

Forfatter: Kierkegaard, Søren

Titel: Om Begrebet Ironi

Citation: Kierkegaard, Søren: "Om Begrebet Ironi", i Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 1*, udg. af Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon; Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret 1997 , s. I. Onlineudgave fra Søren Kierkegaards Skrifter: <https://tekster.kb.dk/text/sks-bi-txt-shoot-id489ec669-2911-4fd1-b57a-a8a7a3c7d0be.pdf> (tilgået 26. april 2024)

Anvendt udgave: Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 1

Ophavsret: Materialet er dedikeret til public domain. [Læs CC0-erklæringen](#)

Plato

Læserne vil vist i det Foregaaende have attraperet mangt et stjaalent Øiekast hen til den Verden, der nu skal være Gjenstand for vor Undersøgelse. Vi nægte det ikke; men deels har det sin Grund i Øiet, der ved længe at stirre paa een Farve uvilkaarlig udvikler dens Modsætning; deels i min egen maaskee lidt ungdommelige Forliebelse i Plato; deels ogsaa i Xenophon selv, der maatte have været en daarlig Karl, om der ikke i hans Fremstilling skulde have været de Revner, i hvilke Plato passer og fylder, saa at man i Xenophon eminus et quasi per transennas øiner Plato. Og i Sandhed denne Længsel var i min Sjæl, men den blev visselig ikke mindre under Læsningen af Xenophon. Min Recensent! jeg beder Dig, blot eet Punctum, een uskyldig Parenthes, for at give min Tak Luft, min Tak for den Husværelse, jeg fandt ved Læsningen af Plato. Thi hvor skulde man finde Lise, naar ikke i den uendelige Ro, hvormed i Nattens Stilhed Ideen lydløst, helligt sagte og dog saa mægtigt udfolder sig i Dialogens Rhythmus, som var der intet Andet til i Verden, hvor hvert Skridt overveies og gjentages langsomt, høitideligt, fordi Ideerne selv ligesom veed, at der er Tid og Tumbleplads for dem alle; og naar skulde man vel i Verden have trængt til Hvile, naar ikke i vor Tid, hvor Ideerne fremskynde hverandre med Vanvids lil, hvor de blot antyde deres Tilværelse dybt nede i Sjælen ved en Boble paa Havets Overflade, hvor Ideerne aldrig udfolde sig, men fortæres i deres fine Skud, blot stikke Hovedet ind i Tilværelsen, men saa strax døe af Sorg, som det Barn, Abraham a Sancta Clara fortæller om, der i samme Øieblik det blev født, blev saa angst for Verden, at det løb tilbage i Modersliv igjen.

Indledende Betragtninger

Ligesom et System har en tilsyneladende Mulighed af at lade ethvert Moment blive et Udgangspunkt, men denne Mulighed dog aldrig bliver til Virkelighed, fordi ethvert Moment væsentlig bestemmes ad intra, fastholdes og bæres af Systemets egen Samvittighed¹ – saaledes har virkeligen enhver Anskuelse, og fortrinsviis en religieus Anskuelse, et bestemt udvortes Udgangspunkt, et Positivt, der i Forhold til det Particulære viser sig som den høiere Causalitet, i Forhold til det Deriverede viser sig som det Ursprüngliche. Individet stræber nemlig stedse fra Referatet og igjennem Referatet tilbage til den beskuende Hvile, som kun Personlighed giver, til den tillidsfulde Hengivelse, som er Personligheds og Sympathis hemmelighedsfulde Reciprocitet. At nu en saadan primitiv Personlighed, en saadan Personlighedens status absolutus ligeoverfor Slægtens status constructus, kun er givet og kun kan gives eengang, derom behøver jeg vel blot at erindre. Men at Analogien dertil, Historiens gjentagne Tilløb til dette uendelige Spring, ogsaa har sin Sandhed, maa man ikke overse. En saadan Personlighed, en saadan *umiddelbar Ihænde-haver* af det Guddommelige, *saae nu PlatoiSocrates*. En saadan oprindelig Personligheds væsentlige Virkning paa og Forhold til Slægten fuldbyrder sig deels i en Meddelen af Liv og Aand, (naar Christus blæser paa Disciplene og siger: annammer den Hellig-Aand,) deels i en Frigjøren af Individets bundne Kræfter, (naar Christus siger til den Værkbrudne: stat op og gaa,) eller rettere, den fuldbyrder sig i begge Dele paa eengang. Analogien hertil kan altsaa være dobbelt, enten positiv ∴: befrugtende, eller negativ ∴: forhjælpende det paralytiske, det i sig forflygtigede Individ til den oprindelige Spændstighed, blot fredende og iagttagende lade det saaledes styrkede Individ besinde sig paa sig selv². Men i begge Analogier bliver Forholdet til en saadan Personlighed for den secundære et ikke blot impulserende men daterende, et Individet selv uforklarligt Kildespring til et evigt Liv. Vi kunne sige, enten er det Ordet, der skaber, eller Tausheden, der føder og avler Individet. Grunden, hvorfor jeg har anført disse to Analogier, er maaskee i dette Øieblik endnu ikke Læseren indlysende, men jeg haaber, at den skal senere blive det. At Plato har seet Eenheden af disse to Momenter i Socrates, eller rettere, at Plato i Socrates har anskueliggjort Eenheden af dem, kan man ikke nægte; at en anden Opfattelse, der i den Omstændighed, at Socrates' Moder Phænareta var Gjordemoder, har seet en billedlig Betegnelse af Socrates' forløsende Virksomhed, har fremhævet den anden Side af Analogien, veed Enhver.

-
1. I Systemet faaer derfor ethvert enkelt Moment en anden Betydning end udenfor Systemet; dette har saa at sige aliud in lingua promptum, aliud pectore clausum.
(tilbage)
 2. At ogsaa dette Personlighedens Forhold er et Kjærlighedsforhold, ja at det ret egentlig erindrer om den Species deraf, der hos Plato altid tillægges Socrates: »Pæderasti,« naturligviis med Hensyn til den første Ungdoms Opvaagnen af Barndommens Slumren og Besindelse paa sig selv, at det giver et ikke uheldigt Vink om den Forkjærlighed, hvormed Socrates opfattede og ret gottede sig over sine Disciples Smaa-Svagheder, vil man vist give mig Ret i. I *Symposiet* (Heise Pag. 21) hedder det derfor: Disse elske ikke Drengene, men kun dem, hos hvilke Aands-Udviklingen er begyndt,

hvilket pleier at skee i den første Ynglingsalder.
(tilbage)

Hvilket *Forhold* finder imidlertid Sted mellem den *platoniske* og den *virkelige* Socrates? Dette Spørgsmaal lader sig ikke afvise. Socrates gennemstrømmer hele den platoniske Philosophis frugtbare Territorium, han er allestedsnærværende i Plato. Hvor meget nu ikke blot den taknemlige Discipel har troet, men den med ungdommeligt Sværmeri elskende Yngling har ønsket at skyldes ham, fordi Intet var ham kjær, naar det ikke kom fra Socrates, eller han idetmindste var Sameier og Medvider i disse Erkjendelsens Elskovs-Hemmeligheder, fordi der gives en Sig-Udtalen for en Ligestemt, der ikke sammensnøres ved den Andens Begrænsning, men udvides og naaer en oaturlig Størrelse i den Andens Opfattelse, da Tanken først forstaaer sig selv, først elsker sig selv, idet den er indoptaget i den Andens Væsen, og det saaledes bliver for i den Grad harmonerende Væsen ikke blot ligegyldigt, men umuligt at afgjøre, hvad hver især eier, fordi den Ene bestandig Intet eier, men eier Alt i den Anden – dette skal jeg her ikke nærmere undersøge. Som Socrates derfor saa skjønt knytter Menneskene fast til det Guddommelige ved at vise, at al Erkjendelse er Erindring, saaledes føler Plato sig i Aandens Eenhed uopløselig sammensmeltet med Socrates, saa at al Viden er ham Samviden med Socrates. At denne Trang til at høre sine egne Bekjendelser af Socrates' Mund efter dennes Død maa være bleven Plato endnu dybere, at Socrates for ham maatte opstaae forklaret af sin Grav til et endnu inderligere Samliv, at Forvekslingen mellem Mit og Dit maatte blive større nu, da det var Plato umuligt, hvor meget han end ydmygede sig selv, hvor ringe han end følte sig selv til at sætte Noget til Billedet af Socrates, dog ikke at forveksle det poetiske Billede med den historiske Virkelighed: det er vel indlysende. – Efter denne almindelige Betragtning troer jeg, at det vil være paa rette Sted at erindre om, at man allerede i Oldtiden har været opmærksom paa dette Spørgsmaal om Forholdet mellem den virkelige og den poetiske Socrates efter Platos Fremstilling, og at den Inddeling af Dialogerne, der alt findes hos Diogenes af Laerte, i *δραματικοί* og *διηγηματικοί*, indeholder en Art Besvarelse. De diegematiske Dialoger skulde altsaa være de, der nærmest havde med den historiske Opfattelse af Socrates at gjøre. Til dem hører nu *Symposiet* og *Phædon*, og endog deres ydre Form erindrer om deres Betydning i denne Henseende efter Baur's rigtige Bemærkning, anførte Skrift Pag. 122 Anm.: Eben deswegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegematischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, wie Plato im Gastmahl alles dem Apollodor in den Mund legt, in *Phædon* den Phædon, den Echekrates und einige andere, was Socrates an seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zugetragen, erzählen läßt, durch ihre Form von selbst zu verstehen zu geben, daß sie einen mehr historischen Charakter an sich tragen.

Om nu dette Historiske i Formen blot er med Hensyn til det sceniske Apparat, og Modsætningen til de dramatiske Dialoger ligger deri, at i disse sidste det Dramatiske (hvad Baur kalder: die äußere Handlung) er Plato fri Digtning, eller om det ligger deri, at i de diegematiske Dialoger det væsentlig er Socrates' egne Tanker, i de dramatiske Indholdet er de af Plato i Socrates indtænkte Anskuelse, det kan jeg ikke afgjøre; derimod maa jeg atter ikke blot underskrive men afskrive den rigtige Observation af Baur: Wenn nun aber auch Plato mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so kan doch hieraus auf den historischen Charakter des Ganzen nicht geschlossen werden. – Og saaledes nærme vi os nu det vigtige Problem, *hvad* tilhører i den platoniske Philosophi Socrates, og *hvad* tilhører Plato, et Spørgsmaal, vi ei kan afvise, hvor smerteligt det end er at adskille dem, som saa inderlig ere forenede. Her maa jeg beklage, at Baur lader mig i Stikken; thi efterat han har viist Nødvendigheden af, at Plato sluttede sig deels til Folkebevidstheden (deri seer han Betydningen af det Mythiske), deels til Socrates' Personlighed, som det positive Udgangspunkt, saa ender dog den hele Undersøgelse med, at Socrates' væsentlige Betydning bliver Methoden¹. Men da hos Plato Methoden endnu ikke sees i dens absolut nødvendige Forhold til Ideen, saa maa det Spørgsmaal frembyde sig, *i hvad Forhold stod Socrates til Platos Methode?*

-
1. Da det vilde blive for vidtløftigt at citere Baur, maa jeg henvise Læseren til det Afsnit, der begynder Pag. 90, bede ham læse Pag. 90 og 91 og derpaa Pag. 98.
(tilbage)

Det bliver altsaa af Vigtighed at tale lidt om *Methoden* hos Plato. At *Dialogen* ikke ved et Tilfælde er bleven den fremherskende Form hos Plato, men at den har en dybere Grund, det føler vist Enhver. Jeg kan her ikke gaae videre ind paa en Undersøgelse om Forholdet mellem en Dichotomi, saaledes som den findes hos Plato, og en Trichotomi, saaledes som den nyere i strængere Forstand speculative Udvikling kræver den. (Lidt vil jeg komme til at tale derom, hvor jeg udvikler Forholdet mellem det dialectiske og mythiske Element, en Dichotomi, i Platos tidligere Dialoger). Heller ikke kan jeg faae Tid til, idet jeg viste Nødvendigheden af en Dichotomi for Græciteten og derved anerkjendte dens relative Gyldighed, tillige at vise dens Forhold til den absolute Methode. Vel er nemlig den af Socrates optugtede Dialog et Forsøg paa, at lade Tanken selv fremtræde i hele sin Objectivitet, men den Eenhed af successiv Opfattelse og Intuition, som kun den dialectiske Trilogi gjør mulig, mangler naturligviis. Methoden bestaaer egentlig i at simplificere Livets mangehaande Combinationer ved at føre dem tilbage paa en bestandig mere og mere abstract Abbreviatur; og da Socrates begynder sine fleste Undersøgelser ikke i Centrum, men i Peripherien, i det i sig selv

uendeligt sammenslyngede Livs brogede Mangfoldighed, saa hører der visselig en høi Grad af Kunst til at udvikle ikke blot sig selv, men det Abstracte af ikke blot Livets, men og Sophisternes Forviklinger. Denne Kunst, vi her beskrive, er naturligviis den noksom bekjendte socratiske Kunst at *spørge*,¹ eller, for at erindre om Dialogens Nødvendighed for den platoniske Philosophi, den Kunst at *samtale*. Derfor er det, at Socrates saa ofte med saa dyb en Ironi foreholder Sophisterne, at de vel forstaae at tale, men ikke at samtale. Det han nemlig dadler ved det Udtryk at tale i Modsætning til at samtale, er det Selviske i Veltalenhed, der attraaer, hvad man maatte kalde det abstract Skjønne, versus rerum inopes nugæque canoræ, der i Udtrykket selv, løsrevet fra dets Forhold til en Idee, seer en Gjenstand for en from Veneration. Ved Samtale nødes derimod den Talende til at fastholde Gjenstanden,² det vil da sige, naar Samtalen ikke ansees for identisk med en excentrisk Vexelsang, hvor hver synger sit Stykke uden Hensyn til den Anden, og det kun forsaavidt endnu har Skin af at være en Samtale, som de ikke tale i Munden paa hinanden. Denne Samtalens Concentricitet udtrykkes nu ogsaa bestemtere derved, at Samtalen opfattes under Form af Spørgsmaal og Svar. Om hvad det er at spørge, maa vi derfor udvikle os lidt nærmere.

1. Modsætningen hertil er Sophisternes formeentlige Kunst at kunne *svare*; de ere derfor saa gridske paa, at En skal spørge dem, forat al deres Viisdom ret kan bruse ud, forat de »kan sætte alle Seil til og for en strygende Vind flygte ud paa Sandhedens Dyb, hvor man taber Landet af Sigte.« Som Exempel herpaa kan tjene Begyndelsen af *Gorgias*, hvor baade Gorgias og især Polos ere saa bespændte som Køer, der ikke ere blevne malkede til rette Tid. (tilbage)
2. Cfr. *Symposiet* (Heise Pag. 60 ned. og 61 øv.) Agathon: jeg kan ikke modsige Dig, Socrates: det være altsaa, som Du siger. Socrates: Sandheden, elskede Agathon! kan Du ikke modsige, Socrates derimod meget let. Smlgn. *Protagoras* (Heise Pag. 152). Protagoras Dog, hvad gjør dette til Sagen? Dersom Du altsaa vil, saa lad Retfærdigheden være from og Fromheden retfærdig. Socrates: Nei, ikke saaledes sagde jeg; thi jeg forlanger ikke, at dette: dersom Du vil, eller: om Dig saa synes, skal underkastes Prøvelse, men min og Din sande Mening, og herved forstaaer jeg, at Sagen prøves bedst, naar man ganske udelader dette »dersom.« *Protagoras* (Heise Pag. 160): da han (Protagoras) havde sagt dette, gave de Tilstedeværende paa en larmende Maade deres Bifald tilkjende, fordi han havde talt saa smukt. Men jeg sagde: Jeg er et meget glemsomt Menneske, og naar Nogen taler saalænge, forglemmer jeg ganske, hvorom Talen er. Ligesom Du altsaa, dersom jeg var tunghørig, vilde ansee det nødvendigt at tale i en høiere Tone til mig end til Andre, naar Du vilde tale med mig, saaledes maa Du ogsaa nu, da Du har truffet paa et glemsomt Menneske, skjære Noget af Dine Svar og gjøre dem kortere, ifald jeg skal følge Dig. Cfr. *Gorgias* (Heise Pag. 21). Socrates men det maa ikke undre Dig, om jeg snart igjen skulde spørge Dig om Et og Andet, skjøndt det synes ganske tydeligt. Thi som sagt, jeg spørger Dig ikke derom for Din Skyld, men for at vi paa en følgerigtig Maade kunne bringe vor Undersøgelse til Ende, og ikke blive vante til, skjøndt vi kun gjætte os til hinandens Mening, at tage Ordene af Munden paa hinanden, og forat Du kan gjøre Din Anskuelse gjældende paa den Maade, Du finder meest passende. – Derfor denne Haardnakkethed i at fastholde Gjenstanden, der ikke lader sig forstyrre af Noget cfr. *Gorgias* (Heise Pag. 68). Socrates: Vakkre Polos! nu vil Du igjen forskrække mig istedetfor at gjendrive mig, ligesom før, da Du kaldte Vidner frem imod mig Længere hen (Pag. 68) Socrates: hvad er det Polos? Du leer? Er det en ny Maade at føre Beviis paa, at lee ad det, man siger, istedetfor at gjendrive det? – Der tages derfor intet Hensyn til, om Flere har den samme Mening eller ei, men hvis Mening der er den rigtige. Polos beraaber sig paa, at de Tilstedeværende ere enige med ham og opfordrer Socrates til at spørge dem ad. Socrates (Pag. 68): o Polos! jeg er ingen Statsmand. Da det ifjor tilfaldt mig at sidde i Raadet, fordi min Stamme havde Forsædet, og jeg skulde indsamle Stemmer, vakte jeg almindelig Latter, fordi jeg ikke forstod mig herpaa. Derfor maa Du heller ikke anmode mig om at indsamle Stemmer af de Tilstedeværende ...; thi jeg forstaaer kun at fremkalde eet Vidne for det jeg siger, nemlig den, jeg taler med, og de Andre lader jeg fare.

- Modsætning til dette socratiske Alvor, der slutter sig saa aarvaagent og opmærksomt til sin Gjenstand, som en Fangevogter til sin Fange, see vi ham en enkelt Gang mere at søge Samtalens lette sig Skillen og Møden og det deri liggende Erotiske. Som Phædrus bebreider ham det i *Symposiet* (Heise Pag. 47): o kjære Agathon! dersom Du svarer Socrates, vil han aldeles ikke bekymre sig om, hvad der videre skeer, naar han kun har En at tale med, især en Smuk. - Elskendes Samtale er nu i Almindelighed den rene Modsætning til den egentlige Talen om en Ting, og saa opbyggelig den er for de Elskende, saa lidet underholdende er den for Tredie-Mand). I **Phædrus** giver Socrates derfor ogsaa det ugelspilagtige Raad (Ast 1 D. Pag. 148 § 237 C): περι παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι, εἰδέναι δεῖ, περι οὐ ἂν ἦ ἡ βουλή, ἢ παντός ἀμαρτάνειν ἀνάγκη, omtrent som Ugelspil gav Skrædderne det vigtige Raad, at slaae Knude paa Traaden, for ikke at gaae Glip af det første Sting.
(tilbage)

At spørge betegner *deels Individets Forhold til Gjenstanden, deels Individets Forhold til et andet Individ*. - I første Tilfælde er det Bestræbelsen for at frigjøre Phænomenet fra ethvert endeligt Forhold til Subjectet. Idet jeg spørger veed jeg Intet, og forholder mig reent receptiv til min Gjenstand. I denne Forstand har den socratiske Spørgen en om end fjern dog utvetydig Analogi med det Negative hos Hegel, kun at det Negative efter Hegel er et nødvendigt Moment i selve Tanken, er en Bestemmelse ad intra, hos Plato anskueliggjøres det Negative og lægges udenfor Gjenstanden i det spørgende Individ. Hos Hegel behøver Tanken ikke udenfra at spørge; thi den spørger og svarer sig selv i sig selv; hos Plato svarer den kun, forsaavidt den bliver spurgt, men dette, om den bliver spurgt eller ei, er et Tilfældigt, og det, hvorledes den bliver spurgt, et ikke mindre Tilfældigt. Skjøndt saaledes Spørgeformen skulde frigjøre Tanken fra al blot subjectiv Bestemmelse, ligger den dog i en anden Henseende aldeles under for det Subjective, saalænge den Spørgende blot sees i et tilfældigt Forhold til det, han udspørger. Seer man derimod det at spørge i et nødvendigt Forhold til sin Gjenstand, saa bliver det at spørge identisk med det at svare. Og som allerede Lessing saa vittigt har skjelnet mellem at svare paa et Spørgsmaal og besvare det, saaledes laae der en lignende Adskillelse til Grund for den af os opstillede Forskjel, Adskillelsen nemlig mellem at spørge og at udsørge; det sande Forhold bliver altsaa mellem det at udsørge og besvare¹. Vel bliver der endnu bestandig noget Subjectivt tilbage; men naar man erindrer, at Grunden til, at Individet spørger saaledes eller saaledes, ikke ligger i dets Vilkaarlighed,² men i Gjenstanden, i det Nødvendigheds-Forhold, der copulerer dem sammen, saa vil ogsaa dette forsvinde. - I *andet Tilfælde* er Gjenstanden et Mellemværende mellem den Spørgende og den Svarende, og Tanke-Udviklingen fuldbyrder sig i denne alternerende (alternando) Gang, i denne Halten til begge Sider. Dette er naturligviis atter en Art dialectisk Bevægelse, men da Eenheds-Momentet mangler, forsaavidt der i ethvert Svar er indeholdt en Mulighed af et nyt Spørgsmaal, ikke den sande dialectiske Evolution. Denne Betydning af at spørge og at svare er identisk med Dialogens Betydning, der er som et Sindbillede paa Græcitetens Opfattelse af Forholdet mellem Guddommen og Mennesket, hvor der vel er et Vexelforhold, men intet Eenheds-Moment (saalidt den umiddelbare som den høiere), og egentlig ogsaa det sande Toheds-Moment mangler, idet Forholdet udtømmer sig i blot Reciprocitet: det har som et pronomen reciprocum ikke Nominativ, men blot casus obliqui, og kun Dualis og Pluralis. - Forholder det her Udviklede sig nu rigtigt, saa seer man, hvad *Hensigten*, hvori der spørges, angaaer, *at den kan være dobbelt*. Man kan nemlig spørge i den Hensigt at faae et Svar, der indeholder den attraaede Fylde, saaledes at jo mere man spørger, desto dybere og betydningsfuldere bliver Svaret; eller man kan spørge ikke i Interesse af Svaret, men for gjennem Spørgsmaalet at udsuge det tilsyneladende Indhold, og derpaa lade en Tomhed tilbage. Den første Methode forudsætter naturligviis, at der er en Fylde, den anden, at der er en Tomhed; den første er *den speculative*, den anden *den ironiske*. I den sidste Methode practiserede nu i Særdeleshed Socrates. Naar Sophisterne i et godt Lag havde omtaaget sig selv i egen Veltalenhed,³ da var det Socrates en Glæde, at anbringe paa den høfligste og beskedneste Maade af Verden en Smule Træk,⁴ der i en føie Stund forjog alle disse poetiske Damp. Disse to Metoder har nu vistnok især for en Observation, der blot iagttager Momentet, stor Lighed med hinanden; ja denne Lighed bliver endnu større derved, at Socrates' Spørgen væsentlig var rettet mod det erkjendende Subject, gik ud paa at vise, at de dog til Syvende og Sidst *slet Intet* vidste. Enhver Philosophi, der begynder med en Forudsætning, ender naturligviis i den samme Forudsætning, og som Socrates' Philosophi begyndte med den Forudsætning, at han Intet vidste, saaledes endte den med, at Menneskene overhovedet Intet vidste; den platoniske begyndte i den umiddelbare Eenhed af Tænken og Væren og blev deri. Den Retning, der gjorde sig gjeldende i Idealismen som en Reflexion over Reflexionen, den samme gjorde sig gjeldende i Socrates' Spørgen. Det at spørge \therefore det abstracte Forhold mellem det Subjective og Objective, var ham *tilsidst Hovedsagen*. Jeg vil, ved nøiagtigere at gennemgaae en Yttring af Socrates i Platos *Apologi* stræbe at oplyse, hvad jeg mener. Overhovedet er den hele *Apologi* ypperlig skikket til at faae et klart Begreb om denne Socrates' ironiske Virksomhed⁵. I Anledning nemlig af det første Klagepunkt af Melitus, at Socrates er en Gudsbespotter, omtaler Socrates selv det bekjendte Udsagn af Oraklet i Delphi, at han var den viseste

Mand. Han fortæller, hvorledes dette Udsagn gjorde ham raadvild et Øieblik, hvorledes han, for at prøve om Oraklet havde sagt Sandhed, henvendte sig til En af de meest anseete Vise. Denne Vise var en Statsmand, men Socrates fandt snart, at han var uvidende. Derpaa henvendte han sig til en Digter, men fandt, idet han affordrede ham en udførligere Forklaring over hans egne Digte, at han heller ei vidste Besked derom. (I denne Anledning antyder han ogsaa, at Digtet maatte ansees for en guddommelig Indskydelse, hvoraf Digteren forstod ligesaa lidet som Propheter og Spaamænd af det Skjønne, de udtale). Endelig gik han til Kunstnerne, og vel vidste de Noget, men da de dog derunder vare befængte med den Indbildning, at de ogsaa forstode andre Ting, saa sank de ind under samme Bestemmelse, som de Andre. Kort sagt, Socrates udvikler, hvorledes han har omskibet hele Intelligentsens Rige, og fundet det Hele begrændset af et Okeanos af illusorisk Viden. Vi see, hvor grundigt han har opfattet sin Opgave, hvorledes han har anstillet Experimentet med enhver intelligent Magt, og dette finder Socrates selv bestyrket derved, at hans tre Anklagere repræsenterede de tre store Magter, hvis Intethed i deres Fremtræden i Personligheden han havde afsløret. Melitus mødte nemlig paa Digternes Vegne, Anytus paa Kunstnernes og Statsmændenes Vegne, Lykon paa Talernes Vegne. Ja han opfatter det som sit guddommelige Kald, sin Mission, at gaae omkring hos Landsmænd og Fremmede for, naar han hører om En, at han skal være viis, da, naar det ikke forekommer ham saa, at komme Guddommen til Hjælp og vise, at han ikke er det⁶. Og paa Grund deraf, har han ikke havt Tid⁷ at udrette Noget af Betydning, hverken i offentlige eller private Anliggender, men han er paa Grund af denne *Gudstjeneste* paa alle Kanter i Armod. Dog jeg vender tilbage til det omtalte Sted i *Apologien*. Socrates viser det Glædelige i, efter Døden at komme i Forbindelse med de store Mænd, der have levet før ham og deelt Skjebne med ham, og tilføier nu: καὶ δὴ καὶ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐχεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα, ὡσπερ τοὺς ἐνταῦθα, διάγειν, τίς αὐτῶν σοφός ἐστι καὶ τίς οἶεται μὲν, ἔστι δ' οὐ. (Ast 8 B. Pag. 156 § 41 B.) Her staae vi ved et afgjørende Punkt. Man kan ikke nægte, at Socrates her næsten falder i det Latterlige ved denne Iver for at udsponere, der ikke engang lader ham Fred efter Døden. Og hvo kan vel bare sig for at smile, naar han tænker sig Underverdenens alvorlige Skikkelser, og da midt iblandt dem Socrates, som er i utrættelig Virksomhed med at udsørge dem, og med at vise dem, at de Intet veed. Vel kunde det synes, at Socrates dog selv har meent, at Nogle af dem maaskee vare vise; thi han siger, at han vil prøve, hvo af dem der er viis, og hvo der synes sig at være det og dog ikke er det; men deels maa man jo erindre, at denne Viisdom er hverken meer eller mindre end den beskrevne Uvidenhed⁸; deels, at han siger, at han vil prøve dem der, ligesom dem her, hvori jo synes at ligge, at det formodentlig ikke vil gaae disse store Mænd bedre ved dette tentamen rigorosum, end det gik de store Mænd her i Livet. Her see vi saaledes *Ironien* i hele sin guddommelige *Uendelighed*, der slet Intet lader bestaae. Som Samson griber Socrates om de Søiler, der bar Erkjendelsen og styrter nu Alt ned i Uvidenhedens Intet. At dette er *ægte socratisk*, det vil vist Enhver indrømme, *platonisk* derimod bliver det *aldrig*. Og her er jeg altsaa ved een af de Dupliciteter, der er i Plato, og som netop er det Spor, jeg vil forfølge forat udfinde det reent Socratiske.

1. Identiteten heraf udtrykkes saa skjønt i det tyske Sprog, hvor at udfritte hedder: »aushorchen.«
(tilbage)
2. Ligesom en Ønskeqvist paa en hemmelighedsfuld Maade corresponderer med det i Jorden skjulte Vand, og kun ønsker der, hvor det er.
(tilbage)
3. Smlgn. *Gorgias* Pag. 38: Socrates ... Jeg beder Dig, o Polos! at Du vil forskaane os for de lange Taler, som Du allerede forhen forsøgte at gjøre Brug af. Polos: Hvorledes? Det skulde ikke være mig tilladt at tale saa meget, jeg vil. Socrates: Det vilde rigtignok være haardt, min kjære Ven! om Du skulde være kommen til Athen, hvor der i hele Hellas hersker den største Talefrihed, og Du ene ikke skulde have Ret til at betjene Dig af den.
(tilbage)
4. Smlgn. *Protagoras* Pag. 145 og 146 midt. Nu altsaa, Protagoras! mangler der mig kun Lidet i at have Alt, naar Du nemlig vil besvare mig *dette* ... Men dette »dette« er netop det, hvorpaa Alt kommer an. – Eller for at tage et andet Exempel: *Socrates' Apologi* (Ast 8 B. Pag. 98): Ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. Endog i *Symposiet* mod *Agathon* Pag. 54 (Heise): Hvorledes, Du Lykkelige! skulde ikke jeg og enhver Anden komme i Forlegenhed ved at træde frem efter en saa skjøn og indholdsrig Tale? Alt var vel ikke lige beundringsværdigt i den, men hvo kunde uden Henrykkelse høre den Mængde skjønne Ord og Talemaader i Slutningen Pag. 55: i min Eenfoldighed troede jeg, at man burde fremføre det Sande om enhver Gjenstand, man vilde prise; men dette var, som jeg mærker, ikke den sande Maade at rose paa, den bestaaer deri, at

man tillægger den saa mange og skjønne Egenskaber som muligt, om disse tilkommer den eller ei. Smlgn. *Protagoras* Pag. 170 ned. og 171 øv.

