

Masteressay i filosofi

ved

Universitet i Oslo

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

våren 2007

for

Ole Trasti

## Kunsten å bli menneske

En søken etter veien til Platons sted for det Beste liv:

“... there if anywhere should a person live his life, beholding that Beauty.”

(Symposium 211d)

101 nummererte sider

# DISPOSISJON

## Innledning

### Del I – Søken etter veien til det Beste liv i Symposium

1. Forspillet
2. Phaedrus' tale
3. Pausanias tale
4. Eryximachus' tale
5. Aristophanes' tale
6. Agathons tale
7. Dialogen mellom Agathon og Socrates
8. Socrates' tale
9. Oppstigningsprosessen – den menneskelige erkjennelsesprosess

### Del II – En mulig verden for det Beste liv

1. En mulig virkelighetsmodell for den sokratiske vei til stedet for det Beste liv
2. En troverdighetsvurdering av den mulige virkelighetsmodell for den sokratiske vei til stedet for det Beste liv.
  - a. forutsetningen om monisme
  - b. forutsetningen om typologisering
  - c. forutsetningen om modeller
  - d. forutsetningen om biologisk evolusjon
  - e. forutsetningen om en menneskelig guddommelig fornuft

### Del III – Veien til det Beste liv; for Socrates, Platon – og deg og meg

1. Alcibiades' lovprisningstale av Socrates i Symposium
2. Platons tilstedeværelse i Symposium
3. Er det platonske Beste liv det beste liv for alle mennesker, et ideal eller en norm?

## Avslutning

## Innledning

Finnes sannhet i det menneskelige liv? Dette essayet er en søkeprosess etter sannhet, sannheten om veien til sannhet i mitt liv og sannhet i Platons filosofi om sannhet. Konklusjonen er at jeg ikke kan vite, men jeg bør tro at sannhet finnes. Om jeg ikke tror at slik sannhet finnes, hvorfor skal jeg da lete? Grunnleggende tror jeg at Platon i moden alder var av samme tro. Vi kan ikke vite, men vi bør tro. Det gjør Platons prosjekt normativt.

Den normative tro er hos Platon fundamentalt basert på en ikke-ignorant menneskelig erkjennelsesprosess der vi benytter våre sanser og vår forstand for å komme nærmest mulig denne sannhet som jeg normativt sett bør tro på. Den menneskelige evne til å erkjenne bygger hos Platon på et samspill mellom sansning og forstand som for ham er den eneste måte å kunne berøre den sanne virkelighet som vi lever det menneskelige liv i. Platon hevder således å kunne si noe som er sant om vår evne til å kunne erkjenne. Vår indre natur kan vi ha en viss sikker kunnskap om, mens den ytre verden kan vi på vårt beste bare ha en sann berøring av.

I Platons Symposium<sup>1</sup> postuleres en menneskelig oppstigningsprosess som en personlig modning og en økt evne til å ha innsikt om seg selv og den verden dette selvet lever i. Prosessen leder til det beste ”sted” å leve et menneskelig liv - ” ... there if anywhere should a person live his life, beholding that Beauty.”<sup>2</sup> Oppstigningen er en dobbeltbevegelse der den som virkelig leter finner seg selv, sitt sanne selv, den sanne virkelighet, så langt denne kan erkjennes, og den sanne gud. Å finne veien til dette sted representerer det mest høyverdige for et menneske, mennesket på sitt beste, et sted bare de beste mennesker kan finne. Platon fremstiller Socrates<sup>3</sup> som en slik person og han fremstår som en legemliggjøring av det beste menneske. Platon åpner for tanken om at Socrates, og dermed et slikt menneske, er guddommelig. Eller, enda mer utfordrende, er Socrates en gud? Om Socrates er en gud så kan et menneske være en gud.

Dette essay er en leting etter veien til dette ”sted”. Med ”sted” menes en måte å leve i verden på, en måte å se verden på og en måte å forstå verden på. Kort sagt, en måte å være et selv i verden og en måte å leve dette liv i denne verden. Å leve ”på dette sted” er å leve det liv som gir størst lykke i dette liv. Siktemålet i essayet er å gjøre veien til

---

<sup>1</sup> Plato, Symposium. Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis 1997: Hackett Publishing Company

<sup>2</sup> Ibid 211d

<sup>3</sup> Siden engelsk tekst benyttes som primærkilde vil navnene fra denne tekst benyttes i engelsk språkdrakt.

dette ”sted” synlig og fattbart: ”the goal of Loving: suddenly he will catch sight of something wonderful in its nature; that Socrates, is the reason for all his earlier labors”.<sup>4</sup> Å se dette stedet er målet for oppstigingsprosessen. På dette sted, ved å leve på denne måte, besitter en det Vakre. Essayet vil søke å synliggjøre hva Platon legger i å se dette vakre sted, noe som viser seg å være å se Platons forestilling av Gud, det Gode og det Gode liv.

Å avmystifisere – ”the final and highest mystery”<sup>5</sup> – kan synes urealistisk ambisiøst. Ikke desto mindre, nettopp dette antar jeg at Platon ønsker at vi som studerer hans verk Symposium skal og bør gjøre. Hvis ikke vi gjør det, er vi ignorante. Men, jeg pålegger meg samme ydmykhet som Socrates selv gjør: ”the only thing I say I understand is the art of Love”<sup>6</sup>. Og hva er kjærlighet, slik det utledes i Symposium? Kjærlighet er å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Kjærlighet er drivkraften som kan føre et menneske *til* dette ”sted” å leve. Socrates mener at det eneste han vet er hvordan et menneske kan få *kunnskap om å søke* det Beste liv. Spørsmålet reiser seg da, hvordan kan han vite dette, når han intet annet vet? Essayet søker å finne en forklaring.

Hva er problemet, vi sanser jo verden direkte, gjør vi ikke? Men om vi mennesker levde i forestillingen om at alt var partikulært og ulikt, så ville vi ikke leve et liv som sjimpanser – ikke engang som glassmaneter. På den annen side, om vi forestiller oss at vi, til syvende og sist, bare er våre konsistente forestillinger, vår fornuft, ville vi ikke være mennesker. I dette rommet mellom det partikulære ytre mangfoldige og det tenkte indre finner vi menneskets tid og dets liv, vår menneskelige væren.

Platons hovedanliggende er at vi gjennom refleksjon og søking etter kunnskap kan oppnå et bedre liv. Veien til sann lykke (en ekte, egentlig lykke) går gjennom kunnskap (innsikt om det som er). Hvordan vi mennesker kan leve et godt liv - ”et best mulig liv” - er det overordende spørsmålet. Det best *mulige* liv oppnås for det enkelte mennesket, for aktøren, ved at han handler ut i fra visdom. Den beste mulige menneskelige væren forutsetter at den handlende aktøren søker kunnskap.

Å søke kunnskap innebærer for Platon å søke konsistente, koherente og ikke-kontradiktoriske forestillinger om det som fremtrer som et mangfold. Hvert menneske

---

<sup>4</sup> Ibid 210e

<sup>5</sup> Ibid 210a

<sup>6</sup> Ibid 177e

søker en mental virkelighet og lever i sin "virkelighet", i et sett av integrerte og mest mulig konsistente og koherente forestillinger om det som er. Dette virkelighetsbildet er dels dannet av begrunnet kunnskap og dels av personlige meninger, ubegrunnede oppfatninger. Platons idé lære kan tolkes slik at det finnes En sann virkelighet, sannhet har en ontologisk status. Den sanne kunnskap blander ikke sammen det som "er" (sanne oppfatninger) med det som "ikke-er" (ikke-sanne oppfatninger). Filosofen søker denne sannhet, sannhet om det som er virkelig.

Er det egentlige livet for Platon åndelig og ikke legemlig, sanselig eller kroppslig? Vi kan kanskje si at vår bevissthet er åndelig. Det vi "har" er vår bevissthet, og vår bevissthet har tanker og fornemmelser. Også vår egen kropp er bare tilgjengelig for oss gjennom våre tanker og fornemmelser. Å ha sanne tanker er å ha tanker om det som "er", eller mer presist, ikke å mene at det som "ikke-er" "er". Ved å ha slike sanne tanker griper jeg også sannheten om det legemlige, jordiske – fordi dette "deltar" i sanne tanker (platoniske former og ideer). Det jeg sanser med mitt legemlige sanseapparat kan "synes slik eller slik" – disse fornemmelsene er ikke nødvendigvis sanne. Er det åndelige å gripe sannheten – å gripe det som "er"? Det er vår åndelighet som er veien til vårt beste mulige liv. Hvis vi vet hva som er Godt, så vil vi gjøre det som er Godt, fordi vi søker det Gode liv. Kan vi i en metafysisk forstand si at vårt liv er vår åndelighet?

Essayet søker å vise en tolkning av Platons Symposium der vår kunnskap og vår forestilling om verden, vår positive viten, ikke er sikker viten, men begrunnet tro. Formålet med slik begrunnet tro er å kunne treffe "riktige dommer" om hva som er "beste handlingsvalg" i konkrete etiske og politiske situasjoner. Fundamentalt sett vil vår erkjennelse av enkeltideer og en idé verden også være basert på tro. Det vil bli argumentert for at enhver menneskelig kunnskap vil måtte være innenfor en kunnskapsmodell eller ett kunnskapssystem som ikke er virkeligheten selv da enhver kunnskap utgjør en forenkling av verden formulert i et språk. Kunnskap er om noe, men er ikke selv dette det er om. Platons idé verden er det varige i det forgjengelige og mangfoldige. For Platon er det i oss som søker sannhet vårt "Eros", alt liv har Eros. Alt som er kan vi tenke oss å inngå i tankefiguren "formenets flettverk", i et helhetlig komplekst nettverk av gjensidige relasjoner mellom det som er. Et velutviklet Eros innebærer å søke å ha et virkelighetsbilde i overensstemmelse med formenes flettverk. Den beste menneskelige væren er et liv i søken etter sann kunnskap, et liv i (platonisk) Eros.

Gjennom intellektuell virksomhet kan en se det varige i det mangfoldige og dermed kan en gi ”gode” predikasjoner om denne verden: hvis A, så B. At det finnes en slik stabilitet og harmoni i verden er for Platon guddommelig. For Platon er den ”menneskelige fornuft” det som kan gi oss tilgang til denne guddommelige stabilitet, at ”noe er noe”. Platon kan tolkes som at dette må være i *en* egentlig verden. I denne monistiske verden vil ideene og formenes flettverk være formet av den menneskelige fornuft i anstrengelsen i å gripe denne ene verden. Det gjør verden monistisk, ideene og formenes flettverk er formet av den menneskelige fornuft i anstrengelsen ved å gripe denne ene verden.

Platons dialoger er rik på metaforer og tankefigurer. I kristendommen er innholdet i slike språklige tankefigurer helt frem til 1900-tallet i utstrakt grad vært tolket konkret, det metaforiske har vært ansett som noe fysisk værende. Gjennom Kristus nedstigning, gjerninger og oppstandelse har Gud også fått en konkret, fysisk jordisk væren. Metaforene steg ned fra himmelen. Det moderne mennesket har de siste 150 år i økende grad (re)tolket denne virkelighetsoppfatningen som metaforisk. Det er en bakenforliggende antagelse for dette essayet at vår tenkning fortsatt er preget av den historiske kristne tilbøyelighet til å gjøre metaforer til virkelighet og at vi dermed bygger opp en virkelighetsforståelse på en forveksling av metaforer med virkelighet. Hos Platon er det åndelige rent intellektuelt. Essayet vil prøve å vise at en slik intellektuell ”verdensmodell” er nødvendig for at vi skal kunne ha visdom og at enhver kunnskap logisk sett må være en slik åndelighet. I Platons normative prosjekt for et godt liv er en grunnleggende tro på at sannhet finnes fundamental. Denne platonske gud er svært forskjellig, men også svært lik, den kristne.<sup>7</sup>

Essayet tar i del 1 utgangspunkt i dialogen ”Symposium”. Formålet er å komme frem til en ”sann” tolking av dialogen, i betydningen av en konsistent og koherent tolking av søken etter veien til det Beste liv i Symposium. I praksis betyr det at tolkningsposisjonene ikke kan være kontradiktoriske.

Ut i fra tolkningen av Symposium vil det i essayets del 2 bli søkt etter en mulig virkelighetsmodell for den sokratiske vei til stedet for det Beste liv ved å søke etter kritiske forutsetninger for en slik modell. Grunnlaget legges i en nærmere forståelse av noen fundamentale problemstillinger, eller prinsipper, i Platons filosofi:

---

<sup>7</sup> Ulike gudsbegreper vil bli utledet senere i essayet og bør foreløpig leses som ”grunnleggende årsaksprinsipper”.

1. Hva vil det si at ”noe er noe”? Hva er ”formenens flettverk”? Hva er ”åndelig”?
2. Hva er ”Gud”? Hva vil det si at noe er er guddommelig?

Deretter vil det bli drøftet om virkelighetsmodellens forutsetninger er troverdige. Disse spørsmål belyses ved å se viktige tankefigurer i dialogen ”Sophist” i sammenheng med Symposium. Andre Platon-dialoger trekkes i begrenset grad inn, essayet pretenderer således ikke en konsistens med hele Platons produksjon. En slik mulig konsistens er for øvrig prinsipielt ikke i samsvar med den livslange lære- og oppstigningsprosess som utvikles i Symposium. Når Platon legger frem en tese om en allmenn menneskelig modning gjennom livet er denne tese ikke troverdig om han ikke selv er underlagt samme modningsprosess. Han vil da selv avkrefte tesens holdbarhet. Av dette følger at Platons filosofi også må forandres gjennom hans liv da hans filosofi er basert på egen erkjennelse og evne til å erkjenne. Plotins rammeverk i form av hypostaser anvendes i begrenset grad direkte, men ligger som et bakenforliggende tankesystem for tolkningen.

I essayets del 3 knyttes ”stedet for det Beste liv” til personer, først til Sokrates ved tolkning av den lovprisningstalen Alcibiades holder for ham. Deretter drøftes hvilken tilstedeværelse Platon selv kan ha i denne dialogen. Grunnlaget er dermed lagt for en drøfting av hvordan vi som studerer Symposium skal tolke Platons budskap til oss. Essayet vil argumentere for at en evne til oppstigningen er et ideal for det enkelte mennesket, et ideal som vi bør strebe for å nå. Samtidig vil det bli utlagt en tolkning om at Platon sier til oss at denne oppstigningsprosessen er den eneste veien vi kan gå for å nærme oss kunnskap om verden. Hver gang vi søker kunnskap må vi anvende de erkjennelsesformer som er i denne ”stigen”.

Det er min naive formodning at den legemliggjøring av det åndelige som har vært en følge av en vanebasert bruk av tankefigurer, som ligger implisitt i sentrale forestillinger i kristendommen, grunnleggende er ikke-platonsk, og nå kan legges til side. Vi kan ta solbrillene av. I klarhetens lys vil vi da kunne se Platons rene åndelighet – i forbløffende grad kompatibel med et moderne, sekularisert syn på den menneskelige tilværelse. Hvilken melisse!<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Sitronmelisse har alltid vært brukt for å styrke humøret. Tatt regelmessig mente man at den fremmet et langt liv. Dessuten er den tradisjonelt blitt brukt til å hele sår, lindre hjertebank, roe hjertet og behandle tannverk. Sitronmelisse er i våre dager mest kjent som et avslappende og styrkende middel ved angst, mild depresjon, rastløshet, irritabilitet og søvnløshet. Den minsker følelsen av nervøsitet og panikk, og vil ofte berolige et galopperende hjerte. ([http://www.rolv.no/urtemedisin/artikler/meli\\_off/art1.htm](http://www.rolv.no/urtemedisin/artikler/meli_off/art1.htm) 6.5.2007 (Noe som skulle illustrere metaforenes kraft, hva nå kraft måtte være.)

Et annet mål med oppgaven er å plassere de platonske ideer inn i en sammenheng der de har en common sense, i en sammenheng i vår virkelige verden og ikke noe som svever rundt i en ”annen” verden. En slik ”annen” verden er grunnleggende metaforisk og ikke- virkelig. I essayet hevdes det at en slik ”annen verden” er en menneskeskapt modell av en virkelig verden og således en del av den virkelige verden.

## **Del I – Søken etter veien til det Beste liv i Symposium**

I dialogen ”Symposium” argumenterer Platon for at det er ulike måter å leve et menneskelig liv, noen livsformer er bedre, edlere, skjønnere og sannere enn andre. Et bedre liv kan realiseres gjennom en ”oppstigning” fra et ”fallent” nivå, noe vi kjenner igjen fra kristen tenkning. Tankefiguren antas å stamme fra Platon og viderebrakt av Plotin og Augustin. Denne oppstigning gir også et riss av de nivåer av væren, erkjennelsesformer og livsanskuelser som er grunnleggende i Platons’ senere filosofi og som Plotin har en systematisert tolkning av i sine verk, Ennadene. En tolkning av Symposium, med støtte av Plotins tolkning, antas å kunne synliggjøre fire grunnleggende forhold:

1. Hvilke er disse oppstigningsnivåene?
2. Hva er det som gjør at dette er ulike nivåer og hva utgjør det ”bedre” i oppstigningen?
3. Består vårt menneskelige liv å være på ett av disse nivåene, på flere, på alle eller eventuelt på ulike nivåer til ulike faser i livet?
4. Kan det sies noe om den epistemologiske og ontologiske status for disse nivåer?

Dialogens struktur er at menn møter hverandre i hygge og alvor. Hyggen ligger i det sosiale, vennskapet, maten, flørten – et drikkegilde. Kanskje er det nettopp slikt selskaplige vennskap som er noe av det hyggeligste i livet. Alvoret vokser frem mens disse mennene ”underholder” hverandre, noe som viser seg å bli en intellektuell styrkeprøve om det viktigste i livet, hva er kjærlighet og hva er det kjærligheten søker? Disse ressurssterke mennesker i Aten søker kunnskap om det viktigste i livet. Hva kan være mer alvorlig? Dialogen avdekker at å søke kunnskap ved refleksjon er en forutsetning for et bedre liv og i seg selv en viktig del av et godt liv. Således er



aktiviteten i dialogen, de timene drikkegildet varer, selv en demonstrasjon av hva som skal vises eller bevises.

Prosessen er at det holdes lovprisningstaler til Eros. Talene demonstrerer at ulike mennesker tenker og lever ulikt. Det finnes ulike livsformer. Disse livsformer er reflektert i de tankene som ligger bak det talte. Tankene i talene representerer en sammenhengende menneskelig oppstigning, Platon argumenterer for at kunnskapsøkning og visdom om hva som er et bedre liv fører til et bedre liv. Prosessen i Symposium er således også en fremvisning av en livsprosess der læring skjer i det sosiale rom. Dialogen viser at ervervelse av kunnskap krever noe av den enkelte, en anstrengelse mot det bedre, en søken mot det Gode. Så - vamos a ver - til verket!

## 1. Forspillet

I forspillet (Ibid 172-178) fremføres det, noe tildekket, 12 grunnleggende postulater som forskutterer dialogens innhold. I det følgende er disse utledet av teksten:

... it's been less than three (years) that I've been Socrates' companion and made it my job to know exactly what he says and does every day. Before that, I simply drifted aimlessly. Of course, I used to think that what I was doing was important, but in fact I was the most worthless man on earth - as bad as you are this very moment: I used to think that philosophy was the last thing a man should do. (Ibid 172c-173a)

Platon lar Apollodoros uttrykke postulatet: (1) den som ikke søker visdom er rastløs, utretter ingen ting av betydning og er som det usleste dyr på denne jord. Dessuten forfekter han at (2) det å søke visdom er å knytte seg til den som har visdom og med stort engasjement og alvor høre hva den vise sier og se hva den vise gjør.

