, da han konstant taler under vandurets rinden, og at knægte sin sjæl, gøre den ufri, løgnagtig og indbildsk, så at han i overgangen fra yngling til mand udvikler sig til “en fandens til karl udi visdom, som han tror” (*Tht. 172d -173b*: δεινοί τε καὶ σοφοὶ γεγονότες, ὡς οἴονται).¹⁹ Heroverfor står den filosofiske natur. Han karakteriseres i første

¹⁹ Jeg oversætter her af stilistiske grunde til ental.

omgang som en mand, der har tid (σχολή) og derfor i fred og ro kan forfølge en tanke (λόγος) derhen, hvor den måtte føre ham (*Tht. 172d*). At karakteristikken af det 'almindelige' menneske passer udmærket på Alkibiades, turde være klart. Om beskrivelsen af det filosofiske menneske stemmer overens med Platons forestilling herom, er et andet spørgsmål. Sokrates går nemlig hurtigt over til en nærmere beskrivelse af "vor egen kreds" (ἡμέτερος χορός). For det første kender en sådan mand ikke engang vejen til torvet (ἀγορά), han færdes der aldrig. Dernæst kunne det ikke falde ham ind at deltage i det øvrige politiske liv, såsom møder eller drikkelag med fløjtespillersker (*Tht. 173c-d*).²⁰ Han har ingen viden om eller interesse for slægtskabsforhold og er derfor ude af stand til at bagtale sine medborgere; det er så at sige kun hans krop, der befinder sig i byen (*Tht. 173d-e*). Til gengæld kan han næsten komme i tvivl om, hvorvidt de overhovedet er mennesker (*Tht. 174b*). Denne modsætning mellem samfund og tænkning skærpes yderligere ved en radikaliseret af den genealogikritik, der kun strejfses i *Alcibiades I*. Ikke nok med at en sådan filosof ikke anser jordbesiddelse for noget særligt; han har kun latter til overs for lovprisningen af konger og tyranner, og morer sig over slægtsstoltheden hos den 'ædelfødte' (γενναῖος), der priser sine forfædre, da dette gælder ham som en grov mangel på dannelse (ἀπαιδευσία) og som et udtryk for forfængelighed (χαυνότης).²¹ Man ser altså heraf en fuldstændig foragt, ikke kun for den 'borgerlige' tilværelse, men ligeledes for en række karakteristiske træk ved aristokratiets selvforståelse. At denne i høj grad usokratiske *filosofiforståelse* nok ikke kan betragtes som Platons egen, skal der vendes tilbage til i andet afsnit. At derimod kritikken af besiddelse, genealogi og indbildskhed er alvorligt ment, bliver ikke kun bekræftet af det lignende synspunkt i *Alcibiades I*, men findes også udtrykt i en række andre dialoger.

Platons destruktion af det overleverede adelsbegreb standser imidlertid ikke her. Han afholder sig ikke fra at gå i rette med den sidste store skikkelse indefor den aristokratiske παιδεία, Homer. Den sofistiske bevægelse kan på dette punkt have spillet en afgørende rolle. Ifølge Jaeger var sofisterne de første, der nogenlunde organiseret fortolkede Homer. De så i det homeriske epos en slags reserve af gode råd og belæringer om hvad som helst, fra skibsbyggerkunst til statsmandskunst; en encyklopædi af nyttige oplysninger.²² Det kan i første omgang være denne form for nivellerende og banaliserende omgang med Homer, Platon angriber, når han i *Forsvarsstalen* lader Sokrates tage stilling til poeterne og poesien (*Ap. 21b-22c*). Udfaldet af Sokrates' vurdering vil være læserne bekendt. Ved nærmere eftersyn viser det sig imidlertid, at Platon ikke

²⁰ Man tænker naturligvis uvilkårligt på Alkibiades' ankomst hos Agathon i *Symposium*, ledsaget af netop denne form for underholdning. *Symp. 212c-e*.

²¹ Platon, *Theaetetus 174d-175b*.