(tilbage)

5. Vistnok er hele *Apologien* i sin Heelhed et ironisk Anlæg, idet den store Masse af Anklager reducere sig til et Intet, ikke i den almindelige Forstand, men til et Intet, som Socrates netop udgiver for sit Livs Indhold, hvilket igjen er Ironien, ligesom og hans Forslag om at blive underholdt i Prytaneum, eller en Pengestraf, og fornemlig det, at den egentlig slet ikke indeholder noget Forsvar, men deels har han sine Anklagere til Bedste, deels faaer han sig en gemytlig Passiar med sine Dommere. Hermed stemmer ogsaa den bekjendte Historie, at han modtog og gjennemlæste en Forsvarstale af Lysias, men erklærede, at han ikke fandt sig foranlediget til at bruge den, skjøndt det vist var en fortræffelig Tale.

(tilbage)

6. I denne sin refuterende Virksomhed omfatter han Alle, især sine Landsmænd: ταῦτα καὶ νεωτέρω καὶ πρεσβυτέρω, ὅτι ἂν ἐντυγχάνω, ποιήσω, καὶ ξένω καὶ ἀστῶ· μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσω μοι ἐγγυτέρω ἐστὲ γένει· ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε. Smlgn. Ast 8. B. Pag. 128 § 30 A. Han fortæller, at Mange sluttede sig til ham, fordi det ikke er uinteressant, at see Folk, der bilde sig ind at vide Noget, overbeviste om, at de Intet vide: ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέταχται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκμαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὑπὲρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν. Ast 8 B. Pag. 136 § 33 C.

(tilbage)

7. Jeg vil bede Læseren i Modsætning hertil at erindre Xenophons Fremstilling, hvor Socrates har saa travlt med at opdrage sine Disciple til gode Statsborgere. I Platons *Apologi* udhæver Socrates derfor ogsaa Betydningen af at være Privatmand, og dette harmonerer ganske med Socrates' øvrige negative Forhold til Livet; thi det at være Privatmand i Grækenland havde noget ganske Andet at betyde end nuomstunder at leve som Particulier, thi i Græciteten saae ethvert enkelt Individ i langt dybere Forstand sit Liv omsluttet og baaret af Statslivet, end i vore Tider. Derfor er det og, at Kallikles (i *Gorgias*) dadler Socrates, fordi han vedbliver at give sig af med Philosophien, da Kallikles mener, at det at philosophere er, ligesom det at stamme, Noget man kun kan tilgive Børn, og at en Ældre, der vedbliver at philosophere, fortjener Straf derfor (smlgn. Heise Pag. 99): thi som jeg før sagde, hvor herlige Anlæg han end besidder, kan det dog ikke være Andet, end at han bliver umandig, da han fjerner sig fra Statens Hjerte og skyer de offentlige Forsamlinger, hvori dog, som Digteren siger, Mænd først kunne udmærke sig, og tilbringer sit øvrige Liv i en Krog, hvor han sidder og hvidsker tre eller fire Ynglinge Noget i Ørene, uden dog nogensinde at udtale sig paa en fri, ædel og kraftig Maade. – Den opmærksomme Læser behøver jeg vel neppe at erindre om, hvormegen Lighed dette Kallikles' Foredrag har med den videnskabelige Maadeholdenhed, som Xenophon lader Socrates anbefale.

(tilbage)

8. Forsaavidt der endnu kunde være Tale om en Viden om noget Andet end denne Uvidenhed, et svagt Spor, en flygtig Antydning af en positiv Viden, da siger Socrates jo selv i *Symposiet* (Heise Pag. 10): min Viisdom er af en ringe Art og en tvetydig Natur, liig en Drøm – og fortolker i *Apologien* det delphiske Orakels Udsagn saaledes: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινοῦς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. Smlgn. Ast 8 B. Pag. 112 § 23 A.

(tilbage)

Den omskrevne Forskjel mellem at spørge for at finde Fylde og at spørge for at beskjemme viser sig nu ogsaa i en bestemtere Skikkelse, som Forholdet mellem *det Abstracte* og *det Mythiske* i Platons Dialoger.

Jeg skal, for nærmere at oplyse dette, udførligere gennemgaae et Par Dialoger, for at vise, hvorledes det

Abstracte kan afrunde sig i Ironi, det Mythiske bebude en riigholdigere Speculation.

Det Abstrakte i de første platoniske Dialoger afrunder sig i Ironi

Symposiet

Symposiet og *Phædon* afgive Vendepunkter i Opfattelsen af Socrates, da, som man saa ofte har gjentaget, den ene fremstiller Philosophen i Livet, den anden i Døden. I *Symposiet* er nu de tvende betegnede Arter af Fremstilling ogsaa tilstede, den dialectiske og den mythiske. Den mythiske begynder, idet Socrates selv træder tilside og indfører Mantineenserinden Diotima talende. Vel bemærker Socrates til Slutningen, at han selv blev overbeviist ved Diotimas Tale, og at han nu søger at overbevise Andre om det Samme, med andre Ord, han gør os tvivlsomme, om det ikke virkelig om end paa anden Haand tilhører ham selv; men deraf kan man dog ikke gjøre nogen videre Slutning til det Mythiskes historiske Forhold til Socrates. Ogsaa paa en anden Maade stræber denne Dialog at realisere den fyldige Erkjendelse, idet den abstract opfattede Eros tilsidst anskueliggjøres ved den berusede Alcibiades' Foredrag i Socrates' Person; men dette Foredrag kan naturligviis ikke give os nogen videre Oplysning med Hensyn til Spørgsmaalet om den socratiske Dialectik. Hvorledes det forholder sig med den dialectiske Udvikling i denne Dialog, skal nu nærmere undersøges. Men Enhver, der blot med Opmærksomhed har læst denne Dialog, vil vist give os Ret i den tidligere Bemærkning, at Methoden bestaaer i »at simplificere Livets mangehaande Combinationer ved at føre dem tilbage paa en bestandig mere og mere abstract Abbreviatur.« Den endelige Fremstilling af Eros' Væsen indaander nemlig ingenlunde, hvad den foregaaende Udvikling havde udaandet, men i en bestandig Stigen hæver Betragtningen sig mere og mere over den atmosfæriske Luft, indtil næsten Aandedraget standser i det Abstractes rene Æther. De foregaaende Taler sees derfor *ikke* som Momenter i den endelige Opfattelse, men snarere som en jordisk Tyngde, Tanken mere og mere maa frigjøres for. Medens nu de forskellige Fremstillinger ikke staae i noget nødvendigt Forhold til den endelige, saa staae de derimod indbyrdes i et Forhold til hinanden, idet de ere Taler om Kjærligheden, der udspringe fra de i Livet givne heterogene Synspunkter, fra hvilke de Talende som Allierede allevegne fra bespænde det Territorium, der udgjør Kjærlighedens egentlige Væsen, der i den socratiske Opfattelse viser sig at være usynligt, som det matematiske Punkt, da det er abstract, og uden at dette Punkt igjen udstraalet de forskellige relativ skjæve Opfattelser. Alle disse Foredrag ere derfor ligesom Udtræk paa en Kikkert, den ene Fremstilling slutter sig saa sindrigt i den anden, og er derunder saa lyrisk sprudlende, at det gaaer med dem som med Viin i kunstigt slebne Krystaller, at det ikke blot er den i dem indeholdte skummende Viin, der beruser, men tillige den uendelige Brydning, det Lyshav, der frembyder sig, naar man skuer ned deri. Skjønndt Forholdet mellem det Dialectiske og det Mythiske ikke er saa stærkt fremtrædende i *Symposiet* som f. Ex. i *Phædon*, og skjønndt forsaavidt denne Dialog er mindre tjenlig til mit Forehavende, har den dog ogsaa den Fordeel, at den saa bestemt fremhæver, hvad Socrates selv siger, og hvad han har hørt af Diotima.

Phædrus begynder. Han skildrer det Evige i Eros. Eros seirer selv over Tiden, hvilket betegnes derved, at han ingen Forældre har, han seirer i Mennesket ikke blot over alt det Smaalige ved Hjælp af hiin begeistring Undseelsens Rødme, men ogsaa over Døden, saa den henter sin elskede Gjenstand fra Underverdenen, og belønnes derfor af Guderne, der selv ere inderlig rørte derover. Pausanias fæster Blikket paa den dobbelte Natur i Eros, dog ikke saaledes, at denne Dobbeltthed opfattes i en negativ Eenhed, som i Diotimas Fremstilling, hvor Eros er en Søn af Poros og Penia. Den Ene er den moderløse Datter af Uranos, den himmelske; den Anden er langt yngre, har Kjønnsforskjellighed til sin Forudsætning og er den gemene. Derpaa udvikler han Betydningen af den himmelske Pæderasti, der elsker det Aandelige i Mennesket, og derfor ikke neddrages og nedværdiges ved det Sexuale. Da det nu traf sig, at Aristophanes havde faaet Hikke, erklærede han, at det var Lægen Eryximachos' Sag enten at forjage hans Hikke, eller at tale i hans Sted. Derpaa begynder Eryximachos. Han fortsætter den af Pausanias gjorte Bemærkning, som han selv mener, men egentlig opfatter han den i Kjærligheden givne Dobbeltthed fra en ganske anden Side end Pausanias. Medens Pausanias var bleven staaende ved to Arter af Kjærlighed, hvis Forskjellighed han havde søgt at fremstille, opfatter Eryximachos derimod Sagen med Hensyn til, at der til ethvert Kjærligheds-Moment hører to Factorer, og dette efterviser han fornemlig i Naturen betragtet fra hans lægevidenskabelige Standpunkt. Kjærligheden er saaledes Eenheden i det Stridende, og fordi Asklepios forstod at indgyde det hinanden meest Modsatte (det Varme og Kolde, Bittre og Søde, Tørre og Vaade) Kjærlighed, derfor blev han Lægekunstens Skaber. Det Samme gjentager sig overalt i Naturen, Aarstider og Veirliget o. s. v. afhænge ogsaa af Kjærligheds-Yttringer; med Offringer og med Alt, hvad Spaadomskunsten har under sig, gaaer det ligesaa, da dette constituerer Samfundet mellem Guder og Mennesker. Hans hele Foredrag er en Slags naturphilosophisk Phantasi¹. Efterat nu Aristophanes har faaet sin Hikke standset (i hvilken Anledning han

antyder et andet Modsætningsforhold end det tidligere af Lægen skildrede, da han ved at nyse befries fra at hikke), tager han Ordet og begrundet det i Kjærligheden givne Modsætningsforhold, dybere end Nogen af de foregaaende Talere, ved at anskueliggjøre den i Kjønns-Modsætningen og den derved af Guderne foretagne Halvering af Menneskene; ja han antyder endogsaa Muligheden af, at Guderne yderligere kunne faae i Sinde at udstykke Menneskene, saafremt de ikke vare fornøiede med at være, hvad de ere: det Halve af et Menneske, »da vi, gjennemskaarne ligesom Flyndere, ere blevne to af Een.« Og nu giver han sit Lune det frieste Spil saavel i at skildre den oprindelige Kjønns-Indifferent og Menneskets Tilstand derunder, som han ogsaa med dyb Ironi opfatter det Negative i Kjærligheden, Trangen til Forening, og man kommer under denne aristophaniske Fremstilling uvilkaarlig til at tænke paa Guderne, der formodentlig har moret sig kosteligt over at see disse halve Mennesker, der i en uendelig Forvirring mellem hverandre søgte at blive hele Mennesker. Efter Aristophanes taler nu Tragikeren Agathon; hans Foredrag er mere ordnet. Han gjør opmærksom paa, at de Andre ikke saa meget have roest Guden, som priist Menneskene lykkelige for de Guder, som Guden skjænker; men hvorledes han selv er, der tildeler alle disse Guder, har Ingen endnu berørt. Agathon vil derfor vise, hvorledes Guden selv er, og hvilke de Guder ere, han tildeler Andre. Det hele Foredrag er nu en Ode over Eros, han er den yngste af Guderne (da han er altid ung og i Selskab med Ungdommen), han er den fineste, (thi han boer i det Blødeste af Alt, i Guders og Menneskers Hjerter og Sjæle, og gaaer ethvert haardt Gemyt forbi); hans Farve er den skjønneste (thi han lever bestandigt blandt Blomster) o. s. v. o. s. v. Menneskene har han nu skjænket ethvert Mesterskab i Kunst; thi kun de bleve berømte, hvem Eros begejstrede.

1. Forøvrigt er der noget Uklart i Eryx.s Foredrag; han overseer paa den ene Side Nødvendigheden af det umiddelbare Eenheds-Moment, af det Eenheds-Baand, der omslutter Dupliciteten, og det uagtet han citerer de Ord af Heraklit: at det Ene i Strid med *sig selv*, samstemmer med *sig selv*, ligesom en Lyres eller en Bues Stemning; deels staaer den dobbelte Eros endnu for ham, ligesom for Paus., blot som noget Udvortes, som en udvortes Inddeling, og er ikke Reflexen af den i Kjærligheden liggende og af denne med Nødvendighed fremgaaende Dobbeltthed. Kjærligheden er derfor snart selve det Modsattes Forhold, snart et Slags personligt Forhold til Modsætninger, snart et udenfor dette Modsætningsforhold indholdsløst prius, snart et Noget ligeoverfor Modsætningerne. Kort, hans Fremstilling er en Sammenblanding af det Traditionelle og det Naturpoetiske.
(tilbage)

Da det her vilde føre mig for vidt at gaae ind paa en udførligere Undersøgelse af Forholdet mellem disse forskellige Taler, skal jeg nu vende mig til den sidste Taler, Socrates nemlig. I sin Eenfoldighed havde han nu troet, at man burde fremføre det Sande om enhver Gjenstand, man vilde prise; dette var det Væsentlige, og derpaa skulde man deraf udvælge det Skjønneste og fremstille det paa den værdigste Maade »men dette var, som jeg mærker, ikke den sande Maade at rose paa; den bestaaer deri, at man tillægger Gjenstanden saa mange og skjønne Egenskaber som muligt, om disse tilkommer den eller ei. Ere de falske, har det Intet at betyde; thi Opgaven var, som det synes, denne, at Enhver af os skulde holde en tilsyneladende og ingen virkelig Lovtale over Eros.« Socrates gaaer nu som sædvanlig spørgsmaalsviis tilværks; han begynder med et af disse ægte socratiske udsugende Spørgsmaal, om Eros i Følge sin Natur er Kjærlighed til Noget eller ikke til Noget; men naar nu Kjærligheden tillige attraaer det, der er dens Gjenstand, saa har den den jo ikke, men trænger til den, om ogsaa denne Trang opfattes identisk med Ønsket om den vedvarende fremtidige Besiddelse; thi man attraaer jo ogsaa da det, man ikke har, naar man ogsaa for Fremtiden ønsker at beholde det, man har. Kjærlighed er altsaa Trang til, Attraa efter, hvad man ikke har, og naar nu Kjærlighed er Kjærlighed til det Skjønne, saa trænger altsaa Eros til Skjønhed og besidder den ikke. Naar nu det Gode tillige er det Skjønne, saa trænger jo altsaa Eros ogsaa til det Gode. Saaledes lod det sig nu gennemføre med alle Ideer, og vi see, hvorledes Socrates ikke afskræller Skallen for at komme til Kjernen, men *udhuler Kjernen*. Her ender nu Socrates' Udvikling; thi den følgende Fremstilling er jo blot Referat. Og forsaavidt Læseren ikke allerede har seet, hvad jeg vilde han skal see, haaber jeg, at det skal lykkes ham og mig, naar han fremdeles skjænker mig sin Opmærksomhed.

Socrates indledede sit Foredrag ved en Ironi, men dette var blot, om jeg saa maa sige, en ironisk Figur, og han vilde i Sandhed ikke fortjene Navn af Ironiker, hvis det blot var den Færdighed, hvormed han talte ironisk, ligesom Andre tale Kragemaal, hvorved han udmærkede sig. De foregaaende Talere havde sagt saare Meget om Kjærlighed, hvoraf vel Meget ikke vedkom denne Gjenstand, men den Forudsætning blev dog tilbage, at der var en Mængde at sige om Kjærlighed. Nu udvikler Socrates det for dem. Og see, Kjærlighed er Attraa, er Trang o. s. v. Men Attraa, Trang o. s. v. ere Intet. Vi see nu Metoden. Kjærligheden frigjøres bestandig mere og mere fra den tilfældige Concretion, hvori den i de foregaaende Taler viste sig, og føres tilbage til sin *abstracteste Bestemmelse*, hvor den viser sig ikke som Kjærlighed i Dette eller Hiint eller til Dette eller Hiint, men som Kjærlighed til et Noget, som den ikke har : som Attraa, Længsel. Dette er nu i

en vis Forstand meget sandt; men Kjærlighed er derhos ogsaa den uendelige Kjærlighed. Naar vi sige, at Gud er Kjærlighed, da sige vi jo derved, at han er den uendeligt sig meddelende; naar vi tale om atforblive i Kjærlighed, da tale vi jo om en Deelagtighed i en Fylde. Dette er det Substantielle i Kjærligheden. Det Attraende, det Længselsfulde er det Negative i Kjærligheden, det vil sige den immanente Negativitet. Attraa, Trang, Længsel o. s. v. er Kjærlighedens uendelige Subjectivering, for at bruge et af *Hegels* Udtryk, der her netop erindrer om, hvad det skal erindre om. Denne Bestemmelse er nu tillige den meest abstracte, eller rettere, den er selve det Abstracte, ikke i Betydning af det Ontologiske, men i Betydning af det sit Indhold Manglende. Man kan naturligviis enten opfatte det Abstracte som det Alt Constituerende, forfølge det i sine egne tause Bevægelser, og lade det bestemme sig hen til det Concrete, udfolde sig deri. Eller man kan gaae ud fra det Concrete og med det Abstracte in mente finde det i og ud af det Concrete. Men ingen af Delene er Tilfældet med Socrates. Det er ikke til Kategorier, han kalder Forholdet tilbage. Hans Abstracte er en aldeles indholdsløs Betegnelse. Han gaaer ud fra det Concrete og kommer til det meest Abstracte, og der hvor nu Undersøgelsen skulde begynde, der hører han op. Det Resultat, han kommer til, er egentlig den rene Værens ubestemmelige Bestemmelse: Kjærlighed er; thi det Tillæg, den er Længsel, Attraa, er ingen Bestemmelse, da det blot er et Forhold til et Noget, som ikke er givet. Paa samme Maade kunde man ogsaa føre Erkjendelse tilbage paa et aldeles negativt Begreb, ved at bestemme den som Tilegnelse, Erhvervelse, thi dette er jo aabenbart Erkjendelsens ene Forhold til det Erkjendte, men paa den anden Side er den og Besiddelse. Men som nu det Abstracte i Betydning af det Ontologiske har sin Gyldighed i det Speculative, saaledes har det Abstracte som det Negative sin Sandhed i det Ironiske.

Her staae vi nu igjen ved en Duplicitet i Plato: den dialectiske Udvikling udføres, indtil den forsvinder i det reent Abstracte; derpaa begynder en ny Art Udvikling, der vil levere Ideen, men da saaledes Ideen ikke staaer i et nødvendigt Forhold til det Dialectiske, saa seer man, at det bliver usandsynligt, at den hele Evolution tilhører Een. Men paa den anden Side kan man da heller ei vilkaarlig tillægge den Ene Eet, den Anden et Andet, naar blot Enhver faaer Noget. Socrates og Plato maa hver have haft en Anskuelse, der, hvor forskjellig den end kan have været, maa have haft væsentlige *Coincidenspunkter*, det er *den ironiske* (thi det Dialectiske som saadant constituerer ingen Anskuelse, der staaer i et væsentligt Forhold til Personlighed) og *den speculative*. Hvorvidt nu den Udvikling, som Socrates efter Diotima opstiller, bringer Sagen videre, og hvilken Betydning man maa tillægge den Dichotomi: Kjærlighed og det Skjønne (hvorved det negative Moment lægges udenfor, og det positive Moment er en dorsk og indolent Qvietisme, istedetfor at en Trichotomi strax vilde see dem i og med hinanden, og derfor ikke være udsat for, hvad der hænder Diotima, at det Skjønne igjen bliver det i sig Skjønne, bliver noget reent Abstract, som siden skal vise sig) – alt dette skal jeg vidtløftigere gennemføre ved Udviklingen af det Mythiske i Dialogerne.

Jeg alluderede i det Foregaaende til den almindelige Bemærkning, at der i *Symposiet* søges et Complement til det Manglende i den dialectiske Opfattelse derved, at Kjærligheden *anskueliggjøres* i Socrates' *Person*, saa Lovtalerne over Kjærlighed ende i en Lovtale over Socrates. Er nu end Ideens Anskueliggjørelse i en Personlighed et blot Moment i selve Ideen, saa har det dog ogsaa netop som saadant sin Betydning i Udviklingen. Den dialectiske Bevægelse hos Plato bliver, netop fordi den ikke er Ideens egen Dialectik, i hvor sindrige pas den end bevæger sig, dog Ideen selv fremmed. Medens derfor de øvrige Talere famlede som Blindebukke efter Ideen, griber den berusede Alcibiades den med umiddelbar Sikkerhed, hvorhos dog maa bemærkes, at den Omstændighed, at Alcibiades er beruset, synes at antyde, at han kun i en potenseret Umiddelbarhed er sikker i det Kjærligheds-Forhold, der i ædru Tilstand maa have forvoldet ham hele Usikkerhedens ængstende og dog saa søde Uvished. See vi nemlig hen til, hvorledes *det Kjærligheds-Forhold* maa have været beskaffent, der har fundet Sted mellem Socrates og Alcibiades, saa maae vi jo vistnok give Alcibiades Ret, naar han omtaler, hvorledes Socrates haanede ham for hans Kjærlighed, og da tilføier: »og ikke blot mig har han behandlet paa denne Maade, men ogsaa Charmides, Glaukons Søn, Euthydem, Diokles' Søn og mange Andre, hvilke han som tilsyneladende Elsker saaledes skuffede, at han istedetfor Elsker blev den Elskede.« Alcibiades formaaer derfor ikke at løsrive sig fra ham. Med al Lidenskabelighed slutter han sig til Socrates: naar jeg hører ham, banker mit Hjerte heftigere end Korybanternes, og Taarer udstrømme under hans Tale. Andre Talere kan umulig virke saaledes paa ham, han føler med Uvillie sin slaviske Tilstand, ja Livet synes ham i denne Tilstand utaaeligt. Han flyer ham som Sirenerne, tilstopper sine Øren, for at han ikke skal blive siddende ved hans Side og ældes, ja ofte ønsker han endog, at Socrates ikke var i Live, og dog veed han, at om det skete, vilde det være ham langt smerteligere. Han er som bidt af en Slange, ja han er bidt af noget Smerteligere og paa det smerteligste Sted, nemlig i Hjertet eller i Sjælen. At det Kjærligheds-Forhold, der fandt Sted mellem Socrates og Alcibiades var et intelligent, behøver jeg naturligviis blot at erindre om. Men spørge vi nu, hvad det da var hos Socrates, der gjorde et saadant Forhold ikke blot muligt, men nødvendigt (thi Alcibiades bemærker jo rigtigt, at det ikke var ham alene, der stod i dette Forhold til Socrates, men næsten alle dem, der havde Omgang med Socrates), saa veed jeg Intet at svare uden, at det var *Socrates' Ironi*. Havde nemlig deres Kjærligheds-Forhold bestaaet i en rig Udvexling af Ideer, eller en fyldig Udstrømmen fra den ene Side og taknemlig Modtagelse fra den anden Side, saa vilde de jo have haft det Tredie, hvori de elskede hinanden, i Ideen nemlig, og et saadant Forhold vilde derfor aldrig have affødt en slig lidenskabelig Uro. Men netop fordi det er Ironiens Væsen aldrig at demaskere sig, og fordi det paa den anden Side er den ligesaa væsentligt proteusagtigt at forandre Maske, derfor maatte den nødvendig forskafe den elskende Yngling saa megen Pine¹. Men som den saaledes har noget Afskrækkende ved sig, har den ligesaa vist noget overordentligt Forførerisk og Fortryllende. Det Formummede og

Hemmelighedsfulde, den har ved sig, den telegraphiske Communication, den aabner, fordi en Ironiker altid maa forstaaes langt fra, den uendelige Sympathi, den forudsætter, Forstaaelsens flygtige men ubeskrivelige Nu, der fortrænges øieblikkelig af Misforstaaelsens Angst, – alt dette fængsler med uopløselige Baand. I det derfor Individet i første Øieblik føler sig frigjort og udvidet ved Ironikerens Berøring, idet han aabner sig for dette Individ, er det i næste Øieblik i hans Magt, og det er det formodentlig, Alcibiades mener, naar han omtaler, hvorledes de ere blevne skuffede af Socrates, idet han istedetfor Elsker blev den Elskede. Da det dernæst er Ironikeren væsentligt, aldrig at udtale Ideen som saadan, men blot flygtigt at antyde den, at tage med den ene Haand, hvad der gives med den anden, at besidde Ideen som personlig Eiendom, bliver Forholdet naturligviis endnu mere spændende. Og saaledes har nu i al Stilhed den Sygdom udviklet sig i Individet, der er ligesaa ironisk som al anden Tæring, og lader Individet befinde sig bedst, naar det er sin Opløsning nærmest. Ironikeren er den Vampyr, der har udsuget Blodet af den Elskende, og som derunder har tilviftet ham Kjølighed, har dysset ham i Søvn og piint ham med urolige Drømme.

1. Ironikeren løfter Individet ud af den umiddelbare Existent, dette er det Frigjørende, men derpaa lader han ham svæve ligesom efter Sagnet Muhameds Lig-Kiste mellem to Magneter – det Tillokkende og det Frastødende.
(tilbage)

Man kunde nu spørge: hvortil hele denne Udvikling? Jeg vil svare: i en *dobbelt* Hensigt. For det Første for at vise, at selv i Alcibiades' Opfattelse af Socrates er Ironien det Væsentlige hos ham, og dernæst for at antyde, at det Kjærligheds-Forhold, der har fundet Sted mellem Socrates og Alcibiades, og den Oplysning, vi deraf kunne faae om Kjærlighedens Væsen, ere negative. – Hvad nu *det første* Punkt angaaer, da maae vi erindre om, at man har troet at kunne bevise Nødvendigheden af, at en stor positiv Fylde maa have været i Socrates, ved at beraabe sig paa den Begeistring, med hvilken Alcibiades omtaler sit Forhold til ham¹. Men foreløbigt synes det dog af Vigtighed lidt nærmere at undersøge denne Begeistrings Beskaffenhed. Et Sidestykke til, hvad La Rochefaucauld paa Forstandens Gebet kalder la fièvre de la raison, synes denne Begeistring at være paa Følelsens Gebet. Forsaavidt der nu skulde være noget Andet, der kunde have fremkaldt denne Begeistring hos Alcibiades, (thi at Ironien formaaer det, har jeg søgt at vise i det Foregaaende), saa maatte det jo dog være antydet i Alcibiades' Lovtale. Vi ville nu see. Alcibiades udhæver det Silenagtige ved Socrates: »Socrates siger, at han er ukyndig i Alt og veed Intet. Er denne Skikkelse ikke silenagtig? jo visselig; thi med denne har han blot udvortes omklædt sig som et udskaaret Silenbillede, men aabnes han, hvilken Viisdomsfylde troer I da, kjære Drikkebrødre! I ville skue i ham Han forstiller sig for Mennesker og har altid sin Spøg med dem, men naar han var alvorlig og hans Indre aabnet, veed jeg ikke, om Nogen har skuet Guddomsbillederne i hans Sjæl. Jeg har engang skuet dem, og de forekom mig saa guddommelige, gyldne, over al Maade skønne og beundringsværdige, at jeg besluttede øieblikkelig, at maatte gjøre Alt, hvad Socrates befalede.« Herved bliver nu at bemærke Følgende. Paa den ene Side, at det ikke er let at faae nogen Forestilling om, hvad Alcibiades egentlig mener, og forsaavidt ikke aldeles ubilligt at formode, at heller ei Alcibiades ganske har været paa det Rene med sin Forestilling derom. Paa den anden Side, at Alc. selv antyder, at det kun var en meget sjelden Gang, at Socrates saaledes aabnede sig. Og forfølge vi nu videre Alc.s egen Anviisning, da see vi, at han bruger det Udtryk: »jeg har engang skuet dem.« Han har skuet disse Guddomsbilleder. Skal man nu tænke paa Noget herved, maa man vistnok tænke paa det guddommelige Personlighedens Præsens, der bar Ironien, men derved er der endnu *Intet mere* udsagt om Socr., end hvad der lader sig sige om ham *som Ironiker*. Men saadanne Transfigurations-Øieblikke bevise jo dog i det Høieste en guddommelig Fyldes Tilstedeværelse κατὰ χροῦσιν, saaledes at man ikke kan sige, at det var den positive Fylde, der begeistrede. Erindre vi nu endvidere, at Soc.s egentlige Element var Tale, Samtale, saa synes det jo virkelig at være med en Slags Emphasis, at Alc. bruger det Udtryk: »at skue;« ligesom det ogsaa er paafaldende at høre Alc. sige: »thi dette har jeg glemt i det Foregaaende, at ogsaa hans Taler ligne hine aabnede Silener.« Dette synes jo ogsaa at tyde paa, at det væsentlig var Socrates' Personlighed, hvori Alcibiades var forelsket, den harmoniske Naturbestemmelse, der dog fuldbyrdede sig i en negativ Sig-Forholden til Ideen og en omphalopsychitisk Henstirren paa sig selv. Vel siger Alcibiades, at disse Taler, naar man saae dem aabnede, vare først de forstandigste, derpaa de guddommeligste, og at de indeholdt de fleste Dydsbilleder og havde videst Omfang. Men dersom dette havde været det Fremtrædende eller dog det let løinefaldende ved Socrates' Taler, saa bliver det uforklarligt, hvorfra al den lidenskabelige Uro, alt det Dæmoniske i hans Kjærlighed kom, da man saa snarere maatte have ventet, at Socrates' Omgang vilde i ham have bidraget til at udvikle en stille Aands uforkrænkelige Væsen. Vi see derfor ogsaa, at det Hele ender med, at Socrates med sin Ironi igjen vipper Alcibiades ud paa det bølgende Hav, og denne er, til Trods for sin Ruus, sin Begeistring og sine store Ord, lige nær i sit Forhold til Socrates. Ja Alcibiades maa finde sig i, at ligesom da han »i sandselig Attraa lagde sig under Socrates' Kappe og med begge Arme omfavnede denne guddommelige og i Sandhed beundringsværdige Mand, og laae saaledes den hele Nat, at han dog foragtet, udleet, haanet trods sin Skønhed, ikke stod anderledes op fra Leiets hos Socrates end om han havde ligget hos en Fader eller en Broder,« saaledes maa han ogsaa her finde sig i, at Socrates støder ham fra sig igjen med den Bemærkning, at han havde holdt det hele Foredrag af Iversyge paa Agathon: »thi den hele Tale gik ud derpaa, at adskille Agathon og mig fra hinanden, da Du troer, at jeg bør ikke elske nogen Anden end Dig, og Agathon ikke bør være elsket af nogen Anden end af Dig.« – Hvad nu *der næst* den

Oplysning angaaer, vi af denne Fremstilling faae med Hensyn til Kjærlighedens Væsen, saaledes som den var i Socrates, saa vil vi overbevise os om, at Theori og Praxis vare i Samklang. Den Kjærlighed, der her beskrives, er Ironiens, men Ironien er *det Negative i Kjærligheden*, den er Kjærlighedens Incitament, den er paa Intelligentsens Gebeet hvad Gjækkeri, Elskovs-Stridigheder er i den lavere Kjærligheds Rige. At der nu i Ironikeren, for atter at erindre herom, er en Urgrund, et Valuta, det er udisputeerligt, men den Mønt, han udgiver, har ikke den paalydende Værdi, men er som Papispenge et Intet, og dog foregaaer hele hans Omsætning med Verden i denne Pengesort. Fylden i ham er en Naturbestemmelse, den er derfor hverken i ham i Umiddelbarheden som saadan, ei heller er den igjennem Reflexionen erhvervet. Som der hører en høj Grad af Sundhed til at være syg, men man ikke bemærker Sundheden i den positive Fylde, men i den Livskraft, hvorved den bestandig nærer Sygdommen, saaledes forholder det sig ogsaa med Ironikeren, og den positive Fylde i ham. Den udfolder sig ikke i Skjønheds Fylde, ja Ironikeren søger endog at lægge Skjul paa den Dykker-Forbindelse med den atmosfæriske Luft, der ernærer ham.