After all, my greatest pleasure comes from philosophical conversation, even if I'm only a listener, whether or not I think it will be to my advantage or not. All other talk, especially the talk of the rich businessmen like you, bores me to tears, and I'm sorry for you and your friends because you think your affairs are important when really they're totally trivial. Perhaps, in your turn, you think I'm a failure, and believe me, I think that what you think is true. But as for all of you, I don't just *think* you are failures - I know it for a fact. (Ibid 173c-d)

Apollodoros erklærer at han vet, har sann kunnskap om, at (3) de som primært er opptatt av materielle goder er opptatt av uvesentlige ting i livet, og at (4) disse er mislykkede og de er mislykkede fordi de er opptatt av uvesentlige ting. Samtidig hevder Apollodoros at han *tenker* at de tenker sant om at han er mislykket. Han er ydmyk på sin egen kunnskap. (5) Å søke kunnskap innebærer ikke visshet om å ha kunnskap, mens det i (3)-(5) postuleres at (6) en forstandigere person kan påvise at en mindre vis ikke har kunnskap, og hva konsekvensene av ikke å ha kunnskap er. Apollodoros har tidligere i avsnittet hevdet at, i hvert fall (7) for den som søker kunnskap, så kommer alle de største gledene

(i livet) av søken etter kunnskap (filosofisk konversasjon), selv om en bare lytter og uavhengig av om en tenker at denne kunnskapen skal bli til ens fordel.<sup>9</sup> Det hevdes med andre ord at (8) kunnskap har en verdi i seg selv.

Mine is a case of an obvious inferior arriving uninvited at the table of a man of letters. I think you'd better figure out a good excuse for bringing me along, because you know, I won't admit I've come without an invitation. I'll say I'm your guest. (Ibid 174c-d)

Tilegnelse av kunnskap krever at en selv tar initiativ, det kreves at en søker den ubudt, i et ønske om å gripe kunnskapen. (9)

Leave him alone. It's one of his habits: every now and then he just goes off like that and stands motionless, wherever he happens to be. I'm sure he'll come in very soon, so don't disturb him; let him be." (Ibid 175e)

Tenkning tar tid, refleksjon tar tid. Tilegnelse av kunnskap skjer hos, i eller av den som tenker. (10) Kunnskap kommer som følge av aktivitet hos den tenkende. Socrates anfører i dialogen:

How wonderful it would be, dear Agathon, if the foolish were filled with wisdom simply by touching the wise. If only wisdom was like water, which always flows from a full cup into an empty one when we connect them with a piece of yarn. (Ibid 175 e)

Platons bruk av lignelser og metaforer er omfattende, lignelsen ovenfor er vesentlig i verket. I dialogen utvider han begrepet kjærlighet fra å være en søken om fysisk, seksuell behovstilfredsstillelse, til sjelelig tilfredsstillelse i form av kunnskapssøking og til en allmenn søken mot det gode, det skjønne eller gud som ligger "bakenfor" væren. Teksten kan tolkes som at det ville være enestående om visdom kunne flyte på samme måte som i den seksuelle akt; at åndelig forplantning fløt fra den som har visdom til den som får denne. Socrates antyder at en slik åndelig forplantning ville ha medført at læring var enklere, da den vise vil være disponert til å ville være vis "og la det flyte", mens læring i virkeligheten krever aktivitet av den unge, den unge må faktisk ville bli noe han ikke er, han må ha et ønske om å bli vis. I den videre tekst lovpriser også Socrates, i en lett skjemtsom tone, Agathons ungdommelige, intellektuelle kraft i metaforiske vendinger: "... while yours is bright and radiant and has a splendid future." "... Now you've gone *too* far, Socrates.", repliserer Agathon. (Ibid 176a) Socrates hevder at han selv ikke i særlig grad har kunnskap:

... when the only thing I say I understand is the art of Love. (Ibid 177d)

Påstanden ligner den klassiske skeptikerens tilsynelatende paradoksale erklæring: Det eneste jeg vet er at jeg ingen ting vet. Forutsatt at Platons utvidede kjærlighetside legges

---

<sup>9</sup> "After all, my greatest pleasure comes from philosophical conversation, even if I am only a listener" (Ibid 173c)

til grunn, slik det vil bli redegjort for i dette essayet, så tolkes det at Platon hevder at (11) vi kan forstå hvordan vi søker kjærlighet og, inkludert i dette, hvordan vi søker kunnskap.<sup>10</sup> Men også, noe som er en betydelig mer kontroversiell tolkning, at (12) vi kan ikke ha sikker kunnskap. Å ha sann kunnskap om verden er bare gitt gud. Vi mennesker søker kunnskap, men vi kan ikke ha sikker kunnskap om verden.

Oppsummeringsmessig gir dette 12 postulater om søken etter kunnskap:

1. Den som ikke søker visdom er rastløs, utretter ingen ting av betydning og er som det usleste dyr på denne jord.
2. Å søke visdom er å søke den som har visdom og med stort engasjement og alvor høre hva den vise sier og se hva den vise gjør.
3. De som primært er opptatt av materielle goder er opptatt av uvesentlige ting i livet.
4. Disse er mislykkede fordi de er opptatt av uvesentlige ting.
5. Å søke kunnskap innebærer ikke visshet om å besitte sann kunnskap.
6. En visere person kan i dialog påvise at en mindre vis har ikke-kunnskap, og hva konsekvensene av å ha falsk kunnskap er.
7. For den som søker kunnskap kommer de største gledene (i livet) av søken etter kunnskap (filosofisk konversasjon og kontemplasjon).
8. Kunnskap har verdi i seg selv.
9. Kunnskap byr seg ikke frem selv, det kreves at en søker den ubudt, at en har et ønske om å gripe kunnskap.
10. Tenkning krever refleksjon og tar tid. Den som skal gripe kunnskap må prioritere dette, være fokusert og konsentrert. Erkjennelse av kunnskap skjer hos, i eller av den som tenker. Kunnskap kommer som følge av aktivitet og refleksjon hos den tenkende.
11. Vi kan ha kunnskap om hvordan vi søker kunnskap.
12. Vi kan ikke ha sikker kunnskap om verden selv; vi søker, men finner ikke, slik kunnskap.

Kan en slik konkret tolkning av forspillet forsvares? Fremføres de sentrale temaene tilsvarende en ouverture i et musikalsk verk? To argumenter kan fremlegges, for det første den negative, hva skulle funksjonen ellers være? Mest nærliggende alternativ er kanskje at det skal være en antydning av temaer. For det andre, og viktigere, en slik tolkning viser seg å være i harmoni med tolkningen av hoveddelen i dialogen. Når en slik harmoni kan påvises er det et argument for at forspillet har som oppgave å forskuttere det som senere vil bli fremlagt.

Denne harmoni vil også kunne understøtte en argumentasjon for at Platon selv innestår for innholdet i "ouverturen". Å strukturere et verk på dette vis er for øvrig i samsvar med retoriske tradisjoner, essayskriving og moderne forskningsprosesser: først å

---

<sup>10</sup> Utsagnet innebærer en påstand om at den lære om søken etter visdom og det gode som legges frem i Symposium er sann.

si hva en kommer til å si, fremme påstander eller stille hypoteser; deretter fremføre argumenter og bevisførsel; og til slutt vise til at en har argumentert for og bevist det en innledningsvis hevdet. Både sett som et kunstnerisk og som et kunnskapssøkende verk fremstår således ”ouverturen” som et hovedsammendrag av dialogen og antas å være i harmoni med Platons egen oppfatning da han skrev verket.

## 2. Phaedrus’ tale

Love is a great god, wonderful in many ways to gods and men, and most marvelous of all is the way he came into being. We honor him as one of the most ancient gods, and the proof of his great age is this: the parents of Love have no place in poetry or legend. According to Hesiod, the first to be born was Chaos ... *but then came Earth, broad-chested, a seat for all, forever safe, And Love.* (Ibid 178 a-b)

Platon fremstiller i Phaedrus’ Eros-gud en ikke-gud som er falsk, en skaper av strid, disharmoni og ulykke. Tolkning er basert på de følger en slik ”gud” bringer med seg og de kontradiksjoner en slik gudeskikkelse skjuler. Tre av disse kontradiksjonene kan utledes av ovenstående tekstutsnitt.

For det første, om Eros er den første guden, hvordan kan da jorden ha oppstått før Eros? Dersom det i gudsbegrepet ligger potensialet og årsaken for det som er, så er dette kontradiktorisk. Skapelsen av jorden har da intet første prinsipp. Tanken om at noe (jorden, mennesket, liv) oppstår fra intet, og uten en gud eller første prinsipper, gir ingen forklaring av det ”første”. Nettopp slike forklaringer av ”det første” er hva en gudeskikkelse skal klarlegge. Om Eros er en slik første gud, men ikke selv er årsak til det første, så taper gudsprinsippet seg selv.

Dessuten, denne guden har ”come into being”. Noe som på denne måte har blitt til, er for Platon noe forgjengelig, noe som ikke har vært evig og som ikke forblir evig. En slik gud er ikke fullkommen, opphøyet. For Platon er gud årsak til det som er, og langt fra forårsaket eller kommet etter det som er ”blitt til”. Og det som har ”blitt til” er det jordiske, legemlige og kroppslige. Det er kontradiktorisk at jorden kan ha forårsaket noe som er større og før den selv.

For det tredje er det inkonsistent med det som ellers anføres i talen om at dens foreldre er det kaotiske, legemlige og jordiske. En mulig tolking er at denne guden er menneskeskapt, en illusjon av en gud, en gud som ikke er, en innholdsløs gudsfigur. Siden alt må ha en årsak for oss kan dette være *denne* årsak. Men da er den en falsk gud. Phaedrus fremlegger sitt syn på hva som er de største goder og at guden Eros har skapt disse:

Love ... gives to us the greatest goods. I cannot say what greater good there is for a young man than a gentle lover, or for a lover than a boy to love. There is a certain guidance that each person needs for his whole life, if he is to live well; and nothing imparts this guidance...What guidance do I mean? I mean a sense of shame at acting shamefully, and a sense of pride in acting well. Without these nothing fine or great can be accomplished, in public or in private. (Ibid 178c)

Phaedrus forfekter i realiteten to goder som de største i livet, for menn i ung alder å få en eldre elsker og i eldre alder få en ung elsker. Det største gode i livet er altså ulikt i ulike deler av livet, det gode er således ikke godt i seg selv, men godt i relasjon til egen alder, godt i forhold til meg. Dette innebærer, slik det seksuelle konvensjonelt var i denne kulturen, og slik Phaedrus senere taler om det, at en i ungdommen blir guidet og er passiv og som eldre guider og er aktiv. At den unge i forhold til det største, beste og vakreste i livet, og i oppstarten av sitt eget liv, skal være passiv må i prinsippet være mot livets orden, et kontradiktorisk livsprinsipp. Prinsippet er også i konflikt med postulatene skissert i det foregående. Phaedrus' gud er av det jordiske, og Eros er her den erotiske, legemlige kjønnsakten.

At det for den eldre tilsvarende skal være det største, beste og vakreste å få en ung kropp for sin egen tilfredsstillelses skyld, at guden Eros som den største guden gir dette, reiser alvorlige eksistensielle spørsmål – om *det* kan være det største gode i livet. På et vis har Phaedrus i sin lovprisning av Eros tømt livet for innhold og verdi. Denne guden blir nærmest logisk kontradiktorisk i forhold til all mulig kunnskap om det menneskelige livet. Phaedrus hevder at den unge trenger denne guidingen hele livet. Av dette følger et rollemønster der den unge gutten, i hele livet, forblir uselvstendig. Han lærer ikke selv å tilegne seg kunnskap. Også dette må sies å være kontradiktorisk og degenererende. For at kunnskap skal kunne overleve må den også overføres fra en generasjon til en annen. Men livslang guiding i det partikulære hemmer læring og fremmer ikke søken etter kunnskap og læring.<sup>11</sup>

Teksten omtaler den unge som en "young boy" og omtaler senere Achilles som en gutt "still beardless". Phaedrus kommer dermed nær å snakke om incest som noe guddommelig og står i ytterligere fare for å tømme gudsforestillingen for innhold. Denne "leken" med unge forsterker det falske i denne guden. Phaedrus leker med livet, gutten og seg selv. Han forfekter et liv som et usselt menneske, som det usleste dyr, en som ikke utretter noen ting av betydning. Phaedrus taler videre om veiledning eller den rettesnor et menneske må ha gjennom hele livet for å kunne bli lykkelig, en rettledning gitt av en

---

<sup>11</sup> Å bli guidet i partikulære valg sperrer for mulighet for utviklingen av egen erkjennelsesevne. Som det senere vil bli utledet er utviklingen av egen erkjennelsesevne kjernen i utviklingen av ens karakter og ens "selv", og således kjernen i hele Symposium

annen person. Han fremsetter i sin tale nærmest antitesen til Platons filosofi, at en "sense" eller følelse *i seg selv* er vår veiledningsmekanisme for å kunne realisere det gode liv, ingenting kan overskride eller overprøve (impart) denne følelsesmekanismen. For Platon viser dette til en laverestående dyrisk mekanisme. Det guddommelige høytstående er, som det senere vil bli utlagt, den kunnskap som følger av fornuft. Bare dersom disse følelsesmekanismer er knyttet til respekten for visdom er disse følelser høyverdige og edle.<sup>12</sup>

Angrepet på Phaedrus' forståelse av gud er basert på at en slik følelsesmekanisme, ved å være en mekanisme, må ha en basis eller målestokk til grunn for sin reaksjon. Phaedrus har innebygd fundamentet for mekanismen i sitt Erosbegrep:

... if a man in love is found doing something shameful, or accepting shameful treatment because he is a coward and makes no defence, then nothing would give him more pain than being seen by the boy he loves – not even being seen by his father or his comrades. (Ibid 178e)

Hvilken situasjon har da denne personen satt seg i? Svaret følger logisk av Phaedrus' tale og er knusende: denne kunnskapsløse ynglingens følelsesmekanisme har blitt domskriterium og evalueringsbasis, herren blir slave av den uvitendes følelsesmekanisme. Hvilken grusom skjebne, elskerens gode liv er blitt avhengig av det uvitende barns impuls. Hvilken oppfatning faren, venner og alle andre har blir av underordnet betydning. En slik gud kan ikke være en gud som "vi kan takke for de største gleder i livet." Det er inkonsekvent og selvmotsigende; kontradiktorisk. Elskeren har satt seg på kant med sin far, venner og alle andre for å få dette ene. Livet er redusert til egen fysisk seksuelle tilfredsstillelse, et dyrisk nivå å leve på.

Phaedrus' posisjon inneholder et annet fundamentalt problem. Følelsesmekanismer fungerer på grunnlag av emosjonelle reaksjoner i oss *etter* at noe er sanset. De er ikke pålitelig predikable, verken hos oss selv (her hos elskeren) eller av oss hos andre (her hos ynglingen) på forhånd. Vi handler imidlertid med nødvendighet *før* reaksjonen (reaksjonen hos oss selv og hos andre) på vår handling. Dersom vi skal basere oss på rene følelsesmekanismer får vi på denne måte et gjensidig og uendelig avhengighetsspill mellom elsker og yngling, en ubestemt, upredikerbar situasjon. Om vi skal prøve å overstige dette følelsspillet trengs det kunnskap, men kunnskap har Phaedrus ikke hevdet som grunnlag for denne mekanismen. Posisjonen er også på dette

---

<sup>12</sup> Platons argumentasjonsstrategi er å avdekke kontradiktoriske konsekvenser av denne antitesen og vise at antitesen er usann. Deretter, og på dette fundament, bygger han opp mot en sann Eros i fortsettelsen av dialogen.

grunnlag kontradiktorisk. En virkning kan ikke være før sin årsak. Dersom en vil søke å finne typiske virkninger av årsaker så representerer det kunnskap. For ytterligere å belyse konsekvensen av Phaedrus' gudsbilde lar Platon taleren fortsette:

If only there were a way to start a city or an army made up of lovers and the boys they love! Theirs would be the best possible system of society, for they would hold back from all that is shameful, and seek honor in each other's eyes ... For a man in love would never allow his loved one, of all people, to see him leaving ranks or dropping weapons. He'd rather die a thousand deaths. (Ibid 178e-179a)

Om vi forestiller oss elskereren og hans utkårede slik det er fremstilt i tolkningen ovenfor er dette en gjennomført komisk virkelighet, noe uvirkelig, noe ikke-værende Platon her beskriver. Disse selvsentrerte menn, med egen fysisk seksuell tilfredsstillelse som forutsetning for sin lykke, kan vanskelig tenkes inn i den helterolle som beskrives. Platon tegner et bilde av elskerens frykt for impotens i stundens alvor, metaforisk overført til statsstyre og krig, som så kraftig at han vil gjøre hva som helst for ikke å oppleve forsmedelsen. Tankefiguren er ulogisk og empirisk feil. Den seksuelle Eros har ikke slik kraft eller makt. Hele passusen fremstår som tom retorikk, en tale om det som ikke-er.

Når Phaedrus i den videre tale argumenterer for kjærlighetens makt forlater han det kjærlighetsbegrepet han selv har utlagt og lovprist samtidig som han implisitt tilfører annet innhold; først forholdet mellom mann og kvinne, deretter "ektefeller" – og i praksis utvider han etter hvert begrepet til den enkelte tilhører (og leser) språkbruk. Phaedrus har ingen rett til påberope seg at de påfølgende forsøk på bevisførsel og argumentasjon støtter opp om det Eros-begrepet han har utledet innledningsvis. Inntrykket som sitter igjen er at Phaedrus Eros-gud er en falsk gud, en gud som ikke-er. Samtidig har Phaedrus vist at han i sin egen tale bruker Eros-begrepet på annen og utvidet måte enn det han selv redegjorde for. Også på denne måte "er" ikke den Eros som Phaedrus taler om. Innholdet i denne guden er ikke noe bestemt, men noe som beveger seg. I så tilfelle er det heller ingen gud, fordi guder er fullkomne og evige.

### 3. Pausanias tale

Pausania bygger sin tale på slutninger om den ikke-kunnskap som følger av foregående tale:

I'm not quite sure our subject has been well defined. Our charge has been simple - to speak in praise of Love. This would have been fine if Love himself were simple, too, but as a matter of fact, there are two kinds of Love. In view of this, it might be better to begin by making clear which kind of Love we are to praise. (Ibid 180d)

Han hevder to premisser som "sannheter". For det første anser han det demonstrert og bevist ved Phaedrus' tale at subjektet, det de skal tale og få kunnskap om, ikke er entydig

definert. For det andre påstår han som et empirisk faktum (matter of facts) at det er to typer Eros, to typer kjærlighet. Han angir en grunnregel for all fornuftig tale:

Let me therefore try to put our discussion back on the right track and explain which kind of Love ought to be praised. Then I shall give him the praise he deserves as the god he is. (Ibid 180c-d)

Vi må klargjøre hva vi snakker om for å kunne tale om det, vi må gjøre vårt studieobjekt eller det vi skal tale om distinkt. Å vite hva vi snakker om er å vite hva noe partikulært er som type, eller "kind", en evne til å plukke ut noe som "et noe". (Det *der* er "en katt".) Den oppstigning som Platon viser i Symposium er en slik prosess der vi som lesere får økt innsikt i *hva kjærlighet er* ved en dialektisk metode, ved å vise hva den ikke er. Ved å vise hva kjærlighet ikke-er kommer vi nærmere hva det er. Hva kjærlighet er, hva kjærlighet er i seg selv, er kunnskap om hva kjærlighet er.

Et fundamentalt spørsmål er om denne dialektikk, slik praktisert, kan ende opp med sann viten i absolutt forstand; eller om denne sanne viten er sann fordi at en kommer frem til en "sannhet", for eksempel om kjærlighet, som ikke inneholder påvist usannhet. Formulert på en annen måte, avdekker metoden alle mulige usannheter? Hvis den ikke gjør det er en "sannhet" i platonisk forstand noe som ikke kan påvises, eller noe som av den som er ikke-ignorant ikke er påvist å være usant. I så tilfelle er han svært nær en parallell til det bakenforliggende prinsipp i det empiriske kunnskapsforestillingen: empirisk kunnskap er av en slik karakter at det i prinsippet skal kunne tilbakevises ved at det prinsipielt er mulig at "matter of facts" faktisk skal kunne vise at den påståtte kunnskap ikke følger med nødvendighet, men at slikt "matter of facts" (ennå) ikke er demonstrert.

