

Filosofiens venskab

- om Lysis' befrielse og løsningen på *Lysis*

af Morten Sørensen Thaning

Φιλία oversætter vi med venskab, men gerne med den tilføjelse, at det er en fattig gengivelse, da det græske ords betydning spænder langt videre.¹ I Platons *Lysis* dækker φιλία det erotiske forhold mellem elsker (ἐραστής) og yngling (ἐρώμενος) repræsenteret ved Hippothales og Lysis, venskabet mellem to ynglinge – Lysis og Menexenos, forholdet mellem lærer og elev – Ktesippos og Menexenos og den nære positive indstilling over for tilstande – f.eks. sundhed, eller over for genstande og goder – f.eks. vand og viden. Umiddelbart synes dialogen derfor at være det rette sted at søge svar på, hvorledes Platon forstår de forskellige aspekter ved φιλία. Her må man kunne finde en dækkende beskrivelse af, hvad venskab er.

Forventer man på denne vis en beskrivelse eller endda en teori om venskabet i *Lysis*, synes skuffelsen imidlertid at være uomgængelig. Dialogen falder i to dele, hvis indre forbindelse forekommer uklar. Den indledende del skildrer Sokrates' samtale med sofisten Ktesippos og Hippothales, der lider af ulykkelig kærlighed til den smukke og talentfulde yngling Lysis. Efter at have afsløret Hippothales' problematiske kurtisering, påtager Sokrates sig at vise, hvorledes man skal tale til den elskede. I dialogens hoveddel taler Sokrates med Lysis og Menexenos. Der er tale om en række tilsyneladende indbyrdes adskilte forsøg på at bestemme, hvad der konstituerer et venskab. De ender alle i apori, og både den overordnede sammenhæng og flere detaljer i argumentationen er vanskelig at gennemskue.

Receptionen af *Lysis* har da også været præget af misfornøjelse. I det 19. århundrede erklærede flere forskere den for falsk.² Wilamowitz, som er stærkt influeret af det 19.

1. Jf. for eksempel Friis Johansen: *Fri mands tale*, s. 332.

2. Jf. Hoerber: *'Plato's Lysis'*, s. 15. Taylors argument imod sådanne forsøg på at afskrive Platon som forfatter synes træffende. Han henviser til den ekstensive brug af *Lysis* i Aristoteles' *Den Nichomacheiske Etik* bog VIII og IX: "The extensive use of the *Lysis* in these books of itself disposes of the misguided attack made on its authenticity by some nineteenth-century scholars." Taylor: *Plato*, s. 64.

århundredes udviklingstanke, er ikke fuldt tilfreds med Platons angiveligt første forsøg på at foredrage egne tanker.³ Guthrie er endnu hårdere, han hævder "that the *Lysis* is not a succes", og hans berygtede dom lyder: "Even Plato can nod".⁴ Som støtte citerer han Cornfords beskrivelse: "an obscure and fumbling essay".⁵ Også Annas mistænker Platon for, at han snarere ønsker at opstille intellektuelt attraktive paradokser og skinmod-sætninger end at udfolde egentlige systematiske ambitioner i sin behandling af venskab.⁶ Mens mange af angrebene på *Lysis* er rettet mod den manglende sammenhæng og den angiveligt sofistiske argumentation fra Sokrates' side, kritiserer Vlastos *indholdet* i Sokrates' forståelse af venskab, idet han hævder, at hans teori er egoistisk.⁷

Logos protreptikos

Den følgende fortolkning er et forsøg på at tage højde for dialogens to dele og for dens tilsyneladende skitseagtige argumentation. Pointen er, at hverken den lange indledning eller hoveddelens eristiske og ufuldstændige argumenter er svagheder, som skal bortforklares. Tværtimod er hensigten at vise, at disse to karakteristiske træk er selve nøglen til at forstå *Lysis'* enhed og Platons venskabsbegreb. Udgangspunktet for

3. Wilamowitz: *Platon – sein Leben und seine Werke*, s. 141.

4. Guthrie: *A history of Greek philosophy. Volume IV: Plato*, s. 143.

5. Ibid.

6. Annas: 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism', s. 551.

7. Jf. Vlastos: 'The Individual as Object of Love in Plato'. Vlastos hører til dem, som taler om en 'theory of *philia* in the *Lysis*'. Ifølge denne teori må et egentligt objekt for kærlighed være nyttigt for det subjekt, som elsker det. Afgørende i denne sammenhæng er behovet ifølge Vlastos. En god mand er selvberoende og behøver ingen ting, og derfor elsker han ikke nogen. Her henviser Vlastos til *Lys.* 215a6-b2. Den syge derimod vil elske doktoren for at blive kureret, og den fattige den rige for at få hjælp. Vlastos konkluderer: "The lover Socrates has in view seems positively incapable of loving others for their own sake, else why must he feel no affection for anyone whose good-producing qualities *he* did not happen to need?" 'The Individual as Object of Love in Plato' i *Platonic Studies*, s. 8f. Vlastos mener sig endda i stand til at konkludere, at Platon repræsenterer en 'spiritualized egocentrism', og at han er et menneske "scarcely aware of kindness, tenderness, compassion, concern for the freedom, respect for the integrity of the beloved, as essential ingredients of the highest type of interpersonal love" Ibid. Den følgende analyse forsøger at vise, at Vlastos misforstår de passager, som han funderer sin kritik på, fordi han ikke indser, at Platons formål med dialogen ikke er at levere en teori om venskab, men at profilere og anspore til filosofiens venskab. Kun i lyset af, hvorledes Platon forstår venskab som filosofi, kan man begribe den status, som det mellem menneskelige venskab har hos ham, og først på denne baggrund kan spørgsmålet om det eventuelt utilitaristiske eller egoistiske i Platons forestilling om venskab besvares. Også Roths analyse af dialogen forbliver trods dens skarpsindige kritik af Vlastos' inden for en fortolkningsramme, som alt for snævert fokuserer på det mellem menneskelige venskab og dermed misforstår intentionen med *Lysis*. Jf. Roth: 'Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the *Lysis*' i *Archiv für Geschichte der Philosophie* nr. 77.1, s. 1-20.

udlægningen er, at temaet i *Lysis* ganske vist er *φιλία*, men at man ikke kan forstå, hvad Platon ønsker at sige om venskab, hvis man ikke gør sig klart, hvilken form skriftet har. Der er både blandt kritikere og forsvarere en udpræget tendens til at betragte dialogen som en teoretisk afhandling, hvor forsøget på at definere, hvad en ven er, isoleres fra den dramatiske form. Ved at tage udgangspunkt i dialogens form kombinerer den følgende fortolkning spørgsmålet om den platoniske forståelse af *φιλία* med problemet angående *Lysis'* enhed. Det ville være en tilsnigelse at hævde, at ingen af de tidligere behandlinger af *Lysis* tager højde for den dramatiske form, hvis man hermed mener de passager og aspekter, som ligger ud over de rene argumenter. Allerede Friedländer vier i sin fortolkning indledningen omfattende opmærksomhed, og heller ikke Bolotin og Bordt kan anklages for at ignorere dialogens dramatiske dimension i deres respektive kommentarer.⁸ Det afgørende er imidlertid ikke blot, om fortolkerne søger at tage højde for de litterære passager i deres udlægning, men om de fortolker dialogen som sådan som den specifikke litterære form, den er. Selvom man har opgivet tanken om, at Platon i sine såkaldte ungdomsdialoger søger at skildre den historiske Sokrates mere eller mindre nøjagtigt, har man stadig bevaret denne forståelsen af dialogerne som autonome helheder, der skal forstås i sig selv, og som repræsenterer en bestemt teori om et givent emne – i dette tilfælde venskab.

I stedet vil jeg foreslå at læse *Lysis* som en tekst, der skal forstås ud fra sin funktion, nemlig at opfordre til filosofi; den er tilskyndende tale – *λόγος προτρεπτικός*. Dette indebærer naturligvis ikke, at man reducerer fortolkningen af dialogen til et spørgsmål om formbestemmelse. I stedet er der tale om et hermeneutisk fortegn. Hvad teksten har at sige om venskab, må forstås på baggrund af den funktionelle bestemmelse.

I denne sammenhæng er jeg inspireret af Konrad Gaisers bog *Protreptik und Paränese bei Platon* fra 1959.⁹ Gaiser er sammen med Krämer hovedfiguren i første generation af den

8. Jf. Friedländer: *Platon II*, s. 85ff.; Bolotin: *Plato's Dialogue on Friendship* og Bordt: *Platons Lysis*.

9. Gaiser kommer flere steder i sin bog ind på *Lysis*, og et par steder i den følgende analyse inddrages hans iagttagelser. Gaiser leverer ikke nogen egentlig analyse af dialogen, da han først og fremmest er interesseret i spørgsmålet om de platoniske værkers form. I modsætning hertil, er det i nærværende sammenhæng hensigten at benytte Gaisers formbestemmelse til at udarbejde en egentlig fortolkning af dialogen for at kunne kaste fornyet lys over Platons forestilling om *φιλία*. Ud over Gaiser er også Szlezáks behandling af *Lysis* i *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* funderet i en bestemmelse af dialogen som

så kaldte Tübingerskole, hvis markante synspunkter har udløst voldsom debat og en udpræget polarisering i Platonforskningen.¹⁰ Han er først og fremmest kendt for værket *Platos ungeschriebene Lehre* fra 1963. Tilhørsforholdet til Tübingerskolen er formentlig hovedårsagen til den ringe gennemslagskraft, som *Protreptik und Paränese* har fået, hvad angår diskussionen om de tidlige dialoger generelt og *Lysis* specifikt. Gaisers grundtanke er, at Platon – navnlig i de såkaldte ungdomsdialoger – gør brug af en allerede eksisterende genre, den sofistiske *λόγος προτρεπτικός*, som han nuancerer digterisk og uddyber filosofisk.¹¹ Gaiser ser den samme figur i *Apologien*, hvor Sokrates omtolker den traditionelle retstale i platonisk øjemed, og i *Menexenos*, hvor den filosofiske historietydning kommer til syne i brugen af den traditionelle begravelsestale – *λόγος ἐπιτάφιος*.¹²

Ifølge Gaiser er det karakteristisk, at den sofistiske protreptik er mere enkel i sin udformning og mindre ambitiøs i sine intentioner. Her handler det om at påvise et midlertidigt behov for undervisning, og formålet er at hverve kunder. For den platoniske Sokrates er det dermed en ændret livsførsel, der er hensigten. Det drejer sig om at opmuntre eller tilskynde (*προτρέπειν*) til en omvendelse af blikretningen hos samtalepartneren, som indebærer en varig forpligtelse på den filosofiske praksis. En sådan protreptik former sig som gentagne nedbrydninger af skinviden (*δόξα*) og efterfølgende en anerkendelse af ens ikke-viden. For den udenforstående, som kun er bekendt med den sofistiske protreptik, må dette forekomme som en undervisning, der udelukkende er foreløbig; i de aporetiske dialoger synes Sokrates med andre ord ikke i stand til at levere

protreptisk. Szlezák tilhører anden generation af Tübingerskolen, og på denne baggrund er hans tilgang ikke nogen overraskelse. Heller ikke hos Szlezák er der imidlertid tale om en fortolkning af dialogen, men snarere om et forsøg på at demonstrere dens mangel på autonomi, og derved vise, at den peger ud over sig selv. Hvad angår den øvrige sekundærlitteratur om *Lysis*, deler jeg ikke dens overordnede tilgang, hvor man som nævnt søger at analysere Platons begreb om *φιλία* isoleret fra dialogens form og funktion. Dette hindrer imidlertid ikke, at mange af de saglige problemer, som sekundærlitteraturen diskuterer, og en række af de betragtninger, der fremsættes i den, vil blive inddraget i det følgende.

10. I artiklen 'Mellem akademi og agora' behandler jeg Tübingerskolens fortolkningsstrategi. Jf. *Aigis* 4.1.

11. "Platon hatte demnach eines nur vorläufig-werbenden Logos Proteptikos vertieft und mit philosophischem Sinn erfüllt; und wir dürfen annehmen, dass die bloss zweckhaft ausgerichtete Form des Proteptikos ursprünglicher ist als ihre Aufhebung und Erfüllung im platonischen Dialog." Gaiser: *Protreptik und Paränese*, s. 6.

12. Ibid.

varen, den opdragelse, som er efterspurgt. For den med en dybere, filosofisk forståelse står det derimod klart, at allerede den protreptiske omvendelse til anerkendelsen af ens ikkeviden har en dannende virkning.¹³

Flere af de platoniske dialoger indledes med, at en ufilosofisk, sofistisk fagkundskab (*τέχνη*) præsenterer sig selv, og dermed leverer en form for tilskyndende tale. Det er i konfrontationen hermed, at den sokratiske filosofi må bevise sit værd. Derved skaber Platon en konfrontation mellem flere former for protreptik, og det er denne dramatiske situation, som driver handlingen.¹⁴ I forbindelse med *Lysis* skal vi se et eksempel på dette, og nøglen til at forstå handlingen er netop at fokusere på profileringen af den sokratiske protreptik og dens virkning på sine 'ofre'. I *Lysis* er der tale om en særlig form for protreptik, en *λόγος ἐρωτικός*, idet Sokrates indvilliger i at vise Hippothales, hvordan man bør tale til den elskede.

Det må endnu engang understreges, at hensigten med det nærværende arbejde ikke er en analyse af dialogens form som sådan. Også i det følgende vil spørgsmålet om, hvad *φιλία* er, være i centrum. For at forstå dialogens samlede udsagn om *φιλία* er det imidlertid nødvendigt at være opmærksom på, at Sokrates tilskynder til en bestemt form for *φιλία*, idet han søger at overbyde en række konkurrerende opfattelser af fænomenet. Samlet set er der tale om et stykke protreptik, men netop i form af en bestræbelse efter at vække forståelse for den særlige form for *φιλία*, som den sokratiske filosofi repræsenterer.

Første del: De gængse former for *φιλία*

Den første del (203a-210d8) af *Lysis* begrænser sig ikke til at være en usædvanlig lang og charmerende optakt til den egentlige filosofiske samtale om venskab. Tværtimod sætter den dagsordenen for samtalerne med *Lysis* og Menexenos i anden del (*Lys.* 210e1-223b8). Analysen vil således vise, hvorledes første del præsenterer Sokrates omgivet af en række forudforståelser af, hvad *φιλία* er, og hvis repræsentanter hver især søger at gøre deres opfattelse autoritativ. Det drejer sig om det traditionelle slægtfælleskab og dets familieopdragere, om det rivaliserende ynglingvenskab, men først og fremmest om den

13. Ibid., s. 5.

14. Ibid., s. 33.

traditionelle erotik og den sofistiske retorik. Den første del antyder samtidig, hvorledes Sokrates finder disse forståelser af *φιλία* utilstrækkelige og endda potentielt skadelige. Derved beredes vejen for anden del, hvor det sokratiske alternativ udvikles.

