

# Venskab som ideal og erkendelsesvej til ideerne i udvalgte Platon-dialoger

Jonas Holst

## Indledende bemærkninger

Venskab er et tema, som ofte er blevet sat i forbindelse med Platons dialogværk.<sup>1</sup> Ser man imidlertid nærmere efter i hans dialoger, er det ikke umiddelbart indlysende, at venskab skulle spille en afgørende rolle for udformningen og indholdet af dem. Venskab omtales få gange, og forholdet mellem Sokrates og hans dialogpartnere kan næppe entydigt siges at udfolde sig som et venskab, omend Sokrates i flere platoniske dialoger omtaler eller tiltaler sin dialogpartner som en ven.

Det er imidlertid særligt i kortere og længere digressioner, at Sokrates kommer ind på den filosofiske og etiske betydning, som venner og venskab har, hvilket den foreliggende artikel vil undersøge nærmere med afsæt i udvalgte Platon-dialoger og særligt stille skarpt på venskabet som ideal og erkendelsesvej til den sfære, som Platon anså for at være den filosofisk set ærværdigste: ideernes.

## Venskab som ideal

Udgangspunktet for den følgende Platon-læsning er en almen betragtning over venskab som mellem menneskeligt fænomen: Venskab har mange betydninger, eller – som Aristoteles ville have udtrykt det – venskab siges på mange måder. Og dog må der være noget, der er fælles for disse mange betydninger eller udsigelsesmåder. Ellers ville vi ikke kalde dem for venskab.

Venskab kan siges at være et samlebegreb for bestemte måder at være sammen på og deles om noget i fællesskab. Det bygger på en ide, som ofte er blevet hævet til et ideal i form af et næsten ubrydeligt fælles samvær bygget på gensidig tillid og respekt. Et sådant ideal er udtrykt i den oldgræske talemåde, “venner har alt til fælles” (*koina ta*

---

1. Fraisse 1974, Annas 1977, Bolotin 1979, Haden 1986, Derrida 1994, Gadamer 1995, Holst 2013. Se iøvrigt Platonelskabets XXI symposium-udgivelse i *Aigis* (2011): <http://aigis.igl.ku.dk/2012,2/Platonacta/indhold.html>

*philōn*), der blandt andet optræder i Platons dialog *Lysis* (207c), som jeg kort skal vende tilbage til hen imod slutningen.

Den tyske filosof Immanuel Kant formulerer et sted denne ide på følgende måde: Venskab er et idealt udtryk for den maksimale, gensidige kærlighed.<sup>2</sup> Det kan ikke uddrages af erfaringen, ifølge Kant, for vores erfaring siger os, at ethvert levet venskab er mangelfuldt og ikke lever op til ideen om venskab. Selvom Kants refleksion ikke udtømmer, hvad der ligger i venskab (blandt andet er udtrykket ”maksimal gensidig kærlighed” en utilstrækkelig bestemmelse af venskab, da forholdet mellem kærlighed og venskab forbliver uafklaret) synes Kant alligevel at berøre noget erfaringsmæssigt rigtigt i sin påpegning af det ideale ved venskab.

Ethvert venskab bygger på en fælles forbindelse, der rækker ud over det sted og tidspunkt, hvor parterne mødes netop nu. Denne forbindelse er ikke umiddelbart synlig, og den er sjældent særligt håndgribelig, men opretholdes primært igennem tilbagevendende møder, samtaler og gestusser, der vækker sympati, tillid og håb om at mødes igen. Hvis det sammenlignes med fjenders måde at omgås hinanden, der er præget af en åbenlys, mærkbar mistillid og manglende lyst til at se hinanden, så udgør venskab snarere et idealt mønster for et fælles samvær, hvor parterne deles om goder med hinanden og måske sågar om selve det gode liv. Med grundbetydningen af ide og ideal in mente som det, der har med syn at gøre, kan venskab som ideal udtrykkes i den forestilling, at venner ser hinanden, sådan som de hver især selv er, og de bliver ved med at se hinanden som venner, også når de ikke er sammen.