Men for overhode å kunne si at noe er noe bestemt, så må vi ha en evne til å kategorisere verden. Et sentralt spørsmål blir da: finnes det sanne kategoriseringsmetoder? Pausania hevder to påstander, et empirisk faktum og en logisk utledning. Den logiske er sann, Phaëdrus har fremlagt en kontradiktorisk posisjon. Den videre dialog vil vise om påstanden basert på "matter of facts" er holdbare, om det er to typer kjærlighet slik Pausania hevder. Han viser til at det er to Eros-guder, "the common" og "the heavenly".<sup>13</sup> Denne form for todeling hevder Pausania finnes i alle typer handlinger:

The reason for this applies in the same way to every type of action: considered in itself, no action is either good or bad, honorable or shameful. Take, for example, our own case. We have been drinking, singing, or having conversation. Now, in itself none of these is better than the other: how it comes

---

<sup>13</sup> "there is a Common and as well as a Heavenly Love." (Ibid 180e)



out depends entirely on how it is performed. If it is done honourable and properly, it turns out to be honorable; if it is done improperly, it is disgraceful. (Ibid 180e-181a)

Hva skulle den relevante Eros-handling være som kan sidestilles med typer av handlinger som å drikke, synge og konversere? Anta at det skulle være ”seksuell penetrering”. I så tilfelle sier Pausania at *denne type aktivitet, betraktet i seg selv* ikke er god eller ond, fornem eller vanærende. Dersom en aksepterer at ”type of action” kan defineres slik, så vil en vel måtte innrømme at det også følger at det er måten eller omstendighetene for den fysiske handlingen som avgjør dens godhet. Å prinsipielt hevde at penetrering, slik i-seg-selv definert er et onde, er kontradiktorisk mot livet selv. Da blir avklaring av innholdet i ”måten” avgjørende.<sup>14</sup> Pausania fortsetter:

And my point is that exactly this principle applies to being in love: Love is not in himself noble and worthy of praise, that depends on whether the sentiments he produces in us are themselves noble. (Ibid 181a)

Det formodes at Platon her vil vise at “being in love” som en aktivitet eller fysisk bevegelse ikke er det samme som Eros selv. En sanselige og legemlige erotisk kjærlighet er ikke kjærligheten selv. Sagt på en konkret måte: at det å penetrere kan være en aktivitet i kjærlighet, betyr ikke at penetrering er det samme som kjærlighet. Hvis det var tilfelle, så ville ikke Eros være god eller dårlig. Pausania hevder at Eros ikke er god eller dårlig i seg selv, om det er ”godt” avhenger av de følelser som kjærlighetsakten skaper i oss – om disse følelser er edle eller ikke. Pausania’s kriterium for å typologisere ulik kjærlighet som ”common” eller ”heavenly” er hvilke følelser elskovsaken skaper hos aktøren.

Now the Common Aphrodite’s love is himself truly common. As such, he strikes wherever he has a chance. This, of course, is the love felt by the vulgar ... All they care about is completing the sexual act. Whether they do it honourably or not is of no concern. (Ibid 181b)

Den vulgære fremstår som den vanlige mennesketype. Noen mennesker er, i henhold til Pausanias’ syn, vulgære som type eller ”kind”. Disse er bare opptatt av å fullføre den fysiske seksuelle akten og er drevet det fysiske og ikke det sjelelige. Pausania forutsetter av at noen mennesker *er* vulgære. Dette fremstår som en klasseteori fordi det er vanlige mennesker som er de vulgære. Den himmelske kjærlighetsgud er eldre og fri for slik ungdommelig uanstendighet:

---

<sup>14</sup> Platon anskueliggjør her et fundamentalt problem, hvordan kan vi si at noe partikulært og sammensatt med sannhet er noe av en type? Finnes det noen sann måte å karakterisere en sammensatt vikelighet på? Hvorfor er det ”der” en ”katt”? Hvorfor er det vi ser i denne situasjonen ”kjærlighet”. Finnes kjærlighet i verden, eller er det noe i verden vi kaller ”kjærlighet” ved vår kategorisering av verden? Leser vi så å si ”kjærlighet” ut av verden? Problemstillingen er en generalisering av David Hume’s tanker om at det er vi som tilfører at relasjonen mellom ”årsak og virkning” følger av nødvendighet.

That's why those who are inspired by her Love are attracted by the male: they find pleasure in what is by nature stronger and more intelligent ... those who are do not fall in love with the little boys; they prefer older ones whose cheeks are showing the first traces of a beard – a sign that they have begun to form their minds in their own. (Ibid 181c)

Pausanias argument er altså at en penetrering av unge, men ikke for unge, menn er edelt fordi disse guttene fra naturens side er sterkere og mer intelligente, og det er dette de edle menn søker hos disse unge guttene. Derfor skaper seksuell omgang med disse unge menn edle følelser i motsetning til tilsvarende fysisk aktivitet med ikke-kjønnsmodne gutter og kvinner. Disse unge menn er kort og godt vakre. Men Platon tydeliggjør en problemstilling som følger av dette:

I am convinced that a man who falls in love with a young man of this age is generally prepared to share everything with the one he loves – he is eager, in fact, to spend the rest of his own life with him. He certainly does not aim to deceive him – to take advantage of him while he is young and inexperienced and then, after exposing him to ridicule, to move quickly on to someone else. (Ibid 181d)

Pausania omtaler her elskerens intensjoner – ”prepared”, ”eager”, ”aim” – og disse intensjonene antas å være de høyverdige ”sentiments” som gjør denne form for Eros himmelsk. Men er disse følelsene sanne, er de til å stole på? Dersom disse følelsene utløses *fordi eller under forutsetning av* at den unge mannen er ung, da må det være kontradiktorisk at disse følelsene skal vedvare utover denne ungdommen. Disse følelsene har altså en forgjengelig, midlertidig natur. Et annet spørsmål er om argumentet om at disse nylig kjønnsmodne guttene fra naturens side er sterkere og mer intelligente er konsistente med argumentasjonen forøvrig? Guttene kan ikke sies å være utvokste, og må således sies å være svakere enn mer voksne menn. Når det gjelder intelligens sier Pausania selv at disse unge mennene ”have begun to form minds of their own” og at de er ”inexperienced”. Den intelligens som Pausania tillegger disse unge menn er således praktisk talt uten kunnskap om noe. En kunnskap som ikke er om noe er innholdsløs, ikke-kunnskap, med andre ord er Pausanias resonnement kontradiktorisk.

En egenskap ved ”gode menn” er at de har vilje til selvlovgiving, et prinsipp som senere skulle bli fundamentet for Kants, og det moderne vestlige samfunns, moralfilosofi. Den lovgivningsvilje Pausania her konkret tenker seg er at gode menn ikke tillater seg å ha seksuell omgang med svært unge menn, utøver pedofili, om ikke annet av den grunn at dette vil være en bortkastet anstrengelse av elskeren fordi det er et usikkert foretagende, en vet ikke om denne ungen vil bli til noe. Platon viser her at en evne til adekvat selvlovgivning krever kunnskap, og ikke bare egeninteresse, dersom den skal kunne være edel, dersom den skal kunne ha moralsk verdi. Samtidig viser han det

utilstrekkelige i Pausanias handlingsbegrep og typologisering. Pausania karakteriserer ”penetrering” som handling, mens måten det skjer på knyttes til elskerens intensjoner om å ”dele alt og tilbringe resten av livet med den elskede” i ”handlingsøyeblikket”. Det er disse intensjoners karakter som, for Pausania, avgjør om handlingen er god eller ikke.

Det avgjørende ved selvlovgivningen, slik Pausania fremlegger den, er imidlertid om ”handlingene” er i elskerens selvinteresse. Påstandene er således kontradiktoriske, det er ikke intensjonene som er avgjørende for om det er en god handling. Spørsmålet om det er grunnlag for at det som ligger i intensjonene er realiserbart i ettertid ville være et minstekrav for resonnementets gyldighet, isolert sett. Men drøftelsen har allerede vist at forhold ved elskeren selv gjør at denne realiserbarhet er høyst usikker, han elsker noe som ikke er varig, nemlig ungdom. Pausania fortsetter talen med en forførrersk retorikk:

For nothing done properly and in accordance with our customs would ever have provoked (such) righteous disapproval. (Ibid 182a)

Hva er det proposisjonale innhold i denne setningen: ingenting som gjøres anstendig og i tråd med vår sedvane ville ha frembrakt slik rettmessig underkjenning? Påstanden om at det som er anstendig og i tråd med sedvane ikke frembringer underkjenning, fremstår tilsynelatende som selvinnløsende. Samtidig må det kunne hevdes at også sedvane må kunne underkjennes, for eksempel av de vise, de med kunnskap. Platons posisjon er at kunnskap kan og bør underkjenne sedvane. Hva hvis ”righteous disapproval” henviser til en følelsesbasert dom? En følelse er knyttet til vaner, innlærte emosjonelle responser. En påstand om at følelsesmessige reaksjoner er rettmessige er tvilsom, fordi slike responser i sin natur kan sies å være mer eller mindre funksjonelle, noe som er et helt annet spørsmål enn om de er ”rettmessige”.

Ved å trekke frem eksempler fra ulike samfunn som har ulikt syn og aksept av ulike kjærlighetspraksiser, som i overensstemmelse med drøftelsen ovenfor knyttes til ”menns penetrering av gutter gjort med de rette intensjoner”, konkluderer han med to ytterligheter:

So you can see that plain condemnation of Love reveals lust for power in the rulers and cowardice in the ruled, while indiscriminate approval testifies to general dullness and stupidity. (Ibid 182d)

Etter å ha postulert at verken unyansert godkjenning eller totalt forbud mot denne type kjærlighet er av det gode, taler han videre for å finne det som skiller slike handlinger som henholdsvis gode eller dårlige. Han viser til en tilsynelatende inkonsistens i den atenske kultur der det på den ene side berømmes og beundres at elskere erobrer sine utkårede, mens det på den andre side er slik at familien til den unge gutten vil beskytte ham mot

den eldre, sågar ved vaktmannskap. Mens venner til den utkårede spotter ham for slik aktivitet, beundres elskereren. Det grunnlag Pausania gir for at den unge aktverdige skal kunne gi seg hen til den fysiske akten er:

If someone decides to put himself at another's disposal because he thinks that this will make him better in wisdom or in any other part of virtue, we approve of his voluntary subjection: we consider it neither shameful nor servile. (Ibid 184c)

Hva den unge *tenker* er her det avgjørende kriteriet; at han tenker at han ved å stille seg til disposisjon vil øke sin visdom og kunnskap. I drøftelsen ovenfor er det imidlertid påvist at Pausanias hevder at de unge ikke har kunnskap, ikke har erfaring, og at de nettopp "have begun to form minds of their own".<sup>15</sup> Den unge tenker ikke i visdom. Vi må derfor benekte sannheten i Pausanias konklusjon:

When an older lover and a young man come together and each obeys the principle appropriate to him - when the lover realizes that he is justified in doing anything for the loved one who grants him favors and when the young man understands that he is justified in performing any service for a lover who can make him vice and virtues - and when the lover *is* able to help the young man become wiser and better, and the young man *is* eager to be taught and improved by his lover - then, and only then, is it honorable for a young man to accept a lover. (Ibid 184d) ... All other forms of love belong to the vulgar goddess. (Ibid 185c)

Pausanias tale er vanskelig å analysere da det anvendes finurlige retoriske grep med mange selvmotsigelser. Slikt sofisteri er krevende å avdekke. Selv ved nitidig tolkning av en skriftlig tekst er det vanskelig å analysere den indre konsistens i argumentasjonen, ved en muntlig fremført tale av en viss varighet blir denne oppgaven tilnærmet umulig. Da blir det i praksis ikke mulig å skille det som er fra det som ikke-er; umulig å skille det sanne og falske.

Hovedkonklusjonen i tolkningen av denne talen er at elskereren bygger på intensjoner som ikke er sanne; situasjonens kortvarige følelser og egeninteresse ligger bak som drivkrefter. Den unge er på sin side uvitende, og gir seg hen i sin tiltrekning til det åndelige, intellektuelle hos den vise, følelsene spiller ham kanskje et puss? Eller er det vitebegjærligheten som er så stor at kjærligheten til visdom gjør ham blind? Talen bygger på antakelsen av at Eros-guden ikke er en, men to. Noen mennesker har en vulgær sjel, noe som er det vanlige, og de andre har en himmelsk sjel. Drøftingen synliggjør spørsmålet om et "noe's" eksistens. Er det holdbart å si at noe eksisterer, eksisterer det "vulgære mennesker" og "himmelske mennesker" som sanne kategorier på linje med "hund" og "katt"? Den neste talen holder fast på sjelens todeling, men hevder

---

<sup>15</sup> For å fullføre argumentet: i en slik situasjon er det selvsagt ikke hva den unge selv tenker som er avgjørende, men at den eldre tenker og bruker sin fornuft. Slik tenkning er det Sokrates utøver i den historie som Alcibiades beretter i avslutningen av Symposium, der han demonstrerer den oppstigning i erkjennelse som er fremlagt av Platon i Symposium

en sannere form for deling og en sannere form for eksistens og typologisering, en oppstigning i kunnskap.

#### 4. Eryximacus' tale

Før Eryximacus tale utspiller det seg en episode der Aristophanes, som ventet på tur, er indisponert av hikke, det er ikke mulig for ham å holde den tilsiktede talen. Hendelsen tolkes som en illustrasjon av viktige prinsipielle distinksjoner i Eryximacus tale i forhold til den foregående.

For det første utvides nå omfanget for Eros utover det seksuelle, den eryximacuske Eros styrer alt som forefinnes i naturen. (Ibid 186b). Ved at det anskueliggjøres en likhet mellom det seksuelle og hikke som fysiologiske fenomener vises det at disse fenomener har noe essensielt felles, de inngår i en felles overordnet kategori. Disse fysiologiske hendelser, eller prosesser, er allmennmenneskelige. Eryximacus avviser dermed den utlegning som Pausania gjør om at noen mennesker har en vulgær Eros-gud og de andre en himmelsk. Det er således ikke den "måten" Pausania hevder utøvelsen skjer på som er det avgjørende. De samme allmennmenneskelige fysiologiske balanseprinsipper, gud, ligger bak dem begge, hevder Eryximacus.

Dessuten er det Eros-gudene som sørger for naturens balanse. Slik sett er Eryximacus' gud en naturgud, ett sett av naturprinsipper. Naturen streber mot en likevekt, en homøostase, ved at den kvitter seg med det den har for mye av og erverver det den mangler i forhold til denne guddommelige harmoni. Gjenopprettingen av den fysiologiske harmoni illustreres gjennom mannens seksuelle aktivitet og, som parallell til dette, ved at nyset stopper hikken etter en "tickle of the nose with a feather", en "Sneeze Treatment". (Ibid 189a)

For det tredje, vi mennesker streber mot en slik homøostase, slik Aristophanes demonstrer ved behandling av hikken. Som medisiner påberoper Eryximacus seg at han som vitenskapsmann har kunnskap om denne guddommelige harmoni i menneskenaturen.

"In short, medicine is simply the science of the effects of Love on repletion and depletion of the body, and the hallmark of the accomplished physician is the ability to distinguish the Love that is noble from the Love that is ugly and disgraceful." (Ibid 186d)

Gud er i naturen og siden mennesket er en del av denne naturen så er gud i oss. Hva som er den gode Eros bestemmes av naturlovene, den stygge og foraktlige Eros er i strid med naturlovene.

Eryximacus hevder at han kommer frem til sitt utvidede kategoribegrep (fysiologisk homøostase) for Eros ved logikk, at han ved en dialektisk metode utleder dette. (Ibid 186a) Gjennom å se en slik overordnet kategoritilhøring av Eros får vi økt kunnskap om Eros-gud(ene). På et overordnet plan tar Eryximacus oss fra enkeltfysiologiske fenomener (seksualakten og hikken) til generelle fysiologiske fenomener, prinsippene for organismens liv. Grunnprinsippet for organismens liv er fysiologisk sett en slik homøostase, fysiologiske nivåer som kroppen må være innenfor for å kunne leve under de foreliggende rammebetingelser. Eryximacus argumenterer:

But if I have learned a single lesson from my own field, the science of medicine, it is that Love does not occur only in the human soul; it is not simply the attraction we feel towards human body; it is a significantly broader phenomenon. It certainly occurs within the animal kingdom, and even in the world of plants. In fact, it occurs everywhere in the universe. Love is a deity of the greatest importance: he directs everything that occurs, not only in the human domain, but also in that of the gods." (Ibid 186a-b)

Utvidelsen av Eros-begrepet til å gjelde dyr og planter må kunne sies å være logisk gyldig, det må være noe essensielt og allment i hele dyreriket, noe som mennesket har fordi det er en levende organisme. I vår søken om kunnskap er det logisk å lete etter fellesfenomener i et slikt "organismenes rike". Eryximacus hevder at han har lært dette kategorisamsvar som den grunnleggende lære for medisin. Men han bygger også på en syntese over sine kunnskaper i medisinfaget. Hans påstand er: sett med en medisiners perspektiv, og innen dette kunnskapsdomenet, så er det slikt kategorisamsvar.

Eryximacus representerer i forhold til Pausania en oppstigning i kunnskap og visdom, perspektivet gir et sannere bilde enn det foregående. Det betyr også at vi, slik Platon utlegger det, vil være bedre mennesker dersom vi inntar Eryximacus' perspektiv på Eros enn om vi holder oss på Pausanias' nivå. Men, og det er et viktig men, denne logikk har forutsatt det medisinske kunnskapsdomenet og naturens fysiologi som fundamentet for sannhet. Innenfor dette kunnskapsdomenet er utlegningen logisk og systematisk i overensstemmelse med observasjoner i naturen.<sup>16</sup>

Men Eryximacus utvider Eros-guden ytterligere ved at han sier at Eros styrer alt som inntreffer, både i menneskenes og gudenes verden. Drøftelsen nedenfor vil ta for seg hva Eryximacus legger i dette. Hva forstås med de to verdener? For Eryximacus er noe sunt, og dette må tilstrebes; og noe er usunt, og dette må unngås. Eros er streben mot det sunne. Hvis vi sier, siden Eryximacus er lege, at det sunne i det fysiologiske

---

<sup>16</sup> Problemet er med andre ord om det finnes sanne kategorier og om disse kategorier er sanne på tvers av kunnskapsdomener.

kunnskapsdomenet er den fysiologisk homøostase, en harmonisk likevektstilstand, hva er så det guddommelige? Eryximachus gir en beskrivelse av det kroppslige:

A good practitioner know how to affect the body and how to transform it desires; he can implant the proper species of Love when it is absent and eliminate the other sort whenever it occurs. The Physician's task is to effect reconciliation and establish mutual love between the basic bodily elements. (Ibid 186d)

Den legemlige homøostase fremkommer ved at noe som enkeltelement i kroppen er i balanse og ved at disse elementer som hver for seg er i balanse inngår i et nettverk av slike elementer som er i gjensidig balanse med hverandre; med andre ord både en balanse i det enkelte element og en gjensidig balanse mellom elementene. Kroppens homøostase utgjør et slags system som i arkitektur er bygget opp som en parallell logisk struktur til formenes flettverk. Man kan si at bak den gjensidige avhengighet som gjelder mellom elementer som kroppstemperatur, blodtrykk, kjemi, hormoner osv, som fysiske fenomener finnes det en sann modell innenfor hvilke de ulike elementer kan variere og for deres innbyrdes avhengighet.

En detaljert medisinsk beskrivelse av disse homøostaser og deres gjensidige avhengighetsforhold vil tilnærmet være en slik "kroppens formenes flettverk"; praktisk sett kan en tenke seg dette som en lærebok om kroppens likevekttilstander. Eros er da den gud som sikrer dette "kroppens formenes flettverk" i betydningen av at akkurat disse variabler skal være innenfor akkurat disse verdiintervaller. Disse størrelser er sanne, de er intellektuelle, de følger av fornuften fordi de er lovmessige og det er fornuftig å søke disse intervallene for et godt liv. At disse variabler med disse verdiintervaller utgjør denne optimale homøostase og kroppens optimale fysiologi gjør at kroppen på sitt beste er guddommelig. Homøostasen er guddommelig, satt av gud. Sunnheten er sann.