1. Anticipando skal jeg erindre Læseren om, at det samme Problem vil gjentage sig under en anden Form, hvor jeg kommer til at udvikle, hvorvidt det er nødvendigt at antage en positiv Fylde i Socrates, for deraf at forklare den Omstændighed, at der fra ham udgik saa mange filosofiske Skoler.
(tilbage)

Dog, førend jeg forlader *Symposiet* endnu een Bemærkning. Baur gjør den skjønnede Observation, at *Symposiet* ender med, at tilsidst Agathon og Aristophanes (de discursive Momenter) blive berusede, og Socrates alene holder sig ædru som Eenheden af det Comiske og det Tragiske; han erindrer tillige om den i mine Øine uskjønne Analogi, som Strauß har faaet opstillet mellem denne *Symposiets* Slutning og Christi Forklarelse paa Bjerget. Forsaavidt der nu kan være Tale om, at *Socrates* skal afgive *Eenheden* af det Comiske og Tragiske, saa kan det aabenbar kun være forsaauidt, som Ironien selv er denne Eenhed. Naar man nu vil forestille sig, at Socrates, efterat alle de Andre vare blevne berusede, var efter gammel Vane sjunken ind i sig selv, saa kunde han ved denne Stirren hen for sig, til hvilken han saa ofte hengav sig, afgive et plastisk Billede af den abstracte Eenhed af det Comiske og det Tragiske, om hvilken her kan være Tale. At stirre kan nemlig enten betegne den contemplative Hensynken (dette vilde nærmest være den platoniske Stirren); eller at stirre betegner hvad vi sige, at tænke paa Intet, idet at »Intet« næsten bliver synligt for En. En saadan højere Eenhed kunde vel Socrates afgive, men denne Eenhed er den *abstracte* og *negative* Eenhed i Intet.

Protagoras

Jeg skal nu gaae over til at behandle *Protagoras* paa en lignende Maade, for at vise, hvorledes den hele dialectiske Bevægelse, der her er ene fremtrædende, ender i det aldeles Negative. Forinden jeg imidlertid gaaer over dertil, maa her en almindeligere Bemærkning angaaende Platos Dialoger finde en Plads, og som jeg troer en rigtig Plads, forsaauidt som *Protagoras* er den første Dialog, der giver Anledning til den. Naar man nemlig vil inndele Platos Dialoger, troer jeg, at man gjør rigtigst i at følge den Adskillelse, Schleiermacher gjør, mellem de Dialoger, i hvilke det *Dialogiske* er et væsentligt Moment, og den aldrig trættede Ironi snart løser, snart binder Disputen og de Disputerende; og de *constructive* Dialoger, der udmærke sig ved en objectiv videnskabelig Fremstilling. Disse sidste ere: *Staten*, *Timæus*, *Kritias*. Disse Dialoger betræffende, da anviser saavel Traditionen, som deres egen indre Character dem den sidste Plads i Udviklingen. I disse Dialoger er Spørgsmaalsformen egentlig et overvundet Moment, den Svarende optræder mere som et Vitterligheds-Vidne, som en Menigheds-Repræsentant med sit Ja og Amen, kort, der samtales ikke mere. Ironien er dernæst ogsaa tildeels forsvunden. Men erindre vi nu, hvor nødvendigt det var for Socrates at samtale, at han bestandig kun opstiller Valget mellem, at han skal spørge og den Anden svare, eller den Anden spørge og han svare,¹ saa see vi jo her en væsentlig Forskjel mellem *Plato* og *Socrates*, hvad enten nu Plato bevidst har opfattet den, eller med umiddelbar Troskab gjengivet den. Disse *constructive* Dialoger vil jeg altsaa faae meget Lidet med at gjøre, da de ikke kan afgive noget Bidrag til Opfattelsen af Soc.s Personlighed, hverken som den i Virkeligheden har været, eller som Plato har tænkt sig den; thi Enhver, der kjender Noget til disse Dialoger, vil visselig føle, i hvor aldeles udvortes et Forhold den talende Personlighed staaer til Gjenstanden, saa Navnet Socrates næsten er blevet et nomen appellativum, der blot betegner den Talende, den Foredragende. Hertil kommer, at da den Navlestræng, der knytter Talen til den Talende, er overhugget, det viser sig som noget aldeles Tilfældigt, at der endnu bruges Dialogens Form, og man maa næsten forundre sig over, at Plato, der i *Republikken* misbilliger den poetiske Fremstilling i Modsætning til den simple Fortællen, ikke har ladet Dialogens Fremstilling vige Pladsen for en strængere videnskabelig Form.

1. Herved er dog at bemærke, at det ved lang Vane er blevet Socrates

i den Grad nødvendigt at spørge, at endogsaa da, naar han indrømmer den Anden Tilladelse dertil, varer det gjerne ikke mere end en to, tre Bevægelser, førend Socrates i sit Svar bruger Spørgsmaals-Formen og derfra gaaer over igjen til at spørge. Han holder over, at Spørgsmaals-Formen bliver tilbørlig iagttaget, og at ingen Forvexling med den oratoriske Spørgen finder Sted. Saaledes i *Gorgias* (Heise Pag. 48) Polos: Troer Du da, at de udmærkede Talere blive i Staten betragtede som Smigrere og ringeagtede som slette Mennesker? Socrates: Er det et Spørgsmaal, Du der fremfører, eller Begyndelsen til en Tale? – Polos: Hvorledes? kunde de ikke ligesom Tyrannerne dræbe hvem de vilde, berøve Enhver sin Formue, og udjage af Staten hvem de finde for godt? Socrates: Ved Hunden! Polos, jeg er endnu uvis ved Alt hvad Du siger, om det er Din egen Mening, Du fremfører, eller om Du spørger mig? – I Slutningen af *Gorgias*, hvor Socrates efter at have bragt Sophisterne til Taushed, alene fortsætter Undersøgelsen, gjør han det dog i Form af Samtale med sig selv. I *Kriton*, hvor Lovene og Staten selv komme og indføres talende, sige de: forundres ikke, Socrates! over vort Spørgsmaal, men besvar det, da Du jo dog er vant til at tale i Spørgsmaal og Svar. I *Apologien* fører han ogsaa sit Forsvar i Form af Spørgsmaal og Svar og gjør selv opmærksom derpaa, smlgn. Ast 8 B. Pag. 122 § 27: $\sigma\upsilon\ \delta\epsilon\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \alpha\pi\acute{o}\chi\rho\iota\nu\alpha\iota,\ \omega\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\tau\epsilon.\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon},\ \acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\tau\prime\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\alpha\rho\eta\tau\eta\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu,\ \mu\acute{\epsilon}\mu\eta\eta\sigma\theta\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\iota\ \mu\grave{\eta}\ \theta\omicron\rho\rho\upsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\nu,\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\omega\theta\acute{o}\tau\iota\ \tau\rho\acute{o}\pi\omega\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\iota.$ (tilbage)

En stor Deel af disse første Dialoger ende nu *uden Resultat*, eller som Schleiermacher bemærker, alle de Dialoger, der før *Republikken* afhandle een eller anden Dyd, udfinde ikke den rigtige Forklaring; smlgn. *Platons Werke* von F. Schleiermacher, Dritten Theiles erster Band Pag. 8: So behandelte *Protagoras* die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen, so ist im *Laches* von der Tapferkeit die Rede und im *Charmides* von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des *Lysis* hier gedenken. Ja det, at de ende uden Resultat, lader sig endnu nærmere bestemme saaledes, at de ende i et *negativt Resultat*. Som Exempel herpaa skal nu *Protagoras* tjene, ligesom ogsaa den første Bog af Staten, der efter Schleiermachers Observation ogsaa ender uden Resultat. Dette er imidlertid af stor Vigtighed for denne Undersøgelse, thi skal der være Tale om at udfinde det Socratiske, maa dette jo vel nærmest være at søge i de første Dialoger.

Hvad da nu *Hensigten* med Dialogen *Protagoras* angaaer, om den er at tage Tilløb til den definitive Besvarelse af de i Dialogen indeholdte Problemer (om Dydens Eenhed og Muligheden af, at den kan læres), eller om den, som Schleiermacher antager, ikke ligger i noget enkelt Punkt, og den følgelig er incommensurabel for de i Dialogen berørte Opgaver, og svævende over det Hele først fuldbyrder sig i den, gennem den successive Forsvinden af hvert enkelt Punkt, luttrede og forynget opdukkende Anskueliggjørelse af den socratiske Methode, skal jeg her ikke afgjøre, men kun bemærke, at jeg gjerne kan være enig med Schleierm., naar Læseren blot erindrer, at Methoden efter min Anskuelse ikke bestaaer i det Dialectiske i Spørgsmaalsform som saadant, men i den af Ironi udgaaende og til Ironi tilbagevendende, af Ironi baarne Dialectik. Socrates og Sophisten bliver derfor mod Slutningen af Dialogen, hvad Franskmanden egentlig kun siger om Een: vis-à-vis au rien; de staae ligeoverfor hinanden som de to Skaldede, der efter en lang Strid endelig fandt en Redekam. Det som nu bliver mig det Væsentlige ved denne Dialog, er naturligviis det hele *ironiske Anlæg* i den. Thi det, at man ikke er kommen til nogen afgjørende Besvarelse af de opstillede Problemer, det vilde jo være hvad Schleierm. siger, at Dialogen ender uden Resultat; men det vilde jo ikke være noget Ironisk, da det, at Undersøgelsen her var bleven afbrudt, deels kunde være begrundet i det aldeles Tilfældige, hvoraf der lader sig construere en heel Uendelighed, deels kunde være forbundet med en dyb Længsel efter ved en fuldbyrdet Fødsel at befries fra de tidligere ufrugtbare Veer, med andre Ord, da Dialogen kunde blive sig bevidst som et Moment i en heel Undersøgelse. Saaledes vilde jo vel Dialogen være endt uden Resultat, men dette »uden Resultat« er ingenlunde identisk med et negativt Resultat. Til et negativt Resultat hører der altid, at der er et Resultat; og et negativt Resultat i sin reneste og meest ublandede Tilstand kan kun Ironien afgive; thi selv Skepsis ponerer altid Noget, hvorimod Ironien gjør det bestandig vistnok tantaliske Forsøg, ligesom hiin gamle Hex, paa først at opæde Alt og derpaa at æde sig selv med, eller som det hedder om Hexen, sin egen Mave.

Dialogen bliver sig derfor meget godt *denne Mangel* paa Resultat *bevidst*, ja den ligesom nyder med et vist Velbehag Tilintetgjørelsens hele Trylleri, og gøtter sig ikke blot over Sophistens Annihilation. Socrates siger selv: ... »den nærværende Ende paa vor Samtale synes ligesom et Menneske at bebreide os og lee ad os, og ifald den kunde tale, at ville sige: I ere dog nogle forunderlige Mennesker, Socrates og Protagoras!« Efterat nemlig de Stridende, da Protagoras har opgivet det epideiktiske Foredrag, have forsøgt sig i allehaande

Brydning, idet først Socrates er den spørgende, Protagoras den svarende, derpaa denne den spørgende, og hin den svarende, og endelig Socrates igjen den spørgende og Protagoras den svarende, saa de, forat bruge et om muligt anskueliggjørende Udtryk, gjentagne Gange have veiet Salt med hinanden, fremkommer det snurrige Phænomen, at Socrates forsvare det, han har villet angribe, og Protagoras angriber det, han har villet forsvare. Den hele Dialog erindrer om den bekjendte Strid mellem en Katholik og en Protestant, der endte med, at de overbeviste hinanden, saa at Katholiken blev Protestant, og Protestanten Katholik¹; kun at her det Latterlige er optaget i den ironiske Bevidsthed. – En *Indvending*, som her muligen kunde gøres, skal jeg saameget desto hellere tage Hensyn til, som kun en opmærksom Læser kan gjøre den. Det kunde nemlig synes, som om det var Plato, der her anbragte den ironiske Løftestang, for i et ret muntert overgivent Himmelspræt at vippe ikke blot Protagoras, men og Socrates tilveirs, og hvor pudsigt end denne sidste kunde tage sig ud i et saadant Hurlumhei, maa jeg dog netop paa dennes Vegne frabede mig en sliq Fortolkning. Det er nemlig Socrates, der selv gjør den Bemærkning, og enhver nogenlunde sympathetisk Læser vil vist ikke kunne undlade at forestille sig det med ironisk Alvor stridende og derudaf sig tvetydigt udkjæmpende ironiske Smil, hvormed han har ledsaget sin ironiske Forundring over, at den hele Leg fik dette Udfald, den Overraskelse, hvormed han seer Protagoras finde, hvad han nødvendig vidste han maatte finde, da han selv havde gjemt det.

1. Den Anekdote, jeg her alluderer til, afgiver den anden Form af et ironisk negativt Resultat; thi her ligger det Ironiske deri, at man kommer til et virkeligt Resultat, men da dette virkelige Resultat er aldeles personligt og som saadant forholder sig indifferent imod Ideen, og da det altsaa lader sig formode, at den katholske Neophyt atter vil have samme overbevisende Kraft paa den nybagte Protestant, som denne havde paa ham i det foregaaende Anløb, og saa fremdeles, saa øiner man jo deri Muligheden af en uendelig Disput, der for de Stridende i ethvert Øieblik er overbevisende, uden at derfor dog Nogen af dem i noget Øieblik har en Overbeviisning: kun det corresponderende Forhold bliver imellem dem, at i det Øieblik A er Katholik, bliver B Protestant, og i det Øieblik B bliver Katholik, bliver A Protestant, hvilket naturligviis ligger deri, at Ingen af dem skifter habitus, men Begge Habit. (tilbage)

Dette med Hensyn til Dialogens hele Anlæg eller Formen i Dialogen. See vi nu hen til *Indholdet*, det vil sige, til de i samme indflettede Problemer, der, ligesom meta paa Løbebanen, afgive de faste Punkter, om hvilke de Stridende bevæge sig, søgende stedse nærmere og nærmere ind under dem, stedse hurtigere og hurtigere ilende hinanden forbi, da troer jeg man i det Hele vil finde en lignende *negativ Ironi*.

Især er dette Tilfældet med det første Spørgsmaal, om Dyden er een. Socrates opkaster nu det Spørgsmaal, om Retfærdighed, Besindighed og Fromhed o. s. v. ere Dele af Dyden eller kun Navne paa een og samme Sag; og dernæst, om de ere Dele paa samme Maade som Ansigtets Dele, nemlig Mund, Næse, Øine og Øren, eller snarere som Guldets Dele, der i Intet ere forskjellige fra hinanden indbyrdes eller fra det Hele uden med Hensyn til Storhed og Lidenhed. Uden nu videre at indlade mig paa en i det Enkelte gaaende Drøftelse af det meget Sophistiske, der fra begge Sider opdrives, skal jeg blot erindre om, at Soc.s Argumentation væsentlig gaaer ud paa at tilintetgjøre den relative Ulighed mellem de forskjellige Dyder for at redde Eenheden, Protag. derimod bestandig har den kvalitative Ulighed for Øie, men derfor mangler det Baand, der er istand til at omslutte og sammenholde den rige Mangfoldighed. Mediationens Idee gaaer derfor ikke op for ham, han famler i dens Tusmørke, naar han for at vindicere Eenheden klamrer sig fast ved den subjectiverede Mediationens Idee, der beroer paa Lighedens og Ulighedens Identitet. Overalt, siger han, ligne alle Ting hinanden i en vis Henseende. Selv det Hvide ligner paa en vis Maade det Sorte og det Haarde det Bløde, og saaledes Alt hvad der synes at være hinanden meest modsat. Dydens Eenhed¹ derimod efter Soc.s Opfattelse er som en Tyran, der ikke har Mod til at herske over den virkelige Verden, men først myrder alle sine Undersaatter, for nu med fuldkommen Tryghed stolt at kunne herske over de blege Skyggers tause Rige. Naar Fromheden nemlig ikke er Retfærdighed, saaledes argumenterer Socr., saa er altsaa det at være from det Samme som at være ikke-retfærdig ∴ uretfærdig ∴ ugudelig. Enhver seer nu let det Sophistiske i Soc.s Argumentation. Men hvad jeg i Særdeleshed maa gjøre opmærksom paa, er, at denne Dydens Eenhed bliver saa abstract, saa egoistisk afsluttet i sig selv, at den kun bliver den Klippe, paa hvilken de enkelte Dyder som velbefragtede Seilere strande og sønderslaaes. Dyden gennemløber som en sagte Hvidsken, som et Gys, sine egne Bestemmelser, uden at den bliver hørlig endsige artuleret i nogen af dem, ligesom, hvis jeg tænkte mig, at enhver Soldat glemte Parolen i samme Øieblik han hvidskede sin Nabo den i Øret, og jeg da tænkte mig en uendelig Række af Soldater, Parolen da egentlig slet ikke vilde være til, saaledes omtrent forholder det sig med denne Eenhed. Den Bestemmelse af Dyden, at den er een i den Forstand, hvori Socr. fastholder det, er aabenbart for det Første egentlig ikke nogen Bestemmelse, da det er den svagest muligt beaandede Udtalelse af dens Tilværelse, i hvilken Anledning jeg til yderligere Oplysning blot skal erindre om Schleiermachers skarpsindige Bedømmelse af Betydningen af den Guds Egenskab, at han er een, som findes

i hans Dogmatik; dernæst er den en negativ Bestemmelse, da den Eenhed, der etableres, er saa usocial som muligt. *Det Ironiske* ligger deri, at Socrates fralister Protagoras enhver concret Dyd, og idet han skal føre den tilbage paa Eenheden, aldeles forflygtiger den; *det Sophistiske* er det, i Kraft af hvilket han er istand dertil; og saaledes have vi paa *eengang* den af sophistisk Dialectik baarne Ironi og den i Ironi hvilende sophistiske Dialectik.

1. Da som bekjendt *opposita juxta se posita magis illucescunt*, vil jeg anføre den positive Opfattelse af Dydens Eenhed, som man vel maa ansee for platonisk, og som visselig ikke er en Frugt af den Art dialectisk Udvikling, som her er antydet, men som hører hjemme i en ganske anden Tingenes Orden. Man see Republikken (Ast § 445 C): Καὶ μὴν, ἣν δ' ἐγὼ, ὡπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας hvor Dydens positive Eenhed aabenbart er det salige Livs rige Fylde, og Modsætningen dertil er Slethedens usalige sønderlidende, mangfoldige Adsplittelse, dens mangetungede Selvmodsigelse. Smlgn. § 444 D: Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ξοικεῖν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία τῆς ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια. Det Positive er her Sundhedens vegetative Fylde. Men begge disse Bestemmelser seer man naturligviis meget let ere umiddelbare, da de begge manglede Fristelsens Dialectik.
(tilbage)

Hvad den anden Sætning angaaer, om Dyden kan læres, som Protagoras mener, eller den ikke kan læres, som Socrates mener, saa fastholder naturligviis hiin her for meget det discrete Moment, idet han vil lade den ene Dyd udvikle sig aldeles paa den andens Bekostning, og dog lade Dyden som Eenhed være tilstede i det paagjeldende Individ og saaledes krone den, der endnu er paa Løbebanen. Socrates fastholder derimod Eenheden i den Grad, at han, skjøndt i Besiddelse af en uhyre Capital, dog er fattig, da han ikke kan gjøre den frugtbar. Den socratiske Sætning, at Dyden ikke kan læres, synes at indeholde en høi Grad af Positivitet, eftersom den fører Dyden tilbage enten paa en Naturbestemmelse eller paa Noget Fatalistisk. Men saavel Dyden opfattet som umiddelbar Harmoni, som og i sin fatalistiske *διασπορὰ* er dog i en anden Forstand en aldeles *negativ Bestemmelse*. Det derimod, at Dyden kan læres, maa enten forstaaes saaledes, at en oprindelig Tomhed i Mennesket efterhaanden gennem en Læren udfyldes, men dette er en Modsigelse, da Noget, der er Mennesket absolut fremmed aldrig kan bringes ind i ham; eller det er Udtrykket for den under en Succession af Læren sig gradviis udfoldende indre Dydsbestemmelse og forudsætter altsaa dens oprindelige Tilstedeværelse. Det er da Sophistens Misforstaaelse, at han anmasser sig at ville bringe Noget ind i Mennesket; den socratiske derimod, i enhver Forstand at nægte, at Dyden kan læres. Og at nu denne socratiske Opfattelse er negativ, det er aabenbart; den negerer nemlig Livet, Udviklingen, kort sagt, Historien i sin almindeligste og videste Forstand. Sophisten negerer det Oprindelige, Socrates den senere Historie. – Spørge vi nu fremdeles til hvilken almindeligere Betragtning denne socratiske Anskuelse maa henføres, i hvilken Totalitet den hviler, da er det aabenbart i den Betydning, *Erindringen* tillægges; men Erindring er netop den retrograde Udvikling, og altsaa Modbilledet til den stricte saakaldte Udvikling. Vi have saaledes ikke blot en negativ Bestemmelse i den Sætning, at Dyden ikke kan læres, men ogsaa en *ironisk negativ Bestemmelse*, der bevæger sig i aldeles modsat Retning. Det er saa langt fra, at Dyden kan læres, at den tvertimod ligger saa langt bag ved Individet, at man maatte befrygte, at den var glemt. Platonisk vilde det være at styrke Existentsen ved den opbyggelige Tanke, at Mennesket ikke er jaget tomhændet ud i Verden, ved gennem Erindring at besinde sig paa sit rige Udstyr, socratisk er det at faae hele Virkeligheden underkjendt og henvise Mennesket til en Erindring, der bestandig trækker sig længere og længere tilbage imod en Fortid, der selv trækker sig saa langt tilbage i Tiden som hiin adelige Families Herkomst, hvilken Ingen kunde huske. Vel fastholder Socrates ikke denne Sætning, men vi skal nu see, at det han sætter istedet, er ikke mindre ironisk. At Dyden kan læres eller ikke kan læres, har jeg hidtil opfattet i Betydning af at gjøre Erfaring, jeg har forstaaet det om den Erfaringens Skole, i hvilken Dyden læres. Vi bemærkede, at medens Sophisten lod Mennesket bestandig gaee i Skole, idet han blot fastholdt eller rettere i ethvert Moment opgav og slappede det Dissolute i Erfaringen, saa Mennesket blev ligesom den dumme Gottlieb aldrig klog af Erfaring, gjorde Socrates Dyden saa snerpet og knibsk, at den af den Grund aldrig kom til at gjøre Erfaring. Socrates gjør imidlertid et dybere Forsøg paa at vise, at Dyden er een, det er, han vil udfinde det Andet, hvori alle Dyder saa at sige elske hverandre, og dette bliver da Erkjendelsen. Imidlertid gennemføres dog denne Tanke ingenlunde til den Dybde af sorgløs Pelagianisme, der er Græciteten eiendommelig, saa at Synd bliver Uvidenhed, Misforstand, Forblindethed, og Villies-Momentet deri, Stolthed og Trods, bliver overseet, men idet han, for at skaffe sig Fodfæste, disputerer e concessis, opstiller han det Gode som det Behagelige, og den Erkjendelse, han saaledes vindicerer, bliver en Maalekunst, en fiin Forstandighed paa Nydelsens Gebet. Men en saadan Erkjendelse hæver i Grunden sig selv, idet den bestandig forudsætter sig selv. Medens derfor det tidligere berørte Ironiske i hele Dialogen viser sig deri, at Socrates, der erklærede, at Dyden ikke kunde læres, dog reducerer den paa Erkjendelse, og altsaa beviser

det Modsatte, og det gaaer ligesaa med Protagoras, saa bliver det Ironiske ogsaa mærkeligt deri, at han opstiller en Erkjendelse, der, som sagt, tilsidst hæver sig selv, idet den uendelige Beregning af Nydelsens Forhold forhindrer og qvæler selve Nydelsen. Vi see altsaa: det Gode er det Behagelige, det Behagelige beroer paa Nydelse, Nydelsen beroer paa Erkjendelsen, Erkjendelsen paa en uendelig Maalen og Vragen, det vil sige: Det Negative ligger i den i en uendelig Empiri altid nødvendigen inhærenderende usalige Utilfredsstillethed, det Ironiske i det »Velbekomme!« Socrates, saa at sige, ønsker Protagoras. Saaledes er nu i en vis Forstand Socrates atter kommen til sin første Sætning, at Dyden ikke kan læres, idet Erfaringens uendelige Sum, ligesom en Masse af lutter stumme Bogstaver, jo mere den voxer desto mindre lader sig udtale. I første Potents ligger altsaa det Ironiske i at opstille en saadan Erkjendelseslære, som annihilere sig selv, i anden Potens ligger det Ironiske i, at han lader, som om han ved et Tilfælde er kommen til at forsvare Protagoras' Sætning, uagtet han jo ved selve Forsvaret tilintetgjør den. Thi at den platoniske Socrates af anden Grund skulde have opstillet den Sætning, at det Gode er det Behagelige og det Onde det Ubehagelige, end for at tilintetgjøre den, det vilde jo være aldeles Urimeligt at antage.

Phædon

Jeg skal nu gaae over til at behandle *Phædon*, en Dialog, i hvilken det Mythiske er mere fremtrædende, ligesom det Dialektiske fandtes ublandet i *Protagoras*. I denne Dialog føres Beviserne for Sjælens Udødelighed, i hvilken Henseende jeg foreløbig skal anføre en Bemærkning af Baur (anførte Skrift Pag. 112): Dieser Glaube (an die Fortdauer der Seele nach dem Tode) gründet sich auf die Beweise, welche Plato den Socrates entwickeln läßt, diese Beweise selbst aber, wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas anderes zurück, was in der unmittelbarsten Beziehung zu der Person Sokrates steht.