²² Jaeger, *op. cit.* I p. 376.

kun er ude efter den brug sofisterne (eller hvem det måtte være) gør af Homer, men i lige så høj grad, at kritikken gælder Homer selv. Denne “den bedste og mest gudlignende af alle digtere” (*Ion 530b*) er blevet lovprist som den mand, der har uddannet hele Hellas (*R. 606e*: τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής). Men ikke desto mindre hedder det i sammen værk, at Homer aldrig nogensinde har givet en by en god forfatning, ligesom ingen nogensinde har vundet en krig ved at anvende en strategi, de udledte af hans digtning, eller på noget andet område er blevet bedre ved at omgås ham (*R. 599b-601a*). Det viser sig, at Homer ikke evner at danne mennesker. Hermed har den traderede aristokratiske kultur fået dødsstødet.

Det afsluttende tema i ‘Kongetalen’ er netop dette spørgsmål om dannelse, altså παιδεία. Sokrates må nemlig, selvfølgelig indirekte gennem perserdronningen, gøre Alkibiades opmærksom på, at uden dannelse som han er (ἀπαίδευτος), er der tre ting han har brug for: at lære, at tage vare på sig selv og at træne sig op (*Alc. 123d*). Dette udmynter sig i en fortolkning af det delfiske “kend dig selv” som det at tage vare på sig selv (*Alc. 124a-b*: ἐπιμέλεια). Dette danner rammen om den omfortolkning af adelsbegrebet, der udfoldes i dialogens tredje og sidste del.

3. (124b – 135e).

Som det fremgår i løbet af samtalen, betyder ‘at tage vare på sig selv’ nærmere bestemt at tage vare på sin sjæl (*Alc. 132c*: ψυχῆς ἐπιμελητέον). Hermed er taget et afgørende skridt i retning af den inderliggørelse af begrebet om καλοκάγαθία, der allerede kan spores hos Solon og Pindar. Platon lægger imidlertid et revolutionært element i denne tanke om sjælen. Sjælen er, som bekendt, karakteriseret ved det at tænke og vide (*Alc. 133c*: φρονεῖν - εἰδέναι). Denne for et nutidsmenneske noget selvfølgelig konstatering udmynter sig hos Platon i noget alt andet end trivielt. Det fremgår af dialogens første del, hvor den vidende mand nedbryder, ikke alene den sociale barriere mellem rig og fattig (πλούσιος - πένης) men dertil også gennembryder de fundamentale demarkationskategorier inden for det traditionelle aristokrati: den prægtige skikkelse over for uslingen (μέγας - μικρός), skønhed over for hæslighed (καλός - αἰσχρός), den ædle over for den uædle (γενναῖος - ἀγεννής). Det spørgsmål, der her behandles er, hvorvidt staten bør lade sig råde af den vidende eller den uvidende (*Alc. 107b-c*). Dette spørgsmål er selvfølgelig relativt let at besvare, men i sidste del af dialogen berøres dette punkt igen og her defineres det at være καλὸς καγαθός som netop det at være ‘tænkende’ (φρόνιμος).²³ Med dette træk er adelsbegrebet blevet præget i en ny retning. Det fremgår, at den ædle fremover

²³ *Alc. 124e-125a*.

vil optræde som filosof.

Denne tanke uddybes af overvejelserne over 'selvomsorg' (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Det at tage vare på sjælen viser sig nemlig at spille en central rolle for den vordende statsmand. Han må, for overhovedet at kunne varetage en opgave som statsmand, indse, at han har behov for denne omsorg for sig selv først (*Alc. 133e*). Den franske idéhistoriker Michel Foucault har peget på, at denne beskæftigelse med sig selv i den klassiske tænkning udgør forudsætningen for, at man kan beskæftige sig med andre, nærmere bestemt i det tilfælde, hvor man står i begreb med at udøve myndighed over dem.²⁴ Dette bekræftes i teksten for det første af, at Sokrates siger det direkte (*Alc. 134c*), men derudover også derved, at han med det samme herefter modstiller det 'at blive i stand til at herske over og tage vare på sig selv' (αὐτοῦ ἄρξειν καὶ ἐπιμελήσεσθαι) med tyrannens umådeholdne evne til at gøre, hvad han vil (*Alc. 134e-135a*). Drømmen om at kunne gøre som man vil, blev i dialogens begyndelse tilskrevet Alkibiades (*Alc. 104b*), og denne tyranniske ambition kan altså først her mod samtalens slutning blotlægges og forkastes. Sokrates stiller herover for mådeholdet (σωφροσύνη). Erkendelsen af sig selv, der altså udgør forudsætningerne for, at man kan tage vare på sig selv, er nemlig lig med mådehold (*Alc. 133c*). Denyer bemærker hertil, at begrebet om σωφροσύνη inden for den traditionelle forståelse heraf befinder sig i omegnen af begrebet om skam (αἰδώς) faktisk så tæt at de til tider forveksles.²⁵ At 'mådehold' da også kan optræde som en art adelsmærke fremgår af, at en mand, der udviser mangel på mådehold, altså mangel på selverkendelse, for eksempel tyrannen eller som i teksten landmanden, har en banausisk natur (*Alc. 131a-b*). Under begrebet om mådehold kan Sokrates altså i en eller anden forstand aktivere det gammelaristokratiske begreb om skam. Forestillingen om filosofen som den nye adelsmand knyttes således til tanken om 'at tage vare på sig selv' gennem deres fælles forbindelse til det politiske. For forestillingen om at være καλὸς κάγαθός rummer stadig det moment af magtudøvelse, som går tilbage til det homeriske aristokrati.