Fra dette fysiologiske utgangspunkt utvider Eryximachus Eros-gudens virksomhetsfelt til fysisk trening, landbruk, dikterkunst og musikk. (Ibid 187a) Platon viser til en strukturell likhet mellom det sunne for kroppen og det vakre i musikken. Den enkelte tones renhet i samspill med den strukturelle oppbygning tonen er plassert i utgjør det vakre i musikken, i parallell med elementene i kroppens homøostase. Konklusjonen blir: "Music is therefore simply the science of the effects of Love on rhythm and harmony." (187c) Eryximachus' begrep om vakkerhet har altså noe med "dosering" eller "finstemthet" å gjøre:

Extreme caution is indicated here: we must be careful to enjoy his pleasures without slipping into debauchery – this case, I might add is strictly parallel to a serious issue in my own field, namely the

problem of regulating the appetite so as to be able to enjoy a fine meal without unhealthy aftereffects. (Ibid 187e)

Eros-guden er en satt harmoni mellom elementene, denne satte harmoni *er* Eros-guden. Det er denne harmoni som er god og vakker – i seksualitet, i kroppens fysiologi, i dyre- og planteriket, i musikken og i diktetekunsten. Guden er guddommelig fordi denne harmonien er god og vakker. Kanskje kan en si at det er livs-bejaende, at denne harmonien gir et godt liv fordi den er slik den *skal* være. Hikken er således et utslag av ubehag som hindrer Aristophanes å fungere på sitt beste. Dette prinsipp om harmoni utvider så Aristophanes til alt som er, til årstider og jordens og himmellegemenes bevegelser. Eros-guden styrer hele det materielle, legemlige og organiske univers, det er denne harmoni som gjør at alt dette lever og fungerer på sitt beste. Harmoni er en global, universell normaltilstand i alt som er, en tilstand som er virkende i naturen og som mennesket kan gripe intellektuelt. Men naturen selv besitter selv denne ”intellektualitet” ved at den ”vet” hva denne normaltilstand er. Systemet er selvregulerende mot denne tilstand. Denne selvregulering *er* Eros-guden.

På mange måter kan vel dette sies å være den moderne, vitenskapelige sekulære ”gudsfiguren” som Eryximachus her trekker opp. Troen på slike likevektslover i naturen ligger i kjernen av det moderne, klassiske vitenskapsbildet helt frem til i dag, eksempelvis i Einsteins relativitetsteori. Også en kvanteteoretiker må legge til grunn at naturen på en eller annen måte er tilnærmet regelmessig, hvis ikke blir det vanskelig å forklare den grad av predikabilitet som et lovmessig vitenskapsperspektiv faktisk gir.

## 5. Aristophanes’ tale

Aristophanes bringer dialogen fra den fysiologiske legemlige organismen til det sjelelige i mennesket. I en mytisk fortelling gir han et bilde av at vi, som en del av den opprinnelige menneskenaturen, har drivkrefter i oss for å søke en livsledsager. Gjennom foreningen med et annet menneske, som er forutbestemt for oss som vår rette partner, ønsker vi å finne styrke. Når vi søker styrke i fellesskapet med en livsledsager, er det for å søke vårt opprinnelige selv og utvikle en styrke til å stå i mot gudene. Vi ønsker å trosse gudene og vi vil selv være årsak til det som skjer. Om vi skuer Eryximachus’ gudsbilde, at gudene styrer alt i naturen, så blir den Eros-gud som Aristophanes taler om en gud i oss som ønsker å stå imot og over disse naturkrefter. Mennesket vil styre over naturen. Gjennom samliv med sin forutbestemte livsledsager søker det enkelte mennesker kraft til å kunne styre og bestemme i sitt eget liv.



I innledningen sier Aristophanes at hans tale gjerne kan være morsom, men at han ikke vil at den skal fremstå som meningsløs. Talens utforming gjør at en kan trekke på smilebåndet, men innholdet er alvorlig ment. Hva kan årsaken til valg av en slik taleform være? Svaret formodes å ligge i det at menneskenaturen er skapt slik og drivkreftene følger av denne skapelsen. Det gir ikke mening i å stille spørsmål om naturens fornuft, naturen er fornuft. Det finnes ingen forklaring på de fundamentale forhold, derfor den ironiske tone:<sup>17</sup>

And so, when a person meets the half that is his very own, whatever his orientation, whether it's to young men or not, then something wonderful happens: the two are stuck from their senses by love, by a sense of belonging to one another, and by desire, and they don't want to separate from one another, not even for a moment. These are the people who finish out their lives together and still cannot say what it is they want from another. (Ibid 192c-d)

Passusen inneholder mange bilder: At hvert menneske leter etter en bestemt person, sin rette livsledsager; at heterofile, homofile og lesbiske er født med hver sin orientering; at menneskene finner hverandre av en vidunderlig guddommelig kjærlighetskraft gjennom en guddommelig følelse av å tilhøre hverandre; med et ønske om alltid å være fysisk sammen; og endelig – vi er ikke i stand til å sette ord på hva vi ønsker fra livsledsageren. Hvorfor kan vi ikke sette ord på det? Fordi vi ikke vet! Hvor kommer denne kjærlighetskraften fra?

Love is born in to every human being; it calls back the halves of our original nature together; it tries to make one out of two and heal the wound of human nature. (Ibid 191d)

Kjærlighet er en medfødt egenskap i det som har liv. Disse ord gir kanskje først mening når en i en moden alder spør seg om hvorfor en selv lever et slikt liv en faktisk gjør. I ungdommen er de innebygde fysiologiske krefter kanskje for sterke til å kunne se. Og en kan spørre seg; vet en selv? Sagt på en annen måte, er disse tilbøyeligheter bevisste og reflekterte? Talen er tilsynelatende morsom, men er den innholdsløs og meningsløs? Kanskje er det slik at vi må tilbake til menneskenaturen, til det som er nedlagt i oss som instinkter og allmennmenneskelige tilbøyeligheter for å kunne gi noen forklaring på disse hyppige forkommende fenomener. Vil slike grunnleggende prinsipper i seg selv kunne være fornuftige? Er det mulig å si at naturen er ufornuftig?

No one would think it is the intimacy of sex – that the mere sex is the reason each lover takes so great and deep joy in being with another. It's obvious that the soul of every lover longs for something else; his soul cannot say what it is, but like an oracle it has a sense of what it wants, and like an oracle it hides behind a riddle. (Ibid 192c-d)

---

<sup>17</sup> Vi er vant til at alt har en mening, men de fundamentale naturlover kan ikke ha noen mening, det finnes ikke noe bakenfor til å gi disse mening. Mening innebærer en relasjon til noe. Om det ikke er noe det kan stå i relasjon til, så blir også ”mening” logisk umulig. Vi kan kalle dette antatt bakenforliggende noe, men, som vi vil se er det å tillegge verden noe ut i fra en modell om verden.

Logisk sett må Aristophanes her ha rett; grunnen til et slikt ønske om et livslangt forhold til en annen kan ikke være "sexen-i-seg-selv".<sup>18</sup> Man kunne kanskje strekke seg til at tryggheten om å ha en sexpartner kunne være en slik grunn, men da er det heller ikke det seksuelle i seg selv som er grunnen, men et grunnleggende behov for trygghet og forutsigbarhet om dette. For øvrig er det vel en empirisk sannhet at seksuell tiltrekning som fenomen, for mennesker som for hos andre dyr, som fysiologisk mekanisme ikke er eksklusiv aktiv bare for en bestemt partner. Slik sett er den vitenskapelige kunnskap som Eryximachus tilførte interessant, det er allmennmenneskelige fysiologiske behov som ligger bak, behov som i sin natur ikke er knyttet til enkeltpersoner. Konklusjonen må bli at kjærlighet er noe annet enn det seksuelle i seg selv. Aristophanes blir stående med at den menneskelige sjel som et orakel sanser hva den ønsker og at sjelens prosesser er gåtefulle.

Så gjør Aristophanes et tankeeksperiment som viser en komisk følge av konklusjonene ovenfor: tenk om jeg virkelig kunne bli ett med min valgte livsledsager, i en absolutt og også fysisk forstand (naturally whole), som en logisk følge av ønsket om en total forening. Ville jeg det? Aristophanes hevder at ingen som får et slikt tilbud ville takke nei, ingen kan ønske noe annet enn dette. Avslutningen viser imidlertid en kontradiksjon. Hans myte bygger på at guden Zeus splittet mennesket i to fordi det opprinnelige mennesket, det runde med fire armer og fire ben, ville handle i opposisjon med gudene for selv å bestemme i verden. Zeus truet med en ytterligere splitting av det tobente menneske om det ikke underkastet seg ham. Nå maner han til at vi, etter å ha funnet vår halvdel, skal leve slik gudene vil. Men da faller faktisk motivasjonen bort for oss, fordi det nettopp var for å bli sterkere enn gudene at vi søkte vår opprinnelige andre halvdel. Slik sett blir talen både morsom og selvmotsigende. Men den inneholder et vesentlig element av sannhet, det kan ikke være det seksuelle i seg selv som er drivkraften i den kjærlighet som ligger i et varig kjærlighetsforhold. Det må være noe annet enn dette fysiske; noe sjelelig. Hva dette sjelelige er gir ikke Aristophanes svar på.

En annen omstendighet blir også komisk. Dersom den unge mann og den eldre mann slik fysisk sett ønsker å bli ett, "he draws us towards what belong to us", hva slags

---

<sup>18</sup> Darwinisme er et eksempel på forklaringsmodeller av mekanismer i naturen som ikke er basert på "mening".

En darwinistisk forklaring vil være at barn som er oppvokst under visse omstendigheter vil ha større "vinnerejanser" i naturens seleksjonsprosess. Eksemplet viser at der vi leter etter "mening" som vi antar er "fornuftige ved Guds fornuft" kan det finnes en kausal forklaring innenfor en annen, konkurrerende eller alternativ kunnskapsmodell. Slike modeller vil kunne forklare årsaken til fenomener som en kan være fristet til å kalle guddommelige.

skapelse skulle det bli, så vel fysisk som sjelelig? Søker den unge seg selv som gammel, og den gamle seg selv som ung? Ligger det slike sjelelige eller psykiske illusoriske ønsker innbygget i denne form for kjærlighet? Er det dette Aristophanes antyder? Han avslutter med en kontradiksjon:

... there's is just one way for the human race to flourish: we must bring love to its perfect conclusion, and each of us must win the favors of his young man, so that he can recover his original nature. (Ibid 193c)

Selv i følge hans egen myte så ville dette ikke være menneskehetens blomstring, men dens totale tilintetgjøring.

## 6. Agathons tale

Før Agathon starter å tale har han en kort dialog med Socrates med referanse til gårsdagens teateroppsetting, der Agathons skuespill ble satt opp med tretti tusen tilskuere. Agathon:

You must think I have nothing but the theatre audience on my mind! So you suppose I don't realize that, if you are intelligent, you find a few sensible men much more frightening than a senseless crowd? (Ibid 193b)

Socrates minner Agathon om at også de var en del av den ordinære tilskuermassen dagen før, Kanskje er det en påminnelse om at også intelligente mennesker er ordinære mennesker og det reiser spørsmålet om sannheten i å inndele i to distinkte, atskilte grupper; intelligente mennesker og ordinære mennesker i forhold til kjærlighet. Agathon bekrefter deretter at han ville være skamfull over å gjøre noe stygt fremfor vise menn.

Socrates spør videre:

On the other hand, you wouldn't be ashamed to do something ugly in front of ordinary people. Is that it? (Ibid 194d)

Denne lille dialogen blir deretter avsluttet. Men hvilken funksjon spiller den i et større hele? Agathon lovpriser "den gode vilje" som noe guden Eros har gitt oss, en gudegave til gudens utvalgte. Socrates henleder imidlertid oppmerksomheten på at dersom jeg skammer meg for noe stygt jeg har gjort så bunner dette i min egen erkjennelsesaktivitet, i tenkning, innsikt og kunnskap om at handlingen er stygg (eller ond). Denne evnen til å se det stygge er for Socrates å tenke på en intelligent måte, å ha kunnskap om det som "er" stygt, at denne handlingen "er" stygg. Den lille dialogen antas å være en forutgående illustrasjon på de ulike syn Agathon og Socrates har på Eros, der Socrates står for mer innsiktsfull erkjennelse. Agathon ser vår evne til skamfølelse som en aktivitet som følger av at vi er gitt "en god vilje" som gave av Gud, mens Socrates ser det som noe

guddommelig i oss ved at vi realiserer vårt intellekt og derigjennom selv kommer frem til at handlingen er stygg. Skamfølelsen er således ikke at andre ser noe skamfullt hos oss, men at vi selv innser at vi har gjort noe skamfullt.<sup>19</sup> Men, til Agathons tale, for ham er Eros motsetningen til Nødvendigheten:

Those old stories Hesoid and Parmenides tell about the gods – those that happened under Necessity, not Love, if what they say is true. For not one of all those violent deeds would have been done – no castration, no imprisonments – if Love had been present among them. There would have been peace and brotherhood instead, as there has been now as long as Love has been king of the gods. (Ibid 195c)

Nødvendigheten er en situasjon der verden er determinert. Ting må skje, og skjer, i henhold til strenge lover; naturens lover. En slik verden er en hard og hensynsløs verden. Eros, den gode vilje, forårsaker at de som får hans gaver har en vilje til å gjøre gode ting, og til ikke å gjøre stygge ting. Den gode vilje er en vilje til å gjøre gode ting, men denne vilje er gitt av Gud som en gave i den enkelte situasjon. Det er Agathons svar på Aristophanes' gåte. Agathon starter sin tale slik:

I wish first to speak of how I ought to speak and only then to speak.<sup>20</sup> ... But who it is who gave these gifts, what he is like – no one has spoken about that. Now, only one method is correct for every praise, no matter whose: you must explain what qualities in the subject of your speech enable him to give the benefits for which we praise him. So now, in the case of Love, it is right for us to praise him first for what he is and afterwards for his gifts. (Ibid 194e-195a)

Agathon hevder at ”noe er noe” ut i fra hvilke kvaliteter det har. I hvert fall hevder han det gjelder som premiss for en hver lovprising. Lovprisingen skal fortelle hvordan disse kvaliteter i guden muliggjør for ham å gi de gaver som han lovprises for. Resonnementet bygger på at for å kunne gi så må en selv besitte det en gir. Som vi vil se av Socrates' tale så viser han til erkjennelsesformer som gir høyere grad av innsikt av hva ”noe er” enn at en viser til en tings kvaliteter.

Hva ”er” så denne agothonske Eros guden – i betydningen av hvilke kvaliteter han har? Han er den lykkeligste av gudene, den vakreste og den beste. Hans vakkerhet ligger i det at han er yngst og at han flykter alderdommen. Han er ung fordi han har kommet til etter Nødvendigheten, denne rekkefølgen gjør ham ung i forhold til Nødvendigheten. Han er delikat, han går ikke på jorden, men han er i det mykeste som er – han har sitt hjem i guders og menns sjel, men ikke i alle sjeler, bare i de myke og de med godlynt karakter. Noen mennesker har en slik sjel, andre har det ikke. Agathon har dermed på linje med foregående talere klassifisert mennesker av to typer, ”kinds”; det

---

<sup>19</sup> Dette er den samme grunnleggende distinksjonen som i Kants moralfilosofi.

<sup>20</sup> Første del av talen, til 197c vedrører hvordan en bør snakke om gud, mens andre del er poetisk tale om gud.

eksisterer mennesker med ”myk” sjel og mennesker med ”hard” sjel. I de med myk sjel fester Eros, den gode viljen, seg. Mellom den gode vilje og styggheit er det en uopphørlig krig. Den gode vilje er i det som blomstrer, her slår den seg ned og her blir den.

Agathon beskriver Eros-gudens vakkerhet, deretter går han over til å skildre en annen gruppe av kvaliteter, Eros-gudens moralske karakter. Guden har, og på dette grunnlag gir, de utvalgte menneskene kardinaldydene: rettferdighet, måtehold, mot og visdom. På et vis kan en si at Eros-gudene fyller noen menneskers sjel med denne vakkerheten og godheten. Guds utvalgte har fått en myk sjel. Disse mennesker skaper ved gudens kraft, men det er gud som er den egentlige skaperen når de myk-sjelede skaper. Alle andre er underlagt Nødvendigheten.

Agathon priser Eros-guden som guden som har godhet og som gir utvalgte mennesker godhet i form av å gi dem god vilje; som en visdom som stråler eller flyter fra gud til hans utvalgte. Men, en minnes Socrates ord fra innledningen:

How wonderful it would be, dear Agathon, if the foolish were filled with the wisdom simply by touching the wise. If only wisdom were like water, which always flows from a full cup into an empty one when we connect them with a piece of yarn. (Ibid 175e)

En slik ”flyt” av skjønnhet, godhet, rettferdighet, mot, måtehold og visdom er det Agathon lovpriser, fra guden som besitter dem som kvaliteter til de utvalgte med godlynt sjel, til de som er disponert til å motta denne gode vilje. Når det gjelder visdom skiller Agathon mellom den vitenskapelige visdom som Eryximachus besitter og den skapende visdom som hans selv har som poet. Eryximachus har kunnskap om lover i naturen, om det nødvendige. Poeten har kunnskap om det vakre og gode. Når Eros-guden rører ved en så kan alle bli skapende, alle kan bli poeter. For Agathon er skapelsen av kunnskap også slik skapelse, som da Apollo oppfant bueskyttingskunsten, men også medisinkunsten, sannspåing – det samme gjelder for musikkunsten, skulpturkunsten, vevekunsten og for Zeus selv i ”kunsten å styre guder og mennesker”.

Slik ble stridigheter mellom gudene løst, når først Kjærligheten kom til dem. Kjærligheten til det vakre dras ikke mot det stygge. Agathon hevder at ingen vil benekte at dyrenes formering og fødsel skjer i denne kjærligheten. Han viser hvordan denne formerings-kjærligheten er en del av sitt Eros – den gode vilje.

Agathons forestilling om at Eros-guden er den yngste guden, samtidig som all vitenskap og kunst, ja selv Zeus’ gode vilje i styringen av guder og mennesker, kommer fra denne Eros-guden er ikke konsistent. Nødvendigheten, naturens bestemte lover, var

da før gudene. Da har ikke Eros-gudene skapt lovene. På denne måte er den godhet og skjønnhet som er i Eros ikke det opprinnelige, og det må da være andre prinsipper eller guder som har skapt Nødvendigheten. Men har da Nødvendigheten skapt Eros? Har Eros oppstått av Nødvendigheten. Og, er ikke Nødvendigheten selv skjønn, slik Eryximachus fremstiller naturguden? Disse spørsmål får vi ikke svar på i Agathons tale, den forblir kontradiktorisk.

Andre del av talen er i poetisk form, en skapende guddommelig aktivitet, noe som kommer til ham. På denne måten demonstrerer Agathon guds utstråling. Talen inneholder en rekke tankefigurer om Eros-guden. Det er Eros-guden som:

- Gir mennesker fred og harmoni i sjelen.
- Han gir det omsorgsfulle mennesket nattesøvnen
- og fyller oss med fellesskapsfølelse og gir enhet til våre sjeler.
- Han samler oss til glede og nytte,
- beveger oss mot godhet og hjelpsomhet, fjerner vår villskap
- og tar vare på de gode (de utvalgte), men ikke de andre.

Agathon sier: "every man should follow Love" (Ibid 197e). Det står imidlertid i motsetning til at noen har hard sjel og at andre har en myk:

"For he makes his home in the characters, in the souls, of gods and men – and not even in every soul that comes along: when he encounters a soul with a harsh character, he turns away." (Ibid 195e)

Den kjærlighetsgud som Agathon priser er altså en aktiv gud, mens mennesket er en passiv mottaker. Om en er disponert og utvalgt, om en har en myk sjel, så setter den gode viljen bo i dette menneskets sjel. At en har en myk sjel betyr at en har en formbar sjel, at en er mottakelig. Agathon viser ikke hvordan den enkelte kan være ansvarlig for å utvikle en slik mykhet, i det hele tatt umyndiggjør Agathon det enkelte menneske. Han fratrar mennesket en fri vilje. Agathon gjør gud til den aktive part og mennesket til den passivt mottakende. Gud er ansvarlig for hva jeg gjør. Agathon forklarer det slik da han begynner den poetiske delen av talen: "...I am suddenly stuck with a need". Det er Gud som stikker, Agathon blir stukket. Agathon gjør Gud er ansvarlig for det gode menneskets gjerninger, mens Nødvendigheten styrer de øvrige.