Forinden jeg imidlertid gaaer over til en Undersøgelse af disse Bevisers Natur, skal jeg give mit ringe Bidrag til at besvare Spørgsmaalet om *Slægtskabet* mellem *Symposiet* og *Phædon*. Som bekendt har Schleiermacher og efter ham hos os Heise sat disse to Dialoger i den næieste Forbindelse, idet de antage, at disse Dialoger omslutte hele den socratiske Existents, saaledes som den var saa vel i Verden som ud over Verden, og ved at indordne disse Dialoger i samtlige platoniske Dialogers Cyklus har de troet, at de afgive det positive Element til Sophisten og Statsmanden, (idet disse Dialoger efter deres Mening ikke opnaaede hvad de attraaede, at fremstille Philosophens Natur og Væsen), hvilket da vel især maatte gjelde om Sophistens Forhold til disse Dialoger, da Sophisten jo netop maatte være Philosophens Negation. Anderledes Ast¹. I hans Skrift: *Platons Leben und Schriften* (Leipzig 1816), henfører han *Phædon* i den første Række af platoniske Dialoger, de saakaldte socratiske, af hvilke han tæller fire: *Protagoras*, *Phædrus*, *Gorgias*, *Phædon* (smlgn. Pag. 53). Han bemærker, hvad Forholdet mellem disse fire Dialoger angaaer: und zwar ist der *Phädon*, wenn der *Protagoras* und *Phädrus* wegen der Vorherrschaft des Mimischen und Ironischen zur Komödie sich hinneigen, entschieden tragisch: Erhabenheit und Rührung sein Charakter (Pag. 157). Fremdeles bemærker han, at Schleiermacher aldeles har miskjendt den platoniske Compositions Aand ved at sætte *Phædon* i Forbindelse med *Symposiet*: Im *Symposion* wird der hellenische Weise als vollendeter Erotiker dargestellt, im *Phädon* dagegen verschwindet der heitere, himmlisch-schöne Hellenismus, und der griechische Socrates wird zum indischen Brahminen idealisirt, der einzig in der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit Gott lebt, dessen Philosophie also Betrachtung des Todes ist Er (der Geist) flieht die den Geist trübende und störende Sinnlichkeit, und schmachtet nach Erlösung aus den Fesseln des ihn einkerkernden Körpers (Pag. 157 og 58). – At der nu ved første Betragtning er en saare betydelig Forskjel mellem *Phædon* og *Symposiet*, det er indlysende; men paa den anden Side kan man da heller ei nægte, at Ast aldeles isolerer *Phædon*, og at det Forsøg, han gjør paa at sætte den i Forbindelse med *Phædrus*, *Protagoras* og *Gorgias* ved at betegne den som tragisk, hvori det Rørende har Overhaand, egentlig ikke er i Samklang med hvad han selv siger om den mørke orientalske Mystik, der danner Modsætningen til den lyse himmelskjønne Hellenismus, der hvælver sig over *Symposiet*; thi fordi *Phædon* er tragisk, derfor kunde den græske Himmel gjerne overskinne den ligesaa skjøn, ligesaa rolig, ligesaa skyfri, da den jo havde været Vidne til mangan Tragoedie, uden at enten den derfor blev overtrukken og skyfuld, eller Luften trykkende og qualm som Orientalernes. Men er den saaledes ikke græsk, saa søger man forgjeves at incorporere den i Plato, end sige at stille den i Geled med andre. Hvad derimod *Schleiermachers* Opfattelse angaaer, da kan man ikke nægte, at den Livsanskuelse, der foredrages i *Symposiet*, og den Dødsanskuelse, der opstilles i *Phædon*, ikke ganske harmonere, hvilket man kan bemærke endog blot derved, at *Phædon* gjør Døden til Udgangspunkt for Anskuelsen af Livet, hvorimod *Symposiet* fastholder en Livsanskuelse, hvori Døden ikke er optaget som Moment. Disse to Opfattelser kan nu ingenlunde tænkes som saa gunstigt stemte mod hinanden, at de uden en tredie Opfattelse kunde gennemtrænge hinanden. Denne tredie Opfattelse maa enten være en spekulativ Betragtning, der er istand til at overvinde Døden, eller det er Ironien, der i *Symposiet* gjorde Kjærligheden til det Substantielle i Livet, men dog tog igjen med den anden Haand, idet den opfattede Kjærlighed negativt som Længsel, som nu her opfatter Livet retrograd, ethvert Øieblik vil tilbage i det Dunkle, hvoraf Sjælen udgik, eller rettere i den formløse uendelige Gjennemsigthed. Døden er i *Phædon* aabenbart opfattet aldeles negativt. Vel er og bliver Døden altid et negativt Moment, men saasnart den blot opfattes som Moment, saa vil ogsaa det Positive deri, den friggjørende Metamorphose seierrigt overleve det Negative. Naar jeg nu erklærer mig for *Ironien* (tiltrods endog for saadanne Yttringer som Pag.

27: »Idetmindste troer jeg ikke, sagde Socr., at den, der hører vor Samtale, var det selv en Komoedieskriver, tør sige, at jeg fører daarlig Snak, og taler om Ting, som ikke angaaer mig«), saa kan det maaskee synes Een og Anden ved første Øiekast saare urimeligt, ved nærmere Eftersyn maaskee ret antageligt. Den spekulative Eenhed kan nemlig ikke saaledes usynlig og umærkelig være tilstede, men vel den ironiske.

1. Ogsaa Stallbaum misbilliger denne Forbindelse og mener, at *Phædon* nøie maa forbindes med *Phædrus*, *Gorgias* og *Politia*, uden dog at gaae videre ind derpaa, men henviser Læserne til Ast, cfr. præfatio ad *Phædonem* p. 19. (tilbage)

Naar jeg nu siger, at *Ironi* er et væsentligt Element i *Phædon*, saa mener jeg naturligviis ikke de ironiske *Forziringer*, der findes adspredte i denne Dialog, da de, hvor betydningsfulde de end kunde være, og hvor meget de end før den dybere Betragtning stedse mere og mere udvide sig, dog i det Høieste kun kan være Vink om den endelige Anskuelse, der gennemtrænger hele Dialogen. Jeg vil anføre et Par Exempler. Pag. 42: »Dog synes Du og Simmias gjerne at ville udføre denne Sætning videre og ligesom Børnene at frygte for, at Vinden virkelig skal bortblæse og adsprede den (Sjælen), idet den gaaer ud af Legemet, især naar En tilfældigviis ikke døde i et stille Veir, men under en stærk Storm.« Pag. 119: Socrates bebrejder Kriton, at han spørger ham, hvorledes han vil begraves, og tilføier, at Kriton formodentlig troer, at alt det, han har talt om, hvorledes han vil gaae bort til de Saliges Herligheder, »hvilke end disse monne være,« kun er sagt for at berolige Disciplene og sig selv ...: »stiller derfor en Borg for mig hos Kriton, modsat den, han stillede for mig hos Dommerne. Thi han borgede for, at jeg ganske vist vilde blive, men borger I for, at jeg ganske vist ikke vil blive, naar jeg er død, men gaae bort.« Dog, slige ironiske Yttringer lode sig endnu ret godt forene med den formeentlige Alvor og den dybe Rørelse, der skal gaae gennem den hele Dialog; hvorimod man rigtignok heller ikke bør nægte, at de tage sig langt bedre ud, naar man i dem mærker Ironiens stille, hemmelige Væxt.

Det første Bidrag, jeg skal levere for at understøtte min Paastand, er derimod et Forsvar for, at Aanden i denne Dialog er ægte græsk og ikke orientalsk. Efter den Forestilling nemlig, jeg kan gjøre mig om den orientalske Mystik, bestaaer den Hendøen, der her kan være Tale om, i en Slappelse af den Sjælens Muskelkraft, af den Spænding, som Bevistheden er, i en Opløsthed og tungsindigt hensynkende Mathed, i en Blødgjørelse, hvorved man ikke bliver lettere, men tungere, hvorved man ikke forflygtiges, men chaotisk blandes og i ubestemte Bevægelser rører sig i en Taagemasse. Østerlænderen kan derfor vel ønske at befries fra Legemet og føle det som noget Trykkende, men det er da egentlig ikke for at blive friere men for at blive mere bunden, som om han istedetfor Locomotion vilde ønske Plantens vegetative Stillleben. Det er istedetfor Tankens Himmel at ønske sig den taagede, døsig Svælgen, som et Opiat kan forskaffe, istedetfor Handlingens Energi at ønske sig en med et dulce far niente forbunden illusorisk Hvile i en Fuldbringelse. Men Grækenlands Himmel er høi og hvælvet, ikke flad og trykkende, den høiner sig bestandig mere og mere, synker ikke ængstende ned; dens Luft er let og gjennemsigtig, ikke diset og kvalm. De Længsler, her kan være Tale om, gaae derfor ud paa at blive lettere og lettere, at concentreres i et stedse flygtigere og flygtigere Sublimat, ikke at evaporere i en sløvende Mathed. Bevidstheden vil ikke udblødes i flydende Bestemmelser, men strammes mere og mere. Østerlænderen vil derfor tilbage bag Bevidstheden, Grækeren ud over Bevidsthedens Succession. Men dette aldeles Abstrakte, den vil, bliver tilsidst det meest Abstrakte, det Letteste, nemlig Intet. Og her staae vi ved et Coincidentpunkt for de to Opfattelser, der hidrøre enten fra den subjektive Mystik eller fra Ironien. At nu den af den successive Afdøen resulterende Existents i *Phædon* er opfattet aldeles abstrakt, det vil vist indlyse for Enhver, der har læst denne Dialog. Lidt nærmere at eftervise det, kan imidlertid ikke være af Veien. Dette kan skee deels ved at vise, hvorledes Socrates opfatter *Sjælens Natur*, forsaavidt som jo den rette Opfattelse af Sjælen egentlig i sig maa indeholde, maa være imprægneret med det rette Beviis for dens Udødelighed; deels ved nøiagtigere at analysere de forskellige Yttringer, der findes med Hensyn til Sjælens *tilkommende Hvorledes*. Ved denne sidste Undersøgelse vil jeg subsidialiter tage et Hensyn til *Apologien*, der netop som historisk Aktstykke maa kunne lede os paa vor Vei.

Det er til disse Undersøgelser jeg nu skal gaae over, og jeg skal forinden blot gjøre den Bemærkning, at det er betænkeligt, med Hensyn til den Vigtighed et saadant Spørgsmaal som det om Sjælens Udødelighed altid maa have, at det i Platonismen behandles leilighedsviis, nemlig i Anledning af Socrates' Død. Det er altsaa til den første Undersøgelse jeg nu skal gaae over, eller til det Spørgsmaal, hvorledes Socrates opfatter *Sjælens Væsen*, og dette fører os ind i den nærmere Drøftelse af de af ham opstillede *Beviser* for dens Udødelighed¹.

1. To andre *Beviser*, som mere indirekte ere indeholdte i *Phædon*, skal jeg her kortelig berøre. Det første indeholdes lige i Begyndelsen af Dialogen, hvor Socrates advarer mod Selvmord og erindrer om Mysteriets Ord: at vi Mennesker ere som paa Vagt, og at man ikke maa afløse sig selv eller undvige. Naar denne Betragtning havde

faaet Lov at besinde sig paa sit rige Indhold, naar den var bleven udvidet til Forestillingen om Mennesket som Guddommens Medarbejder, og den deri givne reale Existents ligeoverfor Gud, saa vilde i denne Betragtning, om end i en populær og mere opbyggende end bevisende Skikkelse, indeholdes en Anskuelse, der i Tankens Gjenfødelse vilde opstaae med speculativ Holdning. Dette skeer imidlertid ikke. Imod den af Kebes gjorte ægte græske Bemærkning, at man, naar man ret fastholdt dette, snarere maatte klamre sig fast til Livet, og ikke, som Philosopherne efter Socrates' Mening gjøre det, ønske at døe, klamre sig fast til Livet for ikke at slippe ud af Gudernes Magt, svarer Socrates nemlig temmelig dunkelt, at han ogsaa vilde være bange for at døe, hvis han ikke troede at komme til andre Guder, som ogsaa ere gode; thi herved befæstes jo et svælgende Dyb mellem dette Liv og et andet Liv, som jo og det ved Døden betingede tvetydige Forhold til dette Livs Guder altid bliver tilbage, da Døden dog altid bliver en Unddragelse fra deres Magt. Først naar man erkjender, at det er den samme Gud, der har ført Een ved Haanden gennem Livet, der i Døds-Øieblikket ligesom slipper Een for at aabne sin Favn og deri modtage den længselsfulde Sjæl, først da er Beviset i Forestillingens Form fuldbaaret. – *Det andet* indirekte Beviis er reent personligt. Den Glæde, den Frimodighed, den Freidighed, hvormed Socrates gaaer sin Død imøde, den Ligegyldighed, hvormed han næsten overseer den, har naturligviis for de samtidige Vidner, som og for dem, der ved Hjælp af disse gennem Aarhundreder ere blevne Vidner hertil, noget i høi Grad Begeistrende. Han fjerner Xantippe for ikke at høre Skrig og Klage; han spørger over, hvor hurtigt det Behagelige følger ovenpaa det Ubehagelige: »fordi jeg følte Smerte i Benet efter Lænken, synes nu den behagelige Fornemmelse at være fulgt efter;« det tiltaler ham comisk, at det Behagelige og det Ubehagelige ere sammenknyttede ved Toppunktet, og han tilføier, at det vilde have været en Opgave for Æsop, »der hvis han havde bemærket det, vilde have digtet denne Fabel, at Guden vilde forsone begge, der laae i Strid med hinanden; men da han ikke kunde det, forbandt han dem ved Enderne;« han griber Giftbægeret med en Anstand, med en Livslyst, som han i et Symposium vilde have grebet den skummende Pokal; han spørger Fangevogteren: »hvad mener Du? Tør man vel af denne Drik udgyde Noget til Offer? Er det tilladt eller ikke?« Alt dette er nu meget godt; men naar man derhos erindrer, at han dog egentlig ikke veed Beskeed om, hvorledes det Tilkommende vil være beskaffent, eller om der er et Tilkommende; naar vi midt i denne Poesi høre prosaiske Beregninger over, at det dog aldrig kan være nogen Skade, at antage et andet Liv, og andet Mere, som paa sit Sted skal blive oplyst, saa seer man, at dette Arguments overbevisende Kraft temmelig indskrænkes.

(tilbage)

Som *Indledning* til den egentlige Argumentation oplyser Socrates først, hvorledes det hænger sammen med Philosophernes Lyst til at døe. Er Døden nemlig, hvilket indrømmes, en Adskillelse af Sjæl og Legeme, beroer fremdeles den egentlige Erkjendelse paa en Abstraktion fra den lavere Sandsning, da man aldrig ved nogen sandselig lagttagelse træffer det, som udgjør en Tings Væsen, ifølge hvilket den er det, den er, saasom Størrelse, Sundhed, Styrke o. s. v. (smlgn. Pag. 17), saa indseer man jo lettelig, at Philosopherne maae ønske (smlgn. Pag. 20) at have saa Lidt som muligt at skaffe med Legemet, ja ved Døden at luttres og befries fra Legemets Daarskab, for at fuldkomme hvad de allerede her i Livet have forsøgt (smlgn. Pag. 18), med den rene Tanke at efterjage Tingenes rene Væsen. Men her er nu aabenbart *Sjælen opfattet* ligesaa *abstrakt*, som det Tingenes rene Væsen, der er Gjenstand for dens Virksomhed. Og der bliver en betænkelig Tvivl tilbage, om der egentlig, om end Philosophien med nok saa stor Anstrængelse søger at skræmme dette Tingenes rene Væsen ud af alle dets Smuthuller, om der egentlig vil vise sig noget Andet end det reent Abstrakte (Sundhed, Størrelse o. s. v.), der som saadant i sin Modsætning til det Concrete er Intet. Heraf følger da igjen, at Sjælen i sin erkjendende Virksomhed, for ret at blive congruent med sin Gjenstand, i samme Grad maa blive til Intet. Ja Sjælen maa i den Grad stedse blive lettere og lettere, at det kun er de Sjæle, der have pleiet for megen Omgang med Legemet, der paa Grund af dette (smlgn. Pag. 50) vil betynges og trækkes tilbage til det synlige Sted, af Frygt for det Formløse og Aandeverdenen, og som skyggeartede Skikkelser bevæge sig omkring ved Mindesmærker og Grave. Saadanne Skyggebilleder maae de Sjæle vise os, som ikke ere blevne reent afløste, men endnu have Deel i det Synlige, hvorfor de da ogsaa

sees. At opfatte Spøgelser som en ufuldkommen Existents, derimod kunde vel Intet være at indvende, men naar man sætter det »Formløse« som det Ideale, saa sees dog, hvor negativt Alt er opfattet og hvorledes *Sjælen bliver til Intet*. Vil man derfor give Socrates Ret i det af ham opstillede Dilemma (smlgn. Pag. 20), at man maa antage Eet af To, enten at vi aldrig komme til Erkjendelse eller først efter Døden, saa vil man vist ogsaa blive temmelig betænkelig ved den socratiske Udvei. Jeg har opholdt mig lidt længere ved disse indledende Undersøgelser, fordi de give en Forestilling om, hvad man kan vente sig af den hele følgende Betragtning. At opstille de enkelte Argumenter og derpaa at gennemgaae dem, vilde her blive for vidtløftigt, og jeg vil for de Læsere, som ønske ikke at forfølge dem i deres Tilblivelse under Samtalen, men at see dem, saavidt muligt, i fuldstændig videnskabelig Holdning, henvise til Baur og Ast.

Af mere Vigtighed synes det derimod at bemærke, at de *enkelte Argumenter*, der anføres, *ikke altid* ere i *Harmoni* med hinanden. Naar man nemlig sætter det Argument, der hentes fra den Betragtning, at det Modsatte opstaaer af det Modsatte, og at der imellem Modsætningernes Led findes to Strømninger, det Førstes Overgang i det Andet og det Andets Tilbagegang i det Første, i Forbindelse med det Argument, der ved Betragtningen af Sjælens Præexistents, saaledes som denne manifesterer sig i Erindringens Natur og Væsen, søger paa den Maade at sikkre det Continuerlige, saa skjønner jeg ikke rettere end, at enten Begrebet om dens Præexistents udelukker Forestillingen om dens Tilblivelse, eller, naar man vil fastholde Præexistentsen i Harmoni med Anskuelsen af Vordelsen, at man maa antage, at Socrates har beviist Legemernes Opstandelse. Men dette er jo ganske i Modsigelse med hans øvrige Theorie. En Uoverensstemmelse bliver der vistnok altid mellem disse to Argumenter, som ikke kan fjernes ved den Uklarhed om, hvad Døden egentlig er, der findes i det første, eller ved den tilsnøgne Forudsætning, som Baur med Føie opholder sig over, at Døden ikke er Livets Ophør men kun en anden Art af Existents (smlgn. anf. Skr. Pag. 114). Naar nu Baur frakjender disse Argumenter Beviiskraft og mener, at de kun ere en analytisk Exposition af Sjælens Begreb, og at altsaa Udødeligheden kun forsaavidt følger af dem, som den allerede bliver forudsat i Sjælens Begreb, saa kan man vel være enig med ham; men man maa dog ikke overse, at det Haarde, Sjælen her bliver, som ellers det Gode, det Skjønne o. s. v., her ikke staaer som et Udgangspunkt, men som et Resultat, at det er netop idet Betragtningen vil gribe Sjælens Væsen, at dette viser sig som uigjennemtrængeligt, og ikke i Medfør af denne Sjælens Uigjennemtrængelighed, at man gaaer ud i Argumenternes Mangfoldighed. Dette er nemlig et negativt Resultat, det Andet en positiv Forudsætning, hvilket jeg her atter maa gjøre opmærksom paa.

See vi nu hen til, hvilken Sjælens Beskaffenhed maa være, hvilken specifik Existents den maa have, forsaavidt som Besvarelsen af disse Spørgsmaal skal hentes fra den Forestilling herom, som hviler i *det Argument* for dens Udødelighed, der hentes fra *Erindringens Natur* og Væsen, da komme vi ogsaa til de meest *abstrakte* Bestemmelser. Idet nemlig Mennesket sandseligt paavirkes, fører det disse Sandse-Indtryk hen til visse Almeen-Forestillinger f. Ex. det Lige (Pag. 33 ff.), det i og for sig Skjønne, Gode, Retfærdige, Fromme o. s. v., overhovedet til alt det, »som vi saavel i vore Spørgsmaal som Svar betegne som det, der er« (smlgn. Pag. 37). Disse Almeen-Forestillinger erhverves ikke ved Erfaringens atomistiske lagtagelser, eller ved Inductionens Usurpationer, tvertimod de forudsætte sig selv bestandig. »Enten ere vi altsaa fødte med disse Erkjendelser, og vi besidde dem alle vort hele Liv igjennem, eller de, om hvilke vi sige, at de lære Noget, erindre sig i Grunden kun dette, og det at lære er altsaa en Erindren« (Pag. 38 ned.) Den spekulativt uforklarede, vistnok som alt Spekulativt ved første Øiekast paradoxe, Synthese af det Timelige og det Evige beroliges her poetisk og religiøst. Det er ikke Selvbevisthedens evige Sig-selv-Forudsætten, der lader det Universelle slutte sig tæt og snevert om det Særegne, det Individuelle, der her træder os imøde, tvertimod: det Universelle flagrer løst omkring det. Punctum saliens i Argumentationen er egentlig dette, at ligesom Ideerne ere til før de sandselige Ting, saaledes er Sjælen til før Legemet. Dette lyder vel i og for sig ret antageligt, men saa længe det ikke er oplyst, hvorledes Ideerne ere til før Tingene, og i hvilken Forstand, saa seer man, at det »ligesom,« hvorom Alt dreier sig, bliver det abstrakte Ligheds-Tegn mellem to ubekjendte Størrelser. Forsaavidt man ved nærmere at undersøge de paa den ene Side af Lighedstegnet givne Størrelser skulde troe at faae nogen nærmere Oplysning, og denne Tro allerede bestyrkes ved Tanken om, at det er det i og for sig Gode, Skjønne, Retfærdige, Fromme, hvorom Talen er, saa qvæles den atter, naar vi betænke, at det tillige er det Lige o. s. v., af hvis Præexistents Sjælens Præexistents afhænger. Thi staaer det sig ikke bedre med Sjælens Præexistents end med slige Almeen-Forestillinger, saa seer man jo let, at den forsvinder ligesom hine i denne uendelige Abstraktion. Fra dette Punkt af lod sig nu vistnok, enten i Form af en seierrig Spekulation, eller en Troens Fortabelse, danne Overgangen til en positiv Opfattelse, men dette skeer ikke; og hvad Læseren maa optage i sig som en evig in Mente endog ved den mindste Beregning i hele denne Undersøgelse, dette Punkt er ikke det Intet, hvorfra man gaaer ud, men det Intet, hvortil man gjennem Overveilsens Besværlighed kommer. Og man kan gaae videre. Sæt der lod sig forbinde en Forestilling med denne Ideernes Existents udenfor enhver Concretion, saa maatte man jo spørge: i hvilken Forhold til denne vilde man da sætte den præexisterende Sjæl. I Jordelivet var dens Virksomhed denne, at føre det Enkelte tilbage paa dette Almindelige, men det concrete Forhold af det Enkelte til det Universelle, som er givet i og med Individualitet, var der aabenbart ikke Tale om. Den af Sjælen realiserede Forbindelse mellem disse to Magter var aldeles transitorisk, ingen forblivende. Forsaavidt maatte altsaa Sjælen i dens tidligere Existents være aldeles forflygtiget i Ideernes Verden, og i denne Henseende er det heldigt udtrykt af Plato, at Sjælen ved Overgangen i det sandselige Liv glemmer disse Ideer, thi denne Glemsel er netop den Nat, der gaaer forud for Bevisthedens Dag, er det Hvilepunkt, der naturligtvis er uendeligt forsvindende og

Intet, hvoraf det Universelle bestemmer sig hen til det Særegne. Glemsel er altsaa den evig limiterende Forudsætning, der uendeligt negeres ved Erindringens evig forbindende Forudsætning. Men dette, at den platoniske Lære trænger til de *to Extremer af Abstraktion*, den aldeles abstrakte Præexistents og en ligesaa abstrakt Postexistents γ : Udødelighed, viser netop, at Sjælen maa være *opfattet aldeles abstrakt* og negativt ogsaa i dens timelige Existents. Dette, at det jordiske Liv efter Plato fortøner sig (dette Ord taget saavel i malerisk som musicalsk Forstand) til begge Sider, skulde man troe maatte føre til den Anskuelse, at det jordiske Liv var den fyldige Midte, men det er ingenlunde Tilfælde her i *Phædon*. Tvertimod, dette Liv er det ufuldkomne, og det Formløse er det, hvorefter Længselen stunder.¹

1. Som det derfor i *Symposiet* var Længsel, der udgjorde det Substantielle, saa er det Samme Tilfælde her. I *Symposiet* er det imidlertid Længselen, der ønsker at *eie*, i *Phædon* ønsker den at *tabe*, men begge Bestemmelser ere lige negative, da begge Længseler ere uvidende om det Hvad, den ene vil styrte sig ind i, den anden ved Afdøen forflygtiges i.
(tilbage)

Til ligesaa *abstrakte Resultater* komme vi, naar vi gennem de *øvrige Beviser* arbeide os hen til den for disse til Grund liggende Anskuelse af Sjælens Væsen. – Det *Ikke-Sammensatte* kan ikke opløses og forgaae. Det *Sammensatte* derimod hører det til at opløses paa samme Maade, som det er sammensat. Da nu Sjælen hører til det *Ikke-Sammensatte*, saa følger deraf, at den ikke kan opløses. Dog denne hele Tankebevægelse er aldeles tilsyneladende, da det egentlig er Tautologiens holdningsløse Grund, den bevæger sig paa. Vi maae derfor følge Socrates, naar han oplyser Analogierne. Det *Usammensatte* er det, der altid forholder sig paa den samme Maade. Hiint Væsen selv, siger han (Pag. 44), hvilket vi i vore Spørgsmaal og Svar tilskrive egentlig Væren, forholder det sig vel altid paa samme Maade eller snart saaledes snart anderledes? Det i og for sig selv Lige, Skjønne og Alt, hvad der har egentlig Væren, kan det nogensinde undergaae nogensomhelst Forandring? »Disse Ting ere altid sig selv lige, ere formløse og kunne ikke sees.« Sjælen har nu størst Lighed med det Guddommelige, Udødelige, Fornuftige, Eensartede, Uopløselige og altid paa een og samme Maade sig Forholdende, Legemet derimod har størst Lighed med det Menneskelige, Dødelige, Ufornuftige, Mangeartede, Opløselige og aldrig paa samme Maade sig Forholdende (Pag. 47). Men her ere vi altsaa komne til en *ligesaa abstract* Opfattelse af Sjælens Existents og dens Forhold til Legemet. Denne Betragtning gjør sig nemlig ingenlunde skyldig i paa en materiel Maade at anvise Sjælen en bestemt Plads i Legemet, men den overseer paa den anden Side ogsaa aldeles Sjælens Forhold til Legemet, og istedetfor at lade Sjælen frit røre sig i det af den selv producerede Legeme, er den idelig ifærd med at liste sig ud af Legemet. Det Billede, som Kebes senere benytter til en Indvending mod Sjælens Udødelighed, forsaavidt man udleder samme af den Betragtning, at da Legemet, der dog er det Svagere, vedblev, ogsaa Sjælen, der er det Stærkere, maatte vedblive, at det nemlig er, som om Nogen vilde føre den Tale om en gammel Væver, som var død: Manden er ikke død, men maa vistnok være etsteds, og som Beviis derpaa vilde fremføre, at den Klædning han havde paa, og som han selv havde vævet, var uskadt og ikke tilintetgjort (Pag. 61), dette Billede, siger jeg, vilde, rigtigt benyttet, idet man udhævede det Sindrige i at sammenligne Sjælen med en Væver, allerede lede til langt konkretere Forestillinger. At Sjælen ikke er sammensat, det kan man gjerne indrømme, men saalænge der ikke er givet nøiagtigere Svar paa det Spørgsmaal, i hvilken Forstand den ikke er sammensat, og hvorvidt den dog i en anden Forstand er et Indbegreb af Bestemmelser, bliver naturligviis den Bestemmelse *aldeles negativ*, og dens Udødelighed ligesaa langveilig som det evige Eetall.

Hvad endelig det *sidste Argument* angaaer, der er opført paa den Sætning, at hvad der bestaaer, bestaaer ved sin *Deelagtighed i Ideen*, og at enhver Idee *udelukker* af sig det Modsatte (Pag. 97: »eller maae vi ikke sige, at Tre vil heller gaae under og lide, hvad det skal være, end taale at være tre og tillige at blive lige«), samt at denne Udelukken ikke blot finder Sted med Ideen, men med Alt, hvad der hører under Ideen; da gaaer det her ikke bedre. Sjælen er Livsprincipet, men Liv er Døden modsat, og altsaa kan Sjælen aldrig optage Ideens (γ : Livets) Modsætning (γ : Døden) i sig, den er altsaa udødelig. Men her styrer Forestillingen ogsaa videre og videre ud i Abstraktionens gerade ins Blaue hinein. Thi saalænge der ikke er oplyst, hvilket Modsætnings-Forhold der finder Sted mellem Liv og Død, saalænge er ogsaa Sjælens Forhold til Legemet opfattet aldeles *negativt*, og Sjælens Liv udenfor Legemet bliver i ethvert Tilfælde aldeles prædikatløst og ubestemmeligt.