Som det forhåbentligt er fremgået, fuldbyrdes omfortolkningen af adelsbegrebet i *Alcibiades I* ikke ved en total negligering af det traditionelle καλοκάγαθία. Der er snarere tale om en slags *konservativ fornyelse*, nemlig for så vidt som dette begreb holdes op til undersøgelse, slankes, omvurderes og derefter placeres i sin traditionelle kontekst, nemlig ledelsen af samfundet.

Forestillingen om filosof-aristokraten berøres i en række dialoger. Sokrates sammenligner således sig selv med Achilleus: ligesom Achilleus hellere vil dø

²⁴ Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité II) p. 85.

²⁵ Denyer, *op. cit.* ad. loc. (p. 238).

end undlade at hævne Patroklos, således vil Sokrates hellere lade livet end nægte at adlyde det, guden har pålagt ham. Han afviser dertil, at der skulle være noget skamfuldt ved filosofien, der sammenlignes med en kamp. (*Ap. 28b-29a*). Ved at indarbejde aristokratiets agonale kultur i filosofien, kan Sokrates drage de aristokratiske familiers ynglinge til sig.²⁶ Det er således nok ikke tilfældigt, at en lang række dialoger foregår på eller i nærheden af brydepladsen eller gymnasiet. *Theaitetus* er en af dem. Den foregår lige efter, at den unge Theaitetos har dyrket atletik (*Tht. 144b-c*). Derudover er denne dialog spækket med metaforer fra kamplegens verden. Theaitetos sammenlignes med en god løber (*Tht. 148c*), og over for Theodoros sammenlignes det at svare på spørgsmål med det at bryde (*Tht. 162b*), hvortil der senere gives igen ved at sammenligne Sokrates med de næsten uovervindelige mytologiske brydere Skiron og Antaios (*Tht. 169a-b*). Dertil kommer at Sokrates gennem hele dialogen må opfordre Theaitetos til at svare mandigt for sig. Dette må han gøre godt og nobelt (εὖ καὶ γενναίως), ligesom han må være ved godt mod og uden tøven (*Tht. 146c, 148c og 187b*). Det er denne udholdenhed med hensyn til at forfølge sandheden, der karakteriserer den filosofiske natur (*R. 485a-c*).

Og denne natur har altså Theaitetos. Han præsenteres som en yngling med en "forunderligt god natur" (*Theat. 144a: θαυμαστῶς εὖ πεφυκότα*). Dette er tilfældet til trods for, at Theaitetos ikke er smuk, men tværtimod, med hensyn til sit udseende, har en vis lighed med Sokrates. Til gengæld skrider han stødt og roligt frem i sin tilegnelse af kundskaber, er modig og – måske vigtigere endnu – meget sagtomodig (πραῦς). Dette billede af den unge matematiker holdes op over for en anden type yngling: den ustadige, maniske og omfarende natur. Denne er som et skib uden ballast og drives altså, hvorhen vinden fører ham (*Tht. 143e-144b*). Disse to typer forudgriber 'filosof-ekskursen' midt inde i samme dialog, som ovenfor er blevet berørt. Det ligger således lige for i Theaitetos at se en modsætning til Alkibiades. De befinder sig begge på det prekære tidspunkt i overgangen mellem yngling og mand. Dette tidspunkt i ynglingens liv repræsenterer et vanskeligt problem for den græske etik. Nemlig for så vidt drengen her må 'komme til sig selv' i den forstand, at han ikke længere kan optræde som objekt for de ældre mænds (ἐρασταί) begær, idet han som forvalter af politisk autoritet og aktivitet ikke selv kan optræde som den passive part i en seksuel relation.²⁷ Dette er formentlig en del af forklaringen på den omsorg, Sokrates viser de to ynglinge (*Tht. 143d*). Jeg vil ikke i enkeltheder fremhæve alle forskellene mellem disse to, men holde mig til to væsentlige forskelle og én stor lighed.