Det spørsmål Platon indirekte stiller til leseren er dette: skal vi si oss enige med Agathon, skal vi si at en slik gud er vakker og god? Skal vi stoppe utviklingen i vår erkjennelseevne av oss selv og verden på dette nivå? Socrates svarer et klart nei på dette

spørsmålet. Agathons tale er sofisteri, noe som tilsynelatende er sant. Det er vakkert formulert, men innholdet er ikke sant:

In my foolishness, I thought you should tell the truth about whatever you praise, that this should be your basis, and that from this a speaker should select the most beautiful truths and arrange them most suitably. ... But now it appears that this is not what it is to praise anything whatever; rather, it is to apply to the object the grandest and the most beautiful qualities, whether he actually has them or not. (Ibid 198e)

Socrates hevder at for en ignorant tilhører så vil de foregående talene synes troverdige, men ikke for den som vet. Deretter forteller Socrates at *han* vil forlate sofistiske lovprisning og fortelle sannheten om hva Eros er. Før dette vil han gjennom dialog med Agathon søke å oppnå enighet om visse grunnleggende spørsmål og på et slikt omforent grunnlag vil Socrates så holde sin tale.

## 7. Dialogen mellom Agathon og Socrates

Mens Agathon talte om hva Eros er ved å vise til hvilke kvaliteter denne guden har, velger Socrates for det første å klarlegge den syntaktiske forbindelse ordet ”Love” står i. Socrates søker å klarlegge hva det er å elske på et overordnet logisk nivå. Han klarlegger at ”noen (s) elsker noe (o)”. Elskeren som subjekt har et bestemt forhold til et noe, objektet. Naturen av dette forholdet som subjektet har til objektet, å elske, er det som skal undersøkes. Socrates har dermed klarlagt den syntaktiske struktur – noen (s) elsker noe (o).

For det andre søker han å klarlegge essensen i det ”å elske”. Å elske innebærer at subjektet ønsker objektet. Han klarlegger at det *nødvendigvis* er slik at det å elske innebærer å ønske objektet. Ved å innføre en tidsdimensjon, og dermed vise at mennesket ikke bare ønsker noe i nuet, blir de to samtalepartnerne enige om at ”å ønske” og ”å elske” noe kan være knyttet til å fortsette å ha noe (o) også fremover. Socrates oppsummerer:

Then this is what it is to love something which is not at hand, which the lover does not have: it is to desire the preservation of what he now has in time to come, so that he will have it then. (Ibid 200d)

Denne setningen viser den generelle strukturen i et kunnskapselement: noe (s) *er* noe (o).

<sup>21</sup> Å ha kunnskap er å kunne si om et ”noe (s)” at det er sant forklart som et ”noe (o)”; å elske *er* at en ønsker å beholde noe slik at en senere vil ha tilgang til det. Å ha et ”ønske” om noe grunner i et ”behov” for noe. Slike sanne, naturgitte behov må da også

---

<sup>21</sup> Et slikt kunnskapselement er (det samme som) en platonsk ide, en form.

sies å være ”fornuftige”. Rasjonaliteten er med dette festet til det sanne. At noen (s) elsker noe (o) betyr at han har et behov nå for dette noe (o) senere:

... first, Love is the love of something, and, second, that he loves things which he has a present need. (Ibid 200e-201a)

Kjærlighet fremtrer som et ønske for fremtiden forårsaket av et behov i nåtid. Denne kjærlighet er grunnlag for handlinger i nåtid som slik er knyttet til mine ønsker om fremtiden.

For det tredje knytter Socrates dette ønsket for fremtiden til det å elske noe vakkert og ikke noe stygt. Han viser til Agathons tale:

I think you said something like this: that the god's quarrels were settled by love of beautiful things, for there is no love of ugly ones. (Ibid 201a)

Det som skaper enighet og harmoni er vakkert. Enighet mellom gudene medfører en lovmessig og ordnet verden, i motsetning til kamp og kaos. Socrates viser til at de var enige om at det å elske innebærer et behov for å ha noe i fremtiden manifestert i et ønske i nåtid. Av dette følger logisk at kjærligheten behøver det vakre og ikke har det vakre (201b). Socrates konkluderer med et spørsmål:

So! If something needs beauty and has no beauty at all, would you still say that it is beautiful? (Ibid 201b)

Socrates hevder at kjærligheten i seg selv ikke er vakker, det er noe (s) forbindelse til dette noe (o), objektet, som tilfører vakkerheten. (Han viser senere til at det er den rette, eller sanne, koblingen mellom subjekt og objekt som gjør at det er i det vakre.)

Kjærligheten søker det vakre – og kan ikke selv være vakker om ikke objektet for dens oppmerksomhet medvirker til en slik vakkerhet. Et ønske forårsaket av et behov for noe som ikke er vakkert, kan ikke selv være vakkert. Dersom en har et behov som arter seg i et ønske om en ond handling, vold, incest eller bedrag, så er ikke dette et uttrykk for kjærlighet. En slik tilstand kan ikke kalles ”egentlig kjærlighet”, snarere må det kunne betegnes som ikke-kjærlighet. Det som gjør en handling ond er at den ikke er i harmoni og dermed er det heller ikke harmoni i subjektet selv. Skjønnheten skaper harmoni mellom guder og mennesker, og i guder og mennesker.

Til sist gjør Socrates et siste, fjerde grep i denne lille dialogen med Agathon, ved å knytte det vakre til det gode:

Don't you think that good things are always beautiful as well? (Agathon: I do) [...] Then if Love needs beautiful things, and if all good things are beautiful, he will need good things too. (Ibid 201c)



Resonnementet følger av drøftelsen av punktet ovenfor, om det å elske skal ha vakkerhet, kreves det at en har et ønske og behov for noe som er godt. Å elske innebærer å ønske gode ting. Å ønske ikke-gode ting er ikke å elske.<sup>22</sup> Socrates har dermed klargjort at: (I)<sup>23</sup> *å elske er at noen (subjektet) har et behov nå som manifesteres i et ønske nå om å ha noe (objektet) vakkert og godt i fremtiden.* Å elske er å være i denne ”ønskende” tilstand.

## 8. Socrates’ tale

Socrates refererer innledningsvis til en tale om kjærlighet som han selv har hørt fra en vis kvinne, Diotima. Hun introduseres ved at hun en gang fikk utsatt en epidemi i ti år ved å fortelle atenerne hvilke ofre de måtte gjøre. I forhold til den klargjøring som er gjort ovenfor er dette å utvise kjærlighet, å elske *er* at noen (subjektet) har et behov nå som manifesteres i et ønske nå om å ha noe (objektet) vakkert og godt i fremtiden. Atenerne elsket sitt liv og sin helse slik at de ofret noe for å opprettholde sin sunnhet. Denne lille introduksjonen antyder en sammenheng mellom å være vis, det å elske og det gode. De sentrale temaer er dermed gitt.<sup>24</sup>

Som Agathon vil Socrates først klargjøre ”who love is and what he is like” og deretter beskrive kjærlighetens gjerninger. Men mens Agathon med ”what he is like” søkte å tale om kjærlighetsgudens kvaliteter (yngst, vakrest, best), søker Socrates kunnskap om ”hva kjærlighet er ved å finne dens ide ved konstellasjonen ”noe (s) *er* noe (o)”. Men enda mer fundamentalt, Platon viser i Symposium hva en slik platonisk ide er, hva det vil si å erkjenne en ide. Å vite at ”noe *er* noe” er å besitte et kunnskapselement, det utgjør således grunnelementet, en byggekloss, i hva kunnskap er og hva kjernen i det å ha kunnskap er. Ovenfor er det klargjort at ”å elske *er* at noen (subjektet) har et behov nå som manifesteres i et ønske nå om å ha noe (objektet) vakkert og godt i fremtiden.”

---

<sup>22</sup> Den samme relasjonen mellom det vakre og det gode gjør Platon i Republic 452, det han sier at kriteriet på om noe er vakkert er om det er godt, i en vurdering om det er vakkert at modne kvinner øver nakne i gymnastikk. Dette er godt, fordi det er fornuftig, og da er det også vakkert. (Plato, Republic. Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis 1997: Hackett Publishing Company)

<sup>23</sup> Ideen om kjærlighet utvikles i tre versjoner der hver versjon representerer en sannere innsikt. Disse er i det følgende nummerert i romertall II og III

<sup>24</sup> En interessant detalj var at Diotima utsatte epidemien og at hun ikke hindret den fullstendig. Dette kan være en indikasjon på at selv den mest vise har begrenset innsikt om den komplekse verden. En slik tolkning er konsistent med den tolkning som følger.

Men hva vil det si at vi har en slik kunnskap, at kjærlighet *er* dette? Intet mindre er Platons prosjekt i det følgende.<sup>25</sup>

En søken etter hva kjærlighet *er* starter med at kjærligheten verken er vakker eller god, og Socrates trekker da (den foreløpige) konklusjonen om at det ikke-vakre er stygt. Diotima advarer ham. Tilsvarende, sier Diotima, hvis noen ikke er vis så betyr ikke det at han er ignorant. Diotima sier at det er noe mellom visdom og ignoranse:

It's judging things correctly without being able to give a reason. Surely you see that this is not the same as knowing – for how could knowledge be unreasoning? And it's not ignorance either – for how could what hits the truth be ignorance? Correct judgement, of course has this character: it is *in between* understanding and ignorance. (Ibid 202a)

Hva er så “correct judgement”? Det er ikke å forveksle det som er med det som ikke-er. Gjennom dialektikk kan en gjøre korrekte vurderinger, trekke gyldige slutninger. Slike gyldige slutninger er holdbare om noe dersom premissene som ligger til grunn er sanne. Men kan vi strengt logisk sett ha slik kunnskap om de partikulære fenomener i verden, det empiriske? I Theaetetus<sup>26</sup> 208 kommer Socrates og Theaetetus frem til en versjon av kunnskap som de blir stående ved i den dialogen: “Then if a man with a correct judgement about any one of the things that are grasps in addition to its difference from the rest, he has become a knower of the things he was a judger of before.” Deretter utleder de at denne kunnskapsideen bygger på et sirkelresonnement: So it seems, the answer to the question “What is knowledge?” will be “Correct judgement accompanied by knowledge of the differentness – for this is what we are asked to understand by the “addition of an account”. For å klargjøre hva kunnskap er må de anvende kunnskapsbegrepet i forklaringen, et sirkelargument.

Men uten å kunne gi ”reason”, her tolket som en grunnlagt redegjørelse for sanne premisser, kan vi da gjøre ”korrekte vurderinger”? Korrekte vurderinger gjøres ved å avdekke kontradiksjoner. Ved å anvende kontradiksjonsprinsippet kan vi avdekke selvmotigelsler. Det er dette prinsipp Platon forutsetter at vi benytter for å foreta korrekte sannhetsvurderinger av de foregående talene.<sup>27</sup> Platon hevder at en i disse talene

---

<sup>25</sup> Samme tema drøftes i en rekke Platon dialoger. I Symposium knyttes imidlertid kjærlighet, det Gode og et ontologisk fundament sammen i en erkjennelsesprosess. Det er disse sammenhenger dette essayet søker å belyse.

<sup>26</sup> Plato, Theaetetus. Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis 1997: Hackett Publishing Company

<sup>27</sup> Ved å fremstille letingen etter sannheten om hva er kjærlighet er i flere taler vises oppstigningen i stadig sannere kunnskap fordi vår erkjennelsesevne utvikles og modnes, og dermed har kjærlighet ulik væren for oss som erkjennende individer. For det andre viser Platon at denne oppstigningen skjer ved bruk av

ikke har "hit the truth" – og at dette følger med nødvendighet fordi talenes resonnementer inneholder kontradiksjoner. En slik kontradiksjon innebærer at konstellasjonen av premissene ikke kan være sann, og dermed er heller ikke konklusjonen gyldig. Når slike kontradiksjoner oppstår vil en ikke-ignorant person forsette å søke etter noe som er nærmere det sanne.

Slike "correct judgement" er ikke det samme som "knowing" – for hvordan kan kunnskap være "unreasoning"? Dette "unreasoning" tolkes som å være "uten resonnement eller ikke-tenkning". Kunnskap må være begrunnet, noe som, slik det konkluderes i Theaetetus, gjør det vanskelig å kunne si at en har kunnskap om noe i verden. Bygger da all begrunnelse i siste instans på antagelser, på rett tro? Å søke kunnskap er å ha tro på at sannhet finnes, noe som ligger mellom kunnskap og ignoranse. Å være ignorant er ikke å være på leting etter kontradiksjoner i et resonnement, ikke å skille observasjoner under visse forhold fra observasjoner under andre forhold og ikke å reflektere over observasjoner. Når Platon således snakker om at "noe er seg selv" vil det si at dette noe er avgrenset i forhold til hva det ikke-er. En kan si at dette noe på denne måte er innkapslet i-seg-selv i forhold til resten av verden, det er blitt distinkt, isolert og kan dermed anvendes i resonnementer og "judgements". Å kunne foreta "correct judgements" er denne mellomposisjon mellom ikke å kunne vite noen ting og på den annen side ha sikker kunnskap som er uforanderlig og absolutt. Men det som er kan ikke "changes in every way" – noen påstander om noe (s) er ikke-sanne.<sup>28</sup> Platon hevder dermed fornuftsmessige grenser for tro.

Påstanden om at Eros er en stor Gud står deretter for fall. Argumentet for dette bygger på at det er kontradiktorisk å hevde både at Eros savner skjønnhet og at den har skjønnhet, fordi alle guder er skjønne og lykkelige. Guder har ikke behov, de er fullkomment vakre og lykkelige. "Then how could he be a god if he needs good and beautiful things? (Symposium 202d) Men hvis Eros ikke er en gud, hva er han da? Han

---

kontradiksjonsprinsippet og demonstrerer dermed hvordan vi kan "rense" våre oppfatninger for usannheter, noe vi ikke bør tro på.

<sup>28</sup> I Sophist søker Platon å vise at et det er mulig å snakke (og tro) om det som ikke er. Fundamentet for dette er at det som eksisterer ikke kan være, eller forandre seg, på alle vis, alt er ikke mulig i den virkelige verden. Om en snakker om det som ikke kan være tilfelle, fordi det er kontradiktorisk med noe vi bør ha tillit til som sant, så snakker vi om noe som ikke er. Hvis jeg hevder at Theaetetus, som sitter der borte, flyr, så snakker jeg om det som ikke-er. Om jeg i utgangspunktet trodde at Theaetetus (han som sitter der borte nå når jeg snakker) svevet over tretoppene, så bør jeg forkaste denne tro. Dette essayets rammer tillater ikke en redegjørelse og henvisning til Platons fullstendige resonnement. Det kritiske logiske element i resonnementet er imidlertid at Platon viser til konkret erfaring, sansning og empiri for å forkaste forestillinger. (Plato, Sophist. Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis 1997: Hackett Publishing Company.

står mellom det dødelige og udødlige, det dødelige er det fysiologiske og biologiske sansbare og det udødelige er gudenes verden.

He is a great spirit, Socrates. Everything spiritual, you see, is between god and mortal. (Ibid 202d)  
Eros er en ånd. Ånder har en væren som platonske former eller ideer med en bestemt struktur: noe (s) *er* noe (o). Ved å vise hva den partikulære ånden Eros er så har Platon vist alle ånders natur. En slik ånd, og alle ånder, er mellom gud som udødelig og det dødelige. Platon beskriver videre hva åndenes funksjon er og hva åndelighet er:

They are messengers who shuttle back and forth between the two, conveying praying and sacrifice from men to gods, while to men they bring commands from the gods and gifts in return from sacrifices. Being in the middle of the two, they round out the whole and bind fast the all to all. Through them all divination passes, through them the art of priests in sacrifice and ritual, in enchantment, prophecy, and sorcery. Gods do not mix with men; they mingle and converse with us through spirits instead, whether we are awake or asleep. He who is wise in any of these ways is a man of spirit, but he who is wise in any other way, in a profession or any manual work, is merely a mechanic. These spirits are many and various, then, and one of them is Love. (Ibid 202e-203a)

Åndene, slik de er beskrevet som en platonsk ide i foregående avsnitt, er mange og ulike. De er imidlertid alle av denne generelle type. Den som kjenner disse ideene er en åndelig person, han har grepet ideer som er i sannhet. Ideene er noe som ikke er usant, de er guddommelige fordi at de er innefor det sanne. Gudene, som menneskene kommuniserer med gjennom fornuftens språk, er aktive gjennom (eller ved) disse ideene. Menn ofrer til gudene og får tilbake ordrer og gaver. Å ofre til en gud er å stole på åndelighet og ånder: ”at noe (s) *er* noe (o). Det er gudene som gir disse ordrer og gaver, det er gudene som sikrer at det er sant at noe (s) *er* noe (o) – og at dette værenforholdet er stabilt, uforanderlig og evig. Ideene får sin væren fra gudene. Diotima, som vis, klarte å utsette epidemien i Aten fordi hun hadde kjennskap til sanne ideer om det som var relevant i denne situasjonen. Hun fikk atenerne til å ofre noe for å få noe, der det som ble ofret (kanskje det å unnlate å spise en viss type mat) var av mindre viktighet for lykke enn det som ble gitt som gave (å ikke bli syk).

Det åndelige er intellektuelt, en ånd er noe som er i sannhet, som en melding mellom gud og mennesker. Diotima sier at all kommunikasjon mellom gudene og menneskene skjer gjennom disse ideene. Det åndelige er å fange det sanne med en ide. Symposium viser en slik oppstigning i åndelighet, der det skjer en gradvis læring, en gradvis kunnskapstilnærming, av hva kjærlighet er. Slik sett er Symposium både en dialog som viser hva det vil si at noe *er* (ontologi) og hvordan en kommer frem til innsikt om det som er (epistemologi). Det er dette Socrates viser til når han sier at ”the only thing I say I understand is the art of Love”. Platon hevder at han kan vite noe om det

epistemologiske, men ikke om verden selv. (Ibid 177e) Den edleste form for kjærlighet er å søke sannheten, å søke kunnskap, fordi dette er veien mot et godt liv og fordi dette i seg selv har potensial til å gi et menneske den største glede i livet.

Dermed bør det også være dekning for en tolkning om at de platonske ideer er dannet av vårt intellekt som et resultat av menneskelig tankevirksomhet. De tre ideene om kjærlighet som Socrates og Diotima utleder er ideer skapt av dem som mennesker. Det er menneskelig erkjennelsesevne som skaper disse ideer. Ideene er *om* noe og dette de er om må være mer virkelig enn ideene.<sup>29</sup> Ideene er kopier av det som gud har skapt som original. En original verden må eksistere om det finnes kopier. Det rettmessige navn på "skaperen" av den originale verden er Gud. Vi må likevel være oppmerksom på at når vi innfører et slikt gudsbegrep er det fordi vi tillegger at det må være en årsak (gud) til en virkning (verden). En tilskrivning av en årsak til en virkning er imidlertid å sette navn på noe, ikke å forklare noe. At vi har satt navn på noe tilsier ikke noe om dette subjektets væren. Den videre drøftelse i del 2 vil se nærmere på forholdet mellom denne originale verden og kopiene av denne verden.

Ideene, som står mellom gudene og menneskene, binder i vår forståelse av verden sammen det hele til ett alt. Dette tolkes i en "vertikal" dimensjon og en "horisontal" dimensjon. Den vertikale dimensjonen er det som binder sammen det "lavere" legemlige, det sjelelige i mennesket, det åndelige (slik her utledet) og gudene i ett hele. Slik sett finnes det et ett sammenhengende hele. Kommunikasjonen mellom gudene og den menneskelige sjel går gjennom det åndelige – det som har sannhet. Den horisontale dimensjonen er innen det åndelige, også dette utgjør ett hele. Platon betegner dette hele for "formenets flettverk"<sup>30</sup>. Formenets flettverk fremkommer ved de relasjoner som ideene danner med hverandre. Gudene har fullkommen innsikt<sup>31</sup> i det som ideene søker å gripe,

---

<sup>29</sup> Tolkningen bygger på Sophist, der det oppsummeres: "We divided copymaking into two types, likeness-making and appearance-making". (Sophist 264c) Gjennom den oppstigningsprosess som fremlegges i Symposium, og som det vil bli det vil bli redegjort for i dette essayet, utledes det at filosofen, som har utviklet sin erkjennelse til det høyeste menneskelige nivå, både bygger på "appearance-making" og "likeness-making" der fundamentet for appearance-making er "resemblance" i sanseevner og likeness-making er identitet i platonske former. Likeness-making er den dialektiske metode for å skille likt fra ulikt i det sansede.