Men naar Sjælens Væsen i den Grad opfattes abstrakt, saa kan man forud beregne, hvilke Oplysninger man kan vente sig med Hensyn til Spørgsmaalet om *Sjælens tilkommende Existents's Hvorledes*. Hermed mener jeg ikke chorographiske og statistiske Oversigter over den nye Verden, heller ikke phantastisk Hulter til Bulter, men spekulativ Gjennemsigthed i Henseende til dette Spørgsmaal. Ogsaa Apostelen Johannes siger jo, at vi ikke vide, hvorledes vi skulle vorde, men dette er naturligviis i Retning af en hiinsides Empirie. Den spekulative Oplysning derimod, at der gives en Legemernes Opstandelse, laae ham nær, ikke for at undgaae en Vanskelighed, men fordi han selv fandt Hvile deri. Derimod udtales det endog i den mythiske Deel af denne Dialog, at *Legemernes Opstandelse* eller Vedbliven er Noget, som kun de Ugudelige have at *befrygte*, hvorimod de, som ere tilstrækkeligen luttrede ved Philosophi, ville i den kommende Tid leve

ganske uden Legemer (Pag. 117). Det eneste Forsøg, der gjøres for at holde igjen mod dette Abstraktionens tøilesløse Spring ud »i den vide Verden« og tilveiebringe en Real-Existent, der ikke tillader Tanken at kuldseile og Livet at forflygtiges, er den ethiske Harmoni, den moralske Melodi, der vil afgive den Alt i den nye Tingenes Orden konstituerende Naturlov, om jeg saa tør sige, med eet Ord den retfærdige Gjengjeldelse, der vil være det i Alt sig rørende Princip. Og i Sandhed, naar denne Betragtning kommer til Hæder og Ære, da vil Udødeligheden ikke blive en Skygge-Existent, og det evige Liv ikke et Schattenspiel an der Wand. Men end ikke i den mythiske Deel af Dialogen skeer dette fuldelig. Hvorvidt det skeer, skal senere vorde undersøgt, kun her maa det erindres, at det kun er i den mythiske Deel af Dialogen at det forsøges. – Saaledes kan nu Tanken atter vende tilbage til det Punkt, den for et Øieblik tabte af Sigte, det *negative Hvad*, og det ligesaa *negative Hvorledes*, der i den dialektiske Udvikling i *Phædon* forkynde sig som den positive Besvarelse af Spørgsmaalet om Sjælens Væsen, forsaavidt dette i sig indeslutter Beviset for dens Udødelighed. Dette, at den hele Betragtning ender negativt, at Livet taber sig i den fjernt hendøende Gjenlyd, (Nachhall vilde jeg heller sige), kunde have sin Grund i Platonismens subjektive Standpunkt, der misfornøiet med Ideens Umiddelbarhed i Existenten, saaledes som denne er givet i det Classiskes salige Tilfredshed, nu søgte at gribe den i sin Reflekterethed og derfor favnede Skyen for Juno. Dette subjektive Standpunkt gav den nu ikke mere end det foregaaende havde eiet, men berøvede den endogsaa Noget, nemlig Virkeligheden. Rosenkrantz har etsteds rigtigt bemærket, at jo fyldigere Livet er, jo yppigere det svulmer, desto mere afbleget og luftig er Udødeligheden. Homers Helte sukke efter endog den ringeste Stilling i det virkelige Liv og ønske med den at ombytte Underverdenens Skyggerige. Hos Plato bliver Udødeligheden endnu lettere, ja næsten til at blæse bort, og dog ønsker Philosophen at forlade Virkeligheden, ja saavidt muligt at være død allerede i levende Live. Det er nu det subjektive Standpunkts sørgelige Selvmodsigelse.

Men herved ere vi endnu ikke komne til at see *det Ironiske*, og det er dog det, jeg, saavidt muligt, vil søge at vise. At Ironien paa en Prik kan ligne dette, at den for den flygtige lagttagelse endog kan forvexles med det, det vil vist Enhver indrømme, der veed, hvad Ironien er for en lille usynlig Person. Det er altsaa igjen et af Coincidentpunkterne mellem Plato og Socrates. Derfor kan nu Een ved især at accentuere den Pathos, der oftere fremtræder i denne Dialog, drage Alt over til Plato, til den Begeistring, der vistnok i Henseende til Resultat bliver slet aflagt. Men paa den anden Side vil man dog vist ikke nægte, at der i Dialogen hersker en vis *Usikkerhed*, der tyder paa, at Ironien paa en eller anden Maade er med i Spillet. Thi hvor ubetydeligt end Resultatet er, kunde det dog gjerne være udtalt med Begeistringens hele Overbeviisning. Denne Usikkerhed sporer man paa flere Steder i *Phædon*, og disse vinde i Betydning, naar man bringer dem i Forbindelse med *Apologien*, der som historisk Aktstykke netop maa indrømmes en fortrinlig Plads, naar man vil søge det reent Socratiske.

Forinden jeg imidlertid gaaer over til denne Documentation, maa jeg endnu dvæle ved lidt nærmere at betragte den *Længsel efter Døden*, der her i *Phædon* tillægges Philosophen. Den Anskuelse nemlig, at Livet egentlig bestaaer i at afdøe, kan opfattes dels moralsk, dels intellectuel. *Moralsk* er den bleven opfattet i Christendommen, der da heller ikke er bleven staaende ved det blot Negative; thi i samme Grad som Mennesket afdøer fra det Ene, voxer det Andet en guddommelig Væxt, og naar dette Andet har ligesom indsugt og tilegnet sig og derved forædlet al den Spirekraft, der var i det Syndens Legeme, der skulde dødes, da er dette ogsaa efterhaanden skrumpet sammen, udtørret, og idet det brister og hensmuldrer, da hæver det fuldvoxne Guds-Menneske sig ud deraf, der er skabt efter Gud i Sandheds Retfærdighed og Hellighed. Forsaavidt Christendommen ogsaa antager en fuldkomnere Erkjendelse forbunden med denne Gjenfødelse, saa er dette dog kun secundairt og fornemmelig kun forsaavidt, som Erkjendelsen tilforn ogsaa har været befængt med Syndens Smitte. *Intellectuel* er denne Afdøen opfattet i Græciteten, det vil sige reent intellectuel, og man kjender ogsaa strax herpaa Hedenskabets sorgløse Pelagianisme. Man tillade mig at udhæve for en Forsigtigheds Skyld, hvad forøvrigt formodentlig de fleste Læsere indsee. Paa den ene Side er i Christendommen det, der skal afdøes fra, opfattet i sin Positivitet, som Synd, som et Rige, der kun altfor overbevisende forkynder sin Gyldighed for enhver, der sukker under dets Love; paa den anden Side er det, der skal fødes og opstaae, opfattet ligesaa positivt. Ved den intellectuelle Afdøen er det, der skal afdøes fra, noget Indifferent, det der skal voxe derunder noget Abstrakt. Forholdet mellem disse to store Anskuelser er omtrent følgende. Den Ene siger, man skal afholde sig fra usunde Spiser, beherske Lysten, saa skal Sundheden udfolde sig, den Anden siger, man skal lade være at spise og drikke, saa kan man nok have Haab om efterhaanden at blive til Intet. Man seer saaledes, at Grækeren er større Rigorist end den Christne, men derfor er hans Anskuelse ogsaa usand. Efter den christelige Anskuelse er da ogsaa Dødsøieblikket den sidste Strid mellem Dag og Nat, Døden er, som den i Kirken skjønt er bleven kaldet, Fødselen. Med andre Ord, den Christne dvæler ikke ved Striden, ved Tvivlen, ved Smerten, ved det Negative, men fryder sig ved Seiren, ved Visheden, ved Saligheden, ved det Positive. Platonismen vil, at man skal afdøe fra den sandselige Erkjenden for ved Døden at opløses i det Udødelighedens Rige, hvor det i og for sig Lige, det i og for sig Skjønne o. s. v. leve i Dødsstilhed. Dette udtrykkes endnu stærkere ved en Yttring af Socrates, at Philosophens Attraa er efter at døe og at *være død*. Men at attraae Døden saaledes i og for sig, kan ikke være grundet i Begeistring, forsaavidt man vil agte dette Ord og ikke f. Ex. bruge det om det Vanvid, hvormed man vel stundom seer Mennesket at ønske at blive til Intet, det maa være grundet i en Art Livslede. Saalænge der endnu ikke kan være Tale om, at man ret indseer, hvad der ligger i dette Ønske, saalænge kan Begeistringen endnu være der, hvorimod, naar Ønsket har sin Grund i en vis Dorskhed, eller den

Ønskende er sig bevidst, hvad han ønsker, da er Livslede det Fremherskende. I mine Øine indeholder den bekendte Gravskrift af Wessel: »tilsidst *gad* han ei heller leve,« Ironiens Anskuelse af Døden. Men den der dør, fordi han ikke gider leve, han ønsker visselig heller ikke et nyt Liv, thi det vilde jo være en Modsigelse. Denne Mathed, der i den Forstand ønsker Døden, er nu aabenbart en fornem Sygdom, der kun har hjemme i de høieste Cirkler, og er i sin fuldkomne Ublandethed ligesaa stor som den Begeistring, der i Døden seer Livets Forklarelse. Det er de to Poler, mellem hvilke det almindelig menneskelige Liv bevæger sig dødsigt og uklart. Ironien er nemlig en Sundhed, forsaavidt den frelser Sjælen ud af det Relatives Besnærelser, den er en Sygdom, forsaavidt den ikke kan bære det Absolute uden i Form af Intet, men denne Sygdom er en Climatfeber, som kun faa Individder paadrage sig, færre overstaae.

Ironien nu betræffende i *Phædon*, da maa denne naturligviis opfattes i det Moment, hvor Ironien som *Anskuelse* bryder den Befæstning, der adskiller Himlens og Jordens Vande, og forener sig med *den totale Ironi*, der tilintetgjør Individet. Dette Punkt er ligesaa vanskeligt at fastholde som Punktet mellem Tø og Frost, og dog ligger *Phædon*, naar man vil bruge den af mig opstillede point de vue-Maaler, lige mellem disse Ironiens to Bestemmelser. Jeg skal nu gaae over til en Dokumentation, forsaavidt den er mulig. I denne Henseende er det ingenlunde min Mening at dølge, at enhver saadan Dokumentation bestandig forudsætter et Noget, det Anskuelsens Totale, som ligger ud over det Enkelte, det Skabelsens Bliv, som ved ethvert Menneskeværk først kommer bag efter, i det Øieblik, da det Usynlige bliver anskueligt i det Synlige. Dersom det nemlig var en subjektiv Mysticisme, hvoraf Socrates, ikke var hildet (thi dette Udtryk vilde jo allerede antyde en Bevisthed), men hvis frugtbare Overflødighed ligesom overstrømmede ham, da vilde vi vistnok ikke derunder høre en tvivlende, usikker Probabilitetsberegning. Men at dette finder Sted vil vist Ingen nægte, der har læst *Phædon* opmærksomt, og endnu mindre Nogen, der blot flygtigt har gennemseet *Apologien*. Det maa da henstilles til Enhvers Skjøn, om saadanne Yttringer lade sig bringe i Harmoni med en Platons Pathos, eller, hvilket bliver det samme, i Samklang med Socrates, identificeret til det Yderste med Plato, eller om det ikke snarere tyder hen paa en Forskjel, der i samme Grad er uliig som den er liig, i samme Grad liig som den er uliig. At dette nu er Tilfældet med en umiddelbar Spekulation og Ironi, det er allerede antydnet i det Foregaaende, og dertil skal Undersøgelsen ogsaa oftere vende tilbage. Socrates ytrer selv i *Phædon*, at Hovedformaalet for hans Bestræbelser for at vise Sjælens Udødelighed er, selv ret at blive overbeviist om, at det forholder sig saaledes, og tilføier: »jeg beregner nemlig, kjære Ven, og du seer, hvor egennyttigt, at naar det, som jeg antager, er sandt, er det dog fortræffeligt at være overbeviist derom, men er der Intet tilbage for den Døde, vil jeg idetmindste i denne Tid før min Død falde mine Venner mindre til Besvær ved Klager, og denne min Vildfarelse vil desuden ikke være varig – thi det var vistnok et Onde – men om en kort Tid forsvinde.« Smlgn. Heises Oversættelse Pag. 69. Disse Ord lyde nu fra en ganske anden Verden, og det er visselig ikke alene det Udraab: $\theta\acute{\epsilon}\alpha\sigma\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$, der skjuler Ironien i sig. Den Tanke, at man ved Døden skulde blive til slet Intet ($\epsilon\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\iota$, sin post mortem sensus omnis atque ipse animus exstinguitur cfr. Stallbaum, Pag. 133 ned.), perhorrescerer han slet ikke, men paa den anden Side tager han den ikke med, for at jage den excentriske Tanke forfærdet ved denne Consequents hjem igjen, men spørger ret egentlig med den, og vil, naar galt skal være, hellere rives ud af denne Vildfarelse, »thi at blive i den vilde jo være et Onde,« og derved aldeles annihileres. Men det som netop *characteriserer Ironien* er den *abstrakte Maalestok*, ved hvilken den nivellerer Alt, ved hvilken den behersker enhver overvættets Stemning, og saaledes mod Dødens Frygt ikke sætter Begeistringens Pathos, men finder at det er et ret curieust Experiment saaledes at blive til slet Intet. Dette maa nu være en locus classicus af *Phædon*, de adspredte Stænk, der findes hist og her af lignende Art, vilde kræve en altfor vidtløftig Behandling, til at jeg kan indlade mig derpaa. *Apologien* kræver desuden nu Opmærksomheden.

Apologien

Apologien skal benyttes i en *dobbelt* Hensigt, deels for ved de i den indeholdte Yttringer, betræffende Sjælens Udødelighed, at komme vor Argumentation af *Phædon* til Hjælp, der søgte at lade det Dialektiske i denne Dialog afrunde sig i Ironi, deels for af dens Total-Anlæg at lade Socrates' Standpunkt blive øiensynligt som Ironi.

Naar man blot ikke med Ast vil antage, at *Apologien* ikke er af Plato, men af en ubekjendt Taler, saa er det denne Undersøgelse temmelig ligegyldigt, om man med Schleiermacher formener, at dette Forsvar virkelig saaledes er holdt af Socrates¹, eller med Stallbaum, at det vel ikke af ham er holdt saaledes, men at Plato i at udarbejde denne Tale har søgt at nærme sig den historiske Socrates saa vidt muligt. Stallbaum siger (præfatio ad apologiam Socratis p. 4): quæ (sc. sententia) si vera est, nemo, opinor, mirabitur, quod Plato non eam, quam alias, verborum sententiarumque sublimitatem in hoc libro adhibuit. Nam quum Socratem ita demum sibi videretur recte defendere, si illum, qualis in vita fuerit, talem in judicio dicentem faceret, non licebat ei arbitrato suo agere, sed debebat videre, quid Socratis ingenio et moribus conveniret, et quid loci ac temporis rationibus esset accommodatum. Ønsker Nogen at lære at kjende det store Antal af Forfattere, der have erklæret sig mod Ast, da ere deres Navne til behageligt Eftersyn hos Stallbaum sammesteds. Det som er mig Hovedsagen er, at man i *Apologien* seer et paalideligt Billede af den virkelige Socrates. Ast, som i *Phædon* fandt det Ophøiede, det Rørende fremherskende, kan naturligviis ikke andet end indignerer over

den Maade, paa hvilken Socrates her gererer sig, og derfor blandt Andet erklærer han *Apologien* for uægte. Naar man nu med Fleertallet, ja med den absolute Majoritet af Fortolkere vil antage *Apologien* for ægte, saa nødes man i Sandhed til at gjøre anderledes Udvei end, som almindeligt skeer, at indskrænke sig til den Forsikkring, at der i *Apologien* er Intet, der ikke stemmer med Platos Aand, hvad enten denne Forsikkring søger sin Kraft ved at blive fremsat spørgsmaalsviis eller udraabsviis. De Indvendinger, Ast gjør, ere rigtig for betydelige til saaledes at affærdiges², og man fristes, hvis han har Ret, til ogsaa at lade ham have Ret i at give Xenophons *Apologi* Fortrinnet for Platos.

1. Smlgn. *Platos Werke* von Schleiermacher, ersten Theiles zweiter Band. Berlin 1818: Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daß wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Socrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniß des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war.
(tilbage)
2. Jeg erindrer fra min første Ungdom, hvor Sjælen fordrer det Ophøiede, det Paradigmatiske, hvorledes jeg følte mig skuffet, bedraget og deprimeret ved at læse *Apologien*, fordi det forekom mig, at alt det Poetiske, det Mod, der seirer over Døden, her blev kummerlig erstattet ved en temmelig prosaisk Beregning, der blev foretagen paa en Maade, at man skulde troe, at Socrates vilde sige: Den hele Sag er mig i Grunden temmelig ligegyldig. Senere har jeg lært at forstaae det anderledes.
(tilbage)

Her skal imidlertid ikke være Tale om *Apologien* i det Hele, men om de Steder, hvor Socrates udvikler sin Anskuelse af *Døden*. Idet nu Vanskeligheden af at forklare dem platonisk voxer, stiger tillige Sandsynligheden for i *Ironi* at søge den rette Forklaring. Alle disse Steder vise nu Soc.s *totale Usikkerhed*, men vel at mærke, ikke som om denne Usikkerhed skulde have foruroliget ham, nei tvertimod, dette Spil med Livet, denne Svimmelhed, idet Døden viser sig snart som noget uendeligt Betydningsfuldt, snart som Intet, det er det, der behager ham. I Forgrunden altsaa Socrates, ikke som den, der letsindigt slaaer Tanken om Døden bort og ængsteligt klamrer sig til Livet, ikke som den, der begejstret gaaer Døden imøde og høimodigt offerer Livet; nei som den, der gøtter sig over den Afvexling i Lys og Skygge, som et syllogistisk aut-aut giver, naar det næsten i samme Nu viser høilys Dag og bælgmørk Nat, viser det uendelig Reale og det uendelige Intet, gøtter sig ogsaa paa Tilhørernes Vegne over, at disse to Punkter ere ligesom det Behagelige og det Ubehagelige knyttede sammen ved Toppunktet (smlgn. *Symposiet*), og dog derunder ikke med Sjælens inderlige Forlængsel attraaer Visheden, men med en vis Nysgjerrighed længes efter Opløsningen paa denne Gaade. Socrates føler meget godt, at hans Syllogismer ikke have noget Udtømmende ved sig med Hensyn til Besvarelsen af Spørgsmaalet, kun den Hurtighed, med hvilken den uendelige Modsætning viser sig og forsvinder, glæder ham. Baggrunden, der trækker sig uendeligt tilbage, danner Dødens uendelige Mulighed.

I *Apologien* følger derfor ogsaa gjerne paa de meest pathetiske Udbrud en Argumentation, der blæser Veltalenhedens Skum bort, og viser, at der er *slet Intet* derunder. Socrates bemærker, hvor daarligt det vilde være af ham, der var af Guden beskikket til at leve som en Viisdoms-Elsker (φιλοσοφούντα) og til at udforske og prøve sig selv og Andre, hvor daarligt det vilde være af ham af Frygt for Døden at forlade sin Plads. Nu kommer Grunden: τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὧ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι, μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν· ... καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονείδιστος ἢ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν; (smlgn. AstPag. 126 § 29 A.). I denne Henseende mener Socrates ogsaa at have Fortrinnet for de andre Mennesker; thi han frygter ikke Døden, da han slet ikke veed Noget om den. Dette er nu ikke blot en Sophisme, men tillige en *Ironi*. Idet han nemlig befrier Menneskene fra Dødens Frygt, giver han dem til Vederlag den ængstende Forestilling om et uundgaaeligt Noget, man slet Intet veed om, og man maa tilvisse være vant til at lade sig opbygge ved den Beroligelse, der ligger i Intet, for at finde Hvile heri. Det vilde derfor, som han et andet Sted bemærker, være urimeligt af ham, at vælge noget Andet, hvorom han bestemt veed, at det er et Onde (f. Ex. Fængsel) af Frygt for at vederfares det, som Melitus mener han har fortjent, ὃ φημι οὐκ εἰδέναι οὔτ' εἰ ἀγαθὸν οὔτ' εἰ κακόν ἐστιν. (Smlgn. AstPag. 146 § 37 B.).

I Slutningen af *Apologien* gjøres imidlertid et Forsøg paa at vise, at det at døe er et Gode. Men denne Betragtning er atter et aut-aut, og da der i Selskab med det ene aut optræder den Anskuelse, at Døden er slet Intet, saa bliver man dog visselig lidt tvivlsom om, hvorvidt man kan dele den Glæde, der som Oceanet omslynger begge disse Verdensdele. (Smlgn. AstPag. 154. § 40. C. D. E.): Ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῆδε, ὡς πολλῇ ἐλπίς ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι. δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἶον μὴδὲν εἶναι μὴδ' αἰσθησθαι μὴδεμίαν μὴδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ, κατὰ τὰ λεγόμενα, μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῆς ψυχῆς τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μὴδεμία αἰσθησίς ἐστιν, ἀλλ' οἶον

ὑπνος, ἐπειδὴν τις καθεύδων μὴδ' ὄναρ μὴδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἶη ὁ θάνατος. ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα, ἐν ἧ οὕτω κατέδαρθεν ὥστε μὴδ' ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ, δέοι σχεψάμενον εἰπεῖν, ὁπόσας ἄμεινον καὶ ἥδιον ἡμέρας καὶ νύκτας καὶ ταύτης τῆς νυκτὸς βεβίωκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ, οἶμαι ἂν μὴ ὅτι ἰδιώτην τινά, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα εὐαριθμήτους ἂν εὐρεῖν αὐτὸν ταύτας πρὸς τὰς ἄλλας ἡμέρας καὶ νύκτας. εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστι, κέρδος ἔγωγε λέγω. καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δι' εἶναι ἢ μία νύξ. εἰ δ' αὖ οἶον ἀποδημησαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἶη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί; Dette Sidste maatte af den Grund ogsaa være glædeligt, fordi man slipper bort fra disse Dommere, der udgive sig for at være Dommere, og kommer til saadanne Dommere som Minos, Rhadamanthus, Aeacus, Triptolemus, der med Rette fortjene at være det. Hvad altsaa den ene Side af Dilemmet angaaer, da mener han, at det ved Døden at blive til slet Intet er θαυμάσιον κέρδος, ja hans Tale faaer en meget varm Colorit, da han bemærker, at ikke blot en Privatmand, men den store Konge selv kun vilde have faa Dage at sammenligne hermed. En saadan Sjælesøvn og et *saadant Intet* maatte nu fortrinligviis tiltale *Ironikerne*, der her jo har ligeoverfor Livets Relativitet det Absolute, men dog saa let, at han ikke kan forløfte sig derpaa, da han har det i Form af Intet. Hvad den anden Side af Dilemmet angaaer, da udfører han videre, hvor fortræffeligt det vilde være, at komme i Underverdenen i Kast med Fortidens store Mænd, paa en behagelig Maade at underholde sig med dem om deres Fata, men fremfor Alt at udspørge og prøve dem¹, Yttringer, hvis *ironiske Art* jeg alt tidligere har berørt. Her altsaa blot et Par Bemærkninger. Det er nemlig klart, deels at disse Yttringer ikke lettelig lade sig bringe i Harmoni med de i *Phædon* indeholdte Forventninger om at blive aldeles uden Legeme, deels at denne Glæde er saare hypothetisk, da jo den anden Mulighed ligger ligesaa nær, det vil sige ikke et Haarsbred fjernere; thi Hypotesen i sin Heelhed er en Bevægelse i Luften, og Socrates gjør intet Forsøg paa at virkeliggjøre den ene Deel af den mere end den anden. De af *Phædon* ovenfor citerede Ord indeholde vel et Forsøg, idet Socrates mener, at det er det Fordeelagtigste, da man saa vil falde sine Venner mindre til Besvær; men i denne Betragtning vil Læseren vist finde en Livs-Snildhed og en *Ironi*, der paatager sig det Vovestykke at narre Døden. Endelig ender da *Apologien* med samme Tvetydighed (AstPag. 158 § 42 A.): Ἄλλὰ γὰρ ἦδη ὦρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βίωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πράγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ. Naar det nu forholder sig saaledes med selve Anskuelsen af Døden i *Apologien*, saa voxer derved Sandsynligheden for min Opfattelse af *Phædon*, forsaavidt man vil tilveiebringe en Mulighed af, at *Phædon* paa eengang kan være socratisk og platonisk.

1. Her er Udødeligheden og det evige Liv opfattet som uendelig Progres, som en evindelig Spørgen. (tilbage)

Jeg gaaer nu over til en speciellere Betragtning af *Apologien* for at vise, at den i *sin Heelhed* er Ironi. Til den Ende vil jeg et Øieblik lade Ast tale, og jeg haaber, at ved Hjælp af det uhyre Tryk, som Vægten af hans Bemærkninger nødvendig maa have, Læserens Sjæl skal vinde Elasticitet nok til at lade Ironien dukke op. Diese männliche Standhaftigkeit des Socrates, (som Ast finder i Xenophons Fremstilling), hat der Redner nach seiner Weise so übertrieben, daß sie als die geist- und gemüthloseste Gleichgültigkeit erscheint. Nach der Verurtheilung nemlich läßt er den Socrates nicht über den Ausspruch der Richter, sondern über die Zahl der beiderseitigen Stimmen sich wundern, und die kaltblütige Berechnung anstellen, daß er entkommen seyn würde, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, und daß Melitos, wenn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Anklage hinzugekommen wären, tausend Drachmen erlegen müßte, weil ihm der fünfte Theil der Stimmen nicht zugefallen wäre. Noch auffallender ist diese Gleichgültigkeit da, wo Socrates vom Tode redet; immer versichert er, daß er sich vor dem Tode nicht fürchte, aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts; also ist sie leere Prahlerei Konnte Platon, der Verfasser des *Phædon*, den Socrates so über den Tod reden lassen, und ihm eine solche wahrhaft gemeine, geist- und gefühllose ja fast lächerliche Gleichgültigkeit zuschreiben Und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Socrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt (Pag. 487. 488). Denne hele Astiske Opfattelse skal nu ikke staae her og kjede sig som et løst og ledigt Citat, tvertimod haaber jeg at det skal blive en virksom Arbejder i Viingaarden, idet jeg regner paa det Brydnings-Perspectiv, under hvilket Ironien deels vil vise sig for en og anden Læser, deels tage sig bedre ud. Idet nemlig den Alvor, der hersker i Ast, med sin afmaalte Gang skrider løs paa den neutrale *Apologi*, sidder *Ironien* taus paa Luur og speider med sit aldrig lukkede Øie, i idelig Bevægelse, deeltagende i enhver Fægtning, skjøndt Læseren maaskee ikke mærker det, førend i det Øieblik den kaster sit Garn over ham og fanger ham. Naar derfor min Fremstilling skulde være et saa storhullet Garn, at Læseren lettelig kan smutte igjennem det, eller saa skrøbeligt, at det ikke kan holde ham, saa vil isærdeleshed enkelte Steder i de af Ast citerede Ord være baade fine og stærke nok, og det Høirøstede i den øvrige Deel af Citatet vil ogsaa have sin store Betydning, idet det vil være den Larm, der jager Læseren hen til det Punkt, hvor han maa fanges. Den Passus f. Ex. und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt, overgaaer ikke blot hele min Fremstilling i besnærende Listighed og Armstyrke, men jeg anseer den for absolut uimodstaaelig for Enhver, der ikke vil være enig med Ast i at forkaste *Apologien*. Ogsaa mangen anden enkelt Bemærkning af Ast vil være styrkende for den vaklende og

ubefæstede Læser, farlig for Enhver, der endnu korsrer sig ved Tanken om, at det skulde være Ironi, der forklarer *Apologien*. Pag. 488: Auch im Vortrage verräth sich der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie: ἄλλ' ἐν πενίᾳ μωρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, worin das Niedre mit dem Hohen, der klägliche Ton mit dem stolzen Gefühle so contrastirt, daß uns der Satz fast ein Lächeln abnöthigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich, nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias, in spielenden Antithesen.

Saaledes synes det nu rigtigt at gaae over til de *Angreb* paa den *ironiske Opfattelse*, som Ast i samme *Undersøgelse* lidt tidligere har gjort. Den *Betragtning* nemlig, at det ikke skulde være platonisk Ironi, der findes i *Apologien*, tør jeg ikke saaledes lade gaae upaataalt forbi. Den opmærksomme lagttager af Plato vil nemlig hos ham finde to Arter af Ironi. Den ene er den i *Undersøgelsen* indoptagne, fremskyndende Magt, den anden er den sig selv, om muligt, til Herre opkastende. Naar der nu findes Ironi i *Apologien*, saa kan man ikke uden videre som Ast forkaste den, fordi det ikke er platonisk Ironi, da jo den Mulighed stod tilbage, at Socrates' Ironi var forskjellig fra Platos, og altsaa *Apologien* betræffende den Mulighed, at den var et historisk Aktstykke. Idet jeg altsaa nu nærmere skal gaae over til at betragte det Forsøg, Ast gjør paa at vise, at den Ironi, der findes i *Apologien*, ikke er platonisk, eller hvad man vel snarere maatte sige, hvis man giver Ast Ret, at der slet ingen Ironi findes i *Apologien*, maa jeg naturligviis med Hensyn til min *Betragtningsmaade* gjøre opmærksom paa det Ufordeelagtige for mig, at Ironien saaledes er bleven behandlet under en egen Rubrik, og at Ast ikke har ladet sine forskjellige *Angrebs-Operationer* afklare sig indbyrdes og blive sig bevidst, at de maae concentrere sig paa eet Punkt, paa eet Hovedslag og at dette er, om der er Ironi i *Apologien*, ikke i dette eller hiint Punkt, men i dens hele Totalitet.