²⁶ På denne måde forklarer Nietzsche den fascination Sokrates udøver over unge aristokrater. Cf. Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*, Werke II, p. 954.

²⁷ Cf. Foucault, *op. cit.* pp. 219-20, 241-42. Tanken er, at passiviteten er slaveagtig og at en slave

Den mest iøjnefaldende forskel er, at Theaitetos er hæslig, mens Alkibiades er smuk. Det hæslige ved såvel Sokrates som Theaitetos er inden for den traditionelle opfattelse en absolut diskvalificering, hvilket allerede er blevet berørt i forbindelse med *Iliadens* opfattelse af Thersites. Imidlertid synes Sokrates ikke alene at være den første på græsk grund, der tillader sig at bryde sig fejl om sit eget uskønne udseende og den ugunstige omtale der følger heraf.²⁸ Han vender dertil dette begreb om skønhed på hovedet. Det klareste udtryk herfor findes i *Symposion*. Ynglingen lærer her gradvist at vende blikket fra det individuelt, fysisk skønne til det alment skønne for sanserne og herefter fra det abstrakt skønne til det skønne i sig selv (*Symp.* 211b-d). Denne omfortolkning af skønheden omfatter i øvrigt Sokrates selv, der viser sig at være i besiddelse af en 'indre' skønhed i modsætning til den ydre (*Symp.* 216d-217a). Det samme gælder for øvrigt den unge Theaitetos. Da han nemlig i løbet af den overordenligt vanskelige samtale giver et svar, der kan føre dialogen videre – i øvrigt bemærkelsesværdigt nok ved at bringe *sjælen* på bane – udbryder Sokrates begejstret “du er smuk, Theaitetos, og ikke, som Theodoros sagde, hæslig. For den, der taler skønt er skøn og god” (*Tht.* 185e: Καλὸς γὰρ εἶ, ὃ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρὸς ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός). Theaitetos viser sig altså ved nærmere eftersyn at være ædel. Det går selvfølgelig heller ikke hverken værre eller bedre, end at Alkibiades må indrømme, at han befinder sig i en absolut hæslig tilstand (*Alc.* 127d: ἐμαυτὸν αἰσχιστὰ ἔχων).

Den anden store forskel mellem de to unge mænd består i deres kvalitet som soldater for hjemstavnen Athen. Mens Alkibiades har de største ambitioner om at blive til noget i staten og det ganske særligt inden for den militære ledelse af byens sager, er Theaitetos beskeden, nærmest indtil det selvudslættende. Det viser sig dog også her, at den unge matematiker er Alkibiades overlegen. For mens Alkibiades godt nok selv formulerer det kendte synspunkt om at komme sine venner til undsætning i kampen, handler han helt modsat dette ved flere gange i løbet af den peloponesiske krig at forråde sine venner og gå over til fjenden (han står således i løbet af krigen i forbindelse med både Athen, Sparta og perserne).²⁹ Herover for starter *Theaitetos* med en beskrivelse af den voksne Theaitetos, der på en bære bringes til Athen, hårdt såret af krigen og af sygdom. Han har udmærket sig i kampen og vil formentlig betale med sit liv for det (*Tht.* 142a-b). Selv inden for den traditionelle krigerkultur overgås Alkibiades af Theaitetos. Her viser sig endnu engang en lighed mellem Sokrates og Theaitetos. Det afsløres faktisk af Alkibiades selv, at Sokrates er en fremragende soldat. Han har nemlig legemliggjort det traditionelle ideal om at undsætte sine venner i nødens stund, ved at redde ikke blot Alkibiades selv, men også hans våben ud af

ikke kan udøve magt. Cf. *Alc.* 122a & 135b-c.

²⁸ Som påpeget af Adkins, *op. cit.* p. 155.