Hippothales' erotik og Ktesippos' retorik

Palæstraen er en brydeskole, hvor ynglinge lærer brydekunsten, og er derfor en oplagt scene til at introducere ynglingevenaskabet på, som her er personificeret ved titelfiguren Lysis og hans ven Menexenos. Af de indledende linjer fremgår det imidlertid også, at palæstraen fungerer som ramme om undervisning i dette tilfælde varetaget af sofisten Mikkos. Han spiller dog ikke nogen yderligere rolle i dialogen, men det gør til gengæld sofisten Ktesippos, der er Menexenos' underviser. Med denne figur iscenesættes endnu en relation nemlig den mellem lærer og elev. Endelig spiller palæstraen også en rolle som ramme om den græske erotik, og det er denne rolle, som synes mest central i indledningen, hvor netop Hippothales' ulykkelige kærlighed til Lysis fungerer som dramatisk katalysator.¹⁵ En analyse af indledningen må derfor tage udgangspunkt i Hippothales' penible situation og Sokrates' interaktion i forhold til denne.

Hippothales har mistet evnen til at styre sig selv, og når han ved dialogens indledning kontakter Sokrates, er det for at søge hans hjælp. Han tilkendegiver imidlertid ikke dette umiddelbart, men forsøger i stedet at lokke Sokrates ind i palæstraen med skønne ynglinge og samtaler. Sokrates lader sig dog ikke lokke og vender i stedet opmærksomheden mod Hippothales' interesse for ynglingene. Da denne rødmer, og dermed giver sig selv tilkende, kvitterer Sokrates ved at fremhæve sin gudgivne evne til straks at vide, hvem, der er elsker, og hvem, der er den elskede (*γυνῶναι ἐρωντά τε καὶ ἐρώμενον*).

Efter at Ktesippos har gjort nar af Hippothales' latterlige kurtisering, særligt hans

15. 'Ulykkelig kærlighed' er i virkeligheden et uheldigt udtryk, for så vidt det giver associationer i retning af en sjælstilstand, der i et introspektivt selvforhold kan romantiseres eller æstetiseres, og som i gunstige tilfælde kan give anledning til medynk blandt venner. Som det også generelt er tilfældet i græsk etisk refleksion, ser man heller ikke i relation til kurtiseringen på intentionens renhed eller følelsens ægthed, men derimod på evnen til at sætte sig igennem, både over for den anden og over for sig selv. Såvel anseelsen blandt venner som offentligt renommé afhænger af dette. Jf. Dover: *Greek Homosexuality* s. 154 n. 4. Ktesippos skal således ikke opfattes som en dårlig ven, når han håner Hippothales, men gør derimod det en græsk ven til en 'uheldig' elsker forventes at gøre, nemlig afskrækker ham fra at blamere sig yderligere.

elskovsdigte, og endvidere afsløret, at det er Lysis, der er kærlighedens genstand, ønsker Sokrates nu, at Hippothales demonstrerer sin viden om, hvordan man bør tale til den elskede. Hippothales må udsat for dette indrømme Sokrates, at hans kurtiseringsstrategi ikke blot er afmægtig, men potentielt direkte skadelig. Dette gælder for ham selv, der udsætter sig for en hån, der er proportional med den lovprisning, han øser ud over Lysis, og samtidig gør denne overdrevne lovprisning kun gør 'byttet' sværere at fange. Lysis risikerer imidlertid også at lide skade, for som Sokrates advarer: "Og samtidig fyldes de smukke unge med stolthed og overmod, når man roser eller priser dem" (*Lys.* 206a3-5).¹⁶ Prøvelsen af Hippothales ender således med indrømmelsen af, at han søger råd hos Sokrates, der på sin side indvilger i at vise, hvorledes man i stedet bør tale med Lysis for at tilvejebringe den fornødne ydmyghed hos den elskede.

I denne indledende samtale mellem Sokrates og Hippothales om sidstnævntes kærlighed til Lysis er der tale om en første, tentativ profilering af den Sokrates erotiske protreptik. Men denne profilering kan kun forstås, hvis den anskues som et modstykke til Hippothales' forudforståelse: Hippothales er nemlig indspundet i en konventionel eller traditionel opfattelse af erotikken, idet han kurtiserer Lysis ved at prise hans familie i forherligende digte i stil med de pindarske oder.¹⁷ Det latterlige og utidssvarende i denne form foreholdes ham da også af vennen Ktesippos, der i dialogen fungerer som repræsentant for den sofistiske oplysning.¹⁸ Udover at håne Hippothales for hans digtning, som Ktesippos sammenligner med kællingesnak (*Lys.* 205d2-3), giver han kurtiseringen følgende skudsmål: "At være elsker og henvende sin opmærksomhed i højere grad end alle andre på en yngling, men samtidig ikke at have noget personligt (*ἴδιον*) at sige, som ethvert barn ikke kunne sige, er dette ikke det mest latterlige?" (*Lys.* 205b7-c2).¹⁹

Selvom 'personligt' er valgt som oversættelse for *ἴδιον*, er det vigtigt ikke at forstå dette

16. "Καὶ ἅμα οἱ καλοὶ, ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐπαινῆ αὔξη, φρονήματος ἐμπύμπλονται καὶ μεγαλαυχίας" Oversættelserne af citaterne er mine egne.

17. *Lysis* 205c-d. Jf. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, s. 119.

18. Ktesippos og Menexenos optræder også i andre platoniske dialoger: *Menexenos* og *Faidon*. Selvom de er sofister, synes det faktum, at de er tilstede på Sokrates' dødsdag, som den er skildret i *Faidon*, at tyde på, at modsætningen mellem dem og Sokrates langt fra er alvorlig (*Phaedo* 59b).

19. "Τὸ γὰρ ἐραστὴν ὄντα καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων τὸν νοῦν προσέχοντα τῷ παιδί ἴδιον μὲν μηδὲν ἔχειν λέγειν, ὃ οὐχὶ κἂν παῖς εἴποι, πῶς οὐχὶ καταγέλαστον;"

i en moderne betydning; Ktesippos anklager ikke Hippothales for at undlade at sige noget inderligt.²⁰ Tværtimod signalerer han, at han bedømmer kurtiseringen ud fra den sofistiske fagkunds-kabs synspunkt. I begyndelsen af *Hippias I* fremgår det således, at den sofistiske fagkundskab adskiller sig fra traditionel visdom derved, at dens kunnen både angår de offentlige anliggender (τα δημόσια) og de private eller personlige (τα ἴδια). Om det sidstnævnte hedder det videre, at det består i at give demonstrationsforedrag (ἐπίδειξις ποιούμενος) og være sammen med de unge (*Hipp. maj.* 282b).

Ἐπίδειξις er et nøgleord i denne sammenhæng. Egentlig betyder ordet 'fremvisning', og i forhold til fagkundskaber som digtning, maleri og musik er ἐπιδείξις de værker, som den fagkyndige er i stand til at fremvise (ἐπίδειξαι) som bevis på sin kunnen. For opdragere som gymnastiklæreren, citharspilleren eller skolelæreren (παιδοτρίβης, κιθαριστής, γραμματιστής) består demonstrationen snarere i at kunne formidle den konkrete viden overbevisende.²¹ Med hensyn til sofisternes undervisning i dyden og den politiske kunst er det umiddelbart mere prekært, hvordan man skal forstå begrebet. Ἐπιδείξις er her de taler, som sofisterne holder for at overtale eventuelle kunder; de skal sandsynliggøre, at den pågældende sofist kender dyden, og at han er i stand til at lære den fra sig ved hjælp af sin kundskab inden for retorikken. Der er altså tale om en slags reklametal for den egentlige undervisning.²²

I forhold til den erotiske relation kan ἐπιδείξις anskues som sofistikkens modsvar til den traditionelle erotik-lovtale (ἐγκώμιον). Bag Ktesippos' udtalelse ligger således en forestilling om, at den afmægtighed, der er manifest i Hippothales' kurtisering, kunne afhjælpes, hvis man benyttede sig af den sofistiske τέχνη. Når Platon lader Ktesippos kritisere Hippothales for ikke at have noget ἴδιον at sige, er det dermed for at spille sofistikken ud mod den traditionelle erotik.

For at forstå dette nærmere er det vigtigt at gøre sig klart, hvor intimt forbundne erotik og dannelse er i den konventionelle kurtisering. Allerede den traditionelle lovtale til ynglingen indeholder i det mindste en implicit forestilling om, at ynglingen kan blive

20. Sådan tenderer Bolotin mod at anskue det. Jf. Bolotin: *Plato's Dialogue on Friendship*, s. 75.

21. Gaiser: *Protreptik und Paränese*, s. 33.

22. *Ibid.*, s. 35.

bedre ved at omgås elsker. Gaiser beskriver denne sammenhæng på følgende måde: "Die ursprüngliche Form der Werbung für ein eigentlich erotisch-paideutisches Verhältnis bedient sich des dichterischen Enkomions, der rühmenden Darstellung der Arete – sei es, dass der Werbende den Geliebten verherrlicht, oder dass er ihm, vielleicht ausdrücklich paränetisch, einen Helden als Paradeigma der Arete vorhält. Protreptisch wirkt dabei, dass der Angesprochene sein Zurückbleiben hinter dem gepriesenen Ideal der Arete spürt und dass der Werbende die Arete und die Möglichkeit, sie zu gewinnen, kennt."²³ Det er en tilsvarende forestilling Pausanias gør sig til talsmand for i *Symposium*, hvor han betoner den gode elskers evne til at gøre den elskede god (*Symp.* 184c-185c). I denne sammenhæng er det interessant, at Hippothales netop *ikke* opfatter det som hensigten med hans kurtisering, at den skal forbedre Lysis. Dermed pointerer Platon, hvorledes ethvert aspekt af dannelse i realiteten ofte er fraværende i den traditionelle erotik og skærper dermed sit signalement af en erotisk praksis, der er i krise.

Over for denne praksis står den sofistiske ἐπίδειξις som konkurrent. Hvor fortegnet for dannelsen i den traditionelle kurtiseringsrelation endnu var erotisk, forholder det sig omvendt inden for sofistikken. I stedet for en relation mellem en elsker og en yngling, er der tale om et forhold mellem en lærer og en elev, hvor dannelse er fortegnet. Eller måske er ordet undervisning bedre, idet det i høj grad er en teknisk form for vidensformidling, der giver retorikken førsteprioritet. Den sofistiske ἐπίδειξις er i sig selv et retorisk kunststykke. Samtidig fungerer retorikken imidlertid som det medium, i hvilket en eristisk kritik af de traditionelle værdier kan finde sted, eller rettere hvor sofisten kan påvise, at deres gyldighed og tilstedeværelse er afhængig af selvsamme retoriske kunnen, og dermed peges der på denne som en altbeherskende fagkundskab. En sådan demonstration har i høj grad et protreptisk formål, idet det vækker et forlangende efter en særlig uddannelse, hvormed man kan erhverve sig denne kunst. Retorikken er dermed på en gang sofistikkens indhold og form.

Hippothales og Ktesippos repræsenterer to forskellige opfattelser af, hvordan man bør forholde sig over for ynglingen, henholdsvis den traditionelle erotiks forforståelse af

23. Gaiser: *Protreptik und Paränese bei Platon*, s. 69.

relationen til ynglingen som et forhold mellem en *ἐραστής* og en *ἐρώμενος*, og sofistikkens opfattelse af forholdet som en relation mellem en lærer og en elev. De står med andre ord for to former for *φιλία*. I sofistikkens tilfælde er der tale om venskab i betydningen af en nyttig forbindelse, som eleven indgår for at styrke sine muligheder for at gøre sig gældende i den sociale sammenhæng i bystaten, mens sofisten tjener penge gennem sin undervisning og derfor har umiddelbar fordel af relationen.

Hvorledes placerer Sokrates sig i forhold til disse to stridende positioner? Efter at Ktesippos har afsløret navnet på Hippothales' elskede for ham, siger han følgende til Hippothales, og det er interessant at iagttage hans præcise ordvalg: "Udmærket Hippothales!, sagde jeg, Hvor har du dog fundet en ædel og i alle henseender rask kærlighed! Men kom og fremvis (*ἐπίδειξαι*) dét for mig, som du fremviser (*ἐπιδείκνυσαι*) for disse folk, for at jeg kan se, om du ved, hvad en elsker bør sige om en yngling, når han taler til ham eller til andre" (*Lys.* 204e9-205a2).²⁴ Sokrates overtager den sofistiske protreptiks vokabular, idet han beder Hippothales om at 'fremvise' sin kurtiseringsstrategi, men han drejer samtidig denne praksis med karakteristisk sokratisk ironi. Sokrates indskærper, at han ikke er interesseret i, hvorledes Hippothales har komponeret sine kærlighedsdigte, men derimod i den *tankegang* (*διάνοια*), der ligger bag (*Lys.* 205a9- b2). Det er denne tankegang, Hippothales skal 'fremvise', og som skal afprøves. Det er her igen afgørende ikke at misforstå Sokrates' spørgen som en interesse i Hippothales' personlige, subjektive mening; det er derimod den almene tankegang, som bærer hans holdning, Sokrates er ude efter, og som han skal aflægge regnskab for (*λόγον διδόναι*).²⁵

Fremvisningen er i dette tilfælde ganske hurtigt overstået, idet det hurtigt bliver klart, hvor åbenlyst afmægtig, modsigelsesfyldt og potentiel skadelig hans kurtisering er; den er kort sagt ikke en omfattende prøvelse værd. Da Hippothales indrømmer dette og erkender, at han søger Sokrates' råd om, hvad han skal sige eller gøre for at blive elsket af

24. "Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἰππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν τοῦτον τὸν ἔρωτα πανταχῆ ἀνηῦρες καὶ μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἃ καὶ τοῖσδε ἐπιδείκνυσαι, ἵνα εἰδῶ εἰ ἐπίστασαι ἃ χρὴ ἐραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν."