Hvilken *Betydning* nu Socrates kunde tillægge en *Anklage* for det atheniensiske Folks *Domstol*, og hvilken latterlig *Forestilling* han maatte forbinde med Tanken om at skulle forsvare sig for saadanne *Dommere*, det lader en *Yttring* i Gorgias os ahne (HeisePag. 188): »og hvad jeg sagde til Polos, vil kunne anvendes paa mig, jeg vilde nemlig blive dømt som en Læge, der af en Kok blev indstævnet for nogle Børns *Domstol*.« Det er i det *Foregaaende* antydet, hvorledes *Apologien* netop i *sit Anlæg* maa betragtes som Ironi, da jo de svære *Klagepunkter* om al den ny *Lærdom*, Socrates indførte i Athen, maatte komme til at staae i et høist *besynderligt* og ret egentlig *ironisk Forhold* til hans *Forsvar*, at han *Intet* vidste, og forsaavidt umuligt kunde indføre nye *Lærdomme*. Ironien ligger aabenbart deri, at der slet intet *Tilknytningspunkt* er mellem *Angrebet* og *Forsvaret*. Havde Socrates søgt at vise, at han holdt sig til det Gamle, eller at, forsaavidt han indførte noget Nyt, dette var det Sande, saa var jo Alt i sin Orden. Men Socrates gjendriver ikke *Anklagerne*, men han fravriker dem selve *Anklagen*, saa det viser sig, at det Hele er blind *Allarm*, og *Klagernes* hundredpundige *Kanoner*, der aldeles skal knuse den *Anklagede*, blive forgjeves affyrede, da der slet *Intet* er, der kan *tilintetgjøres*. Den hele *Situation* erindrer derfor saa levende om et dybsindigt vittigt *Vers* af *Baggesen*¹. Men ogsaa fra en anden Side vil det *ironiske Anlæg* i *Apologien* vise sig. For Socrates nemlig, der var vant til, med en for *Sophisterne* ængstende *Haardnakkethed* og et ligesaa uforfærdet *Mod* at fastholde *Spørgsmaalet*, tiltrods for *Sophisternes* *Fordreielser* og *Skrækkemidler*, maatte det nemlig vise sig som et *høist latterligt* *argumentum ad hominem*, *Athenienserne* nu havde udfundet, at han skulde henrettes. Efter Socrates' *Anskuelse* maatte naturligviis *Anklagerne* enten overbevise ham om, at han havde *Uret*, eller lade sig overbevise, hvorimod dette, om han skulde henrettes eller ikke henrettes eller idetmindste *mulkt* eller ikke *mulkt* var, var Noget *Sagen* aldeles *uvedkommende*, og der saaledes her igjen ingen *fornuftig* *Forbindelse* blev mellem *Forbrydelsen* og *Straffen*. Kommer nu dertil den *Omstændighed* at dette *Sagen* aldeles *uvedkommende* *Spørgsmaal* skulde afgjøres paa en aldeles *udvortes* *Maade*, ved *Stemme-Antal*, en *Afgjørelsesmaade*, der altid havde været *Gjenstand* for Socrates' *specielle Forkjærlighed*, hvori han, som han etsteds bemærker, selv var aldeles *ukyndig*; saa kan man vist ikke *Andet* end give ham *Ret* i *den*, skjøndt *tilsyneladende* *troskyldige* og *godmodige*, dog *isnende Ironi*, hvormed han, uden at agte paa dette *forfærdelige* *Argument*, i al *Venskabelighed* taler med *Athenienserne* om *Sandsynligheden* af, at han vilde være bleven *frifunden*, ja, hvilket naturligviis maa forekomme ham ligesaa *latterligt*, *Melitus* idømt en *Pengebøde*. Det er derfor og kun en *ny Ironi*, naar han til *Slutning* ønsker at tale et *Par Ord* med dem, der havde *frifundet* ham; thi disse havde jo aabenbart stemt ligesaa godt som de *Andre*. Og dog er der i *Apologien* endnu en *Ironi* *høiere* end de *foregaaende*, en *Ironi* der tager Socrates selv med; thi den *Omstændighed*, at Socrates saa aldeles *eensidigt* fastholdt *Erkjendelsen* og *desaarsag* enhver *Forbrydelse* blev en *Vildfarelse* og altsaa enhver *Straf* noget i *Forhold* hertil aldeles *ueensartet*, den *polemiske* *Styrke*, med hvilken han havde gjort denne *Anskuelse* gjeldende, tager en *høist ironisk* *Hævn* over ham, idet han selv paa en *Maade* falder for et saa *latterligt* *Argument*, som en *Dødsdom* er.

1. Og ingen, ingen Moders Sjæl Kan slaae tilgavn's en Død ihjel; Selv naar han Græsset maatte bide, Al Fordeel var paa Tyvens Side. Især maa Læseren bemærke de to sidste Linier; thi ligesom Tyven vilde have havt Fordeel ved virkelig at blive slaaet ihjel, saaledes vilde Socrates, som *Intet* vidste, jo paa en *Maade* have en *Fordeel*, hvis *Anklagerne* kunde bevise, at han ikke blot vidste *Noget*, men endog noget *Nyt*.
(tilbage)

At nu Alt det her skildrede vistnok er ironiske Situationer og at vist Enhver, der læste *Apologien* under den Forudsætning, at Socrates aldrig havde været til, men at en Digter havde villet anskueliggjøre det Pikante, der laae i en saadan Anklage og Fordømmelse, vilde føle Ironien, det anseer jeg for utvivlsomt, hvorimod nu, da det er med historiske Begivenheder man har at gjøre, manges Læser vistnok vil mangle Mod til at turde troe det.

Fremstillingen af den Ironi, der findes *adspreedt i Apologien*, som jeg nu gaaer over til, er jeg lidt i Forlegenhed med. Jeg kunde søge at jage en Mængde sammen fra alle Kanter; men ikke at tale om, at den vidtløftige Argumentation, der paa ethvert Punkt blev nødvendig, vilde blive trættende for Læseren, troer jeg tillige, at det hele Afsnit vilde, tvertimod Ironiens Væsen, komme susende, ikke, hvad der er denne eiendommeligt, som en sagte Hvidsken. Igjennem en vedføiet Undersøgelse paa hvert enkelt Punkt at skulle bevise Ironien, berøver naturligviis denne det Overraskende, det Slaaende, kort sagt enerverer den. Den behøver den haarde Modsætning, og vilde aldeles tabe sig i et saadant kjedeligt Compagniskab som Argumentation er. Jeg vil derfor atter her lade Ast aftrykke, da han med overordentlig Sikkerhed har grebet alle de *tvetydige Punkter* for af dem, ved at jage Læseren en Skræk i Livet, at bevise *Apologiens* Uægthed; og idet jeg i Texten anbringer hans Pathos, vil jeg i Noten tillade mig en lille Hentydning, som jeg haaber vil være Læseren tilstrækkelig. Man har et Kobberstykke, der forestiller Madonnas Himmelfart. For at løfte Himlen saa meget som muligt, er der paa Foden anbragt en mørk Linie, over hvilken et Par Engle titte op efter hende. Saaledes vil jeg ogsaa ved at aftrykke Asts Ord i Texten hæve hans Ord saa høit som muligt og for at høine hans høie Pathos end mere anbringe en Streg, over hvilken da stundom *Ironiens* skalkagtige Ansigt tillader sig at titte op. AstPag. 477 ff.: Die Freimüthigkeit, mit welcher er den Socrates sprechen läßt, ist nicht jene edle, aus dem Bewußtseyn der Unschuld und Rechtschaffenheit fliessende, welche sich, durch Verläumdung angereizt, als Stolz verkündet, sondern prahlerische Selbsterhebung; denn Socrates setzt sich nur herab, um sich indirect desto mehr zu erheben. (I en Note hertil bemærker Ast: der Verfasser der *Apologie* kann selbst nicht umhin, dieses anzudeuten, S. 82: μή θοροβήσητε μηδέν, ἄν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν¹.) Dieses ist nicht die platonische Ironie, sondern Geringschätzung anderer, die den eitlen Zweck hat, sich selbst zu erheben. Socrates sagt z. B.S. 68, wenn man denjenigen einen Redner nenne, der die Wahrheit spreche, so sei er allerdings ein Redner, nur nicht auf die Art, wie die anderen (worin der Sinn versteckt liegt, er sei ein eigentlicher oder wahrhafter Redner, die anderen hingegen bloß Scheinredner). Ebenso enthalten die Worte ἴσως μὲν γάρ τι χείρων, ἴσως δὲ βελτίων ἂν εἴη (ἢ λέξις) S. 71 verstecktes Selbstlob. Noch unverkennbarer ist die falsche Ironie in der Stelle S. 84-91, wo Socrates die Wahrhaftigkeit jenes Orakelspruches, der ihn für den weisesten erklärt habe, dazuthun sucht¹; das Eitle und Prahlerische liegt schon in der Ausführlichkeit, mit der Socrates davon redet. Ebenso erklärt Socrates, er sei ein berühmter und ausgezeichneter Mann (S. 81. 90. 136), und seine Bestimmung eine göttliche² (S. 120); er sei der größte Wohlthäter der Stadt³ (S. 116. 119. 142); deßhalb werde ich verläumdet und beneidet (107) u. s. f. Ferner schreibt er sich Weisheit zu⁴ (S. 82. 83. 84 ff.), und spricht von der Weisheit der Sophisten in einem skeptischen Tone⁵, der nur Hochmuth andeutet. Denn was ist es anders, wenn man sich selbst herabsetzt, zugleich aber alle andere erniedrigt, als eine rednerische Selbsterhebung, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unterlegt, als eitle Prahlerie erscheint, wenn man sie aber für unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit nimmt, eine Naivität verräth, die durch den nicht beabsichtigten Contrast der Selbstverachtung und der Selbsterhebung⁶ (wenn sich Socrates z. B. für unwissend erklärt, zugleich aber für weiser als alle andere, sich selbst also, den unwissenden, zum weisesten erhebt) fast in das Komische übergeht? Hat also der Verfasser der *Apologie* die Absicht gehabt, den Socrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegentheil vom platonischen Socrates in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; wollte er ihm aber eine unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit leihen, so hat er die Naivität übertrieben und seinen Zweck verfehlt, weil die Gegenseite der Selbstherabsetzung, die Selbsterhebung, zu hervorstechend und grell ist, als daß man glauben könnte, es sei mit der Selbstherabsetzung ernstlich gemeint; jene Anspruchlosigkeit ist daher nur affectirt, und die Selbstherabsetzung bloß scheinbar, weil sie von der ihr nachfolgenden Selbsterhebung überwogen wird. In diesem Scheinwesen eben erkennen wir am meisten den Redner, der, an das Antithesenspiel gewöhnt, das erste durch das zweite gegenüberstehende wieder aufzuheben pflegt. Eben so hat unser Apologiker gerade das Schönste in seiner Rede, was ihm als Thatsache vorlag, jene Aeusserungen nemlich der edlen und stolzen Freimüthigkeit und Seelengröße des Socrates, in Schein gewendet, indem er es durch den Gegensatz wieder aufhebt; dieser Gegensatz ist die Besorgniß, die Richter, auf deren Geneigtheit alles ankam, zu erzürnen⁷; weshalb er eben allemal die Gründe seiner Aeusserung so weitläufig und mit fast ängstlicher Sorgfalt auseinandersetzt, um ja nichts zu sagen, was keinen Grund für sich hätte und die Richter unwillig machen könnte. Diese Besorgniß und Furcht, dieder Freimüthigkeit immer gegenübertritt, hebt sie nicht diese wieder auf und verwandelt sie in Schein? Der wahrhafte Freie und Seelenstarke wird, ohne Rücksicht auf etwas anderes als die Wahrheit seiner Aussage, und unbekümmert, wie man diese aufnehme, so reden, wie ihm Bewußtseyn und Erkenntniß gebieten. Eben so bekennt Socrates, daß er seine Ankläger und Widersacher fürchte (S. 72. 86). Erkennen wir darin des Socrates Seelengröße und durch nichts zu schreckende Wahrheitsliebe wieder, wie er sie z. B. in der Unterredung mit dem Kritias und Charikles, die sein Verderben beabsichtigten, beim Xenophon (*Denkw. d. Socr.* 1, 2, 33 ff.) an den Tag legt? Socrates stellt sich ferner, als spreche er nicht zu seiner Vertheidigung, sondern in der Absicht, die Richter zu überreden, daß sie ihn nicht verurtheilen möchten, damit sie sich nicht

am Geschenke der Gottheit versündigten (S. 121). Wenn ihr mir folgt, setzt er hinzu (S. 122), so werdet ihr meiner schonen. Wer erkennt nicht darin die rednerische Wendung? Die Bitte und der Wunsch, losgesprochen zu werden, wird versteckt und erscheint als wohlgemeinter Rath, nicht gegen die Götter zu freveln und ihr Geschenk zu verschmähen. Also ist jene Aeußerung des Socrates, daß er nicht für sich (um seine Lossprechung zu bewirken) sondern für die Athenäer spreche, ebenfalls bloß rednerisch d. h. Schein und Täuschung⁸.

1. Dette er ganske i Analogi med Socrates' Beslutning at ville spaae; og denne riimfrostige Alvor, med hvilken han lokker Athenienserne paa Glatiis, staaer ganske i Samklang med den Forklaring, han senere giver over sin Betydning for det atheniensiske Folk, hvorledes han var en guddommelig Gave.
(tilbage)
2. Det er den berømte Opdagelses-Reise, Socrates foretog, ikke for at finde Noget, men for at overbevise sig selv om, at der Intet var at finde.
(tilbage)
3. Han er nemlig som en Bremse.
(tilbage)
4. Ja han vil endog underholdes paa offentlig Bekostning.
(tilbage)
5. Nemlig, at han Intet veed.
(tilbage)
6. Men dog paa den høfligste Maade af Verden.
(tilbage)
7. Dette er netop det fine ironiske Muskelspil. Den Omstændighed, at han veed, at han ikke veed Noget, glæder ham, og han finder sig uendelig let derved, medens de Andre slæbe sig ihjel paa Kobberpenge. Uvidenheden opfattes aldrig af Socrates spekulativt, men den er ham saa beqvem, saa transportabel. Han er en Asmus omnia secum portans, og dette omnia er Intet. Jo mere glad han er over dette Intet, ikke som Resultat, men som uendelig Frihed, desto dybere er Ironien.
(tilbage)
8. I en Note til dette Sted siger Ast: Daher das häufige: μή θορυβεῖτε, μή θορυβήσητε, καί μοι μή ἄχθεσθε λέγοντι τάληθῆ. Han mener, at Forfatteren af *Apologien* har havt den historisk virkelige Begivenhed for Øie, at Socrates flere Gange blev afbrudt, men at han nu lader Socrates anticipere disse Afbrydelser, og saaledes forvandler det virkelige θορυβεῖν til et tilsyneladende. Han overseer derved, hvor ægte sokratiske vistnok denne ængstelige Stilfærdighed er, der bestandig tysser paa Athenienserne, for ikke at forskrække dem ved det Store, det Overordentlige, han har at sige. Dette Store er nu Betydningen af hans Person for Athenienserne, det er, for at sige det reent ud, at han er en guddommelig Gave, hvilken da nærmere bestemmes saaledes, han er en Bremse. Smlgn. § 30 E. Socrates advarer Athenienserne for at fordømme ham, ikke for hans Skyld, men for deres egen: μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι, εἴαν γὰρ ἐμὲ ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσητε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσχεῖμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπο μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μῦθός τινος.
(tilbage)
9. Dette er alt sammen ganske rigtigt; thi Socrates er altfor *ironisk ligegyldig* til for Alvor at indlade sig med Athenienserne, og deraf kommer det, at han snart lader som han var pathetisk uforfærdet, snart som han var forsagt og kleinmodig.
(tilbage)

Det Mythiske i de tidligere platoniske Dialoger som Antydning af en riigholdigere Speculation

Jeg er nu færdig med Fremstillingen af det Dialektiske i Plato, saaledes som det var fornødent for nærværende Undersøgelse. Jeg har med Flid ladet denne hele Betragtning ende i *Apologien*, for at det Usikre og Vklende i den foregaaende Argumentations Gang herved kunde faae en Consolidation. Det Mythiske vil nu blive Overveielens Gjenstand, og idet jeg søger at glemme, i hvilken Hensigt det Hele foretages, for at Overveielens kan blive saa uholdt som mulig, maa jeg bede Læseren i samme Grad at fastholde, at den Duplicitet, der ligger i Misforholdet mellem det Dialektiske og det Mythiske, er et af de Indicier, et af de Spor, der forhaabentlig vil lede hen til at adskille det baade ved Tid og Inderlighed tilsyneladende Uadskillelige.

Dette *Mythiske* kan man nu først see paa med mere ligegyldige Øine, man kan betragte det *blot som en Forandring i Fremstilling*, en anden Art af Foredrag, uden at derfor Forholdet mellem disse to Arter af Foredrag var et væsentligt; ja man kunde synes i en og anden Yttring af Plato at finde et Vink desangaaende. Protagoras siger saaledes, idet han gjør sig færdig til at bevise, at Dyden kan læres: »Vel, Socrates, jeg vil ikke beholde det for mig selv, men skal jeg som den Ældre, der taler til den Yngre, indklæde Beviset i en Mythe, eller foredrage det i en Afhandling?« (HeisePag. 130). Og da han er færdig, bemærker han: »Saaledes har jeg nu, Socrates, baade ved en Mythe og ved Grunde beviist, at Dyden kan læres« (Pag. 145). Vi see saaledes, at her det mythiske Foredrag adskilles fra det undersøgende paa den Maade, at det mythiske betragtes som et ufuldkomnere, beregnet paa Yngre, at disse to Arter af Foredrag ikke staae i et nødvendigt Forhold til hinanden, da deres Nødvendighed først vilde sees i den høiere Eenhed, i hvilken de selv som discrete Momenter vare tilsyneladende og virkelige. Disse to Arter af Fremstilling sees ikke i Forhold til Ideen, men i Forhold til Tilhøreren, de ere som to Sprog, af hvilke det ene er mindre artikuleret, mere barnligt og blødt, det andet mere udviklet, mere skarp kantet og haardt; men da de ikke sees i Forhold til Ideen, saa lod der sig tænke et tredie Sprog, et fjerde o. s. f., et heelt Assortiment af saadanne Fremstillingsformer.

Hertil kommer, at Mythen efter denne Opfattelse aldeles ligger i Fremstillers Magt, den er hans fri Skabning, han kan tage fra og lægge til, eftersom det forekommer ham at være Tilhøreren tjenligt. Men saaledes kan det umuligt staae til med det Mythiske i Plato. Det Mythiske har her en langt dybere Betydning, hvilket man ogsaa vil overbevise sig om, naar man bemærker, at det *Mythiske i Plato* har en *Historie*. I de første og tidligste Dialoger er det saaledes enten slet ikke tilstede, i hvilket Tilfælde dets Modsætning ene raader, eller det er tilstede i Forbindelse med, og dog i en anden Forstand uden Forbindelse med dets Modsætning, det Abstrakte. Derpaa forsvinder det aldeles i en heel Cyclus af Dialoger, hvor det Dialektiske, men i en ganske anden Forstand end i de tidligere Dialoger, er tilstede, og endelig dukker det atter frem i de sidste platoniske Arbejder, men i en dybere Forbindelse med det Dialektiske. Betræffende det Mythiske i Plato er jeg altsaa for det Første viist tilbage til de Dialoger, jeg nylig forlod. Her finder man det nemlig i Forbindelse med dets Modsætning, den abstrakte Dialektik. Saaledes f. Ex. Gorgias, hvor, efterat Sophisterne har kjæmpet med Fortvivlelsens Raseri, bestandig mindre og mindre »undselige«, hvor, efterat Polos har overbudet Gorgias, Kallikles Polos i Uforskommethed, det Hele ender med en mythisk Fremstilling af Tilstanden efter Døden¹. Men hvorledes forholder det sig nu med dette Mythiske; thi det er aabenbart, at det i disse Dialoger ikke saa meget er Platos fri Digtning, ham hørigt og lydigt, som det snarere overvælder ham, at det ikke saa meget er at betragte som en underordnet Fremstilling for yngre eller mindre begavede Tilhørere, som snarere som en Ahnelse om et Høiere.

1. Denne Mythe forekommer forøvrigt paa tre Steder hos Plato; cfr. Stallbaum ad Phædonem p. 177: Narrat Olympiodorus tertiam hujus dialogi partem vocari *νεχυϊαν*, quo nomine constat rhapsodiam Odysseæ Homericæ ab veteribus dictam esse. Platonis autem cum tres sint *νεχυϊαι* s. fabulæ de inferis, in Phædone, Gorgia, de republica, singulæque singulis invicem lucem affundant, omnes inter se diligenter comparandæ sunt.
(tilbage)

Stallbaum¹ staaer i sin Opfattelse af det Mythiske aabenbart paa det i det Foregaaende antydede Standpunkt. Deels betragter han det som en Accommodation, eller for at jeg skal bruge et i denne Forbindelse vistnok betegnende Udtryk, en *συγκατάβασις*, da dette Ord jo antyder, at Plato i det Mythiske stiger ned til Tilhøreren, istedetfor at vi antage, at det Mythiske er et Høiere, ja et ud over Platos subjektive Myndighed Liggende; deels sætter han det i Forbindelse med den Folkebevidsthed, der forud for Plato opbevarede Ideen i et saadant Hylster. Men begge Betragtninger ere ikke synderlig skarpt gennemførte til en betydningsfuld Adskillelse af, hvad der blev opfattet gennem Fornufts slutninger, og hvad der blev ahnet, eller til en i Sandhed beroligende Afgjørelse af Grændsestridighederne mellem Traditionen og Plato. Baur (anf. Skr. Pag. 90-98) sees i det Mythiske det Traditionelle, og giver Ackermann Ret i at stille Digtere og Orakelsprog i samme Forhold til Plato, som Propheterne i det gamle Testamente stode til Apostler og Evangelister. Paa den ene Side maatte man vel saa i det Mythiske hos Plato see den fromme Veneration, den sønlige Pietet, med hvilken han omfattede sit Fødelands Fortids religiøse Bevidsthed; paa den anden Side den ædle momentane Mistillid til de af ham selv opførte Bygninger, hvorfor han jo heller ei i *Staten* vil give

nogen Lov for Gudstjenesten, men overlader det til den delphiske Apoll. Ast² har en fuldstændigere Opfattelse, kun at den egentlig ikke er begrundet paa lagttagelse, ikke saa meget bærer Charakteren af at være erhvervet som af at være ønsket.

1. Cfr.præfatio ad Phædonem p. 16: quum autem rerum difficultatem tantam esse intelligeret, ut multa divinari potius animo, quam mente intelligi ac dilucide explicari posse viderentur, mirum non est, etiam in hoc libro subtilissimis rerum disputationibus intextas esse mythicas et fabulosas narrationes, quæ locum obtineant demonstrationis et certorum argumentorum Nam verissime Eberhardus Script. Miscell. p. 382 hæc scripsit: Man kann als gewiß annehmen, Plato habe sich bisweilen der Mythen im Gegensatz des Raisonnements oder der Vernunftbeweise bedient, da wo von Gegenständen die Rede war, die ausser dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen, oder wo ihm die Vernunftbeweise selbst noch zu schwer waren, oder wo sie ihm für die Fassungskraft seiner Zuhörer zu schwer schienen. Cfr.ad Phædonem p. 177: Sæpenumero enim videtur mythicis illis narrationibus usus esse, quo significaret, argumentum, quod attigisset, ita esse comparatum, ut suspicionibus magis et conjecturis esset indulgendum, quam ratiociniis ac disputationibus confidendum. Quod ubi facit, iis fabulis et narrationibus, quæ apud Græcos erant vulgo celebratæ, sic plerumque utitur, ut non solum abjiciat aut mutet, quæ consilio suo parum accommodatæ erant, sed simul etiam civium suorum superstitionem corrigat et remove studeat. Ex qua re intelligitur, quodnam aliud etiam consilium in usu mythorum Plato secutus est. Voluit enim ineptam illam plebis superstitionem sensim tollere, aut certe emendare. Denique etiam mythos eo consilio adhibuisse videtur, ut animos æqualium coeca superstitione oppressos sensim quasi præpararet ad purioris sapientiæ doctrinam percipiendam.

(tilbage)

2. Smlgn.anf.Skr.Pag. 165: Das Mythische ist gleichsam die theologische Basis der platonischen Speculation: die Erkenntniß wird durch das Dogma gebunden und befestigt, und der Geist aus dem Gebiete der menschlichen Reflexion zur Anschauung des höheren unendlichen Lebens emporgeführt, wo er sich, seiner Endlichkeit und irdischen Selbstheit vergessend, in die unergründliche Tiefe des Göttlichen und Ewigen versenkt. Man könnte sagen, daß in den platonischen Gesprächen die philosophischen Darstellungen nur den Zweck haben, den Geist auf die höhere Betrachtung hinzuleiten und zur Anschauung der in den Mythen sinnbildlich geoffenbarten Unendlichkeit und Göttlichkeit vorzubereiten, gleichwie in den Mysterien auf die Vorbereitung und Einweihung erst die eigentliche Beschauung (ἐποπτεία) folgte.

(tilbage)

Saa vel Ast som Baur synes at have overseet det Mythiskes *indre Historie* i Plato. Medens dette nemlig i de tidligere Dialoger træder op i Modsætning til det Dialektiske, idet, naar det Dialektiske forstummer, det Mythiske lader sig høre eller rettere see, saa er det derimod i de senere i et mere venskabeligt Forhold til det Dialektiske, det er, Plato er bleven Herre over det, det vil sige, *det Mythiske bliver det Billedlige*. Med Baur at forklare det Mythiske som det Traditionelle, for sædeligreligiøse Sandheder at lade Plato søge et Udgangspunkt i den høiere Auctoritet, der ligger i Digte og Orakelsprog, gaaer ikke uden videre an; thi i de første Bøger af *Staten* underkjendes jo aldeles Gyldigheden af Digternes Udsagn, der polemiseres og advares stærkt mod dem, og den fremstillende (∴ den digteriske) Opfattelse misbilliges i Modsætning til den slet og ret fortællende; ja i den tiende Bog af *Staten* vil Plato jo have Digterne ud af *Staten*. Uden videre gaaer det altsaa ikke an. Den fornødne Berigtigelse indeholdes imidlertid i Betragtningen af *det Mythiskes Metamorphose* i Plato. Skarpest træder det frem i de første Dialoger. Medens her Dialektiken giver et aldeles abstrakt og stundom et negativt Resultat, vil det Mythiske give meget Mere. Men spørge vi overhovedet, hvad det Mythiske er, saa maa man vel svare, det er Ideens Udlændighedsstand, dens Udvorteshed, ∴ dens Timelighed og Rummelighed umiddelbar som saadan. Det Mythiske i Dialogerne bærer ogsaa aldeles denne Charakter. De store Tidsrum, som Sjælen efter Fremstillingen i *Phædrus* gennemløber, den rummelige Uendelighed, som i *Gorgias* og *Phædon* anskueliggjøres som Fremstilling af Sjælens Existents efter Døden, ere Myther. Sagen lader sig let forklare. Det Dialektiske ryddeliggjør Terrainet for alt Uvedkommende og forsøger nu at klatre op til Ideen, da dette imidlertid mislykkes, reagerer Phantasien. Træt af det dialektiske

Arbejde lægger Phantasien sig til at drømme, og heraf fremkommer det Mythiske. Under denne Drømmen svæver Ideen enten hastende forbi i uendelig Succession, eller den staaer stille og udvider sig uendelig præsent i Rummet. Det Mythiske er saaledes *Phantasians* Enthusiasme i Spekulationens Tjeneste, og til en vis Grad, hvad Hegel kalder Phantasians Pantheisme¹. Det har Gyldighed i Berørelsens Øieblik og bringes ikke i Forhold til nogen Reflexion. Det vil man ogsaa overbevise sig om ved at betragte Gorgias og Phædon. Den mythiske Fremstilling af Sjælens Existentis efter Døden bringes hverken i Forhold til en historisk Reflexion, om det virkelig forholder sig saaledes, om Aecus, Minos og Rhadamantus sidde og dømme, eller til en filosofisk, om det er Sandhed. Kan man betegne den Dialektik, der svarer til det Mythiske, som Attraa, Begjær, som det Øiekast, der seer paa Ideen for at attraae den, saa er det Mythiske Ideens frugtbare Omfavnelser. Ideen synker og svæver ned som en velsignende Taage over Individet. Forsaavidt der imidlertid i denne Individets Tilstand er i ethvert Øieblik en svag Antydning, en fjern Ahnelse af en reflekterende Bevidsthed, en hemmelighedsfuld næsten uhørlig Hvidsken, forsaavidt er der i ethvert Øieblik en Mulighed af, at det Mythiske undergaaer en Metamorphose.

1. Naar det *Mythiske* opfattes saaledes, kunde det synes at det blev forvexlet med det *Poetiske*; men herved maa bemærkes, at det Poetiske er sig selv bevidst som det Poetiske, har i denne Idealitet sin Realitet og vil ikke have nogen anden Realitet. Det Mythiske derimod ligger i den Hverkenhed og Dobbeltthed, den Mellemtilstand, hvoraf Bevidsthedens Interesser endnu ikke har udkjæmpet sig. Det Poetiske er en hypothetisk Sætning i Konjunktiv, det Mythiske er en hypothetisk Sætning i Indicativ. Denne Duplicitet, det indikativiske Udsagn og den hypothetiske Form, der vakler mellem at være hverken Konjunktiv eller Indicativ og baade Konjunktiv og Indicativ, er en Betegnelse af det Mythiske. Saalænge Mythen tages for Virkelighed, er den egentlig ikke Mythe, først i det Øieblik den *berører* en reflekterende Bevidsthed, bliver den Mythe; og forsaavidt den nu har et speculativt Gehalt og applicerer sig til Phantasien, fremkommer den mythiske Fremstilling. Men Mythens Tid er i en vis Forstand forbi, saasnart der bliver Spørgsmaal om en mythisk Fremstilling, men da Reflexionen endnu ikke har faaet Lov at tilintetgjøre den, er Mythen endnu til, og netop ifærd med at bryde op og drage bort, løfter den sig fra Jorden, men speiler sig til Afsked endnu engang i Phantasien, og dette er den mythiske Fremstilling. Erdmann bemærker (*Zeitschrift für spekulative Theologie* von Lic. Bruno Bauer. Dritten Bandes erstes Heft Pag. 26): Ein Faktum oder auch eine Reihe von Faktis, welche eine religiöse Idee auch nicht sind aber bedeuten, nennen wir einen religiösen Mythos. Der religiöse Mythos ist ein Faktum oder eine Reihe von Faktis, welche einen religiösen Inhalt in der sinnlich zeitlichen Form dar stellen, die aber (und darin besteht ihr Unterschied von der Geschichte) nicht eine nothwendige Manifestation der Idee selbst sind, sondern in einem äußerlichen Verhältniß zu ihr stehen. Deswegen sind die Mythen nicht *wahr*, wenn sie auch Wahrheit enthalten sollten, sie sind *ersonnen*, wenn auch nicht durch Reflexion, sie sind keine wirklichen Fakta, sondern fingirt. Men dette, at de ikke ere sande, det er jo først forbeholdt et senere, et sandere Tidsmoment at indsee. Men Phantasien, hvilken det Spørgsmaal, om det er sandt eller ikke er sandt, er indifferent, skuer dem med filosofisk Interesse, og, som i nærværende Tilfælde, træt af Dialektikens Arbejde hviler den i dem. Paa en vis Maade digter den dem selv, dette er det Poetiske, paa en anden Maade digter den dem ikke, dette er det Ikke-Poetiske, Eenheden heraf er det Mythiske, naar det forstaaes om den mythiske Fremstilling. Naar derfor Socrates siger i *Phædon*, at Ingen kan paastaae, at Mythen er sand, saa er dette Frihedens Moment, Individet føler sig frit og emanciperet fra Mythen; men naar han dog mener, at man skal vove at troe det, saa er det Afhængighedens Moment. I første Tilfælde kan han skalte og valte med Mythen, som han vil, tage fra og lægge til; i sidste Tilfælde overvælder den ham, idet han hengiver sig til den, og Eenheden er den mythiske Fremstilling.
(tilbage)

Saasnart nemlig Bevidstheden træder til, viser det sig, at disse Luftsnyer dog ikke vare Ideen. Forsaavidt

nu Phantasien igjen, efterat Bevidstheden er vaagnet, længes tilbage til disse Drømme, saa træder *det Mythiske* frem i en *ny Skikkelse*, det er, som *Billedet*. Der er nemlig nu foregaaet den Forandring, at det i Bevidstheden er optaget, at det Mythiske ikke er Ideen, men en Afglands af Ideen. Saaledes, troer jeg, forholder det sig med de mythiske Fremstillinger i de konstruktive Dialoger. Det Mythiske er for det første indoptaget med i det Dialektiske, er ikke længer i Strid dermed, afslutter sig ikke længer sekterisk; det alternerer med det Dialektiske¹, og saaledes er saavel Dialektiken som det Mythiske løftet op i en høiere Tingenes Orden. Det Mythiske kan derfor gjerne have noget Traditionelt ved sig. Det Traditionelle er ligesom den Vuggesang, der udgjør et Moment med i Drømmen; men mythisk er det dog ret egentlig netop i de Øieblikke, hvor Aanden farer hen, og ingen veed hvorfra den kommer, eller hvor den farer hen.