²⁹ For tanken om at redde sine venner cf. *Alc.* 115b og *Symp.* 178d-179b.

kampen (*Symp. 220d-e*). Det skamfulde ved at miste sit udstyr i krigen fremgår tydeligt af de idelige kampe om de faldne eller såredes våben i *Iliaden*.

Der er dog ét punkt, hvor Alkibiades og Theaitetos mødes. De har begge en fornem natur. Denne forestilling om den gode natur er et af de punkter i den traditionelle aristokratiske kultur, der får lov at stå (næsten) uanfægtet. For selv om denne tanke om en overlegen natur giver anledning til 'Kongetalen' og den sønderlemmende kritik, der udtrykkes her, benægtes det aldrig, at Alkibiades har en god natur – rent faktisk ender dialogen med at Sokrates anerkender dette (*Alc. 135e*) – men det gøres gældende, at den udmærkede natur ikke alene er tilstrækkelig (*Alc. 120d-e*). Den har brug for dannelse.

Hermed kan det sidste punkt inden for omfortolkningen af adelsbegrebet i *Alcibiades I* tages op: *dannelsen*. Hvordan foregår nemlig dannelsen af den fornemme natur? Dette fremgår af dialogens første del. Under bestræbelserne på at bringe Alkibiades i en tilstand af apori, altså i forsøget på at tilvejebringe et udgangspunkt for tænkning, viser han sig helt ude af stand til at gå ind på den sokratiske dialektiks præmisser. Han ved simpelthen ikke, hvad det er, Sokrates spørger om. Hertil griber Sokrates nu til den udvej at sige – og dette er det helt centrale i den sokratiske παιδεία – "prøv at efterligne mig" (*Alc. 108b*: πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι). Af infinitiven fremgår det, at der her er tale om μίμησις et af nøglebegreberne i Platons tænkning. Udover at spille en rolle i det, man kunne kalde Platons 'ontologi' er 'efterligningen' også en potent pædagogisk og etisk kategori.³⁰ Nemlig for så vidt som den består i en tilegnelse af forbilledet, det være sig det gode eller dårlige. Denne tanke om efterligning som pædagogisk kategori ligger i direkte forlængelse af den homeriske lovprisning. For det er klart, at det der skal efterlignes er det ædleste, det bedste eksempel. Og dette er Sokrates selv. Men hvad er det da, Sokrates gør? Det får man, rent yderligt, en fornemmelse af i *Gorgias*. I denne dialog irettesætter Kallikles Sokrates og skyder ham i skoene – han bemærker tydeligvis ikke, at Sokrates altid går barfodet – at han altid siger det samme. Hertil svarer Sokrates ham, at ikke nok med at han altid siger det samme, det er også om de samme ting! (*Gorg. 490e*). Dette er en bekendelse, hvis ikke til tautologien, så i hvert fald til den abstrakte begrebslige tænkning, der kendetegner filosofien, og som kan kaldes sokratiske dialektik. Der er altså tale om et supplement til den jordemoderkunst, der udfoldes i *Theaitetos*. Og dette er netop styrken ved den sokratiske παιδεία: Sokrates' eget levende eksempel.³¹

Hermed afrundes den idéhistoriske behandling af *Alcibiades I*.

³⁰ Som Jaeger viser, *op. cit.* II p. 297 og anmærkning 92 (II p. 407).

³¹ Cf. Jaeger, *op. cit.* II p. 95.

Omfortolkningen af adelsbegrebet sætter ind med en fuldstændig forkastelse af rigdom og slægtsskab, en omvurdering af skønheden, en identifikation af det nye καλοκάγαθία, som de filosofiske naturer og en refleksion over omsorgen for sig selv, som en betingelse for at herske. Hele denne genfortolkning af adelsbegrebet finder et positivt nedslag i *Statens* reformerede uddannelse af vogterne og de regerende, og samme værks tanke om filosoferne på tronen. Alt sammen orkestreret omkring Sokrates og det strenge krav: πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι.

II.