25. Udtrykket *λόγον διδόναι* er en tilbagevendende sokratisk formel. Jf. f.eks. *Symposion* 189b.

Lysis, svarer Sokrates på følgende måde: "Det er ikke let at forklare, sagde jeg. Men hvis du skulle ønske at bevirke, at han kom i diskussion (*εἰς λόγους ἐλθεῖν*) med mig, ville jeg måske være i stand til at vise dig (*σοι ἐπίδειξαι*), hvad man bør tale med ham om (*ἅ χρῆ αὐτῷ διαλέγεσθαι*) i stedet for de ting, som disse folk hævder, at du siger og synger" (*Lys.* 206c4-c7).²⁶ Sokrates' forslag får emphatisk tilslutning af Hippothales, og også Ktesippos følger med ind i palæstraen. Hippothales forventer at få demonstreret en strategi, hvormed Lysis kan vindes, og sofisten Ktesippos venter sig et eksempel på en sofistisk protreptik, idet Sokrates benytter formuleringen *σοι ἐπίδειξαι* over for Hippothales og dermed knytter an til den sofistiske sprogbrug.

Ynglingeenskabet

Inden Sokrates 'indløser' Hippothales' og Ktesippos' forventninger finder imidlertid et kort mellemstil sted, hvor Sokrates introduceres til de to ynglingevenner, Lysis og Menexenos. Lysis er formentlig den yngste af Sokrates' samtalepartnere i Platons dialoger, og han viser da også i sin generte holdning over for Sokrates tydelige tegn på umodenhed. Han tør endnu ikke stå ved sig selv som et fuldt ud selvstændigt individ, men foretrækker at gemme sig bag Menexenos, og denne uselvstændighed understreges også af, at han endnu kaldes ved faderens navn (*Lys.* 204e3-5). Sokrates skal forsøge at vække Lysis til aflægge uselvstændigheden og træde i karakter. Men grunden til, at dette overhovedet er besværet værd, er Lysis' ekstraordinære potentiale. Allerede i Ktesippos' indledende præsentation fremhæves Lysis fornemme familie²⁷, og i forbindelse med Sokrates' forslag om at samtale med ham, fremdrager Hippothales, at han frem for alt er lydhor (*φιλήκοος*) (*Lys.* 206c10). Endelig understreger Sokrates' første karakteristik af Lysis hans enestående status blandt de andre ynglinge, og at han ikke bare er smuk men 'både smuk og god' (*καλός τε κάγαθός*) (*Lys.* 207a2).

Udover fremhævelsen af Lysis som en enestående dreng, præsenterer mellemspillet også ynglingeenskabet rivalisering. Da begge ynglinge sidder ned, henvender Sokrates

26. "Οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, εἰπεῖν· ἀλλ' εἴ μοι ἐθελήσαις αὐτὸν ποιῆσαι εἰς λόγους ἐλθεῖν, ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδείξαι ἅ χρῆ αὐτῷ διαλέγεσθαι ἀντὶ τούτων ὧν οὗτοι λέγουν τε καὶ ἄδειν φασί σε."

27. Jf. *Lysis* 204e8 samt indirekte i 205c.

sig til Menexenos, og følgende ordveksling finder sted: "Sig mig Demofons søn, sagde jeg, hvem af jer er den ældste? – Vi strides om det, svarede han. – Strides I mon også om, hvem af jer, der er af den fornemste familie? – I høj grad, sagde han. – Og på samme måde, hvem der dog er den smukkeste? Da lo de begge to. – Jeg vil slet ikke spørge hvem af jer, der er den rigeste, for I er jo venner. Eller hvad? – I høj grad, svarede de. – Og alt er jo fælles blandt venner siges det, så der er ikke nogen forskel mellem jer på det punkt, hvis I ellers taler sandt om jeres venskab. Det var de begge to enige med mig i. Derpå var jeg på nippet til at spørge dem, hvem af dem, der mon var den retfærdigste og den viseste. Men midt under dette kom der én op til Menexenos og sagde, at idrætslæreren kaldte" (*Lys.* 207b8-d4).²⁸ Den barnlige rivalisering er en naturlig del af ynglingevenskabet; palæstraen dyrker den i dens korporlige skikkelse i form af brydekunsten, og de to drenge strides indbyrdes om, hvem der har den højeste status. Men det bliver samtidig klart, at venskabet mellem drengene sætter en naturlig grænse for rivaliseringen. Det videre perspektiv i samtalen, der antydes gennem Sokrates' ønske om at spørge til retfærdigheden og visdommen, forbliver i første omgang urealiseret, idet Menexenos kaldes bort, men spørgsmålet giver læseren et vink om, at rivaliseringen har en sokratiske form, der beskæftiger sig med disse højeste goder. Og spørgsmålet klinger med, hvorvidt og i bekræftende fald hvordan denne sokratiske rivalisering finder sted inden for venskabets rammer. Læseren forberedes dermed til at forholde sig til, hvad den sokratiske omtolkning af rivaliseringen består i. I den første korte ordveksling med Menexenos citerer Sokrates ordsproget 'for venner er alt fælles' (*κοινὰ τὰ φίλων*). Denne samhørighed blandt venner karakteriserer også de sokratiske samtaler, hvilket fremgår af slutningen på *Faidros* (*Phaedr.* 279c5-6). Den sokratiske samtale er altså karakteriseret af dobbeltheden mellem strid og samhørighed, men stridsemnerne er andre end rigdom og familie. Meningen med dette lille mellemspill er altså at antyde ynglingevenskabet som en tredje form for *φιλία* ved siden af den

28. "ᾠ παῖ Δημογῶντος, ἣν δ' ἐγώ, πότερος ὑμῶν πρεσβύτερος; - Ἀμφισβητοῦμεν, ἔφη. - Οὐκοῦν καὶ ὀπότερος γενναιότερος ἐρίζουτ' ἄν, ἣν δ' ἐγώ. - Πάνυ γε, ἔφη. - Καὶ μὴν ὀπότερός γε καλλίων, ὡσαύτως. - Ἐγελασάτην οὖν ἄμφω. - Οὐ μὴν ὀπότερός γε, ἔφην, πλουσιώτερος ὑμῶν, ἐρήσομαι· φίλω γάρ ἐστον. Ἡ γάρ; - Πάνυ γ', ἐφάτην. - Οὐκοῦν κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται, ὥστε τούτῳ γε οὐδὲν διοίσειτον, εἴπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον. - Συνεφάτην. Ἐπεχείρουν δὴ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾶν ὀπότερος δικαιότερος καὶ σοφώτερος αὐτῶν εἶη. Μεταξὺ οὖν τις προσελθὼν ἀνέστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην"

erotiske relation og det sofistiske forhold mellem lærer og elev.

Sokrates' ἐπίδειξις

Afbrydelsen, hvor Menexenos kaldes væk til offerttjeneste, har også den funktion at isolere Lysis og dermed gøre ham tilgængelig for Sokrates. Dermed indledes dialogens første egentlige udspørgen (*Lys.* 207d5-211d4). Sokrates begynder med at spørge Lysis, om hans forældre elsker ham, hvorpå Lysis svarer bekræftende. Sokrates drager den konsekvens, at forældrene følgelig må ønske, at han er lykkelig, og endvidere, at den, der er lykkelig, ikke er slavebundet og ikke forbydes at gøre, hvad han ønsker. Lysis samtykker. Lykken bestemmes altså implicit som at være fri til at gøre det, man måtte ønske. Herefter peger Sokrates imidlertid på en række forhold i Lysis liv, der afslører, at forældrene ikke tillader Lysis en sådan frihed: Han får ikke lov at styre sin faders væddeløbsheste, ja ikke engang hans muldyr, i modsætning til henholdsvis vognføreren og muldyrdriveren, som begge har en lavere social placering end ham (*Lys.* 208a-b). Det samme gælder imidlertid også i forhold til ham selv. Han får ikke lov at styre sig selv (ἀρχεῖν σεαυτοῦ). Den praktiske side af denne styring er derimod overladt til en opdrager (παιδαγωγός), mens den åndelige ledelse varetages af lærere (διδάσκαλος). Selv hans mor indrømmes større frihed, idet hun råder over væveredskaberne, mens Lysis ville få prygl, hvis han forsøgte at gøre sig gældende på dette område (*Lys.* 208c-e).

På spørgsmålet om, hvorfor han mon nægtes frihed til at gøre, hvad han vil i alle disse sammenhænge, svarer Lysis, at det skyldes hans alder. Dette svar accepterer Sokrates imidlertid ikke, idet han henviser til, at Lysis' forældre lader ham læse op eller spille lyre og ikke her lader hans alder være en hindring. Lysis må indrømme, at det afgørende kriterium ikke er alder, men *viden*. Denne eksklusive adgang til autoritet vendes efterfølgende til et positivt udgangspunkt, en mulighedsbetingelse for magt og frihed. Og dette gælder i enhver sammenhæng ligefra de mest banale gøremål i husholdningen til ansvaret for Athen. Lysis må også erkende, at han ikke er til nogen nytte for sin familie, så længe han er uvidende. Sokrates konklusion synes dermed at være, at kun viden kan bringe lykke, som jo blev bestemt som det, at kunne gøre, hvad man ønsker. Sokrates radikaliserer endda pointen, idet han bringer Lysis til at indrømme, at man kun gennem

viden gør sig fortjent til venskab og kærlighed. Endelig sikrer Sokrates sig Lysis' tilslutning til, at han er uvidende og derfor har brug for en lærer (*Lys.* 210d). Argumentet afsluttes med, at Lysis må tilstå, at han ikke tænker stort om sig selv, idet han endnu er uvidende. På græsk lyder det således: "Οὐδ' ἄρα μεγαλόφρων εἶ, εἴπερ ἄφρων ἔτι - Μὰ Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ μοι δοκεῖ." (*Lys.* 210d7-8). Ved at benytte ordet *μεγαλόφρων* får Sokrates elegant antydnet, at Lysis' hovmod hænger sammen med, at han ikke er i stand til at tænke. Dette lille ordspil understreger altså nok engang, at viden er kriteriet.²⁹

Sokrates' første samtale med Lysis udgør et omdiskuteret problem i forskningen. Klassiske fremstillinger som Friedländers, Wilamowitz', Taylors og Guthries hæfter sig først og fremmest ved, at Sokrates fremhæver viden som det centrale kriterium for at få tildelt ansvar og indflydelse.³⁰ Findlay er enig i dette, men anmærker også kritisk: "From this [at viden er nøglen til ansvar] Socrates proceeds, by a transition not wholly lucid, to the contention that a person can only be loved if he is in some way useful or profitable to the person who loves him. The wise will therefore be loved by all because he is profitable to all, whereas the unwise will be loved by no one. This contention, which flies in the face of facts, only seems to follow from what has gone before: we do not entrust tasks to those who have no wisdom to perform them, but we may none the less love them by keeping them in leading strings."³¹ Vlastos og en række andre fortolkninger benytter Sokrates' første samtale med Lysis i karakteristikken af det platoniske venskabsbegreb som en utilitaristisk og egoistisk doktrin. De hævder, at argumentet reducerer kriteriet for venskab til nytte.³² For at imødegå disse udlægninger fremhæver Bordt, at der er flere tegn på, at passagen ikke skal tages fuldstændig alvorligt. Han fremhæver blandt andet Sokrates' eksempel, at Lysis med tilstrækkelig viden vil få afgørende indflydelse på perserkongens madlavning og opnå tilladelse til at kaste selv store mængder salt i maden

29. Jf. Taylor: *Plato*, s. 67.

30. Friedländer: *Platon II*, s.87; Wilamowitz: *Platon – sein Leben und seine Werke*, s. 142; Taylor: *Plato*, s. 67; Guthrie: *A history of Greek philosophy. Volume IV: Plato*, s. 138.

31. Findlay: *Plato – The Written and the Unwritten Doctrines*, s. 98.

32. Angående Vlastos' tolkning jf. n. 7. Bordt anfører, at Adams og Reshotko forsøger at vise, at ærindet i *Lysis* er at etablere en såkaldt sokratiske og utilitaristisk forståelse af venskabet ikke ulig den, vi finder i Xenofons *Memorabilia*. Jf. Adams: 'The Lysis Puzzles' i *History of Philosophy Quarterly* 2, s. 3-17 og 'A Socratic theory of Friendship', *International Philosophical Quarterly* 35, s. 269-282, samt Reshotko: 'Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction', *Apeiron* 30, s. 1-8.

(*Lys.* 209d-e). Eksemplet udgør tilsyneladende kulminationen i Sokrates' beskrivelse af, hvilken magt Lysis vil opnå, hvis han bliver vidende, og det er tilstrækkeligt absurd til at vise, at den utilitaristiske tankegang ikke skal tages for pålydende.³³ Også Tessitore påpeger den legende tone og de grove argumenter, som karakteriserer passagen.³⁴

Den bekræftende vurdering af passagen, som de klassiske fremstillinger repræsenterer, kan ikke affejes, men samtidig påpeger de kritiske indvendinger også reelle problemer. Fortolkningen må derfor søge at inkorporere både det affirmative og det relativere, kritiske synspunkt på Sokrates' første samtale med Lysis ved at fokusere på, hvilken forudforståelse hos Lysis Sokrates taler til, og dermed hvilken dramatisk funktion talen har.

Ser man passagen i dens sammenhæng, er den et forsøg på at løse den uselvstændige Lysis fra de utilstrækkelige former for *φιλία*, som har autoritet i hans liv. Dermed skal samtalen med Sokrates virke som en første tilskyndelse til at træde i karakter.

Det drejer sig for det første om at undergrave slægten og opdragernes selvfølgelige magt. Hvad angår opdragerne taler dialogens slutning sit tydelige sprog: De ankommer som onde ånder, og fulde og brovtende på dårligt græsk trækker de utålmodigt drengene med sig og opløser dermed samtalen. Med hensyn til slægten ved vi, at den platoniske Sokrates ikke alene gør grin med genealogien,³⁵ men at han i det hele taget stiller radikalt spørgsmålstejn ved slægten som en selvfølgelig autoritet, idet han sætter fornuften i stedet. I det omfang forældre og pædagoger hindrer eller blot slører begæret efter at udvikle denne fornuft, må disse autoriteter i Sokrates' øjne bekæmpes.

For det andet søger Sokrates' argument at knuse den pæderastiske relations magt over Lysis. Formelt set indløser Sokrates ganske vist sit løfte om at ydmyge Lysis og dermed vise Hippothales, hvorledes man bør tale til den elskede. Men dette sker netop ved at udskifte elskereren med fornuften som autoritet. Derfor understreges det, at Sokrates iagttager, hvorledes Hippothales er skræmt og forvirret over, hvad han har hørt (*Lys.* 210e5-6) Med sin *ἐπίδειξις* ønsker Sokrates at gøre Lysis ydmyg over for sandheden, ikke

33. Jf. Bordt: 'The Unity of Plato's *Lysis*', s. 160.

34. Tessitore: 'Plato's *Lysis*: An introduction to philosophical friendship', s. 118f.

35. Angående Sokrates' hån af genealogien jf. *Theaitetos* 174e-175b.

velvillig over for Hippothales.