I en bestemt moderne politisk idétradition fra Thomas Hobbes og Niccolo Machiavelli over G.W.F. Hegel til Carl Schmitt er fjendskab blevet udlagt som den konkrete og mest synlige realitet i menneskehedens historie. Her overfor fremstår Platon, der udkaster en politisk samfundsvision grundlagt på venskab (*Staten* 424 a, *Lovene* 628 a-c, 693 c ff., 837 a ff.), som ”idealist”, hvilket i øvrigt er en term, som han ofte har fået klæbet på sig. Venskab er et ideal i den platoniske forstand, som vi skal nærme os i det følgende, at det ikke umiddelbart udgør noget synligt bånd mellem mennesker, og dog forbinder det mennesker med hinanden på et sjæleligt plan, hvor de kan se hinanden som de i sandhed er og herefter handle og tænke med øje for hinanden.

---

2. Kant 1999.

### Det mere dialektiske i *Menon*

Denne forståelse af venskab som en mulig erkendelsesvej mod en højere sjælelig sandhed antydes i begyndelsen af *Menon*: Sokrates siger til sin dialogpartner, som dialogen er opkaldt efter, at i det omfang den dialog om dyd, som de har påbegyndt sammen, er mellem venner – og ikke mellem stridslystne ordkløvere – så må jeg, Sokrates, sørge for, at mine svar er mildere og mere dialektisk orienterede (75d). Det ord på oldgræsk, som Sokrates anvender for “mere dialektisk”, er *dialektikōteron*. Umiddelbart kunne det lyde mere ordret at oversætte *dialektikōteron* med “mere dialogisk”, men spørgsmålet er, om der ikke på dette sted, der fungerer som et slags indskud i Sokrates’ samtale med Menon, ligger en henvisning gemt til den form for dialektik, som i *Staten* udgør selve det filosofiske fundament for de andre kundskaber og videnskaber (532d ff.). Den dialektiske fremadskriden skal vise vej ud af hulen, de mangfoldige, omskiftelige og skyggeagtige fremtrædelser, og op i sollyset, hvor det virkeligt værende kan skues ved hjælp af tankens kraft uafhængig af kroppens sanser. Er det den vej, som Sokrates antyder for Menon og iøvrigt anviser mange af sine dialogpartnere i Platons dialoger? Hvis det er tilfældet, så skal det dog siges, at Sokrates sjældent går ad den vej, og at han går den aldrig til ende i Platons værk.

I *Menon* lader Platon Sokrates komme med en tilføjelse til, hvad der ligger i det “mere dialektiske”: “Mere dialektisk vil nok ikke alene sige at svare rigtigt, men også at svare ud fra de præmisser, som spørgeren på forhånd medgiver, at han forstår. (75 d)” Ses dette udsagn i forlængelse af det umiddelbart foregående, at venner drager omsorg for og fremelsker det “mere dialektiske”, knyttes der her en mulig forbindelse mellem venskab og dialektik. Dialektik forstået som en erkendelsesvej imod opnåelsen af de højeste indsigter er alene mulig mellem samtalende, som i modsætning til de stridslystne har tanke for, sagt med hermeneutiske begreber, hin andens forståelseshorisont. Så vidt jeg kan se, nærmer Sokrates sig antydningssvis i *Menon* selve det grundlag, som filosofisk tænkning og forståelse, ifølge Platon, bygger på, nemlig venskab og dialektik.