At der i *Alcibiades I* er tale om et *aristokratikritisk* og et *aristokratifornyende* anliggende, håber jeg at have godtgjort. At denne dialog hermed skulle finde sin fulde forklaring, er *ikke* tilfældet. For vanskelighederne ved at begribe, hvad dialogen egentlig handler om, forsvinder ikke med denne fortolkning. Hvad er nemlig meningen med at vise et aristokrati i krise? Hvad er i første omgang overhovedet meningen med at skrive en dialog om en så skandaløs person som *Alkibiades*? Svaret på disse spørgsmål findes ikke i dialogen selv. Som det er blevet bemærket af en stor platonkender, er det nemlig ofte først ved slutningen af en dialog, at det bliver klart, hvad der egentlig skulle være spurgt om fra starten.³² Hvad er det da for et spørgsmål *Alcibiades I* rejser? På papiret er dialogen faktisk ikke aporetisk – den ender rent faktisk med enighed mellem Sokrates og Alkibiades, der opnås for en gang skyld et resultat. Imidlertid er det fra begyndelsen klart for enhver, at denne dialog om nogen er såvel aporetisk som tragisk, al den stund Alkibiades udvikler sig til sin samtids største politiske skandale. Den sokratiske dialektik fejler, Alkibiades er et *nederlag* for filosofien. Det spørgsmål, dialogen tager op til behandling, kunne derfor formuleres nogenlunde sådan her: *hvorfor virker filosofien ikke?*

I første omgang kan dette spørgsmål belyses gennem dialogen selv. I en vis forstand kommer der aldrig nogen samtale i gang. Sokrates lægger ud med en usædvanlig lang indledningstale til Alkibiades. Selv om denne appellerer til såvel Alkibiades' forfængelighed som til det erotiske er det ikke nok til at binde den unge adelsmand til samtalen. Alkibiades går nemlig aldrig ind på, at Sokrates har ret i sine formodninger om hans ambitioner. Derimod er han villig til at lade som om, det forholder sig sådan (*Alc. 106a*) og da Sokrates går ham på klingen, undviger han igen ved at sige: "Lad det være sådan, hvis du vil" (*Alc. 106c*: Ἔστω, εἰ βούλει). På trods af, at Sokrates må bede ham om at svare sandfærdigt, hvis dialogen ikke skal være forgæves (*Alc. 110a*), er det først muligt for ham at fange Alkibiades' interesse efter at have leveret 'Kongetalen', et

³² Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* p. 323.

dygtigt stykke retorik.³³ Samtalen er således i udgangspunktet allerede mislykket. Dette kan man nu forklare med Alkibiades' dovenskab – han vil indgå en samtale, hvis det ikke er for anstrengende (*Alc. 106b*) – eller med hans forfængelighed (*Alc. 113e-114a*) og hans ustadige natur. Men dette træk i dialogen peger på noget langt mere grundlæggende ved den sokratiske tænkning: Dialogen er ikke mulig, hvis ingen vil lytte. Denne mulighedsbetingelse for at filosofien, som den forstås af Sokrates, overhovedet kan komme i gang, illustreres til fulde i *Staten*. Her åbnes med en modstilling af *talen* og *volden*. Sokrates og Glaukon, der er på vej tilbage til Athen efter et besøg i Piræus, indhentes af en flok unge mænd, der nøder dem til at vende om, da de har overmagten på deres side. Sokrates foreslår nu, at der jo da er den mulighed at han og Glaukon kan overtale dem og derved slippe, hvortil der svares: 'Men hvad hvis vi ikke vil lytte?' (*R. 327c*). Dette spørgsmål om, hvad tænkningen, for ikke at sige kritikken, skal stille op, hvis ingen vil lytte, har nok ikke helt mistet sin aktualitet. I hvert fald peger det på et moment i den sokratiske position, der hidtil, så vidt jeg ved, ikke er særlig grundigt belyst: Det *skrøbelige* ved denne position. Det er således betegnende at en af de filosofiske traditioner, der med rette påberåber sig den sokratiske-platoniske dialektik som sit historiske udgangspunkt, hermeneutikken, ikke i nævneværdig grad behandler dette problem.³⁴