<sup>30</sup> "... the weaving together of forms". (Sophist 259e) Platon sier på samme sted at det er dette flettverk av former som gjør språk mulig for oss. Språket bringer oss fra det partikulære "det der" til "at det der er et "noe".

<sup>31</sup> "Gud's innsikt" og lignende uttrykk kan leses som metaforer, som om noe annet enn mennesker kunne tenke på en måte som var likeartet den menneskelige tenkning, men med et annet potensial i denne tenkningen enn mennesker. Å låne slike ord fra ett kunnskapsdomene og anvende det i et annet kunnskapsdomene er i utgangspunktet nonsens, som å innføre offside i sjakk eller kikhoste i matematikk. Problemstillingen drøftes senere. Disse "analogibegrepene" er imidlertid nødvendige å anvende for å kunne

men vi mennesker har en dialektisk sann tro som gjør at vi kan ”judge things correctly” (Ibid 202a). Gudene har således en fullkommen innsikt i tingene-selv, mens vise mennesker har innsikt i tingene-selv på en slik måte at vi kan adskille det som *er* fra det som *ikke-er* gjennom en dialektisk prosess. Eros og dermed hele det åndelige står mellom gudene som udødelige og menneskene som dødelige. Vi tar del i det udødelige ved å være åndelige.

For Platon er sannheten guddommelig, slik vi har sett det i Eryximachus’ naturlover. Disse er satt av gud. Gud sikrer en stabilitet som vi ser i tyngdeloven. Vi kan få innsikt i det guddommelige ved å være ikke-ignorant, ved å ha sann tro om det som er. Den sanne tro er bygget på at det ikke er kontradiktoriske konstellasjoner i våre vurderinger. På denne måte kan en ”hit the truth”. Men hva en ”ting-er-selv” i absolutt forstand ligger utenfor vår erkjennelsesevne og utenfor den kunnskap vi kan ha. Det vet bare gud. Gud er gud fordi han skaper. Og for å kunne skape må han på et sett ”vite”. Således må gud vite de sanne ”noe (s) er noe (o)” i *absolutt forstand*. Vi kan ved vår menneskelige sansning, forstand og språk gripe en kopi av dette gjennom visdom der vi har isolert (typologisert) subjekt og objekt og knyttet disse sammen på en ikke-usann måte.

Hva er de iboende egenskaper i Eros? Platon benytter en myte for å fortelle om kjærlighetens opphav. Love er barn av sin far, Poros, og sin mor, Penia. Fordi han er barn av disse er det hans lodd i livet å være som disse. Love har således to typer iboende egenskaper, for det første fra faren å være rådsnar, pønskende på det gode, modig, en fryktelig jeger, impulsiv, voldsom, intens, legger snarer, rik på ressurser, jagende etter det intellektuelle, en elsker av kunnskap, et geni med sjarm. Fra moren har Love egenskapene å alltid være fattig, ikke-vakker, tøff, skjelvende, uten sko og hjemløs, lever i grøftekanten under åpen himmel i skitt og smuss, alltid med Behov. På den ene side er Eros rik på personlige ressurser i sin søken, etter faren, og samtidig alltid på søken, etter moren. Bildet er i overensstemmende med det bildet som Socrates kom frem til i sin dialog med Agathon i det foregående: å elske *er*: at noen (subjektet) har et behov nå som manifesteres i et ønske nå om å ha noe (objektet) vakkert og godt i fremtiden. Å elske er

---

tolke den foreliggende tekst. Platons prosjekt er imidlertid at vi skal tro for å kunne predikere verden, ikke at vi skal predikere gud. Troens funksjon er å bli ikke-ignorant, men ikke å unngå å søke kunnskap fordi vi tror at vi har funnet kunnskap. Det er å være ignorant.

å være i denne ”ønskende” tilstand, å *søke* er det grunnleggende. Kjærlighetsånden er av natur verken udødelig eller dødelig, den er det dødelige som søker det udødelige:

But now he springs to life when he gets his way; now he dies – all in the same day. Because he is his father’s son, however, he keeps coming back to life, but then anything he finds his way to slips away, and for this reason Love is never completely without resources, nor is he ever rich. (Ibid 203e)

Kjærlighetsånden pendler mellom å være virksom og uvirksom, pendler mellom å ha kraft til virksomhet og være tilfredsstilt uvirksom; aldri fullt ut ha dekket sine behov utover øyeblikket. Eros er selve livsgnisten i mennesket og skaper nye mennesker. Eros er også mellom visdom og ignoranse:

In fact, you see, none of the gods loves wisdom or want to become wise – for they are wise and no one else who is wise already love wisdom; on the other hand, no one who is ignorant will love wisdom either or want to become wise. For what is especially difficult about being ignorant is that you are content with yourself, even though you’re neither beautiful and good nor intelligent, of course you won’t want what you don’t think you need. (Ibid 204a)

Platon deler ”tenkende subjekter” i tre grupper: for det første, de fullkomment vise, de som ikke behov for å elske visdom og dermed ikke har ønske om visdom; gudene. For det andre, de som er ignorante, disse søker ikke fordi de tenker at de ikke har behov for visdom, de tror at de vet. Den tredje gruppen er de som verken har fullkommen visdom eller er ignorante, disse elsker visdom. Hvem er det som elsker visdom?

That’s obvious....A child could tell you. Those who love wisdom fall in between the two of these extremes. And Love is one of them, because he is in love in what is beautiful, and wisdom is extremely beautiful. It follows that a lover *must* be a lover of wisdom and, as such, is being in between being wise and ignorant. (Ibid 204b)<sup>32</sup>

Kjærlighet *må* være å elske visdom, fordi visdom er ekstremt vakkert og menneskene søker det som er vakkert og godt: kjærlighet *er* å elske visdom. Eller som det vil bli etablert i den videre tolkning: den edleste form for kjærlighet er kjærligheten som ligger i å søke visdom, fordi visdom er det vakreste og beste overhodet.

Bare guder har en absolutt, fullkommen visdom. Vi mennesker har ikke slik visdom. Om vi sier at vi har det er vi ignorante. Hvis vi som mennesker tror at vi ikke har behov for forbedring av vår visdom er vi ignorante, fornøyd med oss selv. Det dydige mennesket har derfor ikke fullkommen visdom, men søker alltid en høyere visdom, alltid fattig på å vite, men alltid ivrig på å skille mellom det som er og det som ikke er. Dermed kan vi gjøre ”correct judgements” gjennom å ha tilstrekkelig visdom.

---

<sup>32</sup> Dette posisjonerer filosofen som en som ikke har kunnskap, men som søker denne. Det at han søker visdom er det som gjør ham vis. Ved å benytte den forståelse av ”kjærlighet” som fremkommer i Symposium, blir disse tolkningene konsistente med klargjøringen av ”hva filosofi er” i Republic 376b. Grunnlaget for å søke bygger på en tro om å kunne finne den sanne kunnskap, til tross for at kunnskap i egentlig forstand ikke kan finnes.

Å være dydig krever å handle i overensstemmelse med det sanne, selv om en ikke har en guddommelig fullkommen sannhet. En dialektisk etablert sannhet skiller sant mellom det som er og det som ikke-er. Men en slik sannhet vil aldri være fullkommen om tingene-selv i absolutt forstand, derfor vil en dydig person søke sannhet, og aldri være ignorant. Å være en elsker, "being a lover" er å være i en slik søken. Filosofen er en slik søker av visdom, i dialogen gestaltes dette i Socrates. Hva er så poenget, eller verdien, av å elske vakre ting?

What will this man have, when the beautiful things he wants have become his own? ... Suppose someone changes the question, putting 'good' in the place in place of 'beautiful', and asks this: 'Tell me, Socrates, a lover of good things has a desire; what does he desire?' (Ibid 204d-e)

Teksten appellerer til å se på sammenhengen mellom det vakre og det gode, hvilket den kommer tilbake til. Men først, Socrates har et svar på dette spørsmålet: han som søker det gode vil ha lykke. Det som gjør mennesker lykkelige er å besitte ting. Dette er et ønske alle mennesker har; altså har alle mennesker kjærlighet. Kjærlighet, slik Platon her har utlagt ideen om kjærlighet, er en nødvendig del, en forutsetning for å leve. Men vi som mennesker kan ha ulike oppfatninger av hva som bringer lykke og av den grunn søke ulike ting. Platon vil nå etablere hva som gir mest lykke. Det livet som gir mest lykke er det beste liv. Det beste liv er således det gode liv, det som søker det gode.

Diotima presiserer at vi tenderer å bruke "å elske" i en snever forstand, mens det "å elske" har en videre betydning slik det her er utledet; generelt knyttet til å søke noe en ikke har, men som en har behov for. Deretter starter hun å klargjøre hva som bringer lykke. Hun tar opp igjen innholdet i Aristophanes' myte om at: "lovers are those people who seek their other parts". (Ibid 205e) Diotima sier imidlertid at dette ikke er kjærlighet med mindre et slikt valg også er godt. Hun konkluderer:

That's because what everyone loves is really nothing other than the good. ... Love is wanting to possess the good forever. (Ibid 206a)

Vi har behov som medfører ønsker, og siden vi som et endelig mål søker lykke så søker vi det gode, fordi det gode er det som gir oss lykke. Alle elsker det gode. Diotima gir her en ny versjon av hva kjærlighet er, i ideens form, noe (s) er noe (o), (II): *Kjærlighet er å ønske å besitte det gode for alltid*. I dialogen mellom Socrates og Agathon ble disse enige om følgende: å elske er at noen (subjektet) har et behov nå som manifesteres i et ønske nå om å ha noe (objektet) vakkert og godt i fremtiden. Forskjellen synes å være at tidsaspektet er utvidet fra "i fremtiden"<sup>33</sup> til det uklare begrepet "for alltid". Begrepet kan

---

<sup>33</sup>"time to come" (Ibid 200e)



tolkes både som alltid i ens liv – eller som noe evig, hinsides ens legemlige livstid. Kjærlighet er imidlertid knyttet til *det psykologiske ønsket her og nå* som har en slik tids- eller evighetsdimensjon. Ønsker har ingen slike praktiske begrensninger.<sup>34</sup> Og siden kjærlighet innebærer å ønske kjenner kjærligheten ingen slike grenser. Slik sett har heller ikke tro noen grenser. Grunnleggende muliggjør å tro en innstilling til at det som kan synes umulig er mulig. Fordi det ikke er umulig så kan det være mulig. Å tro på å kunne leve evig, som et ukvalifisert og uspesifisert psykologisk ønske, er dermed noe annet enn en intellektuell utforskning av om det er mulig. Troens logikk er av psykologisk karakter og ikke i seg selv avhengig av de underliggende empiriske forhold. Platon hevder imidlertid at fornuft sammen med empiri bør avkrefte tro på det som ikke-er. Det sentrale i dialogen er imidlertid ikke å tro på et evig liv slik ukvalifisert, men å tro på at det kan finnes sann erkjennelse av denne verden (epistemologiske sannheter). Måten å forstå ”guds tanker” på i den virkelige verden er å nærme seg sanne forestillinger i form av platonske ideer om den virkelige verden. Guds tanker er de prinsipper og lover som ligger i den virkelige verden og som kan forutsettes å være ”før” denne verden dersom en legger til grunn en årsak-virkningsmodell mellom guds tanker og den virkelige verden. Diotima erklærer at de dermed har formet ideen kjærlighet og vil gå videre i undersøkelsen:

This then is the object of love ... Now how do lovers pursue it? ... It is giving birth in beauty, whether in body or soul. (Ibid 206b)

Kjærlighet er å besitte det gode for alltid. Men hvordan søker en elsker å oppnå dette gode?

En elsker søker å oppnå det gode gjennom å bevirke fødsel i vakkerhet.<sup>35</sup> Når mann og kvinne kommer sammen for å skape et nytt liv så er dette en guddommelig handling. Den er guddommelig fordi det *er* på denne måten barn skapes, en lov i naturen. Alle slike lover inngår i det som *er*. Derfor er denne handlingen vakker.

... we naturally desire to give birth. ... .Pregnancy, reproduction - this is an immortal thing for a mortal animal to do....Therefore the goddess who presides at childbirth is really beauty. (Ibid 206c-d)

Platons argument er at formering, ved det at det er en eviggyldig prosess i naturen så er det en uforanderlige og sann lov, noe som *er*. Derfor er det også skjønt og godt. Det betyrselvsagt ikke at handlingene i den seksuelle akten som bevirker fødsel og udødelighet er intellektuelle, men at disse handlingene selv ”deltar i” de guddommelige lover som *er*

<sup>34</sup> ”Ønske” et metafysisk problematisk begrep. I dette essay anvendes det folkelige begrepet.

<sup>35</sup> Teksten må toles slik at mannen fysisk sett også føder i sin rolle i forplantningen.

hvordan alt dyreliv skapes. Vi kan ved dialektikk søke visdom om forplantningens lover – og ideene som følger av slik visdom inngår i ”formenes flettverk”. Ideene gir ikke den fulle absolutte kunnskap om forplantningen, men de avdekker hva som er og hva som ikke-er innenfor det lovmessige i guds skaperverk. Den platonske ideen er i sannhet ved at den treffer det som speiler guds tanker. Derfor *er* det vakkert når mann og kvinne bevirker nytt liv. Diotima gjør så en viktig presisering:

... What Love wants is not beauty, as you think it is. (It is) reproduction and birth in beauty. (Ibid 206e)

Kjærligheten ønsker ikke selv å ha det skjønnne, men ønsker gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Det er konsistent med tanken om at en ikke ønsker eller kan oppnå det vakre selv, men en oppnår noe som er *i* det vakre. En platonsk ide er innenfor det som er sant, det er i sannhet, men ikke hele sannheten selv. Den kjenner bare gud. Et eksempel kan belyse dette: Vi kan formulere en fysisk lov som  $E=mc^2$ . Dette er en platonsk ide i den grad den er innenfor den guddommelige sannhet om hvordan masse er konvertibelt til energi ved hastighet lik kvadratet av lysets hastighet. At naturen oppfører seg på en lovmessig måte er guddommelig. Vi kan imidlertid ved vårt intellekt ”se” slik lovmessighet og forme en ide som er i sannhet. Einstein har ved utviklingen av ideen i relativitetsteorien bevirket en ”reproduction and birth in beauty”. Men han har ikke fanget det vakre selv, han har fanget noe som er *i* det vakre. Einsteins platonske ide er ikke nødvendigvis den samme som guds naturlov. Slik sett er Einsteins lov en fordom. Verden selv er sannhetskriteriet.

Drøftelsen viser hvordan en elsker ved å elske søker å oppnå det gode. Ideen om kjærlighet har da en sannhet som er mer fullstendig (III): *kjærlighet er å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet*. Denne formuleringen blir i dialogen stående som den mest sanne, denne ideen om kjærlighet er så langt de kommer sannheten om kjærlighet. Einstein har tilsvarende søkt en evig lov og han har søkt noe som er i evig sannhet. Loven ligger nærmest sannheten og kan være sannheten.

Hvorfor gjenskapning? Jo, fordi gjenskapning foregår evig; det er hva dødelige har i stedet for udødlighet. En elsker må ønske udødelighet sammen med det gode ”Love wants to possess the good forever. It follows from our argument that Love must desire immortality”. (Ibid 207a) Gjennom gjenskapning søker kjærligheten noe den ikke fullt ut kan realisere, den søker noe utover dette, den ønsker udødlighet. Kjærligheten realiserer denne udødlighet på de måter slik det nærmest er mulig. Denne udødligheten kan

realiseres gjennom å føre slekt videre og gi nytt liv. Diotima viser til dyrenes trang til forplantning og deres pleie og oppfostring av sitt avkom:

For among the animals the principle is the same as with us, and mortal nature seeks so far as possible to live forever and be immortal. And this is possible in one way only: by reproduction, because it always leaves behind a new young one in place of the old. (Ibid 207d)

Dødelig natur søker så langt som mulig å leve evig og være udødelige. Dette grunnleggende *ønsket* om udødelighet finner i naturens organiske liv behovstilfredsstillelse gjennom å realisere målet om udødelighet så langt det er mulig. Fordi en søker det gode så søker en også det vakre. Platon sier at naturens lover *er* slik. Det organiske liv forutsetter dette med nødvendighet. Og denne nødvendigheten gjør det vakkert. Ideen om dette er guddommelig fordi det er i sannhet. Men vi er ikke guder:

For det første så forandrer det legemlige, vår kropp, seg gjennom dette dødelige livet. Kroppen er ikke identisk med seg selv. Også her skjer det en fortløpende gjenskapning (always being renewed). Fysisk sett er vi ikke identiske med oss selv over tid.

Det samme gjelder, for det andre, for sjelen; individets manerer, vaner, oppfatninger, ønsker, gleder, smerter og frykt forandrer seg under livets gang. Menneskets sjel er ikke identisk med seg selv gjennom livet.<sup>36</sup>

For det tredje gjelder denne gjenskapningsprosessen også for menneskers kunnskap. Ikke bare er det slik at ulike kunnskapsområder kommer til oss og svinner bort slik at vi aldri er den samme kunnskapsmessig, men også hvert enkelt kunnskapselement, at noe (s) er noe (o), har samme skjebne:

For what we call *studying* exist because knowledge is leaving us, because forgetting is the departure of knowledge, while studying puts back a fresh memory in place of what went away, thereby preserving a piece of knowledge, so that it seems to be the same. And in that way everything mortal is preserved, not, like the divine, by always being the same in every way, but because what is departing and aging leaves behind something new, something such as it had been. (Ibid 208a)

---

<sup>36</sup> Sjelens mulige identitet, at en er seg selv, er et stort tema som faller utenfor dette essay. Enkelt uttrykt kan en si at bare den personen som har en helstøpt karakter har et selv i egentlig forstand. Denne helstøpte karakter oppnås ved refleksjon om hva som er og ikke-er. En slik helstøpt person beskriver Alcibiades Socrates som i sin tale om ham. Stedet for det best mulig liv nås gjennom å utvikle en slik helstøpt karakter, noe som igjen innebærer å utvikle sine dyder. Siden dette er en modningsprosess gjennom livet er også selvet undergitt en forandring som følge av oppstigingsprosessen. Søkeprosessen medfører dermed en utvikling av selvet. Slik sett er selvet ikke gitt av gud i den forstand Agathon, eller Kierkegaard (i hvert fall i sine yngre dager), kan sies å tro. Socrates viser hvorledes vi skaper oss selv og vårt selv ved økt evne til erkjennelse.

Med Gadamers terminologi sier Platon at ethvert kunnskapselement som et menneske har er en slags fordom. Ved å se nærmere på noe (s) så vil vi oppdage nye sider ved det vi har kunnskap om (tingen-selv) slik at vi vil får et nytt innhold i vår erkjennelse av dette som noe(o), vi kunne betegne dette som noe (o2). Platon demonstrer dette både i de mange talene, men også i de tre ideene om kjærlighet som er beskrevet i det foregående (I-III). Ofte vil slik læring og utvikling av kunnskapselementene skje på en slik måte at de virker for oss å være de samme, som om de er bevart med identitet. Våre ideer, som er om det guddommelige, kan forbedres. Om vi ikke søker en slik forbedret visdom er vi ignorante.

Dette innebærer at menneskelig kunnskap ligger mellom sikker, absolutt kunnskap og ignoranse. Ved å søke den absolutte kunnskap som et ideal, ved at vi er ikke-ignorant og anvender dialektikk, kan vi gjøre korrekte dommer om hva som ikke-er. Vår kunnskap vil ved denne oppstigende dialektikk alltid være en fordom. Vår tidligere kunnskap forfines ved dialektikk.<sup>37</sup>

Ved dette grep deler - deltar - det dødelige i det udødelige. I vår levetid inngår vi som en del av evigheten; vi deltar i det evige etter vårt liv gjennom vårt avkom, åndelige eller legemlige barn. Vår kunnskap er innenfor den sanne udødelige sannhet, men vi har ikke den fulle sannhet om det vi har kunnskap om. Ut fra ønske om udødelighet viser alt dødelig denne gløden, og denne gløden er kjærlighet. Gløden kan kanskje ses på som en kraft som ligger i ønsket om å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Socrates spør Diotima om det virkelig er slik:

And in the manner of a perfect sophist she said: "Be sure of it, Socrates." (208a)

I lys av drøftelsen ovenfor fremstår dette som en normativ anmodning, Menneskelig visdom er å ha en ikke-ignorant tro. Hun gir argumenter i form av tilsynelatende irrasjonelle æresfølelser mennesker føler, der en til og med vil dø for ærens heder; å ville dø fordi en elsker udødelighet fremstår unektelig motsetningsfylt.<sup>38</sup> Mennesket kan være gravid i sjelen, og noen mennesker er mer gravide i sjelen enn i kroppen. Sjelelig graviditet er å bære på ufødt, uforløst kunnskap.