Endelig må Sokrates' samtale med Lysis anskues i relation til sofistikken. Idet Sokrates ikke eksplicit forholder sig til Ktesippos, behandles argumentet i forskningen udelukkende som et svar på Hippothales' begæring. Passagen, som følger efter argumentet, hvor Lysis hemmeligt beder Sokrates om også at tugte (κολάζειν) Menexenos, afslører imidlertid, at Sokrates har et uafsluttet mellemværende med sofistikken. Sokrates beskriver Menexenos som en stridbar (ἐριστικός) og frygtelig (δεινός) mand, der vil forsøge at gendrive (ἐλέγχειν) ham, og han kobler ham eksplicit til Ktesippos som dennes elev (μαθητής) (Lys. 211b-c).³⁶ Lysis giver Sokrates ret i denne beskrivelse, men netop på grund af hans stridbarhed ønsker han, at Sokrates skal tale med ham. Passagen viser, at Lysis er klar over det problematiske hovmod i den sofistiske eristik, og samtidig gør det læseren opmærksom på, hvad vi skal vente os af det følgende. Ligesom Sokrates forsøgte at lade Hippothales blive belært ved at lade ham iagttage Lysis' ydmygelse, skal Lysis nu forsøge at lære ved at se Menexenos blive ydmyget, og derved skal han have muligheden for at undslippe den sofistiske autoritet, som ud over slægten og pæderastiet er den tredje falske autoritet, som truer ham.³⁷

I forhold til Sokrates' første samtale med Lysis, er det vigtigt at være opmærksom på, at allerede denne passage profilerer modsætningen mellem sofistikken og Sokrates. Vi har været inde på, at samtalen svarer til den sofistiske protreptiks ἐπίδειξις. Samtalen fungerer næsten som en afgrænset helhed i dialogen, og det er netop fordi, der er tale om en brug af en allerede eksisterende genre fra Platons side. Gaiser peger på, at mellemværendet med den sofistiske λόγος προτρεπτικός ofte udvikler sig derved, at

36. Szlezák bemærker, at denne advarsel mod Menexenos har en ironisk for pointe den, som kender det videre forløb i dialogen. Menexenos bliver hurtigt sat på plads af Sokrates. Den, som viser sig at være eristiker er nemlig ikke Menexenos, men Sokrates. Jf. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, s. 121.

37. Hvorfor påtaler Ktesippos hemmelighedsfuldheden i den ordveksling, hvor Lysis beder Sokrates om at sætte Menexenos til vægs? Dette kunne understrege det esoteriske i Sokrates' vidensformidling. Sokrates foretrækker at samtale med få personer afsides i stedet for at stå til regnskab i det offentlige rum. Han er ikke den uvidende filosof, men tværtimod den, som hele tiden har en hensigt og en bagtanke med sine argumenter. Man kan imidlertid også se Ktesippos bemærkning som en måde at understrege, hvor den afgørende front tegner sig i dialogen. Det drejer sig om det antagonistiske forhold mellem sofistikken og filosofien, repræsenteret på den ene side af Ktesippos og hans elev Menexenos og på den anden side Sokrates og det unge 'talent' Lysis. Scenen er med andre ord sat til, at Sokrates skal vise sit værd mod denne autoritet.

Sokrates overtager den måde at tale på, som er karakteristisk for sofisternes ἐπίδειξις, men i en ironisk efterligning overbyder den.³⁸ Dette er præcis, hvad der er tilfældet i *Lysis*, og det er dette, som giver Sokrates' argument den svært fortolkelige dobbeltbundethed. Der er tale om en ironisk efterligning, der ved sine parodiske træk og grove argumentation peger på, at den form, som den efterligner, er utilstrækkelig. Ligesom ulven ligner hunden, er også den sofistiske ἐπίδειξις faretruende lig den sokratiske protreptik for en umiddelbar betragtning.³⁹ Men i virkeligheden er de klare modsætninger, og dette antyder Platon med sin ironi.

I samtalen defineres lykken som at være fri til at gøre det, man måtte ønske. Den platoniske kerne i denne definition er, at filosofen er fri og i virkelig overensstemmelse med sine ønsker, og at et sådant menneske derfor er lykkeligt. Men uden en række yderligere kvalifikationer passer denne definition også på det uhæmmede magtmenneske Kallikles fra *Gorgias*. Også hans forestilling om at magt er ret, sætter mennesket fri til at gøre, hvad det vil. Tilsvarende er den definition af viden, som Sokrates præsenterer, prekær. Platonisk anskuet er viden ganske vist den højeste autoritet. Men Sokrates fremstiller viden som udelukkende instrumentel i samtalen med Lysis. Den er øjensynlig kun et middel til at opnå magt. En sådan indskrænket forståelse af viden er netop, hvad Platon anklager sofisterne for, idet de hævder, at viden kan overdrages som en genstand på linje med alle andre. Den sokratiske maieutik, som den præsenteres i *Theaitetos* og forestillingen om anamnesis, som den udvikles i *Menon*, er til forskel herfra et forsøg fra Platons side på at vise, at viden om de afgørende forhold i tilværelsen er resultat af en intens og vedvarende dannelse af selvet, som er uadskillelig fra etik, æstetik og religiøsitet. Endelig er det også en amputeret forståelse af venskab og kærlighed, som Sokrates præsenterer Lysis for i deres indledende samtale. Selvom Platon, som enhver græker, ser det som en uproblematisk selvfølge, at man nyder fordele af et venskab, betyder det ikke, at venskabet platonisk betragtet kan reduceres til et egoistisk nytteforhold. Også venskabet må forstås i den omfattende sammenhæng, som den

38. Gaiser: *Protreptik und Paränese*, s. 33.

39. Analogien mellem sofisten og filosofen og ulven og hunden stammer fra *Sofisten*. (*Soph.* 231a)

filosofiske praksis er, og hvis formale kendetegn er, at mål og middel er uadskillelige.

For en læser, der har et vist kendskab til den platoniske filosofi, får Sokrates' udsagn i hans første samtale altså en karakteristisk tvetydighed. De må kvalificeres yderligere, hvis de skal være udtryk for en sokratiske snarere end en sofistisk protreptik. Tager man talen ud af dens sammenhæng kan det synes som om, at den gør et instrumentelt syn på frihed, viden og venskab gældende. Først hvis man forstår talen på baggrund af den anden del af dialogen og dermed ud fra grundsætningerne i den platoniske filosofi, bliver det klart, at en sådan læsning er vildledende. Dermed bliver også først forskellen til den sofistiske protreptik, som netop opererer med en instrumentel forståelse af frihed, viden og venskab, tydelig. Når Vlastos ikke tager højde for, at talen er en ironisk efterligning af den sofistiske *λόγος προτρεπτικός*, og dermed medtænker de senere modifikationer af, hvorledes det sokratiske venskab skal forstås, sætter han et fatalt lighedstegn mellem sofisterne og Platon.

Anden del: Filosofiens venskab

Den anden del af *Lysis* viser Sokrates' tilskyndelse til et filosofisk venskab. Her fremstilles det, hvorledes Sokrates i en protreptisk bestræbelse forsøger at iværksætte en befrielse – *λύσις* – af den uselvstændige, men lovende yngling Lysis. Han er underlagt en række falske autoriteter, hvilket giver sig udslag i en tilsvarende problematisk forestilling om, hvad *φιλία* er. Han er af en fornem slægt, men må bringes til at stille spørgsmålstejn ved denne form for *φιλία* som den bærende i hans tilværelse. Ligeledes er hans opdragere fordærvede, og troskaben over for dem er derfor misforstået. Også den pæderatiske relation, som er skildret gennem den latterlige figur Hippothales, må Lysis løsgøres fra. Endelig er der den sofistiske undervisning, repræsenteret ved Ktesippos og hans elev Menexenos. Dette er i Platons øjne langt den farligste konkurrent, fordi den umiddelbart minder om den sokratiske filosofi: Den stiller spørgsmålstejn ved slægten og pæderastien, den har talen som sit medium og gør brug af gendrivelsen som form, og den præsenterer viden, der skal formidles i samtaler med en lærer, som den højeste autoritet.

På dette tidspunkt i dialogen er det langt fra sikkert om Lysis kan løses fra de falske forestillinger om *φιλία*. Forventningerne til dialogens hoveddel må derfor være, at den

giver et indtryk af, hvad den sande sokratiske *φιλία* er. Det gælder alle begrebets aspekter: *φιλία* som filosofisk rivalisering i stedet for hans og Menexenos' barnlige rivalisering; en ny udlægning af *φιλία* i erotisk forstand som erstatning for det pæderastiske forhold; *φιλία* som et samhörigt samtalefællesskab, som er sit eget formål, der kan erstatte den sofistiske undervisningsrelation, hvor beherskelsen af *λόγος* kun er et middel til at opnå indflydelse; og den upersonlige *φιλία* forstået som den rette affinitet over for viden i stedet for sofistikkens instrumentelle opfattelse af viden. Endelig må det samlede begreb om *φιλία* kunne sandsynliggøre en sammenhæng, der kan erstatte den selvfølgelige meningsfulde kontekst, som slægten endnu er for den uselvstændige Lysis.

Derfor er det afgørende, at man ikke anskuer de forskellige argumenter som en række adskilte forsøg på at bestemme, hvad venskab er. Dermed negligerer man den dramatiske progression i dialogen. Samlet set er anden del af dialogen et forsøg på at profilere den sokratiske forståelse af filosofiens venskab i modsætning til de falske autoriteter, som behersker ynglingenes liv. De enkelte 'definitionsforsøg' har deres retfærdiggørelse som led i denne samlede beskrivelse. Hver især bidrager de med en brik i det overordnede billede, som Platon ønsker at tegne.

De eristiske passager

Sokrates indleder gendrivelsen af Menexenos med en bemærkning, hvor han understreger, at hans inderste stræben altid har rettet sig mod venskab. Mens andre foretrækker heste, hunde, guld eller ære, har han altid ønsket sig at stifte venskab. Han er *φιλέταιρος*. For enhver, som har det mindste kendskab til den platoniske Sokrates, har denne selvbeskrivelse en ironisk undertone. Sokrates, som vi møder ham i dialogerne, er først og fremmest *φιλόσοφος*. Han er den, der stræber efter viden, og enhver anden (selv)karakteristik må ses i lyset af, at dette er hans livs egentligste formål. De følgende forsøg på at indkredse venskabets natur må dermed anskues som undersøgelser af filosofiens venskab og ikke blot som uhildede definitionsforsøg. Det er det filosofiske venskab, som Sokrates ønsker at profilere op imod de falske autoriteter, drengene endnu er underlagt. Denne pointe understreges yderligere ved Sokrates' ironiske lovprisning af drengenes evne til allerede så tidligt at stifte venskab. Hermed er det fra begyndelsen

antydte, at venskab i sokratiske forstand er en langt mere fordringsfuld relation.

Samtalen med Menexenos gennemhuller på eristisk vis en række forsøg på at bestemme, om det er den elskede, elskereren eller gensidigheden, som garanterer venskabet. Den strækker sig fra 211d5-213d5. Menexenos svarer først, at det er ligegyldigt. Men Sokrates fremhæver den ulykkelige kærlighed, hvilket synes at pege på, at der må være gensidighed til stede, før man i egentlig forstand kan tale om venskab. Hvis der er tale om en ensidig tiltrækning, er det i grunden misvisende at betegne relationen som venskab.

Denne selvfølgelig opfattelse afviser Sokrates imidlertid, ved at henvise til et ensidigt eller ikke-reciprokt 'venskab'. Han spørger om en hesteven må genelskes af sine heste, en ven af vin af sine vine og en ven af visdom af den viden, han elsker. Menexenos må medgive, at dette ikke er tilfældet og forsøger sig i stedet med den opfattelse, at det er den elskende, som konstituerer venskaber. Men dette ville føre til det absurde resultat, at man kunne være ven med en fjende. Det samme gælder, hvis man antager, at det er den elskede, som garanterer venskabet. Hermed er alle muligheder forsøgt, Menexenos er blevet sat til vægs og må indrømme, at de befinder sig i apori. I stedet for at erklære sig enig i dette, spørger Sokrates, om de har anlagt undersøgelsen rigtigt. På dette tidspunkt bryder Lysis ind og understreger, at det har de efter hans mening ikke. Og for at understrege, at denne kommentar skal tages alvorligt, hedder det: "Og samtidig med, at han sagde dette, rødmede han. Det forekom mig, at det han havde sagt ufrivilligt var undsluppet ham fordi han så intenst havde rettet sin opmærksomhed mod det, som blev sagt. Og åbenbart havde han også forholdt sig på denne måde, da han hørte efter" (*Lys.* 213d2-5).⁴⁰ Lysis' replik er ikke udtryk for utidig indblanding men for ægte filosofisk opmærksomhed. Sokrates roser da også Lysis, og gentager, at de har anlagt undersøgelsen på en forkert måde.⁴¹

Hvad er funktionen af denne første passage, som diskuterer, hvad der garanterer

40. "Καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρυτθρίασεν· ἐδόκει γάρ μοι ἄκοντ' αὐτὸν ἐκφεύγειν τὸ λεχθὲν διὰ τὸ σφόδρα προσέχειν τὸν νοῦν τοῖς λεγομένοις· δῆλος δ' ἦν καὶ ὅτε ἠκροῶτο οὕτως ἔχων."