Denne skrøbelighed viser sig i *Alcibiades I* ikke kun ved at Sokrates må gribe til retorikken for overhovedet at få Alkibiades med, men illustreres dertil af den nærmest pedantiske gennemgang af forholdet mellem hvem, der spørger og hvem der svarer (*Alc. 112d-113b*). Det fremgår jo tydeligt heraf – ligesom for øvrigt af den måde Alkibiades forvalter sit liv på senere – at samtalen godt kan forløbe som et rent udvortes lirekassespil af spørgsmål og svar. Man får næsten indtryk af, at Platon er ved at miste tålmodigheden med denne samtaleform. Således klinger der en nærmest resigneret ironi i fastsættelsen af, at Alkibiades vil forbedre sig, hvis han svarer på det, der bliver spurgt om (*Alc. 127e*). Ligesom det virker absurd når Alkibiades bedyrer, at det er 'helt sikkert' (ὀσφαλής), at han vil blive lykkelig ved at handle, som Sokrates har foreskrevet (*Alc. 134e*). Der er ikke noget, der er 'helt sikkert' hos Platon. Heri findes en markant forskel til den moderne filosofis metodetillid. Der er ikke nogen automatik eller instrumentalisme i den platoniske pædagogik. Af samme grund virker Sokrates' forestilling om at han kan give Alkibiades det han stræber efter (se ovenfor p. 7) så mærkelig. Pointen må – dialogens titelperson taget i betragtning – da også være,

³³ Som Denyer peger på, begynder Sokrates selv at gå sur i dialektikken og må derfor gribe til sådanne retoriske kneb. Denyer, *op. cit.* ad 120b 7 (p. 170).

³⁴ Hans-Georg Gadamer analyserer og udarbejder 'spørgsmålets åbenhed' og dets hermeneutiske forrang. Han opridsrer en række problemer i forbindelse hermed. Ligeledes er han opmærksom på, at Platon behandler *det skrevne ords* svaghed, men at Platon også skulle have analyseret *det talte ords* skrøbelighed fremgår ikke her. Cf. *Wahrheit und Methode* p. 368-75.

at egenskaber ikke kan overføres fra en person til en anden, fra lærer til elev, på denne måde. Dette fremgår i øvrigt eksplicit af *Symposium*.³⁵ Der er ingen garantier hos Platon. Alkibiades har alle forudsætninger for filosofi: Naturen (φύσις), undren (θαυμάζω), skammen for Sokrates (αἰσχύνω), den rette elsker (ἐραστής) men på trods af alt dette er han uden for filosofiens rækkevidde. Selv om Platon altså kan forklare hvordan det kan være, at den filosofiske natur kan vise sig hos de mest usandsynlige personer, ved at bruge sin 'oprindelsesmyte' om distributionen af egenskaber i klasser af guld, sølv, jern og kobber (*R. 415a-c*) er der intet, der kan garantere den rette udfoldelse af disse kvaliteter.

Denne besindelse på samtaleformens formåen ligger fint i tråd med tanken om, at *Alcibiades I* skulle være en sen dialog. Der findes i både *Theaetetus* og efterfølgeren hertil *Sophistes* en række refleksioner over dialogen og dens evner.³⁶ At dialogformen udvikler sig mere og mere i retning af fagprosaen fremgår af de fragmentarisk overleverede aristoteliske dialoger, der er blevet didaktiske og giver plads til forfatteren selv som optrædende samtalepartner. Selv om denne tendens også er på spil hos Platon, ville det nok være forhastet herudfra at slutte, at Platon helt opgiver denne form for filosofisk aktivitet. I *Alcibiades I* aftegner sig ved siden af denne skepsis i forhold til dialektikkens rækkevidde, på samme tid konturerne af platonismen, som den ser ud til at udvikle sig i Akademiet, forstået som en refleksion over selve filosofiens væsen. Man får let det indtryk, at Platons tænkning, som den blev forvaltet af hans elever, stod i begreb med at udvikle sig i tre hovedretninger, der henholdsvis kan betegnes som livskunst, mystik eller fuldstændig afsondring fra samfundet. Den første tendens er tydelig i *Alcibiades I* for så vidt som tanken om 'selvomsorg' i hellenistisk tid udvikler sig til en veritabel livs-teknik (τέχνη τοῦ βίου).³⁷ Den anden mystisk-religiøse tendens viser sig ligeledes ved underordningen af de sokratiske kardinaldyder under den eksotiske persiske religiøsitet i 'Kongetalen' og ved den usædvanligt hyppige påkaldelse af guddommen og dens betydning for filosofien. Ligeledes er der tydelige tendenser til den foragt for det almindelige menneskeliv, der først helt udfoldes i *Theaetetus* og i sin ene ekstrem fører til kynismen, i sin anden til den aldeles usokratiske isolation i kold videnskabelighed fra samfundets anliggender, der beskrives i 'filosof-ekskursen'. At Platon formentlig ikke ville bifalde nogen af disse filosofiforståelser, må man formode ikke alene af den væsentlige grund, at hans tænkning er en insisteren på helheden og altså også 'virkeligheden' men også fordi ingen af disse spor bliver fulgt af den af hans elever, der nok i egentligste forstand er forvalteren af den sokratiske-platoniske arv. Dette er