1. Fordi Plato overhovedet aldrig kom til den spekulative Tanke-Bevægelse, derfor kan endnu bestandig det Mythiske eller rettere det Billedlige være et Moment med i Ideens Fremstilling. Platos Element er ikke Tanken men Forestillingen.
(tilbage)

Til en lignende Betragtning af det Mythiske kan man ogsaa komme, idet man gaaer ud *fra det Billedlige*. Naar man nemlig i en reflekterende Tid seer i en reflekterende Fremstilling det Billedlige meget sparsomt og overhørt at fremtræde, som en antdiluviansk Forstening at erindre om en anden Art Tilværelse, hvilken Tvivlen bortskyllede, saa vil man maaskee forundre sig over, at det Billedlige nogensinde har kunnet spille saa stor en Rolle. Men idet Billedet griber om sig mere og mere, rummer Mere og Mere i sig, indbyder det Tilskueren til at hvile deri, til at foregribe en Nydelse, som den rastløse Reflexion maaskee ad en lang Omvei vilde føre Een til. Og naar nu tilsidst Billedet faaer et saadant Omfang, at den hele Existent bliver synlig deri, saa er dette den *retrograde Bevægelse* hen mod *det Mythiske*. Naturphilosophien giver ofte Exempler herpaa, og saaledes er f. Ex. H. Steffens Fortale til *Karikaturen des Heiligsten* et saadant storartet Billede, hvor Natur-Existenten bliver en Mythe om Aandens Existent. Billedet overvælder saaledes Individet, det taber sin Frihed, eller rettere synker hen i en Tilstand, hvor den ikke har Realitet; thi Billedet er nu ikke det frit producerede, det kunstnerisk skabte. Og hvor travlt end Tanken har med at tage Enkelthederne i Øiesyn, hvor sindrig den end er i at combinere, hvor hyggeligt den end indretter sig sin Existent deri, saa er den dog ikke istand til at skille det Hele ud fra sig og lade det vise sig let og flygtigt i den rene Digtningens Sphære. Dette for at vise, hvorledes det Mythiske ogsaa kan gjøre sig gjeldende i et isoleret Individ. Prototypen hertil maa naturligviis have gjort sig gjeldende i Nationernes Udvikling, kun at man erindrer, at det blot saa længe vedbliver at være Mythe, som denne selvsamme Proces gjentager sig i Nationernes Bevidsthed, der selv drømmende reproducerer sin Fortids Mythe. Ethvert Forsøg paa at ville tage Mythen historisk viser allerede, at Reflexionen er vaagnet, og dræber Mythen. Ligesom Eventyret hersker Mythen kun i Phantasien Tasmørke, medens naturligviis mythiske Elementer godt kan vedligeholde sig en Tidlang, efterat den historiske Interesse er vaagnet, og den filosofiske Interesse kommer til Bevidsthed.

Forholder det sig nu saaledes med det Mythiske i Plato, saa bliver Svaret ikke vanskeligt paa det Spørgsmaal: tilhører det Mythiske Plato eller Socrates. Jeg troer, at jeg paa egne og Læsernes Vegne tør svare: det *tilhører ikke* Socrates. Erindrer man derimod, hvad Oldtiden jo bevidner, at det var fra et produktivt Digterliv, at Socrates kaldte den tyveaarige Plato tilbage paa den abstrakte Selverkjendelse¹, saa bliver det vist ganske naturligt, at det Digteriske i sin aktive Passivitet og passive Aktivitet maatte gjøre sig gjeldende i Modsætning til den forsultne sokratiske Dialektik, og at det stærkest og meest isoleret maatte fremtræde i den Produktivitet, der enten var samtidig med Socrates eller dog laae ham nærmest. Dette er nu ogsaa Tilfældet; thi det Mythiske staaer meest haardnakket og gjenstridigt paa sin Ret i de tidligere Dialoger, hvorimod det i de konstruktive Dialoger har bøiet sig under en omfattende Bevidstheds milde Regimente. De derfor, der have noget nøiere Kjendskab til Plato, vil vist ogsaa give mig Ret i at lade den i strængere Forstand *platoniske Udvikling* begynde med den Dialektik, der fremtræder i *Parmenides* og de til denne Cyclus hørende Dialoger og ender i de konstruktive. Men at den Dialektik, der indeholdes i disse, er væsentlig forskjellig fra den hidtil beskrevne Dialektik, er allerede før bemærket. Det Mythiske i de første Dialoger bliver derfor i Forhold til den hele platoniske Udvikling at ansee for en Slags Ideens Præexistents, og naar man samler det her Udhævede, kunde man maaskee kalde det Mythiske i de tidligere Dialoger Spekulationens umodne Frugt, og da det at modnes er en Gæringsproces, saa vil den senere ægte platoniske Dialektik vel passende kunne sammenlignes hermed. At imidlertid Spekulationens Frugt aldrig ganske modnes i Plato, det har sin Grund i, at den dialektiske Bevægelse aldrig fuldbyrdes fuldelig.

1. Smlgn. *Geschichte und System der platonischen Philosophie* von Dr. K. F. Hermann, 1ster Theil. Heidelberg 1839. Pag. 30 med tilhørende Note 54.
(tilbage)

Jeg skal nu kortelig gennemgaae *den mythiske Deel* af et Par Dialoger. Det vil være overflødigt at erindre om, at man ikke kan kalde den den mythiske, fordi der tages et Hensyn til en eller anden Mythe deri, thi fordi

man i en Fremstilling anfører en Mythe, derfor bliver Fremstillingen ikke mythisk; heller ikke fordi man benytter en Mythe, thi det at man benytter den, viser jo, at man er ude over den; heller ikke om man vilde gjøre Mythen til en Troes-Gjenstand, bliver Fremstillingen mythisk, thi det Mythiske henvender sig ikke nærmest til Erkjendelsen, men til Phantasien, fordrer, at Individet skal tabe sig deri, og først naar Fremstillingen saaledes zittre mellem Phantasians Produktion og Reproduktion, først da er Fremstillingen mythisk. I *Symposiet* antager man, at den mythiske Fremstilling begynder med Diotimas Fortælling. Den er nu ikke mythisk, fordi der tages et Hensyn til Mythen om Eros som avlet af Poros og Penia; thi ogsaa i de tidligere Taler havde man ikke ladet Sagnene om Eros' Herkomst upaaagtede. Den Bestemmelse imidlertid, som her gives af Eros, er negativ, Eros er et Mellemvæsen, er hverken riig eller fattig. Forsaavidt ere vi ikke komne videre end ved den socratiske Udvikling. Men dette Negative, som er Tænkningens evige Uro, adskillende og forbindende, hvilket Tanken derfor ikke kan fastholde, da det er det Fremadskyndende i Tanken, dette standser her og udhviler sig for Phantasien, det udvider sig for Anskuelsen. *Deri* ligger *det Mythiske*. Enhver, der har givet sig af med abstrakt Tænkning, vil vist have bemærket, hvor forførelig det er at ville fastholde det, som egentlig ikke er, uden forsaavidt det er ophævet. Men dette er en mythisk Tendens. Det som nemlig skeer, er at Ideen fastholdes under Tidens og Rummets Bestemmelser, disse aldeles ideelt tagne¹. Det altsaa, som den mythiske Fremstilling giver mere end den hidtil beskrevne dialectiske Bevægelse, er, at den lader det Negative sees. Herved giver den nu i en vis Forstand Mindre, sinker Tankeudviklingen, og aabenbarer sig ikke som en Fuldbringelse af den begyndte Proces, men som en ganske ny Begyndelse. Jo mere den nu vil udvide Beskuelsen, jo fyldigere den vil gjøre den, desto mere viser den sin Modsætning til den blot negative Dialectik, men desto mere bortfjerner den sig ogsaa fra den egentlige Tænkning, bedaarer Tanken, gjør den kjælen og blødagtig. Det Andet, hvorved den mythiske Deel af denne Dialog giver Mere end den dialectiske, er at den opstiller *det Skjønne som Eros' Gjenstand*. Saaledes har vi nu en ægte platonisk Dichotomi, der, som allerede tidligere bemærket, lider af alle en Dichotomis Besværligheder, idet den har det Negative uden for sig og den Eenhed, der opnaaes, aldrig kan hypostasere sig. Seer man nærmere til, hvorledes det staaer sig med det Skjønne, saa afstryger dette gjennem en dialectisk Bevægelse en Mængde Bestemmelser. Kjærlighedens Gjenstand er successivt: skjønne Legemer – skjønne Sjæle – skjønne Bemærkninger – skjøn Erkjendelse – det Skjønne. Det Skjønne bestemmes nu ikke blot negativt som det, der vil vise sig i et langt herligere Lys end Guld, Klæder, skjønne Dreng og Ynglinge, men Diotima fører til: »hvad skulde vi troe, naar det lykkedes Nogen at skue dette Skjønne selv, luttret, reent, ublandet, ikke beklædt med menneskeligt Kjød og Farver eller andet forgængeligt Tant, men det guddommelige Skjønne selv i sit Væsens Eenhed? (HeisePag. 81). Det Mythiske ligger aabenbart deri, at det i og for sig Skjønne skal *skues*. Og uagtet Fremstillerinden engang har renonceret paa alt forgængeligt Tant og Indklædnings-Apparat, saa er det aabenbart, at dette vil netop komme igjen i Phantasians Verden og afgive det mythiske Drapperi. Saaledes vil det altid gaae med »das Ding an sich,« naar man ikke kan kaste den bort og slaae den i Glemmebogen, men derimod, idet man har faaet den udenfor Tænkningen, nu vil lade Phantasien bøde paa og godtgjøre Tabet.

1. Det, der giver Rummet Realitet, er Naturens organiske Proces, det, der giver Tiden Realitet, er Historiens Fylde. I det Mythiske har baade Tid og Rum blot Phantasi-Realitet. Dette seer man f. Ex. i de indiske Myther i den barnagtige Rutten med Tid, der idet den vil sige Meget, siger slet Intet, fordi den Maalestok, den anlægger, i samme Øieblik berøves sin Gyldighed; thi at sige, at en Konge har regjeret i 70,000 Aar, er jo aldeles sig selv ophævende, da man bruger Tidsbestemmelsen, og dog ikke tillægger den Realitet. I denne Idealitet forvexles og ombyttes ganske vilkaarligt Tid og Rum med hinanden.
(tilbage)

Dette Standpunkt erindrer naturligtviis meget om det kantiske. Jeg skal ved et Par Ord blot berøre *Forskjellen*. Kant standsede vistnok ved dette Tingenes »an sich,« men enten vedblev han ufortrøden ved Hjælp af den subjective Tænkning at ville gribe det, og da det at gribe det var en Umulighed, saa havde han naturligtviis den store Fordeel, den vistnok temmelig ironiske Lykke, altid at haabe; eller han kastede det bort, søgte at glemme det. Forsaavidt han derimod stundom vil fastholde det, saa udvikler han det Mythiske, og saaledes er f. Ex. hans hele Anskuelse af det »radikale Onde« egentlig en Mythe. Det Onde nemlig, som Tanken ikke kan magte, lægges udenfor Tanken og overlades til Phantasien. I den mythiske Deel af *Symposiet* tildrømmer derfor Digteren Plato sig alt det, som Dialectikeren Socrates søgte; i Drømmens Verden finder Ironiens ulykkelige Kjærlighed sin Gjenstand. At Plato nu lægger Diotima denne Fremstilling i Munden, kan visselig ikke gjøre den til en mythisk Fremstilling, hvorimod det hører med til det Mythiske, hvad Phantasien overhovedet ynder, at Gjenstanden lægges udenfor, fjernes for atter at drages tilbage, ligesom man ikke gjerne selv vil have oplevet et Eventyr, men skyder det bort fra sig, og stræber ved Modsætning til Tidens Mellemværende at gjøre Phantasians Præsens desto mere tiltrækkende. Ogsaa Ast bemærker jo, at det er en blot Opdigtelse med denne Diotima, og Baur's Betragtning, at Plato har valgt den mythiske Fremstillingsform, for at give sit Philosophem en positiv Støtte i en Folkebevidstheden tilvant Form, forklarer vistnok for lidt, og opfatter det Mythiskes Forhold til Plato aldeles udvortes.

Betragte vi den mythiske Fremstilling af Sjælens Tilstand efter Døden, som den beskrives i *Gorgias* og *Phædon*, saa finder der til en vis Grad en Ulighed Sted mellem disse to Opfattelser. I *Gorgias* indskjærper Socrates vel flere Gange¹, at han troer derpaa og vedkjender sig sin Tro derpaa i Modsætning til dem, der maaskee »vilde betragte og ringeagte denne Fortælling som et Ammestue-Eventyr;« men man seer dog ogsaa af de følgende Yttringer, at det mere er ham om at gjøre at haandthæve Retfærdighedens Idee, end at opretholde Mythen, da han selv indrømmer det Naturlige i at ringeagte slige Fortællinger, naar man ved Undersøgelse kan finde noget Bedre og Sandere. Det Mythiske ligger nu igjen ikke saa meget i Hentydningen til Sagnet om Minos, Aeacus og Rhadamantus, som mere i Fastholdelsen af Doms-Acten i dens Anskueliggjørelse for Phantasien, eller saaledes som Phantasien reproducerer sig den. I *Phædon* derimod antyder Socrates selv, hvorledes det forholder sig med den hele Opfattelse: »At paastaae, at dette forholder sig saaledes, som jeg nu har sat det ud fra hinanden, sømmer vel ingen fornuftig Mand; men at det forholder sig paa denne eller paa en lignende Maade med vore Sjæle og deres Boliger, da dog Sjælen aabenbar er noget Udødeligt, det synes mig, sømmer sig vel at antage, og det lønner Umagen at vove at troe, at det virkelig forholder sig saaledes. Thi skjønt er dette Vovestykke, og sligt bør man ligesom fremtrylle for sig selv. Derfor har jeg ogsaa dvælet saa længe ved denne Fortælling.« (HeisePag. 117). Her bruges nu ogsaa de rette Udtryk, at det er et Vovestykke at troe det og at man bør fremtrylle Sligt for sig selv; thi Forestillingen om de mange og store Tidsrum, som Sjælen alt i Forhold til sin Beskaffenhed maa gennemløbe, Underverdenens uhyre Rum, i hvilket man seer Sjælen forsvinde, ledsaget af sin Dæmon, Opholdsstedernes forskellige Beskaffenhed, Tartarus' Bølge, som kaster Sjælen til Kokytos eller Pyriphlegeton, disse Sjæles Forsamling i den Acherusiske Søe, hvorfra de raabe og kalde paa dem, de enten have dræbt eller mishandlet – alt dette er ret egentlig mythisk; men det Mythiske ligger i den Magt, det faaer over Phantasien, idet man, naar man vil fremtrylle det, maner Syner frem, som overvælde Een selv. Den spekulative Tanke, der ligesom gaaer og pudslers i dette Tusmørke, er den guddommelige Retfærdighed, den Harmoni i Aandeverdenen, paa hvilken Naturloven i Universet er et Billede.

1. Den Omstændighed at Socrates ogsaa i den mythiske Deel af Dialogerne er den Talende, beviser Intet mod Rigtigheden af den her etablerede Adskillelse af det Dialektiske og det Mythiske, da, som bekjendt, Plato aldrig selv optræder talende, men altid bruger Socrates' Navn.
(tilbage)

Første Bog af Staten

Inden jeg gaaer over til at gjøre Rede for Valget af de Dialoger, jeg har gennemgaaet, maa jeg endnu gjøre et Valg. Den første Bog af *Staten* maa jeg, inden jeg forlader Detaillen af Plato, gjøre til Gjenstand for en nærmere Undersøgelse. Schleiermacher anstiller i Indledningen til *Staten* nogle Betragtninger betræffende denne Dialogs Forhold til de tidligere ethiske Dialoger. »Wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daß diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den ältern ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet Auch die Methode ändert sich gänzlich; Socrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die grössere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer, der gefunden hat, trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder, als den Uebergang bildend, eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiete der Philosophie nur in vorbereitenden, mehr spornenden und anregenden, als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde (*Platons Werke* von Schleiermacher. Dritten Theiles erster Band, Pag. 9. 10). Det vil derfor være gavnligt endnu engang at dvæle ved den Fremstillings Beskaffenhed¹ og in specie ved dens Forhold til Ideen. Naar man nemlig ikke kan nægte, at der er en væsentlig Forskjel mellem denne første Bog af *Staten* og de følgende; naar man er enig med Schleiermacher i de af ham anstillede lagttagelser, saa føres jo Tanken tilbage paa de første Dialoger og paa den Form, der maa have staaet under Socrates' Indflydelse, og dette Afsnit af *Staten* vil da give Anledning til in compendio at ratiabere, om muligt, den i det Foregaaende anstillede Synsforretning. To Ting bliver der isærdeleshed at lægge Mærke til: den første Bog ender ikke blot *uden* Resultat, som Schleiermacher mener, men snarere med et *negativt* Resultat; *Ironien* er atter her et væsentligt Moment.

1. Hvorledes det nu forøvrigt lader sig forklare, at Plato i et af sine sidste Skrifter tager et Hensyn til hele den socratiske Dialektik og

Ironi, som han jo i et ikke ringe Antal af mellemliggende Dialoger havde opgivet, og ikke mere kommer tilbage paa, det skulde jeg egentlig ikke indlade mig paa, da jeg i det Hele knytter mig til Schleiermachers Observation. Da imidlertid Forklaringen ligger saa nær, skal den finde en Plads her. Den første Bog afhandler nemlig netop saadanne Spørgsmaal, som udgjør Undersøgelsens Gjenstand i de første Dialoger. Det var derfor ganske naturligt, at Plato ret levende ønskede at erindre sig Socrates, og, som han i Staten stræbte at nedlægge sin Total-Anskuelse, ogsaa fandt det Passende i al Korthed at gjennemløbe den Udvikling, de tidligste Dialoger indeholde, og levere en Slags Indledning, der visselig er langt fra at være en Indledning for Læseren af Staten, men der, som Recapitulation betragtet, altid kan have Interesse for Læseren af Plato, og for den taknemlige Discipel maa have haft stor Affektions-Værdie.
(tilbage)

Vi kan nu for Fuldstændighedens Skyld betragte Ironien dels i dens enkelte Ytringer, dels i dens definitive Stræben. Dette Sidste er naturligviis Hovedsagen; men desuagtet vil det ikke være uvigtigt at see, at selv dens enkelte Ytringer ikke staae i noget Forhold til Ideen, at det Skjæves og Eensidiges Tilintetgjørelse ikke skeer for at lade det Sande træde frem, men for at begynde paa noget ligesaa Skjævt og Eensidigt. Dette vil være af Vigtighed for at see, at selv *Ironiens enkelte Ytringer* ikke have fornægtet deres Herkomst og Slægtskab, at de ere de travle Svende, de snue Speidere og ubestikkelige Angivere, der arbeide i deres Herres Tjeneste. Men denne Herre er ingen anden end *den totale Ironi*, der, naar alle Smaatræfninger ere udkæmpede, naar alle Høider ere sløifede, skuer ud over det totale Intet, bliver sig bevidst, at der Intet blev tilbage, eller rettere, at det, der blev tilbage, er Intet. Denne første Bog af *Staten* erindrer nu meget levende om de tidligere Dialoger. Udfaldet af Dialogen erindrer om Protagoras, det indre Arrangement erindrer om Gorgias, og der er en paafaldende Lighed mellem Thrasymachus og Kallikles. Den Uforskammenhed, som Socrates i Gorgias anpriser hos Kallikles, der mener, at Gorgias og Polos ere blevne overvundne, fordi de ikke have haft Dristighed nok til ligefrem at sige, at de fleste Mennesker ganske dele deres Anskuelse af, at det at gjøre Uret er det Bedste, naar det blot skeer tilgavns, men at man har en vis Undseelse for at udsige det, ligesom og de Svagere have udtænkt dette Forsvarsmiddel – denne Frækhed gjenfinde vi ganske hos Thrasymachus¹. Den Maade, paa hvilken Thrasymachus, der længe utaalmodigt har ventet paa Leilighed til at komme til Orde, endelig stormer frem, erindrer om Polos' og Kallikles' voldsomme Anløb, Socrates' første ironiske Parade (καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην· καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκείνος ἐμέ, ἄφωνος ἄν γενέσθαι· νῦν δέ, ἡνίκα ὑπὸ τοῦ λόχου ἦρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἴος τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι καὶ εἶπον ὑποτρέμων Ὡ θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· smlgn. § 336 D. E.) erindrer om en lignende Stilling i *Gorgias*. Den bidende Maade, paa hvilken Socrates undvigende illuderer Thrasymachus' Sætning (τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμμέρον) ved at opstille den Skepsis: εἰ Πολυδάμας ἡμῶν κρείττων ὁ παγκρατιαστῆς καὶ αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου ξυμμέρον ἅμα καὶ δίκαιον (§ 338 C.), er en utvetydig Analogi til den Maade, paa hvilken Socrates latterliggjør den Sætning af Kallikles, at den Stærkeste (ο: den Indsigtsfuldeste ο: den Bedste) skal have det Meste². Overhovedet er Ironien i hele denne første Bog i den Grad ovenud og ubændig, sprudler med en Overvættished, tumler sig med en Kaadhed og Vælighed, saa at den vel lader ahne, hvilken uhyre Muskelkraft en Dialektik maa være i Besiddelse af, der svarer hertil; men da dog alle disse Anstrængelser ikke staae i noget Forhold til Ideen, saa har Sophisterne og Tanke-Evolutionerne i denne hele første Bog en vis Lighed med de fratzenagtige Figurer, der optræde, og de ligesaa fratzenagtige Spring, der gjøres i et Schattenspiel an der Wand. Og dog drives den hele Sag af Sophisterne med en Alvor og en Kraftanstrængelse, der danner en skærende Modsætning til Resultatets Intethed, og det vil vist være umuligt at afholde sig fra at lee, naar man hører Socrates sige: Ὁ δὲ θρασύμαχος ὠμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥαδίως λέγω, ἀλλ' ἐλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἰδρωτὸς θαυμαστοῦ ὄσου, ἅτε καὶ θέρουσ ὄντος (§ 350 D.). Ironiens enkelte Ytringer ere naturligviis ikke her i Ideens Tjeneste, ikke dennes Sendebud, der samle de adspredte Dele til et Hele; de samle ikke, men sprede, og hver ny Begyndelse er ikke en Udfoldelse af det Foregaaende, ikke en Tilnærmelse til Ideen, men uden dybere Forbindelse med det Foregaaende og uden Forhold til Ideen.

1. Smlgn. § 348 D. – Paa det Spørgsmaal om han kalder Retfærdighed Dyd, Uretfærdighed Slethed, svarer han: nei! det Modsatte, hvilket han dog modificerer; thi paa det Spørgsmaal om han da kalder Retfærdighed Slethed, svarer han: οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν· τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς; Οὐκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη.
(tilbage)
2. Socrates mener, at den, der er den indsigtsfuldeste med Hensyn til

Mad og Drikke, skal have Meest deraf, og da Kallikles svarer: Din Tale dreier sig altid om Mad og Drikke og Læger og andet Tant, men jeg mener Intet af alt dette, vedbliver Socrates: Jeg forstaaer Dig, men maaskee den Indsigtsfuldste skal have Meest af Klæder, og den, der er den bedste Væver, skal have den største Klædning og gaae omkring iført de fleste og smukkeste Klæder. Kallikles: O! Du med Dine Klæder. Socrates: men Skoe maa dog den aabenbar have meest af, der med Hensyn til dem er den indsigtsfuldste og bedste, og Skomageren bør maaskee gaae paa de største og fleste Saaler o. s. v. (HeisePag. 111).
(tilbage)

Hvad nu Indholdet af denne første Bog angaaer, da skal jeg søge at levere en Oversigt derover saa fuldstændig, som Behov gjøres, saa tæt sluttet, som mig muligt. Socrates og Glaukon ere gangne ned til Piræus for at være tilstede ved Festen Βενδίδεια. Paa Hjemveien lader Oldingen Kephalus dem indbyde til sig. Socrates modtager Indbydelsen, og snart udvikler der sig en Samtale mellem ham og Kephalus. Dette Parti tiltaler ved en yndig idyllisk Grundtone. Socrates ytrer sin Taknemlighed for, at den gamle Mand vil indlade sig med ham, da den, der har tilbagelagt en stor Deel af Livets Vei, nødvendig maa kunne oplyse den om Meget, der først er ifærd med at betræde den. I Anledning af, at Kephalus deels har modtaget, deels selv erhvervet en ikke ubetydelig Formue, henleder Socrates Opmærksomheden paa Afgjørelsen af det Spørgsmaal, om Retfærdighed overhovedet er Sandhed og Tilbagebetaling af det, man er skyldig, eller om der ikke gives Tilfælde, i hvilke det bliver uretfærdigt at give det tilbage man er skyldig. (Saaledes hvis Een vilde give en Ven, af hvem han, medens han var i Besiddelse af sin Forstand, havde modtaget et Sværd, dette tilbage, naar han var sin Forstand berøvet). Her standser Kephalus og overlader Samtalen til de Andre, hvorpaa Polemarchus, hans Søn og Arving (ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος) optager Traaden. Han opstiller den Sætning: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδίδοναι δίκαιόν ἐστι, og udfører den nærmere saaledes, at det er at gjøre Venner Godt, Fjender Ondt, og forklarer ὀφειλόμενον ved τὸ ἐκάστω προσῆχον. Dette Udtryk τὸ προσῆχον giver Socrates Anledning til at udfolde en heel Skepsis, hentet fra Erkjendelsens Verden, og idet det viser sig, at det at give Enhver το προσῆχον beroer paa Indsigt, indskrænkes Retfærdighedens Territorium saare meget. Derpaa vender han hele Sagen saaledes, at man seer, at Retfærdighed kun bliver brugbar i Tilfælde, hvor man ikke bruger en Ting, og altsaa bliver brugbar i det Ubrugbare. Thrasymachus har hidtil forholdt sig taus, men utaalmodig ventet paa Leilighed til at bryde frem, og stormer nu ogsaa med en Afsindigs Voldsomhed ind paa Socrates, og efter først at have udtømt sin Forbittelse over Socrates' Gjækkerier, siger han: φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. Socrates lader sig tilsyneladende decontenancere, men efter nogle Drillerier, der især ere skikkede til at bortlede Thrasymachus' Opmærksomhed fra Hovedspørgsmaalet, begynder den samme Taktik, der med saa meget Held blev anvendt mod Polemarchus. Det er igjen til Erkjendelsens Gebeet Socrates tager sin Tilflugt. Ordet κρείττων bliver her Anstødsstenen. Naar nemlig dette forstaaes om den Mægtigere, uden Hensyn til, om derved tænkes paa en enkelt Person eller paa Magten i Staten, da i begge Tilfælde Statens Love dog kun ere beregnede paa den egne Fordeel, saa var det jo muligt, da Lovgiveren ikke er ufeilbar, at Lovene, istedetfor at være til den Mægtigeres Bedste, kunde være til hans Skade. Denne Indvending mener imidlertid Thrasymachus maa bortfalde, naar man betænker, at ligesom en Læge ikke er Læge i Henseende til det, hvori han feiler, men i Henseende til det, hvori han handler rigtigt, saaledes ogsaa en Lovgiver, i dette Ords sande Betydning, vil vide at give saadanne Love, der i Sandhed ere beregnede paa hans egen Fordeel. Thrasymachus taler derfor ikke om en slet og ret Hersker, men om den, der i stræng Forstand, ja i strængeste Forstand er Hersker (τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ - τὸν τῷ ἀκριβεστάτῳ λόγῳ ἄρχοντα ὄντα). Dog netop dette, at Begrebet saaledes opfattes sensu eminentiori, giver Socrates Anledning til en ny Tvivl, at det nemlig vel maa gaae med Herskerkunsten som med enhver anden Kunst, naar den udøves i sin Sandhed, at den intet fremmedartet Hensyn kjender, at den fast og urokkeligt retter sig paa sin Gjenstand, og altsaa heller ei skeler efter Fordeel. Saavidt havde Socrates bragt Sagen, og man kan ikke nægte Rigtigheden af hans egen Opfattelse af Undersøgelsens Gang, ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τούναντίον περιειστήκει, da Thrasymachus faaer et nyt Anfald af Raseri og som en Besat, selvisk fortabt i monologisk Ordgyderi, udtømmer sig i en ny Strøm af, hvad Socrates vilde kalde Uforskammenhed, hvis væsentlige Indhold er dette, at, naar han taler om at gjøre Uret, da mener han ikke, at det skal skee i det Smaa, tvertimod, jo mere storartet der gjøres Uret, jo fuldkomnere er det, jo fordeeltigere for den, der gjør Uret. Efterat have endt denne Diatribe vilde han til at gaae bort, da de Tilstedeværende hindrede ham deri. Socrates vender atter tilbage til sin foregaaende Opfattelse, viser, at enhver Kunst maa opfattes i sin ideale Stræben, at den Snylteplante af endelig Teleologi, der vil knytte sig til den, maa afvises. Enhver Kunst har sit eiendommelige Maal, sin Nytte, hvilken ikke er nogen anden end den at befordre deres Tarv, der ere betroede til dens Omsorg. Thrasymachus fastholder sit Sætning og oplyser yderligere, at Retfærdighed ikke er andet end Enfoldighed, Uretfærdighed Klogskab. Socrates bevæger nu Thrasymachus til at statuere, at Uretfærdighed er Viisdom og Dyd. Derpaa giver Socrates sin Udvikling nærmest Retningen hen mod den Sætning, at Uretfærdighed er Viisdom, og gennem nogle Analogier fra Erkjendelsens Sphære fordriver han atter Thrasymachus fra den Forskandsning, han havde indtaget bag sit dristige Paradox. Den Retfærdige vil jo dog ikke have Mere end den Retfærdige, men vel end den Uretfærdige; den Uretfærdige vil have Fordeel fremfor baade den Retfærdige og den Uretfærdige. Ligesaalidet vil en Kunstner have Fordeel fremfor en anden

Kunstner, men vel for den, der ikke er Kunstner; en Læge ikke have Fordeel fremfor Lægen, men vel for den, der ikke er Læge, overhovedet den Kyndige ikke have Fordeel for en anden Kyndig, men vel for den Ukyndige. Den Ukyndige vil derimod have Fordeel, saavel fremfor den Kyndige som fremfor den Ukyndige. Altsaa er den Retfærdige forstandig og god, den Uretfærdige uforstandig og ond. Nu er naturligviis Sagen paa Gled, og det Følgende af denne Bog er ingenlunde knapt med at prædicere alt muligt Godt om Retfærdigheden. Disse Prædikater ere imidlertid mere udvortes beskrivende, de ere at ansee for et Slags Stikbreve, der kan hjælpe Een paa Spor ved Paagribelsen, men indeholde ikke Begrebsbestemmelser. De sætte derfor vel Tanken i Bevægelse, men lade den dog svæve i det Abstrakte og berolige den ikke ved positiv Fylde. Naar derfor Socrates til Slutning vil lade Thrasymachus ratificere det Resultat: Οὐδέποτε' ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης, saa kan man i en vis Forstand tilgive Thrasymachus det haanlige Svar: Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰσιτιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδείοις. Men Socrates har ogsaa for megen Oversigt over Samtalens Gang til ikke at mærke, at den hele Fremgangsmaade har været temmelig desultorisk. Han ender derfor med den Observation: ἀλλ ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν δὲ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐθεῖν, τὸ δίκαιον δ', τι ποτ' ἔστιν, ἀφέμενος ἐκείνου ὀρμησαί ἐπὶ τὸ σκέπασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶ καὶ ἀμαθία εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὐτῷ ὕστερον λόγου ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου· ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἶδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστὶ, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετή τις οὕσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων. (§ 354 B.).