Opnåelsen af denne højeste indsigt i ideerne er i visse dele af den omfattende forskningslitteratur til Platons værk blevet beskrevet som en erkendelsesproces uden omgivelse, uden noget møde mellem visdomselskende. Dét til trods for at Platon i både *Symposion* og *Phaidros* skildrer vejen til indsigt i de uforanderlige ideer med udgangspunkt i et møde mellem elskende. I begge dialoger er det skønne den kraft, der vækker begæret hos den elskende efter at nå til større erkendelse. Platon lægger imidlertid ikke

skjul på, at det erotiske begær behøver dialektikerens erkendelse for at blive ledt på rette vej. Dialektikerens har indsigt i sjælens natur samt øje for dens konstitution og leder i overensstemmelse hermed på vej, eller også lader han være, han samtaler eller tier (271 d, 275 e-276e). Sådan beskrives dialektikerens i *Phaidros*, der ganske vist har *erōs* og ikke *philia* som omdrejningspunkt, men, som Mary Nichols har påpeget, behøver *erōs* netop *philia*: et venskab, hvori parterne søger at nå til erkendelse af sig selv, deres egen sjæl, og dermed også af verdensordenens ideale forfatning.<sup>3</sup>

### Sokrates som den sande ven i *Alkibiades*

Til dette endemål når vi ikke i Platons dialoger, og jeg skal lidt senere komme ind på, hvorfor vi læsere kan opleve at støde på en grænse for erkendelse i Platons dialoger; men inden da skal jeg opholde mig ved en tvetydighed, der dukker op på den af Sokrates beskrevne vej til erkendelse af ideerne. I Sokrates' billedsprog synes denne erkendelsesvej såvel at kunne gå udefter, ud ad hulen og op imod stjernehimlen, som indefter i sjælen, imod større selvindsigt. En løsning på denne spændingsfyldte situation vil kunne findes i det mytiske sprog, som Platon lægger i munden på Sokrates, og ifølge hvilket den menneskelige sjæl i virkeligheden er gjort af om ikke det samme stof, så af de samme ideale proportioner som den kosmologiske verdensorden. Menneskene som de er flest kender ikke til denne orden eller har ikke nogen erindring om, at der består en lighed mellem mikro- og makrokosmos. Venskab kan imidlertid give glimtvis adgang til denne orden og måske også mere end det, hvis vennen henholdsvis vennerne ledsager hinanden ud af den huletilværelse, som de, ifølge *Statens* billedsprog, sidder fastlænket til.

Jeg skal kort inddrage dialogen *Alkibiades* som et af de få eksempler i Platons værk på, at Sokrates træder frem som den sande elsker af en anden sjæl, i dette tilfælde Alkibiades, som er stormet ind i politik uden at have modtaget den form for *paideia*, der for Sokrates er uomgængelig for at kunne drage omsorg for sig selv og for *polis* (118 b). Af hvem skal Alkibiades modtage denne form for etisk og politisk orienteret *paideia*? Af den sande elsker og ven, som Sokrates udnævner sig selv til at være, da han har øje for Alkibiades selv og ser ind i den bedste del af hans sjæl, der i dialogen udnævnes til

---

3. Nichols 2008: 88-89, 115-117.

at være fornuft og visdom. Sokrates søger at nå den konklusion, at en vej til selverkendelse udgår fra mødet med en anden sjæl, som man kigger dybt ind i, ligesom der var tale om et spejl, for at nå til erkendelse af sig selv (133 a-c) . Det platoniske venskabsideal ender med at blive en filosofisk vej til selverkendelse, hvilket iøvrigt er en vej, som Aristoteles, til trods for sine mange uoverenstemmelser med Platon, også opridser i sine etiske værker. I *Magna Moralia*, såfremt vi holder det for at være et ægte værk af Aristoteles, gør han tillige brug af spejl-metaforen: Vennen er et andet selv, der kan lede på vej mod større selverkendelse (1213 a), hvilket for både Platon og Aristoteles ligger til grund for en sand etisk og politisk livsførelse.