³⁵ *Symp. 175c-e.*

³⁶ *Theaet. 143b-c* og *Soph. 217c-d*. Det overvejes bl.a. hvordan selve dialogen bør nedskrives og dertil, hvorvidt det er at foretrække at samtale eller holde en enetale.

³⁷ Dette er nærmere beskrevet af Foucault i *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III) p. 57ff.

Aristoteles.³⁸

I det spørgsmål *Alcibiades I* rejser ligger alt dette og slumrer. Det er et umiskendeligt tegn på formatet i Platons tænkning, at han evner at stille sine egne filosofiske forudsætninger til debat. Han tegner et billede af et aristokrati i krise, ikke fordi det faktiske aristokrati i Athen er det, der har hans primære interesse, muligvis ikke engang fordi han tror på, at et 'filosofisk aristokrati' kan blive en realitet, udover som et ideal, men fordi han derigennem kan pege på et radikalt problem for filosofien: Kan tænkningen intervenere i samfundet, udover til det værre? Hvad er mulighedsbetingelserne for en sådan intervention? Han fremstiller Alcibiades, ikke for at fordømme ham med en smålig moralisering, men for at afgrænse selve filosofiens formåen. Hvad betyder det *dårlige* eksempel for den positive forståelse af filosofien? Hvad skal man stille op, hvis Sokrates tog fejl og erkendelse ikke nødvendigvis er handlingsanvisende? Og omvendt: Hvad betyder den positive integration af aristokratiet i filosofien? Er det, med udgangspunkt i denne tanke, ønskeligt at demokratisere dannelsen? Hvad betyder det, hvis Platon hævder, at også uddannelse er en politisk handling?

Alcibiades I er en aporetisk dialog om end, som nævnt, ikke på papiret. Det vil sige den ender med et spørgsmål og ikke et svar. Bag hele besindelsen på den dialogiske fornuft aftegner sig i denne dialog præcis den kritiserede grundstruktur, der danner rammen om den sokratiske filosofis grundtildragelse: samtalen med spørgsmål og svar. *Hvorfor virker filosofien ikke?*

Litteratur

Adkins, Arthur W. A.

Merit and Responsibility, Clarendon, Oxford, 1960

³⁸ I *Theaetetus* holder Platon formentlig et manende billede op for de megariske sokratikere og den tendens filosofien tager hos dem. Dialogen læses som bekendt op i Megara (*Theaet.* 142b-c).

Foucault, Michel

L'Usage des plaisirs, (Histoire de la sexualité II), Gallimard, Paris, 1984

Le souci de soi, (Histoire de la sexualité III), Gallimard, Paris, 1984

Frisch, Hartvig

Magt og ret i oldtiden, Fremad, København, 1944

Gadamer, Hans-Georg

Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 1, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999 (1960)

Homer

Homeri Opera, vol. I-IV, OCT, Clarendon, Oxford, 1954, (Ed. D. B. Monroe & T. W. Allen)

Jaeger, Werner

Paideia, 3 Bd., Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1989 (1933-1947),
[Einzelbandaufgabe]

Nietzsche, Friedrich

Götzendämmerung, Werke II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997 (1889), (Hrsg. K. Schlechta)

Pindar

Pindari Carmina, Teubner, Leipzig, 1971 (Hrsg. B. Snell)

Platon

Platonis Opera, 5 vol., OCT, Clarendon, Oxford, first published 1901: (Ed. I. Burnet)

(Plato)

Alcibiades, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 (Ed. Nicholas Denyer)

Romilly, Jacqueline de

Alcibiade ou les dangers de l'ambition, Éditions de Fallois, Paris, 1995

Solon

in: *Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, Oxford University Press, Oxford, 1972 (Ed. M. L. West)

Wieland, Wolfgang

Platon und die Formen des Wissens, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999 (1982)