---

<sup>37</sup> Platon redegjør flere steder for dialektikkens natur, blant annet i Sophist 230 og 231, dette essayets rammer muliggjør ingen bred drøftelse av dette.

<sup>38</sup> Dette motsetningsfylte anskueliggjør Platon i dialogen Crito, der Socrates også i møte med sin egen mulige død lar fornuften velge døden fremfor en flukt fra det han tror på.

Which all poets beget, as well as all the craftsmen who is said to be creative. But by far the greatest and most beautiful wisdom deals with the proper ordering of cities and household, and that is called moderation and justice. (Ibid 209a)

Den største og vakreste visdom er den som omfatter politikk og familieliv. Visdom om dette er viktigst for å oppnå det gode liv og dermed lykke. Med dette viser Platon at kunnskap har et praktisk formål. Det innebærer også at de filosofiske utlegninger bør underlegges dette perspektiv. Som mennesker er det viktig at vi har tilstrekkelig kunnskap, eller så god kunnskap som det er mulig for et menneske å ha. Men også diktere og kreative fagfolk, de som skaper noe nytt og originalt som ikke er usant, besitter visdom.

Diotima vil etablere en korreksjon til den foreløpige kjærlighetsånden ved at kjærlighet ikke søker det vakre selv i absolutt forstand, men at den søker gjenskapning og fødsel i det vakre. Det vises til to ”domener” for vakkerhet, på den ene side det legemlige og kroppslige, på den andre side i tankene, intellektet og det åndelige. På begge områder skjer det gjenskapning og fødsel, konkret i det legemlige ved mannen og kvinnens elskovsakt; og tankemessig i det intelligible ved at nye ideer fødes og gjenskapes gjennom forkasting av tidligere ideer og dannelsen av nye, mer sanne ideer. I det legemlige bruker Platon et bilde av at også mannen er fysisk gravid i sin rolle i den fysiske forplantningsprosess, alle mennesker er dermed gravide både på det legemlige og det åndelige plan. Å søke fødsel og gjenskapning i det vakre er da å søke dette i den vakre fysiske naturen og i den vakre åndelige naturen. Diotima taler om de åndelige prosesser i et analogispråk. Men dette er prosesser som foregår som en samlet helhetlig prosess i det unge mennesket:

When someone has been pregnant with these <sup>39</sup> in his soul, while he is still a virgin, and having arrived at a proper age, desires to give birth, he too will certainly go about seeking the beauty in which he would beget, for he will never beget in anything ugly. Since he is pregnant, then, he is much more drawn to the bodies that are beautiful than those that are ugly; and if he is also has the luck to find a soul that is beautiful and well-formed, he is even more drawn to this combination; such a man makes him instantly teem with ideas and arguments about virtue – the qualities a virtuous man should have and the customary activities in which he should engage; and so he tries to educate him. (Ibid 209b)

Den unge mann er moden for intellektuell fødsel og gjenfødning, men intellektuelt jomfrulig. Samtidig er han kjønnsmoden, men seksuelt jomfrulig. Han er på begge måter gravid, bærende på noe. Han ønsker å føde, han elsker, han er i kjærlighet. Vi har tidligere etablert at kjærlighet *er* å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Det gode er på to plan, på det legemlige og det

---

<sup>39</sup> Åndelige forestillinger, at noe (s) er noe (o), en platonisk ide.

åndelige; det legemlige synes og føles godt, mens det åndelige *er* godt. Men den unge er ikke intellektuell moden, han vet ikke hva som er og hva som ikke-er. Han klarer ikke å skille mellom det som *er* godt og det som *synes* godt. Et illustrerende eksempel er Aristodemus' kjærlighet til Socrates i ordene: "I'll do whatever you say." (Ibid 174b) Et annet eksempel er i talen til Alcibiades i fortsettelsen av Symposium.

Den sjel er vakker og velformet som har visdom, typisk den reflekterte, kunnskapsrike, vise modne mann i Aten.<sup>40</sup> Denne mann er jordmor og lærer fordi han besitter visdom om dyder og dermed bevirker at den unge flommer over av ideer og argumenter gjennom å stille de rette spørsmålene. Den vise mannen er klok nok til ikke å være ignorant, ikke å tro at han har funnet den endelige sannhet. Han er også klok ved at han ikke prøver å fortelle svarene, men støtter opp om den unges egen søken og hans evne til erkjennelse. Den unge mannens uvitenhet og søken gir samtidig den eldre stimulering til å kunne gjenskape og lære selv, enda en gang så å si; den unge mannens vitebegjær, hans kraft og potens, stimulerer den eldre mannens lærelyst.

Denne læresituasjonen er vakker fordi de to menneskene i felleskap leter etter hver sin og deres felles sannhet, de leter etter det som er i det vakre (åndelige sannheter, at noe er noe) på en vakker måte, i kjærlighet: kjærlighet *er* å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet:

And whether they are together or apart, he remembers that beauty. And in common with him he nurtures the newborn; such people, therefore, have much more to share than do parents of human children, and have a firmer bond of friendship, because the children in whom they have a share are more beautiful and more immortal. (Ibid 209c)

De intellektuelle ideer, at noe er noe, denne åndelighet, disse åndelige barn, er vakrere og mer udødelig enn menneskebarn. Derfor har disse samtalepartnerne, disse foreldre av ideer, mer å dele enn den unge har med sine dødelige foreldre. En måte å forstå dette på er at det åndelige gir mennesket dets vakkerhet, det er det intelligible, fornuften, at noe er noe, og gjennom dette det erkjennelsesnivå som kan nås om verden, som essensielt skiller menneskedyret fra dyr. Fornuften realiserer det enkelte menneskets potensial og gjør det vakkert. Diotima viser til åndelig barn, født av Homer, Hesiod, Lycurgus og Solon, åndelige skapninger som bevirker det gode for mennesker etter den dødelige

---

<sup>40</sup> Ved å introdusere Diotima som jordmor for Socrates' åndelige vekst viser Platon et annet syn på kvinner enn det som var gjeldende i det atenske samfunn. Platon demonstrer dermed det ignorante ved å klassifisere kvinner og menn som ulike i forhold til menneskelig utvikling. Diotima, som han selv har erfart som en kvinne i denne virkelige verden, avkrefter en fordom om kvinner i det atenske samfunn. Platon tilbakeviser dermed også Pausanias påstand om at menn er mer intelligente enn kvinner, og dermed grunnlaget for Pausanias argument om at menn søker menn på grunn av at deres intellekt er vakrere enn kvinners intellekt.

skaperens egen død. Det er slike skapninger som skiller en edel kultur fra et barbari og kaos. Åndelige barn skiller menneskets tilværelse fra en dyrisk tilværelse. Den vakreste og beste menneskelige tilværelse er en åndelig tilværelse. I sentrum av en slik tilværelse står dialogen; mellom de to mennene, dialogen mellom Socrates og Diotima, dialogen denne kvelden og dialogen Symposium.

Et menneske kan bevege sin eksistensform fra det dyriske laverestående til det høyere åndelige, en oppstigning. Den oppstigning skjer ved at det skjer en utvikling, modning gjennom økt erkjennelse av verden, om mennesket i verden, hva som gir et godt liv og en forståelse av hva det gode er. Oppstigningsprosessen skjer gjennom innsikt i at noe er bedre enn det man tidligere anså for det beste, selve oppstigningsprosessen er i seg selv en kjærlighetsprosess, kjærlighet til livet; kjærlighet *er* å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Det gode det nå søkes etter er det Gode selv.

Trinnene beskrives ved at en *først* søker det gode i en fysisk vakker kropp, og det utvikles gode ideer der. Ved å anvende disse ideene vil den unge se at ikke bare en kropp er vakker, men at alle kropper innehar denne vakkerhet.

Han vil da innse, som *annet* trinn, at jakten etter en helt bestemt kropp er av liten interesse, men vil elske alle kropper. Han innser at den biologiske drift ikke er eksklusiv i forhold til en partner, det er det vakre i kropper han elsker.

Som et *tredje* trinn vil han se, siden han elsker alle kropper likt, at menneskers sjel er mer verdifull enn deres kropp. I et samvær med et menneske med moden og fin sjelsevne vil han kunne utvikle sin egen sjel ved å føde ideer som vil gjøre ham selv bedre.

Elskeren vil, på *fjerde* trinn, bli tvunget til å skue det vakre i lover og aktiviteter og se at disse er beslektet med seg selv. Det vakre i lover er: at noe (s) *er* seg selv, og at alle lover er beslektet med hverandre ved at de har denne strukturen. Ved å se dette mønsteret, formenes flettverk, i det udødelige væren, så vil det vakre i dødelig kropper ikke lenger ha noen interesse.

Etter å ha blitt vant til disse former for erkjennelse vil han måtte bevege seg videre mot ulike kunnskapsområder og som et resultat se vakkerheten som er i all kunnskap og ikke se på et enkelt kunnskapselement, at noe (s) er noe (o), men:

...the lover is turned to the great sea of beauty, and gazing upon this, he gives birth to many glorious beautiful ideas and theories in an unstinting love of wisdom, until, having grown and been strengthened there, he catches sight of such knowledge, and it is a knowledge of such beauty. (Ibid 210d-e)

Det *femte* trinnet er at elskereren ser disse kunnskapselementene i en sammenheng, at ved å bygge strukturer med og mellom disse kunnskapselementene så kan han bygge nye ideer og teorier – og disse nye kunnskapselementer og teorier har samme skjønnhet som de lærte ideene. En eksemplifisering av dette kan være utvikling av fysiske lover, der matematiske utlegninger og empirisk analyse i samspill utgjør et kunnskapsfundament for etablering av nye lover. Ville kanskje også Platon kunne ha vurdert darwinistisk evolusjonslære på samme måte, under forutsetning av at han hadde kjent til det empiriske fundament som ligger bak de ”lover” som der etableres?

Platon har med dette bygget fem trinn der kjærlighet nærmer seg det Gode selv, fordi kjærligheten søker det beste. Denne søken etter det beste liv er kjærligheten til livet, oppstigningen gir veien til et bedre liv. Oppstigningen innebærer at den fysiologiske, erotisk kjærlighet er en mer lavtstående kjærlighet, ikke den edleste søken.

Men hva ligger i det avslutningen av tekstutdraget ovenfor: ”Until, having grown and been strengthened there, he catches sight of such knowledge, and it is a knowledge of such beauty”? Dette *sjette trinn* er å *skue den virkelige verden og det intelligible i denne verden*. Det er denne verden Diotima nå forteller Socrates om:

... the man that has been thus far guided in the matters of Love, who has beheld beautiful things in the right order and correctly, is coming now to the goal of Loving: all of the sudden he will catch sight of something wonderfully beautiful in its nature; that, Socrates is the reason for all his earlier labors: (Ibid 210e-211a)

Diotima hevder her for det første at det finnes en riktig rekkefølge og en korrekt måte hvorved kjærligheten i det enkelte individ bør utvikle seg og modnes. Siden denne utviklingsprosessen, oppstigningsprosessen eller modningsprosessen er å anse som en realisering av det menneskelige potensial, vil det også være slik at de ulike trinnene beskrevet ovenfor er de beste på disse stadiene. En realisering av det menneskelige potensial innebærer en slik oppstigning. ”Det gode liv” kan dermed kunne tolkes å være ulikt på ulik alder, fordi en slik prosess nødvendigvis krever tid.<sup>41</sup> Det er ikke mulig å gå gjennom prosessen uten å leve i de ulike stadiene, da ville faktisk trinnene fremstå som en uoppstigelig vegg. Socrates omtaler gjentatte ganger ungdommen som skjønn, ikke bare i kropp, men også i sinn. Samlet sett gir dette et bilde av at de ”lavere” former for

---

<sup>41</sup> I Republic 540a antyder Platon at en ved en alder av 50 år kan ha en kontakt med det Gode selv.



kjærlighet – beskrevet i de nedre trinnene i fremstillingen ovenfor, er riktige<sup>42</sup> til sin tid, i ungdom og tidlig voksen alder. Hva som imidlertid ikke er riktig, eller ikke er det best mulige for et menneske, er å bli stående på bare disse lavere trinn. Å ikke å ha evne til å utvikle sin erkjennelsesevne betyr at en er ignorant.

For det andre, så hevder Diotima at det er noe som er kjærlighetens mål. At det er et slikt mål hindrer som sagt ikke at det i livsprosessen mot dette målet er kjærlighetsformer som er høyverdige og riktige i disse livsfasene. Når pattedyrbarn blir kjønnsmodne innebærer det generelt at det går over fra å være tatt vare på av andre til å ta vare på seg selv. Å kunne ta vare på seg selv på best mulig måte innebærer, spesielt for mennesket, en evne til å kunne predikere i denne verden. Å predikere noe innebærer å kunne treffe ”hvis A, så B”- dommer; å foreta ”correct judgements” om den ene virkelige verden. Å kunne foreta slike dommer krever at en er ikke-ignorant, at en søker kunnskap. Å søke kunnskap innebærer at en har sann tro, at en har avkreftet det som ikke-er og dermed ikke tror på det som ikke-er.

Naturen har innordnet seg slik at kjønnsmodningsprosessen og behovet for å kunne foreta slike ”correct judgements” har et sammenfall i tid. Å ville leve innebærer å være ikke-ignorant. Å være ikke-ignorant innebærer å søke kunnskap i en livslang prosess. Hva er det da en søker? Hva er det en får øye på som er vidunderlig vakkert og som har vært grunnen for alle kjærlighetsanstrengelser? Hva er dette øverste, sjette trinnet? Kjærlighetens mål er å skue kraften og kilden til den kraften som sikrer muligheten for sannheten i formenes flettverk og denne kraften sikrer også den harmoni og orden som er i denne ene virkelige verden. Dette er Guds Kraft slik Diotima fremstiller den:

1. Gud og guds kraft er alltid, det blir aldri til og det forsvinner ikke.
2. Gud og guds kraft er vakker. Den er ikke vakker på en måte og stygg på en annen måte, ikke vakker på ett tidspunkt og stygg på et annet, heller ikke vakker i relasjon til en ting og stygg i forhold til noe annet; heller ikke vakker her, men stygg der, slik det ville være om det var vakkert for noen mennesker og stygt for andre.
3. Gud og guds kraft er ikke-legemlig og vil ikke fremstå i skikkelsen av et ansikt eller en hånd, eller noe annet som tilhører det kroppslige.
4. Guds og guds kraft vil ikke fremstå som en ide eller en slags kunnskap.

---

<sup>42</sup> Riktig i betydningen ”best”.

5. Gud og guds kraft er En-i-seg-selv, ikke noe sted og i noe annet, ikke i et dyr, eller i jord, eller i himmelen, eller i noe annet, "but itself by itself, with itself, it is always one in form; and all the other beautiful things share in that, in such a way that when those others come to be or pass away, this does not become the least bit smaller or greater nor suffer any change."

Et hovedspørsmål er om det er "guds kraft" eller "gud selv" vi skuer. Stengt tatt så kan vi bare skue et vell av virkninger. Å tilbakeføre disse virkninger til en enhetlig årsak i "et noe" - en gud - er noe vi gjør ved vårt intellekt og ved vår tro. Plotin tolker Platon slik at Gud, det Ene, det Vakre eller det Gode - navn vi setter på denne tenkte årsak for å kunne snakke om den - er et tenkt potensial. Dette potensial blir virkeliggjort i "tankekrefter" som er guds intellekt. Disse tankekrefter kan vi skue som virkninger i verden.

Tankekrefter er tenkte originaler til de platonske ideer. Å etablere en tenkt gud er dermed en konstruksjon av en kunnskapsmodell der vi tenker oss en årsak til virkningene. La oss se nærmere på Diotimas forestilling av disse virkningene.

Virkningens permanens (1) må åpenbart være basert på tro. En slik tro er imidlertid nødvendig for å ha motivasjon til å søke etter sannhet fordi sannhet forutsetter permanens. Det vakre (2) forutsetter også denne permanens fordi det vakre får sin vakkerhet ved permanens og gjennom permanens er ett alt. I dette ene-alt er alt i harmoni med hverandre. Diotima avviser (3) å bruke mennesket som analogi for denne verdenskraft, både for dens potensialitet og realitet. Å tegne gud som et menneske med ansikt er dermed en grunnleggende misforståelse.<sup>43</sup> En mulig videreføring av denne tenkemåte er at denne kraften heller ikke er analog til menneskelig tanke. Diotima er faktisk svært nærme en slik refleksjon når hun sier at (4) guds kraft ikke fremstår som noen ide eller kunnskap. Dermed viser hun at de platonske ideer skapes av mennesker - som kopier av Guds krefter - som vår måte å søke erkjennelse på. For at disse krefter skal være mulig å kunne forklare, eller for at de skal kunne være ikke-umulige, så må det være en første årsak som i seg selv er rent potensial. Derfor gud. Gud er en mulighet som ikke er umulig. Samtidig er han hinsides erkjennelse, men han har en ontologisk status som mulig. Gud sikrer mulighet for å tro på sannhetens mulighet. Men det finnes en virkelig verden og denne verden kan vi søke kunnskap om. For å ville søke sannhet må vi

---

<sup>43</sup> Kanskje kan vi si at det er å gi falske bilder av Gud, å spotte Gud slik det tolkes i den islamske tro.

tro at sannhet finnes. Derfor bør vi tro. Vi bør tro for å kunne ønske. Vi må ønske for å ville søke. Vi må søke for å kunne erkjenne.

Det som skiller oss fra dyrene er at vi har fornuft og vi kan ved den forme ideer. Men disse ideene er alltid fordommer. Med en slik tolkning vil også ideer som vi mennesker har (som platonske ideer) "come to be and pass away". Ved studier og læring skjer en slik prosess. Denne prosessen demonstrer Platon i hele Symposium. Alle talere før Socrates taler om det som ikke-er som om det er. Unntaket er Aristophanes som snakker om det som ikke-er som om det er i en ironisk form slik at det likevel ikke-er.<sup>44</sup> Socrates og Diotima utvikler deretter tre versjoner av hva kjærlighet er, disse tre versjonene representerer en gradvis forbedret innsikt og foredlet kunnskap om det som virkelig er.

Men Socrates ville være ignorant om han sier at de i sin tredje, og i denne dialogen siste versjon, har grepet den hele og fulle sannhet om hva kjærlighet er. Den unge mann som "plutselig" har blitt ansvarlig for sitt eget liv trenger å tro på denne guddommelige absolutte sannhet, hvorfor skulle han lete om det ikke var noe å finne? Det er den uten kunnskap som har størst behov for kunnskap, han søker det han mangler i sin nye tilværelse som et nytt selvstendig ansvarlig individ. Kunnskap er nødvendig for mennesket for å kunne overleve og for å få et godt liv. Vi må kunne predikere "hvis A, så B" basert på typologisert erfaring som bringer oss fra de partikulære enkelttilfeller til det generelle, det vi kan ha kunnskap om, og tilbake til det partikulære. Verden er selv ett "partikulært" som vi må gripe for å kunne predikere, og verden er et "partikulært" sted for våre handlinger basert på en predikasjon om verden før vår handling (analyse) og etter våre handlinger (prognose). Bare på en slik måte kan vi forsøke å gripe konsekvensene av våre handlinger. Den eldre trenger den unge fordi den unges entusiasme og vitebegjær, og den unges evne til å se verden med nye øyne, bringer nytt liv og ny ungdom til den eldre. Den eldre bringes ut av en mulig ignoranse, en tilbøyelighet til å tro at han vet. Et skapende, utforskende og produktivt fellesskap oppstår mellom de to, de utfyller hverandre, på en annen måte, men likevel tilsvarende hvordan Poros og Penia utfylte hverandre.<sup>45</sup> Diotima sier:

---

<sup>44</sup> Cooper skriver i sitt forord til Symposium: "Appropriately enough, all the speakers, with the interesting exception of the comic poet Aristophanes, are mentioned in Protagoras as among those who flocked to Callias' house to attend the sophists gathering." (Ibid: side 457)

<sup>45</sup> Om en evner å se essensen av den seksuelle befruktning så er også dette en prosess der kunnskap utfyller hverandre ved dannelse av en ny cellestruktur, et nytt DNA, med kunnskap både fra mann og kvinne.