See vi nu hen til Bevægelsen i hele denne første Bog, da vil vist Enhver indrømme, at denne *ikke* er Ideens Dialectik, snarere kunde man sige, at Spørgsmaalet dialectiserer sig ud af de Talendes Taabeligheder, og at denne første Bog tilkæmper sig Muligheden af, at der med spekulativ Energi kan spørges: hvad er Retfærdighed. Man maa altsaa give Schleiermacher Ret i, at denne første Bog ender uden Resultat. Dette kunde imidlertid synes noget aldeles Tilfældigt. Naar nemlig et Værk som Platos *Stat*, der bestaaer af ti Bøger, i hvilke Udviklingen af Retfærdighedens Idee er en Hovedgjenstand, ikke strax i den første Bog leverer Resultatet, da maatte man jo finde det ganske i sin Orden. Men saaledes forholder Sagen sig ikke. Den store Forskjel, der finder Sted mellem den første og de følgende Bøger, den Omstændighed, at den anden Bog begynder Sagen forfra, begynder med Begyndelsen, maa ingenlunde tabes af Sigte. Føie vi nu hertil, at den første Bog optager i sin Bevidsthed, at den ikke er kommen til et Resultat, at den ikke flyer denne Bevidsthed, men fastholder og hviler i den, saa kan vist ikke nægtes, at denne første Bog ikke blot ender uden Resultat,¹ men ender med et *negativt Resultat*. Og som dette i og for sig selv er ironisk, saaledes bærer ogsaa Socrates' Slutningsbemærkning et umiskjendeligt *ironisk Præg*. Saaledes vil nu, hvis jeg ikke ganske skulde have fægtet i Luften, Betragtningen af denne første Bog finde Understøttelse i hele det Foregaaende, ligesom det Foregaaende vil, forsaavidt det endnu var svævende, vinde Fodfæste i denne sidste Undersøgelse; og min hele Bygning behøver derfor ingenlunde at blive faldefærdig, fordi det Ene paa eengang hviler paa og bærer det Andet.

1. At Socrates i Samtalens Løb berører en og anden positivere Tanke, lader sig ikke nægte. Men det Positive er atter her opfattet i sin hele Abstraktion, og forsaavidt er det Positive igjen kun en negativ Bestemmelse. Saaledes er det at føre enhver Kunst op i en ideal Sphære, i en højere Tingenes Orden, hvor den blot udføres for sin egen Skyld, uanfægtet af al jordisk Profanation, i og for sig en meget positiv Tanke, men tillige saa abstrakt, at den i Forhold til enhver enkelt Kunst er en negativ Bestemmelse. Den positive Tanke, det egentlige πλήρωμα, vilde først gives, idet det kom tilsyne, hvori den attraaer sig selv. Den negative Bestemmelse, at den heller ikke attraaer Andet, vilde som en Skygge følge den positive Bestemmelse, som en i ethvert Øieblik ophævet Mulighed af en saadan Attraa. Her er paa en Maade Forholdet vendt om, idet det opstilles som det Positive, at Kunsten ikke udføres for et Andets Skyld. Man kan vel sige, at Retfærdighed bør eftertrages alene for Retfærdighedens Skyld, men for at der virkelig skal være avanceret Noget i Tanken, maa Retfærdigheden paa første Plads være udfoldet i Retfærdigheden paa anden Plads, maa den fremadstræbende Uro i Retfærdigheden paa første Sted have fundet sin Hvile og Beroligelse i Retfærdigheden paa andet Sted. Saalænge man derfor ikke veed, hvad Retfærdigheden er, bliver det naturligviis en negativ Tanke, at Retfærdigheden bør attraaes alene for sin egen Skyld.
(tilbage)

Denne første Bog af *Staten* maa jeg imidlertid lægge en fortrinlig Vægt paa. Plato maa paa en eller anden

Maade være bleven sig Forskjellen bevidst mellem denne første Bog og de følgende Bøger, men, da en heel mellemliggende Cyclus af Dialoger aldeles ikke ligne den, have havt en eller anden Hensigt dermed. Dette paa den ene Side. Paa den anden Side. Denne første Bog erindrers netop om de tidligere Dialoger. Disse maae i en ganske anden Forstand have staaet under Socrates' Indflydelse og personlige Paavirken end de senere. Resultatet heraf bliver, at vi gennem *disse* første Dialoger og *denne* første Bog af *Staten* maa sikkert kunne bane os Veien til en *Opfattelse af Socrates*.

Retfærdiggjørende Tilbageblik

Hvad Valget af Dialoger angaaer, da har jeg bestandig kun havt eet Hensyn for Øiet, det nemlig, at holde mig til de Dialoger, der efter den *almindelige Mening* maatte aabne mig en, om end nok saa deelviis Udsigt til den *virkelige Socrates*. De fleste Lærde have nu, hvad der er mig Hovedsagen, i deres Inddeling af Dialogerne en første Klasse, de alle bringe i nærmere Berøring med Socrates, ikke blot fordi de i Tiden ligge ham nærmest, thi dette vilde jo være en aldeles udvortes Bestemmelse, men ogsaa fordi de i Aand antages at være ham meest beslægtede, uden at derfor alle Lærde med Ast ligefrem kalde dem de *socraticke*¹. Fremdeles ere ikke alle Lærde enige i, hvilke Dialoger man skal anwise Plads i denne første Classe, men alle have de dog *Protagoras* i den, de Fleste ogsaa *Gorgias*, hvilket er mig tilstrækkeligt. Ast anviser ogsaa *Phædon* her sin Plads. Heri har han Flere imod sig. Derimod ere de Fleste igjen enige i at tillægge *Symposiet* og *Phædon* en særlig Betydning med Hensyn til Opfattelsen af Socrates. Forsaavidt Ast erklærer sig imod den tidligere af Schleiermacher opstillede, i denne Afhandling paa sit Sted berørte Anskuelse af Forbindelsen af *Symposiet* og *Phædon*, lægger han mig vel ved denne Protest en Hindring i min Vei; men da han dog regner *Phædon* med blandt de »socraticke« Dialoger, saa kan jeg, med nogen Modification, i dette Punkt følge Schleiermacher og dem, der knytte sig til ham. *Apologien* ere de Fleste enige i at tillægge i strengere Forstand historisk Betydning, og den maa jeg altsaa, som jeg og har gjort, lægge fortrinlig Vægt paa. Den *første Bog af Staten* endelig har jeg under Schleiermachers Auspicier søgt at hævde en egen Betydning for denne Undersøgelse.

1. In den Gesprächen der ersten Reihe lebte Platon noch ganz in der Socratic; hier hatte er den Zweck, die Socratic gegen die verderblichen Grundsätze der damaligen Sophisten (Protagoras), Redner und Schriftsteller (Phädrös), und Politiker (Gorgias) geltend zu machen, und im Gegensatze zu ihr nicht nur ihre Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit, sondern auch ihre Schädlichkeit zu zeigen (Pag. 53 og 54). Denne Betragtning af Ast kan man gjerne fastholde, naar man ikke glemmer, at den Polemik, der her kan være Tale om, ikke er en positiv Polemik, der med Alvorets Pathos nedtordner Vranglærerne, men en negativ Polemik, der paa en langt finere, men ogsaa langt eftertrykkeligere Maade undergraver dem, kold og ubevægelig seer dem synke ned i det totale Intet.
(tilbage)

Har jeg nu i een Henseende i Valget af Dialogerne havt videnskabelige Forskeres Resultater for Øie, lempet mig efter dem, saavidt det var mig muligt, lænet mig til dem, saavidt de tillode det, saa har jeg paa den anden Side ogsaa stræbt gennem en uhildet lagttagelse af en stor Deel af Plato, at forvise mig om Rigtigheden heraf. At Ironi og Dialektik ere de to store Magter i Plato, vil vist Enhver indrømme; men at der findes en *dobbelt Art Ironi* og en *dobbelt Art Dialektik* lader sig heller ei fragaae. Der er en Ironi, der blot er en stimulus for Tanken, fremskynder den, naar den bliver døsig, tugter den, naar den bliver udsvævende. Der er en Ironi, der selv er den opererende og selv igjen er den terminus, til hvilken der stræbes. Der er en Dialektik, der i idelig Bevægelse stedse vaager over, at Spørgsmaalet ikke besnæres i en tilfældig Opfattelse, der aldrig trættet altid er rede til at gjøre Problemet flot, naar det er sat paa Grund, kort sagt, der altid veed at holde Problemet svævende, og netop heri og herved vil løse det. Der er en Dialektik, der, idet den gaaer ud fra de abstrakteste Ideer, vil lade disse udfolde sig i concretere Bestemmelser, en Dialektik, der med Ideen vil construere Virkeligheden. Endelig er der endnu et Element i Plato, der er et nødvendigt Supplement for det Manglende i begge de store Magter. Dette er *det Mythiske* og *det Billedlige*. Til den første Art af Ironi svarer den første Art af Dialektik, til den anden Art af Ironi den anden Art af Dialektik; til de to første det Mythiske, til de to sidste det Billedlige, dog saaledes, at det Mythiske ikke staaer i et nødvendigt Forhold til de to første, og heller ei til de to sidste, men snarere er som en ved de to førstes Eensidighed fremkaldt Anticipation, eller som et Overgangsmoment, et Confinium, der egentlig hverken tilhører den ene Part eller den anden.

Enten maa man nu antage, at disse Standpunkter ligge *indenfor Platos* Omfang, at han har oplevet primært det første Stadium i sig, ladet det udfoldes i sig, indtil det andet Stadium begyndte at gjøre sig gjeldende, og efter successivt at have udviklet sig derunder, endte med aldeles at fortrænge det første; thi

det første Stadium er ikke indoptaget i det andet, i det andet er Alt nyt. Vil man tilskrive Plato begge Standpunkter, maatte man betegne det første som Skepsis, som en Slags Indledning, der dog ikke leder ind i Sagen, som et Tilløb, der dog ikke fører til Maalet. Hertil kommer, at man paa den Maade ikke lader det første Standpunkt skee sin Ret, at man ikke lader det consolidere sig indefter, men sløifer det saa vidt muligt, for at gjøre Overgangen til det andet desto lettere. Gjør man dette, da altererer man Phænomenet, gjør man det ikke, da bliver Vanskeligheden af at faae dem begge til primairt at rummes i Plato desto større. Saaledes bliver desuden Socrates' Betydning aldeles skudt tilside, og dette Fortolkningsforsøg vilde jo komme i Strid med al Historie, da paa den Maade det Hele, Plato havde Socrates at takke for, vilde være Navnet Socrates, der rigtignok spiller en ligesaa væsenlig, som det efter denne Opfattelse vilde spille en tilfældig Rolle i Plato. *Eller* man maa antage, at et af disse to Standpunkter tilhører *primairt Socrates*, *secundairt* Plato, at altsaa Plato blot har reproduceret det. – Hvilket af disse to Standpunkter der nu skulde tilhøre Socrates, derom kan der ingen Tvivl være. Det maa være det første. Dets Eiendommeligheder er, som allerede ovenfor antydet, Ironien i sin *totale Stræben*¹, *Dialectiken* i sin *negativt frigjørende Virksomhed*¹.

1. Det kunde synes, at man ogsaa kunde betegne det første Stadium som blot Dialectik, og altsaa opfatte Socrates blot som Dialectiker. Dette har ogsaa Schleiermacher i sin bekjendte Afhandling gjort; men Dialectik som saadan er en altfor upersonlig Bestemmelse til, at en saadan Figur som Socrates kan gaae op deri, hvorimod medens Dialectiken uendeligt udbreder sig og udstrømmer i Extremiteterne, Ironien fører den tilbage i Personlighed, afrunder den i Personlighed.
(tilbage)
2. Forsaavidt er det ganske i sin Orden, at Aristoteles frakjender Socrates Dialectik i Ordets egentlige Forstand.
(tilbage)

Forsaavidt det nu i det Foregaaende ikke skulde være tilstrækkelig lykkedes mig, at retfærdiggjøre dette Standpunkt ud af Plato, da ligger Grunden, afseet fra hvad min egen Mangel paa Dygtighed har forskyldt, deri, at Plato blot *reproducerede* det. Men ligesaa mægtig en Indflydelse Ironien maatte kunne faae over et digterisk Gemyt som Platos, ligesaa vanskeligt blev det for ham at forklare sig denne Indflydelse, og at reproducere Ironien i dens Totalitet, og i denne Reproduktion at afholde sig fra al Tilsætning af positiv Gehalt, at sikkre sig for, at den ikke ogsaa paa dette Standpunkt blev, hvad den senere er hos ham, en negativ Magt i en positiv Idees Tjeneste. Forholder dette sig nu saaledes, saa vil man ogsaa indsee Rigtigheden af at lade, som alt ovenfor antydet, de Ytringer i de første Dialoger, der vakle mellem et positivt og et negativt Standpunkt, være de tvetydige, *foreløbige Glimt*, den mythiske Deel af disse Dialoger være en *Anticipation*, og den *egentlige Platonisme* begynde ved den Cyclus af Dialoger, hvortil *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophistes*, *Politikos* høre.

En Vanskelighed, der for mig altid bliver tilbage, er naturligviis den, at det kun er gennem en *beregrende* Observation, at det er muligt ret at opfatte det første Standpunkt, forsaavidt Platos Reproduktion ikke er ganske fri for en vis dobbelt Belysning. Dette lader sig saa meget lettere forklare, som der mellem Ironi og en subjektiv Tænkning finder en ofte skuffende Lighed Sted. Hvad nu for det første en Personlighed angaaer i dens Forhold til en anden Personlighed, forsaavidt dette er et frigjørende, da er det aabenbart, at dette deels kan være negativt deels positivt frigjørende, som alt i det Foregaaende er udviklet. Idet Ironien overhugger de Baand, der holde Speculationen tilbage, hjælper til at støde fra de blot empiriske Sandbanker og vove sig ud paa Havet, er dette en negativ frigjørende Virksomhed. Ironien er *slet ikke* Medinteressent i Expeditionen. Men forsaavidt det spekulerende Individ føler sig frigjort, og nu en Rigdom udbreder sig for dets betragtede Øie, kan det *let troe*, at det ogsaa skylder Ironien alt dette, kan dets Taknemmelighed ønske at skyldte den det Altsammen. Til en vis Grad ligger der nu ogsaa noget Sandt i denne Forveksling, idet naturligviis al aandelig Eiendom kun er i Forhold til den Bevidsthed, der besidder den. Baade paa det *ironiske* og den *subjektive* Tænkningens Standpunkt bliver altsaa en *Personlighed et nødvendigt Udgangspunkt*; paa begge disse Standpunkter bliver denne Personligheds Virksomhed frigjørende, men Ironiens er negativ, hvorimod Tænkningens er positiv. Plato var derfor i en anden Forstand frigjørende for hans Disciple end Socrates for Plato; men ogsaa Platos Disciple blev det en Nødvendighed at tænke ham med, fordi hans Speculation kun blev subjektiv, og han ikke selv traadte i Skyggen, medens Ideen selv bevægede sig for Tilhøreren. Imidlertid blev dette Platos Forhold til Socrates ikke et bestandigt vedvarende, senere blev han ikke saa meget frigjort af Socrates, som han frigjorde sig i sig selv, om end hans Hukommelse var for trofast, hans Taknemmelighed for brændende til nogensinde at glemme ham. Forsaavidt imidlertid Socrates endnu i de konstruktive Dialoger er Hovedpersonen, saa er dog denne Socrates kun en Skygge af den, der optræder i de første Dialoger, en Erindring, som Plato, hvor dyrebar den end var ham, dog stod frit over, selv frit og digterisk skabte.

Hvad Formen angaaer, da er *Dialogen for begge Standpunkter* lige nødvendig. Den antyder nemlig Jeget

og dets Forhold til Verden, men i det ene Tilfælde er det Jeget, der bestandig sluger Verden, i det andet er det Jeget, der vil optage Verden; i det ene Tilfælde taler Jeget sig bestandig ud af Verden, i det andet bestandig ind i den; paa det ene Standpunkt er det en Spørgen, der fortærer Svaret, paa det andet en Spørgen, der udfolder Svaret. Methoden betræffende, da er denne den dialektiske, paa *begge* Standpunkter *abstrakt Dialektik*. Som saadan udtømmer den naturligviis ikke Ideen. Det, der bliver tilovers, er paa det ene Standpunkt Intet, det er, den negative Bevidsthed, i hvilken den abstrakte Dialektik bliver optaget, paa det andet et Hiinsides, en abstrakt Bestemmelse, men som fastholdes positivt. Forsaavidt er Ironien ude over den subjektive Tænkning, den er ude over den, forsaavidt den er et fuldendt Standpunkt, der vender tilbage i sig selv; hvorimod den subjektive Tænkning har en Skrøbelighed, en Svaghed, igjennem hvilken et høiere Standpunkt maa arbeide sig frem. I en anden Forstand er Ironien et underordnet Standpunkt, forsaavidt den mangler denne Mulighed, forsaavidt den bliver utilgjængelig for enhver Opfordring, ikke videre vil indlade sig med Verden, men er sig selv nok. Da *begge* Standpunkter ere subjektive Standpunkter, saa ligge de naturligviis *begge* til en vis Grad i Tilnærmelses-Philosophiens Sphære, kun at de ikke ere fortabte deri, hvorved de jo vilde synke ned til aldeles empiriske Standpunkter. Det imidlertid, hvorved det ene Standpunkt gaaer ud over Virkeligheden, er det Negative, det er den i Bevidstheden optagne Negation af Erfaringens Gyldighed, det andet har et Positivt i Form af en abstrakt Bestemmelse. Det ene fastholder Erindringen negativt retrogradt i Modsætning til Livets Bevægelse, det andet fastholder Erindringen fremad i dens Udstrømmen i Virkeligheden¹.

1. Den udførligere Udvikling af alle disse Ligheder og Uligheder, af alle disse *Coincidenspunkter* har Læseren fundet paa sit Sted i det Foregaaende.
(tilbage)

Men idet jeg saaledes er ifærd med at muliggjøre denne Misforstaaelse, at udvikle min Undersøgelse af den, tænker maaskee en eller anden Læser lidt ironisk, at det snarere er en *Misforstaaelse fra min Side*, og det Hele blind Allarm. Den Vanskelighed, en saadan Læser sigter til, er naturligviis denne, at forklare, hvorledes det lader sig tænke, at Socrates skulde have mystificeret Plato, saa at denne skulde have forstaaet alvorligt, hvad Socrates havde sagt ironisk. Ja man kunde gjøre mig Vanskeligheden endnu større ved at erindre om, at Plato dog ellers ret godt forstod sig paa Ironi, hvad endog hans sidste Skrifter vise. Hvad denne *sidste Indvending* angaaer, da vil jeg svare, at her naturligviis ikke er Talen om Ironiens enkelte Ytringer, men om den socratiske Ironi i dens totale Stræben. Men til at opfatte Ironien saaledes hører der en ganske egen aandelig Disposition, der qualitativt adskiller sig fra enhver anden. Især er et rigt digterisk Gemyt lidet skikket til at begribe den, saaledes som den er sensu eminentiori, hvorimod en saadan aandelig Disposition meget godt kan føle sig tiltalt af dens enkelte Ytringer, uden at ahne den Uendelighed, der her skjuler sig, kan spørge med dem uden nogen Forestilling om den uhyre Dæmon, der beboer Ironiens øde og tomme Stæder. Hvad den *første Indvending* angaaer, da vilde jeg svare, deels, at det altid vilde blive en Plato saare vanskeligt ganske at fatte Socrates, deels, og dette er mit Hovedsvar, at man i Plato jo ikke kan søge en blot Gjengivelse af Socrates, og at det vel ikke er falden nogen Læser af Plato ind at søge dette. Men har Plato, hvad dog de fleste Lærde ere enige i, ikke blot reproduceret Socrates, men digterisk skabt ham, saa ligger jo heri Alt, hvad man kan ønske sig med Hensyn til Bortryddelsen af denne Vanskelighed. Thi ligesaa lidet som man af den Omstændighed, at Plato i de senere Dialoger lader Socrates føre Ordet, tør slutte, at Socrates' Dialektik virkelig har været saaledes beskaffen som den, der findes i *Parmenides*, hans Begrebs-Udvikling saaledes som den, der findes i *Staten*, ligesaa lidet kan man være beføiet til af den Fremstilling, der findes i de første Dialoger at slutte, at Socrates' Standpunkt i Virkeligheden netop har været saaledes, som det her skildres. – Dette kunde nu maaskee en og anden Læser ville indrømme, ja maaskee lidt utaalmodigt vente paa, om jeg ikke snart bliver færdig med denne Betragtning, for at bringe mig en *ny Indvending* paa Halsen. Naar jeg nemlig i den foregaaende Undersøgelse har stræbt i de enkelte Dialoger at eftervise denne Ironiens totale Stræben, saa maa jo Plato ogsaa have forstaaet den, siden den lader sig finde i hans Fremstilling. Herpaa tjener som Svar. Deels har jeg ved den foregaaende Undersøgelse blot søgt at *muliggjøre* min Opfattelse af Socrates. Jeg har derfor paa flere Steder holdt Opfattelsen svævende, antydende at det lod sig ogsaa tænke paa en anden Maade. Deels har jeg principaliter argumenteret af *Apologien*. Men i denne har man jo efter de Flestes Mening en historisk Gjengivelse af Socrates' Virkelighed; og dog har jeg, ogsaa hvad den angaaer, ligesom maattet mane Ironiens Aand frem, ladet den samle sig sammen og vise sig i sin hele Totalitet.

Xenophon og Plato

Skulde man med faa Ord udtrykke *Platos* Opfattelse af Socrates, saa kunde man sige, at han giver ham Ideen. Hvor Empirien ender, der begynder Socrates, hans Virksomhed er at føre Speculationen ud af Endelighedens Bestemmelser, at tabe Endeligheden af Sigte og styre ud paa det Okeanos, i hvilket den ideale Stræben og den ideale Uendelighed intet fremmed Hensyn kjender, men er sig selv sit uendelige Maal. Som derfor den lavere Sandsning blegner ved Siden af denne høiere Erkjendelse, ja bliver et Bedrag,

en Skuffelse i Sammenligning med denne, saaledes bliver ethvert Hensyn til et endeligt Maal en Forkleinselse, en Profanation af det Hellige. Kort sagt, Socrates har *vundet Idealiteten*, erobret disse uhyre Regioner, der hidtil var et terra incognita. Han foragter derfor det Nyttige, er indifferent mod det Bestaaende, en afgjort Fjende af den Middelmaadighed, der hos Empirien er, som det Høieste, Gjenstand for en from Tilbedelse, men for Speculationen en Skifting af Troldeæt. Erindrer man nu derimod det Resultat, vi kom til gennem *Xenophon*, at vi her fandt Socrates i travl Virksomhed som en *Endelighedens* Apostel, som en geskjeftig Probenreuter fra en Maadelighedens Propaganda, ufortrødent anbefalende sit ene saliggjørende jordiske Evangelium, at vi der fandt for det Gode det Nyttige, for det Skjønne det Brugbare, for det Sande det Bestaaende, for det Sympathetiske det Lucrative, for harmonisk Eenhed Nøkternhed, saa vil man vist indrømme, at disse to Opfattelser ikke godt lade sig forene. Enten maatte man sigte Xenophon for en total Vilkaarlighed, for et ubegribeligt Had til Socrates, der søgte en Tilfredsstillelse i en saadan Bagvadskelse; eller man maatte tilskrive Plato en ligesaa gaadefuld Idiosynkrasie for sin Modsætning, der ligesaa uforklarligt realiserede sig i at forvandle denne i Lighed med sig selv. Ville vi nu et Øieblik lade Socrates' Virkelighed staae som en ubekjendt Størrelse, saa kan man med Hensyn til disse to Opfattelser sige, Xenophon har som en Kræmmer pruttet sig sin Socrates til, Plato har som en Kunstner skabt sig sin Socrates i oaturlig Størrelse. Men hvorledes har Socrates virkelig været, hvad har været Udgangspunktet for hans Virksomhed? Svaret herpaa maa naturligviis tillige hjælpe os ud af den Nød, hvori vi hidtil have været bestedte. Svaret herpaa er: *Socrates' Existents er Ironi*. Ligesom nu dette Svar, saa troer jeg, hæver Vanskeligheden, saaledes gjør den Omstændighed, at det hæver Vanskeligheden, det tillige til det rigtige Svar, saa at det i samme Øieblik viser sig som Hypothese og som det Sande. Det Punkt nemlig, den Streeg, der gjør Ironien til Ironi, er saare vanskelig at faae fat paa. Med Xenophon kan man derfor gjerne antage, at Socrates har yndet at gaae omkring og tale med allehaande Mennesker, fordi enhver udvortes Begivenhed eller Ting for den altid slagfærdige Ironiker er en Anledning; med Plato kan man gjerne lade Socrates berøre Ideen, kun at Ideen ikke aabner sig for ham, men tvertimod er Grændse. Hver af disse to Fremstillere har nu naturligviis søgt at *fuldstændiggjøre* Socrates, Xenophon ved at drage ham ned i det Nyttiges lave Egne, Plato ved at løfte ham op i Ideens overjordiske Regioner. Men det Punkt, som ligger herimellem, usynligt og saare vanskeligt at fastholde, er Ironien. Paa den ene Side er netop Virkelighedens Mangfoldighed Ironikerens Element, men paa den anden Side er hans Gang henover Virkeligheden svævende og ætherisk, han berører bestandig blot Jorden; men da Idealitetens egentlige Rige endnu staaer ham fremmed, er han endnu ikke udvandret dertil, men ligesom i ethvert Øieblik færdig til Afmarsch. *Ironien oscillerer* mellem det ideelle Jeg og det empiriske Jeg; det ene vilde gjøre Socrates til Philosoph, det andet til Sophist; men det, der gjør ham til Mere end Sophist, er, at hans empiriske Jeg har universel Gyldighed.