41. I denne passage har det betydning, at Lysis er en diegetisk dialog, dvs. at Sokrates optræder som fortæller, modsat f. eks. *Menon*. I *Lysis* har Platon mulighed for at lade Sokrates gøre opmærksom på, hvorledes Lysis' reaktion skal fortolkes. Idet Platon lader Sokrates påpege, at Lysis' kommentar skyldes hans ekstraordinære opmærksomhed på sagen, kan han bedre sikre sig imod, at den ikke bliver misforstået som utidig indblanding.

venskabet? Aporien opstår, fordi Sokrates bruger begrebet *φίλος* på to forskellige måder uden at gøre opmærksom på denne forskel. Han benytter den reciproke forståelse af *φίλος* til at tilbagevise, at det er den elskede eller den elskende, som ensidigt konstituerer venskabet, mens han omvendt bruger den ikke-reciproke eller upersonlige *φίλος* til at sætte spørgsmålstegn ved gensidigheden i venskabet. Forudsætningen for aporien er, at venskab er enten gensidigt eller ensidigt begrundet. Pointen er altså, at Sokrates anlægger undersøgelsen således, at de to forståelser af *φίλος* udelukker hinanden. Det er imidlertid selve denne forudsætning, som er problematisk, og Platon understreger dette med Lysis' kommentar, der bifalder Sokrates' mistanke om, at de hele vejen har søgt på en forkert måde (*τὸ παραπᾶν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν*). Den forestilling om filosofisk venskab, som udvikles i dialogen, bygger på begge forståelser, og dermed afvises forudsætningen om, at de skulle udelukke hinanden. I filosofiens venskab er der tale om, at det ensidige venskab rettet mod en ganske bestemt 'genstand', nemlig viden, er forudsætningen for, at man overhovedet kan tale om et virkeligt venskab på det intersubjektive niveau. Og omvendt kommer kærligheden til viden bedst til udtryk i en bestemt mellem menneskelig relation, nemlig dialogen. I den forstand hænger begge former for venskab uløseligt sammen.

Sammenfattende har diskussionen med Menexenos den funktion at bringe distinktionen mellem de to forståelser af *φίλος* i spil. Men snarere end at afvise, at man kan forstå, hvad venskab er, på grundlag af disse forståelser, peger passagen på, at kun et venskabsbegreb, som rummer begge disse betydninger af *φίλος*, kan opnå gyldighed. Gennem sin negative form opfylder diskussionen samtidig det krav, som er den formelle anledning til, at den igangsættes. Den indløser Lysis' bøn om en tugtelse af Menexenos.

Efter gendrivelsen af Menexenos vender Sokrates sig mod Lysis for at spørge til venskabets lighed (*Lys.* 213d6-215b10). Han tager udgangspunkt i digternes visdom, der hævder, at guden altid fører den lige sammen med den lige. Ifølge denne forestilling er venskabet altid mellem ligemænd.

Som altid i de platoniske dialoger viser den digteriske overlevering sig at savne den umiddelbare autoritet, som den giver sig ud for at besidde.⁴² I dette tilfælde begynder

42. Digtningens autoritet diskuteres i den lille dialog *Ion*.

Sokrates med at hævde, at den kun siger den halve sandhed. Forestillingen gælder ikke for alle 'ligemænd', da onde ikke kan være venner med onde. Dette er umuligt allerede af den grund, at den onde er i splid med sig selv, og derfor savner venskab på dette fundamentale niveau. Sokrates spørger retorisk, hvorledes et menneske, der er forskellig fra sig selv og i splid med sig selv (*αὐτῷ ἀνόμοιον καὶ διάφορον*) kan blive ven med en anden. Altså kan det højst være de gode, som er venner i kraft af, at de er ligemænd. Også denne opfattelse afviser Sokrates imidlertid. De lige har ingen nytte af hinanden, netop fordi de er lige, og derfor kan de ikke være venner i virkelig forstand, ligesom det ligger i den godes væsen, at han er selvtilstrækkelig (*ἰκανὸς αὐτῷ*). Han har ikke behov for venner, for man kan ikke være venner, hvis man ikke er til nogen værdi for hinanden. Hermed synes venskab mellem ligemænd umulig. Efterfølgende gør Sokrates kort proces med den modsatte opfattelse, der føres tilbage til blandt andet Hesiod, og som hævder, at venskab er at finde mellem ulige eller modsætninger. Følgen må blive den absurde, at de største modsætninger må blive de nærmeste venner: det retfærdige med det uretfærdige, det besindige (*τὸ σωφρον*) med det tøjlesløse (*τὸ ακόλαστον*), det gode med det onde (*Lys.* 216b5).⁴³

Sokrates' gendrivelse af Lysis synes i flere henseender underlig. Forestillingen om, at venskabet mellem gode er det mest ophøjede, er en af grundpillerne i den græske etiske tænkning. Dertil kommer, at Sokrates' mekaniske argumenter mod de to opfattelser synes ført ud fra en absurd præmis. Ethvert venskab, som fortjener sit navn, synes at bygge på *både* lighed og ulighed i forskellige henseender, og det enten-eller, Sokrates stiller op, synes at være en abstraktion.⁴⁴

For at fatte hensigten med disse eristiske passager er det igen afgørende at have deres funktion i den overordnede sammenhæng for øje. Sokrates vender sig mod Lysis for at lade Menexenos hvile ud, og fordi han glæder sig over den eftertænksomhed, han viste med sin kritiske kommentar. Meningen må være den, at Lysis nu skal drage læren af den

43. I denne passage taler Sokrates om venskab som en relation mellem abstrakte størrelser. Dette er en arv fra den førosokratiske filosofi, som tolker venskabet som et kosmologisk princip. Jf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, opslag: 'Freundschaft'.

44. Versenyi fastholder med rette, at vi må forudsætte, at forfatteren er klar over dette. Versenyi: 'Plato's Lysis' i *Phronesis* 20, s. 191.

anskuelighedsundervisning, han netop har modtaget. Pointen i diskussionen med Menexenos er, at man ikke kan beskrive venskab som *enten* gensidigt *eller* ensidigt. Tilsvarende skal refutationen af venskabet mellem lige og mellem ulige bane vejen for den sokratiske tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Her bliver det tydeligt, at distinktionen mellem lighed og ulighed, mellem godt og ondt ikke gælder absolut.

Sokrates' vigtige tese diskuteres med både Lysis og Menexenos fra 216c1-218c3, men den danner i grunden rammen om diskussionen af venskabet frem til dens sammenbrud i 222e. Det er i lyset af denne tese, at man skal forstå meningen med de tilsyneladende problematiske gendrivelsler i samtalen med Lysis. Her skal det blive klart for de to ynglinge, hvorledes Sokrates kan modificere den selvfølgelig forudforståelse af venskab som en relation mellem to gode. Endvidere bliver det tydeligt, hvorfor det overhovedet er relevant at inddrage distinktionerne lighed og ulighed i forståelsen af venskabet. Hvad der umiddelbart kan virke som skematiske og forplumrende distinktioner, bliver uomgængelige bestemmelser på baggrund af den ontologiske og metafysiske horisont, som åbnes med Sokrates' tese.

Metodisk set søger Sokrates med sin tese at føre Lysis et skridt videre i den filosofiske opdragelse. Meningen med gendrivelsen af Menexenos er at belære Lysis om det givtige i at forstå venskab ud fra begreberne gensidighed og ensidighed, men samtidig at påpege faren ved at opstille denne forståelse som et enten-eller. Denne lektion gentages i forbindelse med begreberne lighed og ulighed, hvor der igen peges ud over det abstrakte alternativ mod en syntetiserende forståelse. Her er de abstrakte begreber tilsvarende uomgængelige for en bedre forståelse af venskabet, men samtidig er de også i dette tilfælde forvanskende, hvis de appliceres naivt som alternativer og ikke placeres i en mere omfattende teoretisk sammenhæng. Det er en sådan sammenhæng, Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken-gode eller onde bygger på.

Den sokratiske model for venskabet

Problemet er imidlertid, at den sammenhæng, der giver Sokrates' tese mening, langtfra er udfoldet i dialogen, men tværtimod kun antydet. De forestillinger, som antydes her,

kendes først og fremmest fra *Symposium*. Forbindelsen med denne dialog har længe været et omdiskuteret emne i forskningen. Von Arnim og sidenhen Wilamowitz hævdede, at erotisk kærlighed *ἔρως* og venskab *φιλία* er to ganske forskellige fænomener for Platon, og de kunne derfor ikke godtage forbindelsen mellem eros-dialogerne og *Lysis*.⁴⁵ Den nærværende fortolkning støtter sig derimod til den tradition i forskningen, som hævder en uløselig sammenhæng mellem *ἔρως* og *φιλία*.⁴⁶ Selvom man naturligvis må skelne imellem den erotiske kærlighed, som driver Hippothales og den *φιλία*, som gør sig gældende mellem Lysis og Menexenos, kan man ikke adskille de to fænomener. I denne sammenhæng er det værd at henvise til *Lovene*. Her hedder det, at hvor venskabet bliver mest intenst (*σφοδρός*), kalder vi det kærlighed (*Leg. 837a*).

I den afgørende passage, hvor Sokrates præsenterer tesen om, at det hverken gode eller onde er ven af det gode, knytter han selv forbindelsen til eros. Da Lysis' spørger, hvad han mener, svarer Sokrates, at han knap selv ved det, da han er blevet svimmel af samtalens aporier. Derpå hedder det: "[...] og det ender vel som i det gamle ordsprog med, at det skønne er en ven (*φίλον*). Dette synes i det mindste som noget blødt, glat og glinsende. Derfor undslipper og glider det os måske også af hænde, fordi det er på en sådan måde. Jeg mener nemlig, at det gode er skønt. Mener du ikke også det? Det gør jeg bestemt. Jeg hævder altså anende (*ἀπομαντεύομενος*), at det hverken gode eller onde er ven af det gode" (*Lys. 216c-d*).⁴⁷ Det er karakteristisk, at Sokrates betegner sin tale som anende og fuld af formodninger (*ἀπομαντεύομαι, μαντεύομαι*) og dermed indrømmer dens kryptiske karakter (*Lys. 216d3, d5*).

45. I et appendix refererer og diskuterer Bolotin udførligt debatten mellem von Arnim og Pohlenz, som protesterede imod von Arnims forsøg på at skille *φιλία* fundamentalt fra *ἔρως*. Jf. Bolotin: *Plato's Dialogue on Friendship*, s. 201-227.

46. Hos Friedländer hedder det: "Aber auch sonst sind die Worte 'Freundschaft' und 'Liebe' durchaus verbunden, wenn Sokrates zu Anfang sagt, dass er auf den Erwerb von Freunden mit ganz leidenschaftlicher Liebe gerichtet sei (*πρὸς τὴν τῶν φίλων κτήσιν πάνυ ἐρωτικῶς ἔχω* 211 E) und gegen Ende 'Liebe und Freundschaft und Begehren (*ὁ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία* 221 E) als nahe verwandte, offenbar sich weithin deckende Grössen nebeneinanderstellt." Friedländer: *Platon II*, s. 95.

47. "[...] καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρξαιάν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι. "Ἐοικε γοῦν μαλακῶ τινι καὶ λείῳ καὶ λιπαρῶ· διὸ καὶ ἴσως ῥαδίως διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς, ἅτε τοιοῦτον ὄν. Λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι· σὺ δ' οὐκ οἶεις;" Εἰρωγε. - Λέγω τοίνυν ἀπομαντεύομενος, τοῦ καλοῦ τε κάγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μῆτε κακόν· "

Hans kobling af det skønne med det elskværdige (*φίλον*) og med det gode kan bedst forstås ud fra *Symposion*.⁴⁸ Her fortæller Sokrates som bekendt, hvordan han af præstinden Diotima er blevet belært om erotiske forhold (*Symp.* 201d-212c2). Hun gendriver hans opfattelse af, at Eros er en stor gud og en af de skønne guder. Eros er hverken skøn eller hæslig, og han er hverken udødelig eller dødelig, men indtager en mellemposition (*Symp.* 201e-202a). Han er en stor dæmon (*δαίμων μέγας*), konkluderer Diotima, for dæmonernes plads er mellem de dødelige og guderne (*Symp.* 202d). Metodisk set er der her tale om en parallel til *Lysis*, hvor Sokrates korrigerer den binære eksklusive logik, der kun kan begribe venskabet som ensidigt eller reciprokt, og som forstår det enten som en ligheds- eller en ulighedsrelation.

Den afgørende pointe er imidlertid, at Eros repræsenterer filosofien. Diotima spiller allerede i begyndelsen af sin belæring på analogien mellem den begrundede mening (*ὀρθὴ δόξα*), som ligger midt imellem uvidenheden og visdommen (*Symp.* 202a). Videre præciserer hun, at dæmonen Eros indtager en hermeneutisk rolle som formidlende led mellem den guddommelige og den menneskelige verden (*Symp.* 202e). Endelig indeholder Diotimas afsluttende replik i den første del af samtalen med Sokrates en passage, som er programmatisk i denne sammenhæng: "For visdommen (*σοφία*) hører til blandt de skønneste, og Eros er kærlighed til det skønne, sådan at Eros nødvendigvis er visdomselskende, og som filosofisk findets midt i mellem de vise og de uvidende" (*Symp.* 204b2-5).⁴⁹ Ingen af guderne filosoferer, hedder det, ligesom heller ikke de uvidende stræber efter at blive vise. Eros derimod er filosofisk og filosofien erotisk, fordi den filosoferende bevidst om sin egen uvidenhed stræber efter visdom.

Også i *Lysis* er det opdragelsen til at blive en ven af viden, som ligger Sokrates på sinde, og det er denne form for venskab, som hans tese om relationen mellem det hverken gode eller onde og det gode er et udtryk for. De kryptiske henvisninger til, at det skønne

48. I 'The *Lysis* and the *Symposium*: aporia and euporia?' er Rowe også opmærksom på parallellen mellem Diotimas tale og Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Hans tolkning falder dog ganske anderledes ud, fordi han for det første anskuer såvel Diotimas tale som Sokrates' tese som udsagn om mellemmenneskeligt venskab, og for det andet fordi han ikke vil benytte Diotimas tale som nøgle til at forstå *Lysis*.

49. "Ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτα φιλόσοφον εἶναι φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς."

vil vise sig at være det elskværdige, og at det gode er skønt, hvormed Sokrates beskriver sin tese, alluderer umisforståeligt til den platoniske erotik, som den er præsenteret i *Symposion*. Her præsenteres filosofien som en sublimeret erotik, hvori man stræbende efter den skønne og gode viden, formidler mellem det guddommelige og det menneskelige i en bevidst anerkendelse af sin egen mangel på viden. I *Lysis* 218a-b bliver det meget klart, at venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode er et billede på filosofens søgen efter visdom. Her understreger Sokrates den samme pointe som Diotima i *Symposion* 204a-b: Guden og den vise er ikke elskere af visdommen (*φιλόσοφοι*), ligesom den, som er fordærvet af uvidenhed, heller ikke er en filosof. Tilbage er de, som ganske vist har et onde, uvidenheden, men som i stedet for at forhærde i denne tilstand, forbliver bevidste om, at de ikke ved det, som de ikke ved (*ἔτι ἠγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν*). Sokrates benytter sig i denne forbindelse af en lidt pudsig analogi (*Lys* 217c-e). Den filosoferende er som en person, hvis hår blot er farvet hvidt, mens den fordærvedes hår uigenkaldeligt er blevet hvidt. Sidstnævnte har mistet den retningssans eller stræben, som gør ham til en ven af viden.

