

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-ida1cf14c3-835f-4947-a0cf-4f9816a24d80.pdf> (tilgået 28. april 2024)

Anvendt udgave: Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 1

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

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 gjør 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 udstraaer 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. Skjøndt Forholdet mellem det Dialectiske og det Mythiske ikke er saa stærkt fremtrædende i *Symposiet* som f. Ex. i *Phædon*, og skjøndt 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 begeistrende 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 Veiriget o. s. v. afhænge ogsaa af Kjærligheds-Ytringer; 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 begrunder 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 Goder, som Guden skjænker; men hvorledes han selv er, der tildeler alle disse Goder, har Ingen endnu berørt. Agathon vil derfor vise, hvorledes Guden selv er, og hvilke de Goder 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 begeistrede.

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 at forblive 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 *anskuelliggjøres* i Socrates' *Person*, saa Lovtalerne over Kjærlighed ende i en Lovtale over Socrates. Er nu end Ideens Anskuelliggjørelse 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 af svare uden, at det var *Socrates' Ironi*. Havde nemlig deres Kjærligheds-Forhold bestaaet i en rig Udveksling af Ideer, eller en fyldig Udstrømning 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 sliq 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 forskaffe 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 langtfra, 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 frigtort 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 Kjærlighed, har dysset ham i Søvn og piint ham med urolige Drømme.

1. Ironikeren løfter Individet ud af den umiddelbare Existens, 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 fievre 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* usagt 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 χροῦν, 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 Skjønhed, ikke stod anderledes op fra Leiit 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 Intelligentens 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 Papirspenge 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 skønne 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 høiere 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 inddele 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: σὺ δὲ ἡμῖν ἀπόκριναι, ὦ Μέλιτε. ὑμεῖς δέ, ὅπερ κατ' ἀρχὰς ὑμᾶς παρητησάμην, μέμνησθέ μοι μὴ θορυβεῖν, ἔὰν ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ τοὺς λόγους ποιῶμαι. (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, dels kunde være begrundet i det aldeles Tilfældige, hvoraf der lader sig construere en heel Uendelighed, dels 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 forsvarer 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 slig Fortolkning. Det er nemlig Socrates, der selv gjør den Bemærkning, og enhver nogenlunde sympatetisk 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 nybakte 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 qualitative 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 gjenneumløber som en sagte Hvidsken, som et Gys, sine egne Bestemmelser, uden at den bliver hørlig endsige artikulert 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, ἦν δ' ἐγώ, ὡσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἔν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπειρα 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 Selvmodsigtelse. Smlgn. § 444 D: Ἄρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τ' ἐστὶν ἅν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία τῆς ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια. Det Positive er her Sundhedens vegetative Fylde. Men begge disse Bestemmelser seer man naturligtviis 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 naturligtviis 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 paagjældende 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 gaae 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 Potens ligger altsaa det Ironiske i at opstille en saadan Erkjendelseslære, som annihilerer 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 bekjendt har Schleiermacher og efter ham hos os Heise sat disse to Dialoger i den nøieste Forbindelse, idet de antage, at disse Dialoger omslutte hele den socratiske Existent, 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 himmelskønne 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 forgyeves 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 Gjennemsigtighed. Døden er i *Phædon* aabenbart opfattet aldeles negativt. Vel er og bliver Døden altid et negativt Moment, men saasart 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 Ytringer 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 for 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 Borgen 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 dolce 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 Coincidentspunkt 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 forskjellige 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 Skygebilleder 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 sikre 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 Existent (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 Existent 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 lagttagelser, 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 paradox, Synthese af det Timelige og det Evige beroliges her poetisk og religiøst. Det er ikke Selvbeviisthedens evige Sig-selv-Forudsætning, 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 gennem Overveielens Besværlighed kommer. Og man kan gaae videre. Sæt der lod sig forbinde en Forestilling med denne Ideernes Existent udenfor enhver Concretion, saa maatte man jo spørge: i hvilket 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 Existent 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 Beviisthedens Dag, er det Hvilepunkt, der naturligviis 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 Extremes* 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 Existent. 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 (∴ Livets) Modsætning (∴ 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-Existents, 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 constituerende 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 vende 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 hændende 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 Classiske 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 Selvmodsigtelse.

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 Socraticke.

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 indsuget 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. *Intellectuelt* 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 skjönt 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 Begeistring 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 bekjendte Gravskrift af Wessel: »tilsidst *gad* han ei heller leve,« Ironiens Anskuelse af Døden. Men den der døer, 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 døsig 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 Climaatfeber, 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 dølgge, 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 Platos 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 ulig som den er liig, i samme Grad liig som den er ulig. At dette nu er Tilfældet med en umiddelbar Spekulation og Ironi, det er allerede antydet 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: $\theta\acute{\epsilon}\alpha\sigma\alpha\iota \omega\varsigma \pi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\nu\epsilon\chi\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$, 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 Conseqvents 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 temmeligt 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 indigneres 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 foretaget 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 forurolet 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 høily 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 Viidsoms-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 αὐτῆ ἢ ἐπονείδιστος ἢ τοῦ οἰεσθαι 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 οὐτ' εἰ ἀγαθὸν οὐτ' εἰ κακὸν ἐστίν. (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 πολλῆ ἐλπίς ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι. δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἶον μὴδὲν εἶναι μὴδ' αἴσθησιν μὴδεμίαν μὴδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ, κατὰ τὰ λεγόμενα, μεταβολή τις τυγχάνει οὐσα καὶ μετοίκησις τῆς ψυχῆς τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μὴδεμία αἴσθησις ἐστίν, ἀλλ' οἶον ὕπνος, ἐπειδὴν τις καθεύδων μὴδ' ὄναρ μὴδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος. ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα, ἐν ἣ οὕτω κατέδραθεν ὥστε μὴδ' ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ, δέοι σκεψάμενον εἰπεῖν, ὅπως ἄμεινον καὶ ἥδιον ἡμέρας καὶ νύκτας 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 νόκτας. εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστι, κέρδος ἔγωγε λέγω. καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἢ μία νύξ. εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημησαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεώτες, τί μείζον ἀγαθὸν τοῦτου εἶη ἢ, ὡ 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 *Ironikeren*, 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 ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένω, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, 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 Socrates 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 μυχῆ 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 Platons, 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 Betragtningssmaade 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 antydnet, 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 fravrister dem selve Anklagen, saa det viser sig, at det Hele er blind Allarm, og Klagernes hundredpundige Kanoner, der aldeles skal knuse den Anklagede, blive forgyveves affyrede, da der slet Intet er, der kan tilintetgjøres. Den hele Situation erindrer derfor saa levende om et dybsindigt vittigt Vers af Baggesen¹. 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 mulkeres eller ikke mulkeres, 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 Afgjøreelsesmaade, 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 haft 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 *adspredt 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 θορυβήσητε μηδέν, ἂν 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 χεῖρων, 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 Anspruchslosigkeit 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 nehmlich 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 Aeüßerung 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 Aeüßerung 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, ἔαν γὰρ ἐμὲ ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσητε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπο μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός 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)