Til trods for at være et utilstrækkeligt symbol på venskab, hvis dybeste væsen ikke består i, at parterne ser på hinanden, angiver spejlet alligevel en løsning på menneskets problem med at nå til indsigt i sig selv. Synssansen er vendt ud imod verden, som nok fremviser ideale proportioner, men for at mennesket kan få øje på sig selv og sin sjæls ligedannethed med kosmos, har det brug for en omvendelse, hvilket det gode venskab tilbyder, for så vidt vennerne genkender deres egen sjæls skønneste og mest harmoniske egenskaber i hinanden. Vejen mod erkendelsen af ideerne går i Platons filosofi over idealet om et venskab, inden for hvis rammer venner bliver åbenbare for hinanden på et sjæleligt plan.

Hvad kan grunden være til, at vi i Platons dialoger ikke indvies yderligere i vennernes ledsagelse af hinanden på dialektikkens vej mod sjælelig selverkendelse? Dialektikeren har øje for sin samtalepartners sjælelige forfatning og Sokrates skildres i flere platoniske dialoger som den passionerede dialektiker, der har et vist begreb om sine dialogpartners sindelag. I dialogen *Lysis* karakteriseres både *erōs* og *philia* som lidenskaber, der er rettet mod sjælens *ēthos* og *eidos* (221 e-222 a), hvilket gør forbindelsen mellem venskab og erkendelse åbenbar: Venskabet dialog er det medium, hvori to eller flere sjæle har mulighed for at lære hinanden bedre at kende og ledsage hinanden på vej mod stadig større indsigt i sig selv som sjælelige væsner.

Hvilke grunde kan der være til, at Platon ikke lader sine dialoger mellem Sokrates og hans dialogpartnere udfolde sig som et venskab, hvis ideale væsen kun antydes i et mytisk sprog? Er skriften ikke et egnet medium til at fremlægge de højeste, dialektiske indsigter, sådan som Platon lader Sokrates forklare i *Phaidros*? Viser Platons såkaldte skriftkritik os dermed hen til idealet om den mundtlige dialog mellem venner, der sammen søger at nå til sjælelig selvindsigt?

## Udblik til en moderne venskabsfilosofi

Det er en af de konklusioner, som Thomas Szlezák drager i *Platon og filosofiens skriftlighed*,<sup>4</sup> hvormed han knytter erkendelsens grænser i Platons dialoger til skriftens grænser og overskridelsen af disse til venskabets mundtlige dialog og dialektik. Vil man følge Szlezák og Tübinger-traditionen videre ad den vej, ligger der en større problematik og venter på at blive taget op i forhold til, om det platoniske venskabsideal lader sig forbinde med hans akademi og øvrige pædagogiske virke. Det falder udenfor rammerne af den foreliggende Platon-læsning at komme nærmere ind på denne problematik. Inddragelsen af Szlezáks udlægning af Platons skriftkritik som en indirekte henvisning til hans venskabsfilosofi indebærer ikke nødvendigvis yderligere argumenter for hans såkaldte “uskrevne lære”.

I relation til erkendelsens grænser i Platons værk skal endnu et væsentligt aspekt ved hans dialoger fremhæves: Sokrates gør flittigt brug af ironi, og en moderne læser sidder ofte tilbage med et indtryk af, at han styrer dialogen temmelig suverænt, hvilket skaber et uligevægtigt forhold til hans dialogpartnere, som sjældent kan siges at være på højde med Sokrates’ filosofiske vid. Et egentligt venskab forekommer ikke at være muligt mellem Sokrates og de fleste af hans dialogpartnere til trods for, at han ofte tiltaler dem som venner.<sup>5</sup> Med afsæt i disse to tilsyneladende forhindringer for etableringen af et venskab i de fleste dialoger, Platons skriftkritik og det ulige forhold mellem Sokrates og hans dialogpartnere, skal jeg give et udblik til en moderne venskabsfilosofi, som netop inddrager disse to forhindringer for både at fremhæve grænserne for menneskets erkendelse og muligheden for at overskride dem.