Med denne model for venskab har Sokrates distanceret sig fra Hippothales' anakronistiske, vulgære og i sidste ende fordævelige erotik, ligesom han har peget på et langt mere fordringsfuldt venskabsideal end det umiddelbare ynglingevenskab mellem Menexenos og *Lysis*. Samtidig har han også fremhævet det sandhedsmoment, som den eristiske gendrivelse af Menexenos indeholder. Han har antydnet det ensidige venskabs sokratiske perspektiver. Den ensidige *φιλία* udgøres af den filosofiske stræben efter det, som i sandhed *er*. Her må alle tilsyneladende skønne ting, alle øjensynligt dydige handlinger og alle formodenligt sande meninger ses i lyset af spørgsmålet om det skønne, det gode og det sande som sådan.

Ligesom gendrivelsen af Menexenos indeholder også gendrivelsen af *Lysis* et sandhedsmoment, som på baggrund af Sokrates' tese kan fremhæves. Forstår man venskab som filosofi, den vedvarende stræben efter visdom i anerkendelsen af ens egen uvidenhed, er det klart, hvorfor det filosofiske venskab rummer både lighed og ulighed. Der er en fundamental ontologisk begrundet ulighed mellem menneskets verden og ideerne, som filosofien stræber efter at formidle ind i denne verden. Samtidig findes en

lighed i det mellemmenneskelige samtalefælleskab, hvor denne stræben efter en formidling af ideerne finder sted. For så vidt man er forenet om denne stræben i dialogen, kan man i en relativ forstand kaldes god, og i denne forstand er også det sokratiske venskab en relation mellem gode.⁵⁰ Derfor står *Lysis* heller ikke i modsætning til *Faidros*, hvor Sokrates hævder, at det er umuligt, at gode mennesker ikke skulle være venner (*Phaedr.* 255b). Ligesom filosofen i en begrænset menneskelig forstand er vis, fortjener han på samme måde betegnelsen god.

Man kan derfor hverken afvise kategorierne lighed og ulighed som irrelevante for en beskrivelse af venskab, men kan heller ikke opstille et alternativ, hvor man hævder, at *enten* er venskab udelukkende at finde mellem lige *eller* mellem ulige, sådan som Sokrates gør det i sin refutation af *Lysis*. Venskabet er vertikalt betragtet en ulige relation mellem filosofien og dens genstand, men horisontalt betragtet eksisterer der en ontologisk begrundet lighed mellem samtalepartnerne, som sammen søger at realisere kærligheden til visdom, og derigennem har en mulighed for at stifte venskab.

Sammenfattende kan man hævde, at Sokrates' tese ikke blot for første gang antyder en perspektivrig forståelse af venskabet, men at den gør det på en måde, som viser hensigten med de forudgående eristiske passager. De tilsyneladende kunstige bestemmelser, som behandles her, får nu en dybere mening, efter at Sokrates har omtolket venskab fra primært at være en mellemmenneskelig relation til at være filosofiens kærlighed til visdom.

Modifikationen

Inddrager man den ovenfor beskrevne horisont, som Sokrates selv kryptisk henviser til ved præsentationen af sin tese, kan det ikke undre, at han er begejstret for tanken om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Han mener, at de nu i højeste grad har fundet ud af, hvad der er *φίλον*. Menexenos og *Lysis* samtykker uden forbehold

50. Dette argumenterer Bordt udførligt for. Han skriver blandt andet: "In many other dialogues, such as in the *Gorgias* (*Gorg* 510b4), the *Republic* (*Rep.* 329a2-4), the *Symposium* (*Smp.* 195b5), the *Phaedrus* (*Phdr.* 240c1-4) and the *Laws* (837a6f.), Plato claims without any further argument that those who are equal are friends. Very telling is the passage in the *Laws*, because it qualifies the equality. Those who are equal in respect of their virtue are friends, because it is equality of virtue which constitutes friendship." "The Unity of Plato's *Lysis*", s. 166.

(*Lys.* 218b-c). Sokrates' optimisme varer dog kort. Han overmandes af den mest sælsomme mistanke (*ἀτοπωτάτη ὑποψία*) om, at det resultat, de er blevet enige om, ikke er sandt.

Rowe mener ikke, at den følgende del af dialogen har nogen fundamental betydning. Han anser resultatet, som opnåes umiddelbart med Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode, som det holdbare omdrejningspunkt i dialogen, og han mener, at den efterfølgende tvivl og de argumenter, som den afføder, forplumrer dette resultat.⁵¹ Det er rigtigt for så vidt som Sokrates' tese er det positive centrum for en forståelse af Platons begreb om venskab, men de passager, som følger, har ligeledes en vigtig funktion i kraft af, at de præciserer tesen på et afgørende punkt.

Sokrates udlægger i første omgang sin tese således, at det hverken gode eller onde er ven af det gode på grund af nærværet (*παρουσία*) af et onde (*Lys.* 217b5-6). Når dets krop er syg, har et menneske lægekunsten kær på grund af sygdommens tilstedeværelse. Denne tanke, at venskabet eller kærligheden til det gode skyldes nærværet af et onde, tager Sokrates op igen, da tvivlen overmander ham. Han skelner mellem grunden til venskabet (*διὰ ὃ*) og det, for hvis skyld venskabet eksisterer (*οὐ ἕνεκα*) (218d).⁵² Han benytter igen 'venskabet' med lægekunsten som eksempel og siger, at sundheden er formålsårsagen; sundheden er det, for hvis skyld vi er ven med lægekunsten (*Lys.* 219c1-2). Venskabet med sundheden har imidlertid også et formål, og for at denne angivelse af formålsårsager ikke skal føre til en uendelig regres, må vi ifølge Sokrates antage et princip (*ἀρχή*), som ikke kan føres tilbage på en anden årsag, men som er det, for hvis skyld alt andet er os kært. Dette princip betegner Sokrates som *πρῶτον φίλον*, og han

51. Jf. Rowe: 'The *Lysis* and the *Symposium*: aporia and euporia?'. Se særligt s. 211ff.

52. Bolotin skriver om denne distinktion: "[...] though Greek usage would not require this, each of the prepositional phrases is reserved in this passage for one of these two ways of answering the question 'why?' The distinction is so strictly maintained that when Sokrates once uses the preposition *heneka* with the apparent meaning 'because of' (some evil), it will be jarring to the reader(220e4). But that usage will be a deliberate anomaly, introduced in order to awaken an especially close attention to the difficult question of why the ultimate good is loved." *Plato's Dialogue on Friendship*, s. 161. Jeg er enig med Bolotin i, at anomalien i 220e4 virker chokerende. Hvad den nærmere mening med denne overgang er, har længe været et omdiskuteret punkt i forskningen. Bolotins tolkning (ibid., s.173f.) virker ikke overbevisende, og det samme gælder de andre forsøg, jeg har fundet frem til. Szlezák taler om en af dialogens bevidste "'Täuschungen'", men denne tolkning forklarer ikke så meget. Szlezák s. 123 n. 17. Det bedste bud er efter min mening von Arnims, som hævder, at den tilsyneladende forveksling understreger, hvor absurd tanken om, at menneskets begær efter det gode skulle være begrundet i en mangel, er. Jf. Bolotin *op. cit.* s. 173f.

hævder, at alle andre genstande for venskab kun er skyggebilleder i forhold til dette første princip, som er den eneste sande genstand for venskab (*Lys.* 219c-d). Han benytter følgende analogi: En fader kan have meget andet kært som midler til at sikre sin søns velbefindende, f.eks. vin i tilfælde af en skarntydeforgiftning. Genstanden for hans venskab er dog i alle tilfælde sønnen og ikke midlerne.

For at forstå Sokrates' tankegang i disse passager er det afgørende at se dem som en beskrivelse af filosofiens kærlighed til visdom. Lægeeksemplet er i denne sammenhæng valgt med omhu. Ligesom man er ven med lægekunsten på grund af et nærværende onde – sygdommen – og for et godes skyld – sundheden –, har filosofen visdommen kær på grund af den nagende uvidenhed eller apori, og formålet med venskabet er afklaringen. Når Sokrates finder det nødvendigt at indføre tanken om *πρῶτον φίλον* er det for at understrege den ubegrænsede horisont i filosofiens stræben. Hensigten med filosofiens venskab er ikke en egenyttig sjælelig afklaring, en form for mentalhygiejne, men et formål i sig selv. *Πρῶτον φίλον* må med andre ord forstås på baggrund af forestillingen om det godes ide (*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*), sådan som den præsenteres i 6. og 7. bog af *Staten* (RP 504a-521b). Sokrates antyder dette i den følgende passage i *Lysis*, hvor han sammenfatter tanken om *πρῶτον φίλον*: "Dette er altså afvist, at det, som er ven, er ven på grund af en anden, som også er en ven. Men det gode er vel en ven" (*Lys.* 220b6-7).⁵³ Sokrates bemærkning falder på samme kryptiske og uformidlede måde som hentydningerne til det skønne tidligere i dialogen, men der er ingen tvivl om hensigten.⁵⁴

Tanken om det godes ide er en af de mest omdiskuterede i Platons forfatterskab, men uanset, hvordan man tolker de tre lignelser i *Staten* (RP 508a-518a), står det klart, at det godes ide er ophav til al væren og erkendelse; det er det intelligibles princip slet og ret,

53. "Τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι· ἀλλ' ἄρα τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον; -"Εμοιγε δοκεῖ."

54. Rowe og Versenyi hører til de forskere, som er skeptiske over for sammenhængen mellem tanken om *πρῶτον φίλον* og forestillingen om det godes ide. Jf. Versenyi: 'Plato's *Lysis*' i *Phronesis* 20, s. 192ff. og Rowe: 'The *Lysis* and the *Symposium*: aporia and euporia?', s.214f. Sidstnævnte hævder endda, at der på konferencen, som ligger bag artiklen, var "a significant degree of assent" angående dette punkt. Ibid., n. 35. Bordt er dog ikke fremmed over for tanken om en forbindelse og må således repræsentere mindretallet på konferencen. Jf. Bordt: 'The Unity of Plato's *Lysis*', s. 169ff. Szlezák argumenterer emphatisk for en sammenhæng. Jf. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit*, s. 122 n. 17.

analogt til solen i den fysiske verden. I forhold til ideerne har det godes ide en dobbelt status. På samme vis som ideerne omtales det i 518c som det eminent værende (*τὸ φανότατον τοῦ ὄντος*), men i sollignelsen beskrives det som hinsides væren (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* 509b). Denne dobbelthed skyldes, at det på den ene side tilhører den intelligible sfære, men at det på den anden side ikke kan defineres. Det godes ide forholder sig til ideerne, som den enkelte ide til fænomenerne, men hvor den enkelte ide lader sig forklare i lyset af det gode, lader det gode sig kun forstå som princip for noget andet.⁵⁵ Der er således tale om en grænsebestemmelse for erkendelsen, men samtidig om et princip, som bestandig er nærværende som det fortegn, i hvis lys det givne objekt for tanken erkendes. Meningen med at alludere til forestillingen om det godes ide i *Lysis* er altså at antyde, hvad fortegnet for den filosofiske bestræbelse må være. Henvisningen til det godes ide skal hindre enhver instrumentalisering af filosofien.

På baggrund af dette er det nemmere at forstå, hvad der leder til den vanskelighed, som Sokrates rejser i forlængelse af diskussionen af *πρῶτον φίλον*. Dette sker i passagen 220b8-221c5. Vanskeligheden er følgende: Hvis grunden til filosofens venskab er uvidenheden, så instrumentaliseres filosofien; den er kun et middel til at fjerne et onde, og er dermed ikke egentligt begrundet. Sokrates udtrykker det ved at sige, at hvis alt ondt elimineres, behøver vi ikke længere hjælp, findes der ikke længere nogen sygdomme, vil vi ikke længere behøve nogen medicin (*Lys.* 220c-d). Han antyder endvidere, at det ikke drejer sig om det latterlige tankeeksperiment, at alt ondt skulle forsvinde (*Lys.* 221a3-5), og dermed peger han på, at det er den principielle problemstilling, som interesserer ham: Hvorledes begriber man filosofiens årsag, så den ikke instrumentaliseres?

Svaret på dette problem antydes allerede i den selvsamme passage. Sokrates skelner mellem en nyttig og en skadelig måde, hvorpå begæret kan ytre sig. Den, som tørster, kan både begære på en skadelig og en opbyggelig måde.⁵⁶ Det opbyggelige begær er ikke begrundet i en mangel, men er i sig selv gavnligt. Hvis filosofiens stræben efter viden kan begribes som et opbyggeligt begær, kan problemet angående dets begrundelse

55. Jf. Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie I*, s. 231.

56. I *Gorgias* 499c-e opereres med en tilsvarende skelnen.

løses. Denne tankegang fortsætter Sokrates i dialogens sidste korte passage inden samtalen ender endegyldigt i apori (*Lys.* 221c-e). Sokrates kæder her begæret sammen med begrebet 'det beslægtede' (*τὸ οἰκεῖον*), og han beder eksplicit om både Menexenos' og Lysis' tilslutning til denne tanke: "Det beslægtede sandelig, synes at være det, som kærligheden, venskabet og begæret retter sig imod, sådan synes det at være Menexenos og Lysis. – De samtykkede" (*Lys.* 221e3-5).⁵⁷

Det er værd at bemærke, hvorledes forestillingen om begæret efter det beslægtede modificerer Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Denne tese hævder, at sandt venskab i grunden er filosofi, kærlighed efter viden. Det understreges imidlertid, at der findes en fundamental ontologisk begrundet ulighed mellem den stræbende filosof og det i sandhed værende, som han stræber efter. Det er denne ulighed, som korrigeres og præciseres med tanken om slægtskabet mellem den stræbende og ideerne. På trods af, at det menneskelige begær altid står i fare for at blive afledt fra sin stræben efter ideerne, og selvom mennesket aldrig kan bemægtige sig denne idealitet fuldt og helt, men er henvist til igen og igen at formidle den ved hjælp af sproget (*λόγος*), og i denne forstand befinder sig på et andet ontologisk niveau end ideerne, er mennesket alligevel tilskyndet til filosofi som følge af en grundlæggende affinitet med det i sandhed værende. Tanken om det beslægtede hævder, at der ved siden af den fundamentale ulighed også eksisterer en analogi eller en lighed mellem idealiteten og mennesket, og dermed får filosofien en egentlig positiv begrundelse, snarere end at blive reduceret til et middel til selvafklaring. Pointen er med andre ord, at mennesket er naturligt anlagt på kærlighed til visdom. Dets begær efter viden ophører ikke, når det tilfredstilles, men er uendeligt, fordi det ikke er begrundet i en mangel.

Forstår man *τὸ οἰκεῖον* som den beslægtede idealitet, filosofien stræber efter, er der en oplagt sammenhæng med forestillingen om erkendelse som generindring (*ἀνάμνησις*), som den præsenteres i *Menon* (*Meno* 82a7-86c5). I *Faidon* finder man en eksplicit kobling af de to tanker, idet det hedder, at det, vi betegner som at lære, er genoptagelse af en

57. "Τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὐσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι - Συνεφάτην"

beslægtet viden (*οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν*), som vi allerede besad før vores fødsel (*Phaedo* 75e1-5).⁵⁸ Det er dog afgørende at være opmærksom på, at tanken om slægtskabet mellem filosofien og dens genstand viser, hvorledes Platon viderefører den parmenideiske grundtanke om sammenhængen mellem tænkning og væren. Tænkningen stræber ret beset ikke efter at nå en genstand, som er fundamentalt adskilt fra den, men efter at begribe implikationerne af, hvad den allerede forudsætter, men kun mere eller mindre dunkelt forstår.⁵⁹

Iøvrigt ophæver tanken om et slægtskab mellem den filosoferende og hans genstand ikke den fundamentale ulighed imellem dem. Dette fremgår af 222b-c. Sokrates gør her gældende, at det modsiger det tidligere argument at tale om et venskab med det beslægtede, hvis dette er det samme som et venskab med det lige. I så fald ville man kunne indvende, at venskabet ikke havde nogen værdi, fordi det ikke bibragte den stræbende noget. Derfor må det fastholdes, at den stræbende og det beslægtede tilhører to forskellige ontologiske regioner trods slægtskabet imellem dem. Sokrates konkluderer da også, at det beslægtede ikke kan være identisk med det lige. Hermed bekræftes den negative konklusion, som samtalen mellem Lysis og Sokrates peger på (*Lys.* 213d6-216c1): Venskabet kan ikke begribes inden for alternativet mellem ulighed og lighed.

Aporien

Begrebet *πρῶτον φίλον* og tanken om *τὸ οἰκείον* præsenteres som alternativer udsprunget af Sokrates' tvivl på gyldigheden af tesen om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. I min analyse har jeg imidlertid lagt vægt på, at passagerne ikke er at forstå som selvstændige forsøg på at definere *φιλία* eller *φίλος*, men er modifikationer af den model, Sokrates præsenterer med sin tese. Der er ikke tale om isolerede alternativer, men om brikker i et samlet billede.

Sokrates' tese præsenterer venskab som filosofi, kærlighed til viden. Den fokuserer

58. Bossi har gjort mig opmærksom på tilknytningen til *Menon* og *Faidon*. Jf. Bossi: 'Is the *Lysis* Really Aporetic', s. 177.

59. Versenyi argumenterer for, at også begrebet om det beslægtede bygger på en forestilling om mangel (*deficiency*). Hans analyse tager imidlertid i mine øjne ikke tilstrækkelig højde for Platons parmenideanske forudsætninger. Jf. Versenyi: 'Plato's *Lysis*' i *Phronesis* 20, s. 196.

således på den ensidige eller vertikale dimension i venskabet. Den efterfølgende modifikation præciserer, hvordan denne ensidige *φιλία* skal forstås, idet den peger på, at der må være tale om et naturligt begær snarere end en aktivitet, som er udløst af et onde. Det er ikke manglen på viden, som er den endegyldige begrundelse for filosofien, men derimod sjælens affinitet med den beslægtede idealitet. Dette må fastholdes for ikke at instrumentalisere filosofien.

Inden dialogen ender i apori, overfører Sokrates denne præcisering af den ensidige eller vertikale dimension på det horisontale eller gensidige aspekt i venskabet. Han udlægger den naturlige stræben efter det beslægtede som et individs stræben efter et andet individs beslægtede sjæl. Til drengene siger han således: "Hvis I er venner med hinanden, er I på en eller anden vis beslægtet med hinanden af natur" (*Lys.* 221e6-7).⁶⁰ Dette er de enige i. Men da Sokrates drager den konklusion, at et menneske begærer og elsker et andet menneske, fordi det i sjælelig forstand (*κατὰ τὴν ψυχὴν*) er beslægtet med dette menneske, er det kun Menexenos, som samtykker, mens Lysis tier. Sokrates presser pointen yderligere, idet han siger: "Det er altså nødvendigt, at den ægte elsker, som ikke blot foregiver, genelskes af sin yndling" (*Lys.* 222a6-7).⁶¹ Denne konklusion ønsker hverken Menexenos eller Lysis at bifalde, mens Hippothales derimod er ude af sig selv af henrykkelse.

En konklusion, som ender med at glæde den latterlige figur Hippothales bør gøre os mistænksomme. Lysis regner allerede tidligt ud, at tanken om slægtskabet mellem elsker og den elskedes natur kan benyttes til at legitimere ynglingens lydighed i erotisk sammenhæng over for typer som Hippothales. Derfor tier han. Bevæger man sig til *Symposion* finder man da også denne udlægning af *τὸ οἰκεῖον* eksplicit afvist. Diotima kommer ind på en vis forestilling om, at de elskende er de, som søger deres anden halvdel (*Symp.* 205d-e). Hermed henviser hun til den tale, som komediedigteren Aristophanes holder tidligere i dialogen (*Symp.* 189a1-193d7). Hun hævder imidlertid, at den elskende ikke søger efter deres supplerende halvdel, undtagen hvis man betegner det gode som det

60. "Ἰμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς."

61. "Ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπο τῶν παιδικῶν"

beslægtede (*οἰκεῖλον*). Kun i denne forstand retter den platoniske erotik sig altså mod det beslægtede. Hermed er det tydeligt angivet, at begrebet det beslægtede kun giver mening som en præciserende betegnelse for den idealitet, som filosofen stræber efter, og som også betegnes som det gode. Tò *οἰκεῖλον* kan ikke beskrive det mellem menneskelige venskab, men kun forudsætningerne for den filosofiske kærlighed til visdom. I lyset af dette er Sokrates' drejning af begrebet i *Lysis* vildledende, og Hippothales' henrykkelse og drengenes beklemthed misforstået. Netop fordi denne udlægning af τὸ *οἰκεῖλον* er uacceptabel, kan Platon heller ikke lade den stå som dialogens positive resultat, og han lader derfor Sokrates underminere begrebet og dermed føre samtalen i apori.

Sokrates fælder begrebet det beslægtede, idet han remser en masse muligheder for venskab op, men 'glemmer' muligheden for venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode i betydningen det beslægtede (*Lys.* 222d-e). *Lysis* påtaler ikke denne forglemmelse, da aporien jo underminerer den skræmmende konklusion, som synes at 'tvinge' ham til at genelske Hippothales. I stedet samtykker han, da Sokrates opgivende konkluderer, at de har forsøgt alle muligheder for at bestemme venskabet og dets genstand.

Da de fulde og brovtende pædagoger mod Sokrates' vilje slæber afsted med drengene, formaner han dem en sidste gang. Han hævder, at de ved denne lejlighed har latterliggjort sig. Selvom Sokrates nu regner sig blandt deres venner, har de ikke været i stand til at gøre rede for, hvad en ven i grunden er (*Lys.* 223b4-8). Dermed lyder der en sidste tilskyndelse til drengene: De skal ikke forhærde i den apori, som de er havnet i, men anerkende den og fortsat stræbe efter viden. Sokrates' sidste replik er med andre ord en opfordring til at opfylde det kriterium for venskab, som han har beskrevet med dialogens centrale tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Ved samtidig at understrege, at han nu regner sig blandt deres venner, efterlader Sokrates ingen tvivl om, at det er ham og ikke en af de konkurrerende autoriteter som f. eks Ktesippos eller Hippothales, som de skal opsøge, hvis de vil gøre alvor af denne opfordring.

Konklusion

Udgangspunktet for analysen af *Lysis* var bestemmelsen af de platoniske dialoger som

logoi protreptikoi, skrifter som skal tilskynde eller vække til filosofi. Denne funktion fremstilles i *Lysis* i form af skildringen af Sokrates' møde med Hippothales, som forsøger sig med den traditionelle erotiske lovtale og Ktesippos, som repræsenterer sofistikkens retoriske dannelsesideal. Op imod disse konkurrerende autoriteter skal Sokrates forsøge at gøre sin indflydelse gældende over for ynglingen Lysis. Samtidig søger han at løsrive Lysis fra hans barnlige uselvstændighed i forhold til slægt og opdragere og endvidere sætte spørgsmålstejn ved det selvfølgelige ynglingevenskab med Menexenos, som er præget af ungdommelig rivalisering. Fælles for disse autoriteter er, at de alle repræsenterer en forudforståelse af, hvad *φιλία* er, som i større eller mindre grad udøver indflydelse på *Lysis*. Derfor er dialogens emne *φιλία*.

Sokrates' opgave er i første omgang af negativ karakter: Han skal påvise de indre modsætninger, utilstrækkeligheden og de potentielle skadesvirkninger ved de konkurrerende forståelser af *φιλία*. Dette gennemføres i dialogens første del. For slægten, ynglingevenskabet og den traditionelle erotiks vedkommende er der tale om relativ få, men præcise markeringer af, hvad problemet med disse autoritetsformer er. Hvad angår konfrontationen med sofistikken sker dette i en ironisk overbydning af den sofistiske *ἐπίδειξις*. For at fatte den heri gemte kritik er det imidlertid nødvendig med en vis forudgående indforståethed med forudsætningerne for den sokratiske filosofi.

Dialogens anden del søger at indløse den positive del af Sokrates' protreptik. Her skal han overbevise Lysis om et alternativt begreb om venskab og dermed cementere den sokratiske filosofis overlegenhed i forhold til de andre autoriteter på dannelsesområdet. I min analyse af denne del har jeg vist, at man for at forstå, hvorledes Sokrates løser denne opgave, må afvise at behandle de forskellige passager i anden del som separate definitionsforsøg. De må anskues som dele, hvis indhold kun kan forstås ud fra deres relation til en samlet enhed. Centrum i denne enhed er Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode. Både de forudgående eristiske passager og de efterfølgende afsnit om *πρῶτον φίλον* og *τὸ οἰκείον* må forstås i lyset af den model, som Sokrates præsenterer med sin tese. Tesen hævder, at egentligt venskab er filosofi, kærlighed til viden. Den beskriver venskabet som en relation, hvor den uvidende, som bevidst anerkender sin uvidenhed, stræber efter at ophæve den. De eristiske passager

uddyber forholdet mellem filosofien og dens genstand. Deres metodiske værdi består i at pege på nødvendigheden i at finde syntetiserende begreber, som kan ophæve modsætningen mellem begrebspar som lighed og ulighed, ensidighed og gensidighed. Tanken om *πρῶτον φίλον* og forestillingen *τὸ οἰκεῖον* understreger, at filosofiens venskab ikke må lade sig begrænse af andre horisonter eller autoriteter end spørgsmålet om det gode, og at venskabet med viden ikke endegyldigt er begrundet i en mangel, men derimod i en naturlig affinitet med den idealitet, som filosofen i sin erotiske stræben søger at formidle.

På baggrund af dialogens afslutning kunne det synes, som om Sokrates' protreptik slår fejl. Det lykkedes ham ikke at levere en sammenhængende fremstilling af filosofiens venskab. Netop som følge af hans forståelse af venskab kan hans protreptiske ærinde imidlertid gennemføres alligevel. Under forudsætning af, at Lysis accepterer Sokrates' afsluttende formaning – og vi har ingen grund til at formode, at det modsatte er tilfældet – er det lykkedes Sokrates at omvende ham til filosofien. Fortsætter han med at spørge til, hvad *φιλία* er, lader Lysis sig anfægte af sin uvidenhed og stræber dermed efter at ophæve den. Dermed har Sokrates vækket ham til filosofiens venskab og distancereret ham fra de konkurrerende autoriteter.

For at kunne gennemføre min fortolkning af dialogen har det været nødvendigt at inddrage den teoretiske kontekst, som giver Sokrates' tese og en række af de andre begreber fylde og mening. Det er i denne forbindelse, at dialoger som *Symposion* og *Staten* har vist sig at være uomgængelige. Hermed implicerer jeg ikke, i et opgør med den traditionelle kronologi, at *Lysis* må være skrevet efter disse dialoger. Analysen bygger derimod på den opfattelse, at den platoniske dialog ikke er en autonom enhed, som er skrevet med henblik på, at læses udelukkende ud fra de forudsætninger, den selv præsenterer.

Thessleff argumenterer i artiklen 'Plato and his Public' for, at Platons skrifter med undtagelse af *Symposion* og *Apologien* ikke er rettet mod en bredere anonym offentlighed, men tværtimod er skrevet mod en meget specifik kreds af læsere. Han skriver: "All of Plato's dialogues, the narrated as well as the dramatic ones, include passages or sections which are simply not comprehensible without an apparatus of background knowledge of Socratic/Platonic philosophy. Or at least, such passages require the presence of somebody

who is prepared to offer additional explication.”⁶² Dette gør sig i eminent grad gældende for *Lysis* med alle dens krumspring: Sokrates’ opsplitning af de forskellige dele, som om de var separate definitionsforsøg; de eristiske passager med deres mekaniske og grove logik, som dækker over en kerne af sandhed; de kryptiske hentydninger til den platoniske erotik og forestillingen om det godes ide; og endelig den vildledende fortolkning af det beslægtede som en beskrivelse af det mellem menneskelige venskab. Thesleff hævder, at de platoniske dialoger er skrevet med henblik på oplæsning eller opførelse i en forholdsvis lukket kreds. De kræver, at man kender platoniske forudsætninger, karaktertyper og virkemidler. Det er med andre ord påkrævet, at publikum ved, hvad de skal forvente, at de kender spillets regler.⁶³

Meningen med *Lysis* har uden tvivl været, at den skulle læses for et relativt begrænset og indforstået publikum. Her har man diskuteret argumenterne og aporierne på baggrund af undervisning og kendskab til andre af de platoniske dialoger. Formålet har været at finde de forudsætninger, som kunne tilvejebringe en løsning (*λύσις*). Dialogens eminent aporetiske og tilsyneladende usammenhængende karakter gør den til en glimrende anledning til øvelser i platonisk dialektik, hvor man kan øve sig i at fortolke delene på baggrund af en samlet enhed. *Lysis* er således som dialog en opfordring til filosofi. Dette antyder Platon i slutningen af dialogen, hvor Sokrates, inden han afbrydes af opdragerne, er på vej til at fortsætte samtalen med en af de ældre. Dette peger på, at det sidste ord om, hvad venskab er, ikke er sagt. På samme vis er hans udgangsreplik i ligeså høj grad rettet til læseren som til *Lysis* og *Menexenos*.