Denne venskabsfilosofi, som jeg har fremlagt i *Venskabets etik*, trækker på to jødiske tænkere, Emmanuel Lévinas og Hannah Arendt, der begge udvikler deres tænkning under inddragelse af Platons dialogfilosofi. I *Totalitet og uendelighed* eksemplificerer Lévinas det etiske grundforhold med situationen i Platons dialoger, hvor dialektikeren kommer sin egen tale til hjælp og ved, hvornår han skal tale og tie, hvilket udgør selve “sprogets unikke essens”, som Lévinas også betegner “venskab og gæstfrihed”.<sup>6</sup>

---

4. Szlezák 1985.

5. Jf. Dickey 1996: 136-137.

6. Jf. Holst 2013: 170.

Arendt anvender slutningen på *Hippias Maior* som afsæt for sine egne refleksioner over tænkningens grunddynamik: Sokrates skildrer dér, hvordan han lever sammen med et andet menneske, som spørger, om han har tænkt grundigt over, hvad han siger og gør ude i byen. Sokrates lægger ikke skjul på, at denne sambo i virkeligheden er ham selv, hvilket Arendt udlægger som et venskab, hvis grundlæggelse på en kritisk dialog i sjælens indre udgør et værn mod tankeløshed.<sup>7</sup> Hvad Arendt kalder tankeløshed, betegner Levinas som totalitet, hvilket for begge betyder en udelukkelse af andet- og fremmedhed og er roden til det onde i menneskelivet.

I de to tænkeres optik hjælper Sokrates-figuren i Platons dialoger med at optø fastfrosne tanker og gennembryde totalitære tankesæt. Det er ikke noget tilfælde, at de begge forbinder venskabets tankerige dialog med det gode i menneskets tilværelse, da deres udgangspunkt er den samme platoniske dialogsituation, hvor Sokrates enten udfordrer sin samtalepartners fastlagte tankesæt eller selv er udfordret af en fiktiv dialogpartner, som eksemplificerer den dialektiske vej mod det godes ide. Den sokratiske venskabsetik er nok præget af mildhed og omtanke, men den udfordrer samtidig det, som et menneske mener at vide for at give det en chance for at komme sine egne tanker til hjælp og sågar række hinsides et allerede givet tankesæts begrænsninger. I Arendts og Lévinas' udlægning beskriver denne tilgang ikke længere en erkendelsesvej til uforanderlige ideer, men til kritisk at medtænke, hvad den anden tænker, og overskride ens egen horisont i modtagelsen af andre og deres fornuftgrunde. Dermed viser begge, hvorledes Sokrates' sammenfletning af dialektik, venskab og det gode i Platons dialoger rummer et filosofisk budskab af etisk og politisk betydning, som fortsat har relevans i dag.

## Bibliografi

Julia Annas, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism". *Mind* Vol. 86, No. 344 (1977): 532-554.

Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. New York/London, 1978.

David Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship*. Ithaka/London, 1979.

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*. Paris, 1994.

---

7. Jf. Holst 2013: 143.

- Eleanor Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*. Oxford, 1996.
- Jean-Claude Fraisse, *Philia*. Paris, 1974.
- Hans-Georg Gadamer, "Logos und ergon im platonischen *Lysis*", i: *Gesammelte Werke* 6. Tübingen, 1995.
- James Haden "Friendship in Plato's *Lysis*". *The Review of Metaphysics* Vol. 37, No. 2 (1986): 327-356.
- Jonas Holst, *Venskabets etik*. København, 2013.
- Immanuel Kant, "Freundschaft als Maximum der Wechselliebe", i: *Philosophie der Freundschaft* (hrsg. K.-D. Eichler). Leipzig, 1999.
- Mary P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis*. Cambridge, 2008.
- Platon: *Samlede værker i ny oversættelse* Bind 2-5. København, 2010-2014.
- Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin, 1985.