Den ovenstående analyse er grundlagt på en opfattelse af de platoniske dialoger som anledninger til filosofi. I stedet for at betragte aporierne og de usammenhængende argumenter som udtryk for en virkelig rådvildhed fra forfatterens side behandles de som tilsigtede virkemidler, der skal anspore læserne til at ‘løse’ dialogen ud fra platoniske forudsætninger.⁶⁴ Analysen har forsøgt at godtgøre, at dette er muligt. En sådan tilgang

62. Thesleff: ‘Plato and his Public’, s. 291.

63. Ibid., s. 292.

64. Kahn repræsenterer med sin ‘proleptiske’ læsninger af ungdomsdialogeterne en nuanceret udgave af den udviklingshistoriske position. Jf. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Ifølge Kahn er de tidligere dialogers funktion at forberede læserne på at goutere mere avancerede

reducerer ikke fortolkningen til et dogmatisk puslespil, hvor det drejer sig om at genkende bestemte platoniske teoremer og få dem til at passe ind i en forudgiven ramme. Rowe modstiller en sådan tilgang med den analyse, som fastholder, at *Lysis* "is a sketch of ideas, and directions, which Plato is still pursuing."⁶⁵ En sådan fortolkning skulle i højere grad forstå Platon som en søgende tænker "an embodiment of Eros the philosopher, as described in the *Symposium*."⁶⁶

En sådan stilisering gør ikke blot den protreptiske analyse, men også Platon uret. Det er nemlig karakteristisk for den parmenidianske forståelse af erkendelsen, som Platon bygger på, at erkendelsen altid allerede udgår fra forudsætninger. Det er imidlertid filosofiens opgave at stræbe efter at formidle disse forudsætninger på en overbevisende måde og i den forstand begrunde dem. Dette sker ved at vise, hvorledes et problem eller et begreb kan analyseres i lyset af forudsætningerne. En protreptisk analyse søger altså ikke blot mekanisk at sætte brikker sammen, men gennem dialektisk analyse af de enkelte dele at skabe et samlet billede på en overbevisende måde. I denne proces benyttes andre dele af det platoniske værk som udgangspunkt for at forstå den analyserede dialog. Dermed bliver analysen samtidig en eksplikation af, hvordan disse implicerede forudsætninger, som man drager ind i fortolkningen, i grunden skal forstås. Når Sokrates f.eks. hentyder til det godes ide med sit begreb *πρωτον φίλον*, er det ikke for blot at invitere til, at *Lysis* – og læseren – foretager en sådan identifikation og dermed erstatter et håndgribeligt og uforklarligt princip med et andet. Det sker for at opfordre til at forstå venskabet på

filosofiske teoremer, navnlig idelæren. Kahn mener, at denne første gang blev præsenteret for læserne i *Symposium*. Jf. Thesleff: 'Plato's Public'. Kahn forestiller sig altså en gradvis indføring i den platoniske filosofi, og mener således, at ungdomsdialogernes aporetik skal tages alvorligt. Aporierne er ganske vist planlagt af forfatteren, men ikke på en måde så den skal forsøges ophævet af læseren ved at forstå aporierne på baggrund af den – angiveligt – senere idelære. Kahns model er altså stadig lineær. Til forskel herfra opererer den nærværende analyse med en mere cirkulær model. På baggrund af forskere som Thesleff, hævder jeg at dialogerne i det mindste *også* er skrevet som protreptiske lærestykker eller anledninger til filosofiske øvelser i mundtlige sammenhænge. En sådan cirkulær læsning synes at have det åbenlyse problem at gøre rede for Platons filosofiske udvikling. Dette er et alt for stort spørgsmål til at kunne behandles i denne sammenhæng. Programmatisk vil jeg dog hævde, at den protreptiske læsning af dialogerne langt fra udelukker, at man kan operere med en udvikling i Platons forfatterskab. Et eksempel: Uanset hvordan man læser *Parmenides*, står det med dens indledning klart, at den er tænkt som en gennemgribende refleksion over forudsætningerne for den idelære, som udvikles i *Faidon*. Når man læser *Faidon* må man altså være opmærksom på, at Platon senere gennemtænkte ideernes status og forudsætning på ny i *Parmenides*.

65. Rowe: 'The *Lysis* and the *Symposium*: aporia and euporia', s. 216.

66. Ibid.

baggrund af den beskrivelse af det godes ide, som man finder i *Staten*, og dermed vække forståelse for, at perspektivet for filosofiens venskab må være uendeligt, og at ingen form for begrænsning eller instrumentalisering kan accepteres. Pointen i Sokrates' hævde af, at kun *πρῶτον φίλον* er venskabets egentlige genstand, er, at der ikke findes noget, som man ikke kan spørge til i lyset af det gode. Hvordan denne sammenhæng nærmere skal forstås, er det selvsagt muligt at spørge videre til – også i langt højere grad, end det er tilfældet i den forudgående analyse. De platoniske dialoger er selv udtryk for en sådan genoptagelse af problemer eller forudsætninger, som er impliceret i andre dialoger. Den protreptiske analyse bygger derfor ikke på en forestilling om fuldstændighed eller endegyldighed. I den forstand er den også udtryk for en opfattelse af filosofi som en uendelig stræben.

Et spørgsmål, som i højeste grad kalder på en videre udfoldelse, angår forholdet mellem det ensidige venskab til viden og det mellemmenneskelige venskab. Analysen antyder, at det filosofiske venskab også indeholder en horisontal dimension i kraft af det forpligtende samtalefælleskab mellem stræbende filosoffer, der som følge af deres stræben kan betegnes som gode. Sokrates' afsluttende replik er også i denne henseende sigende: I det foregående har vi fået demonstreret, hvordan 'venskabet' med viden – filosofien – kan stifte venskab blandt mennesker. Derfor ville det være en fejlagtig slutning, at det filosofiske venskab ikke skulle indeholde en horisontal dimension, eller endda skulle være inkommensurabel med en sådan. Der er dog næppe tvivl om, at det mellemmenneskelige venskab ifølge Platon er begrundet i filosofernes relation til den beslægtede realitet, som de stræber efter at formidle. Denne form for *φιλία* er primær.⁶⁷

67. En nærliggende mulighed for at forfølge dette problem videre er på ny at konfrontere den nærværende fortolkning med Aristoteles' filosofi om venskabet, der fokuserer på det mellem menneskelige venskab. Sådanne forsøg er naturligvis blevet gjort før. Det er imidlertid karakteristisk, at disse analyser betragter Platons *Lysis* som et forstadie eller et udkast, som først hos Aristoteles bliver til en egentlig filosofisk teori. Jf. f. eks. Annas: 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism' og Price: 'Love and Friendship in Plato and Aristotle'. Denne dom understøttes for så vidt af den nærliggende analyse, som understreger, at Platons interesse ikke ligger i en universel teori, men i en filosofisk protreptik. Spørgsmålet er imidlertid, hvilke forskelle mellem de to filosoffer, som viser sig på baggrund af, at Platons interesse ligger i at vække til filosofiens venskab, og endvidere konsekvensen af, at han forstår det mellemmenneskelige venskab som radikalt begrundet i dette ensidige eller vertikale venskab, mens

Litteratur

Græske tekster

Platon: *Platonis Opera*. ed. I. Burnet. Clarendon. Oxford. First Published 1901-1907

Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. ed. L. Bywater. Clarendon. Oxford [1894] 1962.

Sekundærlitteratur

Adams, D.: 'The *Lysis* Puzzles' i *History of Philosophy Quarterly* 2, s. 3-17. 1992.

Adams, D.: 'A Socratic theory of Friendship', *International Philosophical Quarterly* 35, s. 269-282. 1995.

Annas, J.: 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism' i *Mind*. Volume LXXXVI 1977. Basil Blackwell 1977.

Baltes, M.: 'Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides*, *Euthydemus*, *Lysis*' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.

Bolotin, D.: *Plato's dialogue on friendship*. Cornell University Press 1979.

Bordt, M.: 'The Unity of Plato's *Lysis*' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000

Bossi, B.: 'Is the *Lysis* Really Aporetic' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings*

Aristoteles tilgang er fænomenologisk. Tager man den forskellige tilgang i betragtning, kan man således også spørge, hvad Platon 'vinder' ved sit snævrere fokus på filosofiens venskab. Forskellen i 'metode' kan formentlig også kaste nyt lys over Aristoteles' korrektioner og kritik af Platons behandling af venskab som en oversimplificering. Jf. Annas *op. cit.*, s. 547. Endelig er det afgørende at fastholde betydningen af den religiøse eller metafysiske ramme, som venskabet er indskrevet i hos Platon i forhold til den tilsyneladende langt mere profane redegørelse, der er tale om hos Aristoteles. Spørgsmålet er imidlertid, om der på trods af forskellene ikke vil vise sig et substantielt sagligt slægtskab mellem de to tænkere. Aristoteles opererer som bekendt med, at venskabet kan konstitueres af tre genstande: godhed, nytte og lyst (*Eth. Nic.* 1156a6-1158b11). Aristoteles forstår imidlertid venskabet mellem gode som det mest fuldendte, og heri er han tro mod sin platoniske arv (1156b7ff. og 1157a31). Hans afsluttende beskrivelse af venskabet mellem gode synes således at være dækkende for det venskab, som udfoldes i de platoniske dialoger: "[...] ἢ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὀμιλίαις· δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργῶντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους" (*Eth. Nic.* 1172a11-14).

- of the *V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.
- Dover, K. J.: *Greek homosexuality*. Harvard University Press. Massachusetts 1978.
- Engberg-Pedersen, T.: *Antikkens etiske tradition*. Gyldendal 1996.
- Findlay, J. N.: *The Written and Unwritten Doctrines*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London 1974.
- Friis Johansen, H.: *Fri Mands Tale*. Centrum. Århus 1997.
- Friis-Johansen, K.: *Den europæiske filosofis historie – Antikken*. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. København 1994.
- Friedländer, P.: *Platon I-III*. Walter de Gruyter. Berlin 1954.
- Gadamer, H.G.: 'Logos und Ergon im platonischen Lysis' i *Gesammelte Werke* bd. 6. Mohr Siebeck 1999.
- Gaiser, K.: *Protreptik und Paränese bei Platon*. Kohlhammer 1967.
- Guthrie, W. K. C.: *A history of Greek philosophy. Volume IV: Plato*. Cambridge University Press. Cambridge 1975.
- Haden, J.: 'Friendship in Plato's *Lysis*' i *The review of metaphysics*. December 1983. Vol. XXXVII, No. 2; Issue No. 146.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (udg. Ritter). Schwabe & Co. Verlag. Basel 1971.
- Hoerber, R. G.: 'Plato's *Lysis*' i *Phronesis*. Volume IV 1959. Van Gorcum Publishing. Assen 1959.
- Hyland, D.: 'Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato' i *Phronesis*. Volume XIII 1968. Van Gorcum Publishing. Assen 1968.
- Konstan, D.: *Friendship in the classical world*. Cambridge University Press 1997.
- Kahn, Ch. K.: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge Uni. Press. Cambridge 1996.
- Kühn, W.: 'L'examen de l'amour intéressé (*Lysis* 216c-220e)' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.
- McTighe, K.: 'Nine Notes on Plato's *Lysis*.' i *American Journal of Philology*. Spring 1983 Volume 104 Number 1. John Hopkins University Press. Baltimore 1983.
- Narcy, M.: 'Le Socrate du *Lysis* est-il un sophiste' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt

Augustin 2000.

- Price, A. W.: *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press Oxford 1989.
- Reshotko, N.: 'Plato's *Lysis*: A Socratic Treatise on Desire and Attraction' i *Apeiron*. Volume XXX Number 1 March 1997. Academic Printing and Publishing. Edmonton 1997.
- Roth, M. D.: 'Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the *Lysis*' i *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 77. Band 1995 Heft 1. Walter de Gruyter. Berlin 1995.
- Rowe, C. : 'The *Lysis* and the *Symposium*: *aporia* and *euporia*?' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.
- Samb, D.: 'Le signification du 'πρῶτον φίλον' dans le 'Lysis'' i *Revue Philosophique*. 1991 Tome CLXXXI. Presses Universitaires de France. Paris 1991.
- Santa Cruz, M. I.: 'Qualité et Qualifié: A Propos du *Lysis* 217b-218a' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.
- Sedley, D.: 'Is the *Lysis* a dialogue of definition' i *Phronesis*. Volume XXXIV 1989. Van Gorcum Publishing. Assen 1989.
- Siebach, J. & Wrathall, M.: 'Socratic Elenchus in Plato's *Lysis* – More than just Consistency Testing' i *PLATO – Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Ed. Robinson et al. Academia Verlag. Sankt Augustin 2000.
- Szlezak, T. A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Walter de Gruyter 1985.
- Taylor, A.E.: *Plato. The man and his Work*. Methuen & Co. London 1960.
- Tessitore, A.: 'Plato's *Lysis*: An Introduction to Philosophic Friendship' i *Southern Journal of Philosophy*. Volume XXVIII Number 1. Memphis State University 1990.
- Thaning, Morten S.: 'Mellem akademi og agora' i *AIGIS 4.1* (red. Bloch et al.). København 2004.
- Thesleff, H.: *Studies in Platonic chronology*. Commentationes Humanarum Litterarum 70. Societas Scientiarum Fennica. Helsingfors 1982.
- Thesleff, H.: 'Plato and his Public' i Bettina Amden et al. (ed.): *Noctes Atticae 34. Articles on Greco-Roman Antiquity and its Nachleben. Studies Presented to Jørgen Mejer on his Sixtieth Birthday March 18, 2002*. Copenhagen 2002.
- Tindale, C. W.: 'Plato's *Lysis*: A Reconsideration' i *Apeiron*. Volume XVIII Number 2 1984. A. G. Hills. Monash University 1984.

Versenyi, L.: 'Plato's *Lysis*' i *Phronesis*. Volume XX 1975. Van Gorcum Publishing. Assen 1975.

Vlastos: 'The Individual as Object of Love in Plato' i *Platonic Studies*. Princeton 1981.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: *Platon – sein Leben und seine Werke*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlin 1959.