So when someone rises by these stages, through loving boys correctly, and begins to see this beauty he has almost grasped his goal. This is what it is to go aright, or to be led by another, into the mystery of Love: one goes always upwards for the sake of this Beauty, starting out from beautiful things and using them like rising stairs: from one body to two and from two to all beautiful bodies, then from beautiful bodies to beautiful customs, and from customs to learning beautiful things, and from these lessons he arrives in the end at this lesson, which is learning of this very Beauty, so that in the end he comes to know just what it is to be beautiful. (Ibid 211c)

Trinnene er fra en kropp, til to, til alle, til vakre vaner, vakre ting og det Vakre selv. Det intelligible er i det vakre: at noe(s) er noe(o). Å vite hva det vil si at noe er vakkert er at det er i denne strukturen. Denne orden, harmoni, balanse, stabilitet, homøostase, rasjonalitet gir predikabilitet. Det Vakre selv er den eneste gud, og denne guds kraft gjør tingene vakre.

And there in life, Socrates my friend...there if anywhere should a person live his life, beholding that Beauty. If you once see that, it won't occur to you to measure beauty by gold or clothing or beautiful boys and youths-who, if you see them now, strike you out of your senses, and make you and many others, eager to be with the boys you love and be with them forever, if there were any way to do that, forgetting food and drink, everything but looking at them and being with them. (Ibid 211d-e)

Diotima hevder at om man har gått disse trinnene og har den innsikten som følger av dette, så vil en ikke måle vakkerhet i kroppslige og tinglige objekter. Men uten denne innsikten så vil den enkelte bli drevet til å forsake alt annet for å kunne være med en vakker kropp. Guds kraft er på en måte overført til den intellektuelt modne personen, som "meldinger" i det åndelige. Fornuften hjelper den vise til et sannere og bedre liv. Fra å være slave av sine fysiologiske begjær blir en herre over seg selv. Den som vet hva det Gode er vil gjøre det Gode, fordi det gir en selv et bedre liv. Denne fornuftsbaserte vilje er ikke en blind egoisme for å vareta sine egne, kortsiktige interesser, men en innsiktsfull vilje som "ser" hva som gjør at en selv blir God.

Platon hevder som vist at slik innsikt kan en bare nå i moden alder da som kjent produksjon av hormoner, som fremmer seksuelt begjær, er redusert fra ungdommens dager. Betyr dette at den unge manns fornuft ikke har tilstrekkelig kraft til å vurdere og til å handle rasjonelt? Et annet svar er at den unge handler rasjonelt fordi verden er slik, fornuften er knyttet til å handle i tråd med det som er. Hormoner er noe som er i den virkelige verden. Avslutningsvis forteller Diotima om en menneskelig berøring av Gud selv:

... in that life alone, when he looks at The Beauty in the only way that Beauty can be seen<sup>46</sup>- only then will it become possible for him to give birth to not to images of virtue (because he's in touch with no images), but to true virtue (because he is in touch with the true Beauty). The love of the gods belongs to anyone who has given birth to true virtue and nourished it, and if any human being could become immortal, it would be he. (Ibid 212a)

---

<sup>46</sup> Den eneste måte "that Beauty" can be seen" antas å være gjennom å utvikle en erkjennelsesevne gjennom den oppstigning som er vist i Symposium.

Plotin fremlegger denne grunnleggende mystiske berøring med gud som noe som ikke kan gripes av fornuften. Som en forutsetning for en slik direkte berøring forutsettes omfattende refleksjonserfaring og dialektisk praksis. En slik filosofisk praksis innebærer kunnskap om lovene gjennom de platonske former. Men den direkte berøringen er ikke selv en dialektisk prosess. Slik tolket kan en dialektisk prosess ikke innhente noe annet enn "images" av "virtue". De ideer en kommer frem til ved dialektisk prosess, som for eksempel den ide om kjærlighet som Diotima og Socrates ender opp med (III), er således en image av Eros, men er ikke guds krefter som virker i verden selv. Gjennom oppstigningen kan en berøre denne virkeligheten, men en kan ikke gripe virkeligheten selv i all sin kompleksitet. Men ved å ha en kunnskapsmodell - ved formenes flettverk - som har en stor grad av likhet med virkeligheten selv kan en berøre virkeligheten og sannheten. En slik måte å gripe helheten på er å gripe "true virtue". Sanne dyder har grepet alle forhold i den virkelige verden som er relevant for hva som er en "god handling" i den virkelige altomfattende partikulære verden. Derfor er denne dyden sann. Ved sann dyd har du gjort alle riktige distinksjoner mellom hva som er og hva som ikke-er. Du tror da ikke (lenger) på det som ikke-er. Din sjel er rensset.

Platon har her gitt en tankefigur som har vært svært viktig for kristendommen. For Platon var imidlertid det vesentlige å skape viljestyrke til å tro på egen fornuft i motsetning til den agathonske form for gudsberøring der gud gir godhet til det enkelte menneske som har fått en myk sjel. For Agathon er det gud som tenker for mennesket, for Socrates er det mennesket selv som er gitt fornuftens gave til å tenke.<sup>47</sup> Ved å ha et omfattende utviklet bilde av alle de krefter som virker i den virkelige verden så sier Diotima at en kan berøre virkelighet selv. Gjennom å se guds virkninger kan en "se" gud på den eneste måte gud kan ses på, ved å gripe helheten av hans virkninger. Han selv er potensialet til de krefter som virker og hinsides erkjennelse.

## 9. Oppstigningsprosessen – den menneskelige erkjennelsesprosess

Tolkningen deler Symposium i tre ulike hoveddeler. For det første "forspillet" eller "ouverturen" (172-178); hoveddelen, som er den oppstigende dialektikk om "hva er kjærlighet" og "hva er åndelighet" (179-212c); og avslutningsvis epilogen (172c-223d) der Socrates hylles som en gudeaktig skikkelse. Epilogen kan ses på som drøftelse av hvilken kraft som på den ene side tilligger den gud Platon har fremstilt i hoveddelen og

---

<sup>47</sup> Denne menneskelige evne til å gripe verdens lover gjennom fornuft antas å være det Plotin utlegger som "return".

på den andre side den kraft et menneske på sitt beste kan ha gjennom bruk av den menneskelig fornuft etter å ha vært gjennom den modning som følger av den skisserte oppstigning. I en mer moderne språkdrakt: er vi mennesker determinert eller har vi en fri vilje? Er det slik at Platon åpner for to ”guder”, det Ene, det Skjønne, det Gode slik fremstilt ovenfor *og* det Gode mennesket, der det enkelte mennesket på en måte slutfører guds verk i skapelsen av seg selv? En slik posisjon gir ikke plass til de tradisjonelt dyrkede greske guder som sanne guder. Socrates ble da også dømt til døden for sin påståtte gudsbespottelse og villedning av unge menn. Drøftelsene av dette problemkompleks hører inn under essayets del 3. La oss først se om vi, etter å ha studert hoveddelen av dialogen, kan bekrefte de postulater og besvare de spørsmål som ble reist innledningsvis i del 1.

De 12 postulatene<sup>48</sup> bekreftes i hoveddelen av dialogen der det argumenteres for at: Visdom hever mennesket over det øvrige dyreriket, ved vår fornuft kan vi skape et best mulig liv (1). Å søke visdom skjer i dialog mellom vise mennesker, i et utforskende felleskap som stimulerer til rasjonell tenkning (2). De som primært er opptatt av materielle ting er mislykkede (3) fordi materielle ting ikke er tilstrekkelig for lykke da den edlere og bedre menneskelig lykke krever åndelighet (4). Å søke kunnskap innebærer å være ikke-ignorant, å være åpen for at enhver innsikt er en fordom (5). Den vise kan avdekke kontradiktoriske posisjoner hos en samtalepartner, noe som demonstrerer at denne ikke har en gjennomreflektert posisjon. Påstanden om at den som søker kunnskap har de største gledene ved kunnskapssøkingen (7) og at kunnskap derfor har verdi i seg selv (8) er sentralt i oppstigningsprosessen. Å få kunnskap krever at en arbeider, studerer, reflekterer over tid med spørsmålene slik det gjøres i dialogen (9). Denne refleksjonen tar tid, spørsmål modnes og innsikten vokser gradvis frem, slik det redegjøres for og anskueliggjøres i dialogen (10).

Platons idelære er en lære om hvorledes en skaffer seg kunnskap, ved dialektisk dialog å bevege seg fra det partikulære, til det intellektuelle og tilbake til det partikulære. Men vi kan ikke ha sikker kunnskap om tingen selv, slik absolutt kunnskap tilhører gudene. Våre sanne ideer er i denne sannhet, men er ikke denne sannheten. Socrates hevder imidlertid at vi kan føde sanne dyder ved en berøring med det Skjønne, men dette beskrives da ikke som ”kunnskap”. Også kunnskap og de platonske ideer er således bilder (images) av det kunnskapen er om. At dialogen bekrefter postulatene utledet av

---

<sup>48</sup> Tidligere utledet i dette essay.

forspillet er et argument for at dette er hovedteser som Platon ønsker å belyse og argumentere for i dialogen. De platonske ideer fremstår etter dette som noe konkret, de er bilder av det som er guddommelig, det er noe som er i det guddommelige og det har da guddommelighet i seg.

En logisk analyse av de seks trinnene i oppstigningen viser en gradvis erkjennelse av verden og hvilken funksjon de platonske ideer har i denne oppstigningen:

1. trinn	ikke-intelligent erkjennelse	”dette” jeg nå opplever	å meddele
2. trinn	kategorisert erkjennelse	”dette” er et ”noe(s)”	å navnsette
3. trinn	erkjennelse av væren	”noe(s)” er eller ikke-er	å eksistere
4. trinn	erkjennelse av identitet	”noe(s)” er ”noe(o)”	å identifisere
5. trinn	erkjennelse av flettverk	[”noe(s)” er ”noe(o)”]n	å modellere
6. trinn	erkjenne verden selv	[noe(sg) er noe(og)]g	å berøre virkelighet

Første trinn er å ha en sanselig opplevelse, selve denne opplevelsen kan være god, uten at en har noen erkjennelse av hva dette er. Hvis vi tillater oss å ta en annen konkretisering enn Platon, så kan dette eksemplifiseres med barnets amming. Den form for erkjennelse barnet gjør er at selve opplevelsen føles god. Dette er således en ren ikke-intellektuell opplevelse. Denne laveste form for erkjennelse er ren sansning. Dette jeg opplever nå er varmt, kaldt, hardt eller tilsvarende for meg. Vi bærer standarden i oss. En meddelelse om dette er en meddelelse om hvordan jeg her og nå har det med meg selv og ikke egentlig noen predikasjon om tingen utenfor meg.

Andre trinn for erkjennelse av et ”noe” – ”dette” i denne opplevelsen er det samme ”dette” som i en annen opplevelse, noe Platon viser ved at en har kjærlighet til alle unge menn. Å kunne si at disse ”dette” er av samme type er en evne til å kategorisere verden, en evne til å erkjenne ”kinds”. En evne til å erkjenne kinds er fundamentet for å kunne navnsette. Når vi har navnsatt typer av ting, kan vi snakke om dem. Vi kan dermed snakke om ting som vi på et dypere plan ikke vet hva er. Når jeg sier at ”det der” er et menneske eller ”det der” er Theaetetus så behøver jeg ikke å vite noe mer om hva et menneske er eller noe mer om ”Theaetetus” enn at det er ”det der”.

Tredje trinn er å kunne erkjenne at noe er eller ikke-er. Platon viser at dette skjer ved at noe er bedre for meg enn noe annet, en diskriminering mellom ”noer”. Denne diskriminering mellom ”noer” har som sitt fundament kontradiksjonsprinsippet. Å si at et menneske ”er” i betydningen av å si at det eksisterer vil si at det mennesket er i live i motsetning til enten ikke å være født eller å være død.

En systematisk inndeling i ”kinds”, som på trinn 3, og bruk av kontradiksjonsprinsippet<sup>49</sup> fører til det fjerde nivået, den platonske ide. Den platonske ide binder ”kinds” sammen i relasjoner. Definisjonen av et menneske kan være ”et menneske er et levende vesen med fornuft”.

På det femte nivå erkjenner en at det er et helhetlig system, formenes flettverk, der disse ideer står i relasjon til hverandre, slik Eryximachus beskriver for den fysiologiske homøostase. Det er en harmoni og orden i det som er og denne speiles i en modell av denne virkeligheten, legekunsten. I slike kunnskapsdomener er et n-antall lover.

Så, på det sjette nivå, griper en at den kompleksitet som har fremkommet på femte nivå også gjelder for det en har kategorisert som en ”kind” eller noe (s). Dette noe (s) er i seg selv guddommelig (g) ved at det i seg selv har denne kompleksitet og orden som er grepet på det femte nivå. Dette noe (s) er i den egentlige verden et noe (sg), noe som i seg selv er guddommelig i betydningen et komplekst og harmonisk hele som har i seg de lover som er skissert på trinn 4 og 5. Det som en har forenklet som et ”kind”, for eksempel et menneske er ikke bare et ett, det er et mange-ett. Dette ene har selv et mangfold. For at vi skal kunne snakke om det er det navnsatt som ett. Tilsvarende gjelder for noe (og) da alle o’er består av kombinasjoner av s’er. Disse noe [noe (sg) er noe (og)] står da i et bestemt guddommelig antall i relasjon til hverandre i den egentlige verden. Dette er den ene og eneste virkelige verden, i dette essay navnsatt S-verden. Ved at en ser den orden og de lovmessigheter som er her skuer en mektige årsaker. Alt dette må ha en felles kilde, en gud. Hvis ikke ville kaos råde. Slik er Platons påstand.

Vårt språk er slik at vi bruker betegnelsen ”å være” på alle disse erkjennelsestrinn.<sup>50</sup> Og faktisk på minst en måte til, ved predikasjon. En (sann) predikasjon er at noe (s) er i noe (og), Dette jeg kaller noe (s) er sant innenfor den ene virkelige verden. En predikasjon om et menneske kan være at ”et menneske *er* tobent”.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Sophist 253d

<sup>50</sup> Vi snakker også om verdener på denne måte, ”den sansbare verden”, den sansede verden”, ”den eksisterende verden”, ”den intelligible verden”, den himmelske verden”. Disse ”verdener” er da epistemologiske verdener, men ved at vi tenker dem så blir disse tankene noe ontologisk værende. Menneskelige tanker er noe som blir til i den egentlige virkelige verden. Slik sett er disse tankene originale. De fleste av oss vil også si at tankene er en måte å erkjenne noe som er i verden på, noe som er i oss som noe ontologisk i vår hjerne. Vi ”ser” våre tanker på en likeartet måte som vi ser at ”Theaetetus sitter”, ved ”resemblance”. Essayet tillater ikke en drøftelse av dette.

<sup>51</sup> Eksemplet viser at predikasjoner av kinds er problematisk. I ytterste konsekvens er det bare mulig å predikere med sikkerhet sant om det partikulære. Det finnes ingen guddommelig ide om mennesket, det finnes bare partikulære mennesker i en populasjon på et spesielt tidspunkt. På sammen måte finnes ikke



Å si at et menneske er guddommelig vil si at det ikke er mulig å gripe hva dette partikulære mennesket er i alt sitt mangfold. Hva som sant kan predikeres om det synes å være tilnærmet ubegrenset. (Men alt kan definitivt ikke predikeres om det.) Våre sansevner og forstandsevner er ikke utrustet til å ha "a good eyes view".<sup>52</sup> Siden Platon legger frem erkjennelsesprosessen slik det her er utlagt viser dette også at han selv bruker disse former for erkjennelse i dialogen Symposium. All sann kunnskap er sann predikasjon om virkelig væren. Det som har væren i dypest forstand er den "virkelige væren". I denne virkelige væren "finnes" også det mentale og det intelligible – og selvsagt det fysiske. Derfor er dette det beste sted å være, det er her en har best evne til å predikere om den virkelige verden. Det er denne verden vi lever i, vi lever ikke i verden slik vi den sanses, slik den er sansbar eller slik vi kan gripe den intellektuelt. Disse ressursene til sammen gir oss imidlertid en mulighet til å berøre sannheten og predikere i det sanne.

Spørsmålene som ble stilt innledningsvis<sup>53</sup> kan besvares ut fra denne tolkningsforståelse. De ulike nivåene i oppstigningen (spørsmål 1) representerer en økt innsikt i det som er. På nederste nivå har et menneske sanseintrykk, disse er ubevisst fremkommet og gir et ureflektert bilde av noe. Det grunnleggende fysiologiske behov for seksuell utfoldelse, nærmest slik Eryximachus fremstiller det, er grunnlaget for handling. Mennesket er på et dyrisk nivå. Det som *er* for denne personen er begjæret og sanseintrykket, driftene styrer koblingen mellom disse.

Den vise mann har dannet seg en virkelighetsforståelse basert på søken etter kunnskap ved å bevege seg fra sanseintrykket til gjensidig ikke-kontradiktoriske oppfatninger om hva som *er og ikke-er*, og har dermed skaffet seg et helhetlig og konsistent bilde av verden i en kunnskapsmodell av den ene verden. Dette bildet er således i sannhet, men ikke sannheten selv. Denne personen har da en forestilling av

---

"kinesere", men bare en populasjon av mennesker vi kaller kinesere på grunn av noen valgte klassifiseringstrekk. En slik tankegang er forenlig med darwinisme, men ikke med kristendommens teser. Kanskje finnes det et vell av stringente ideer eller lover som konstituerer det partikulære mennesket, slik Eryximachus hevder. Disse vil i så tilfelle være allmenne og ikke spesifikt for mennesket som art. Mennesket er således ikke tenkt av en original "tanke", men ved et uhyre kompleks sett av "tanker", de tanker som inngår i det umøtelig ufattelige komplekse evolusjonelle spill som har skapt mennesket i det firedimensjonale tidsrommet over milliarder av år.

<sup>52</sup> Hvorfor har vi ikke ulike ord for disse former for væren? Kanskje kan disse ulike måter å bruke "er" på forklares ut i fra at vi alle snakker om verden i forhold til hvordan vi erkjenner verden. Slik sett "er" verden ulik for oss avhengig hvor vi er i disse seks trinnene, men vi har behov for å samtale om den samme tingen. Ved å bruke det samme ordet "er" kan vi samtale om den underliggende tingen til tross for ulike erkjennelsesnivåer. Den konteksten vi bruker ordet "er" i vil imidlertid enkelte ganger synliggjøre for oss at vi ser ulikt på verden.

<sup>53</sup> Ved starten av del I

formen flettverk, relasjoner og konstellasjoner av det som er i det sanne. Disse er alle ikke-kontradiktoriske fordommer.<sup>54</sup> Desto mer omfattende et slikt nettverk er, jo mer vil det være et speilbilde av det som virkelig er. Derfor vil en slik person også kunne koble sammen ideer i sannhet og danne nye teorier som er i sannhet.

Det øverste trinnet er å berøre virkeligheten og dens årsak. Den oppstigningsprosess som er beskrevet er slik Diotima omtaler det ”to look at Beauty in the only way Beauty can be seen” (Ibid 212a). Det intellektuelle, det åndelige og de platonske ideer er ”meldinger” mellom denne gudeverden og oss som mennesker. Å erkjenne noe forutsetter at vi kjenner og anvender alle trinnene i prosessen når vi erkjenner, når vi søker det sanne. Når vi erkjenner den virkelige verden på denne måte, så berører vi også gud gjennom at vi berører det som kan benevnes ”guds tanker” eller det ”intelligible i verden selv”. Dette er vakkerheten selv, det antatte Ene som står bak og sikrer den vakre harmoni og helhet som er i alt som er, både det virkelig som er objektet for vår sansning (som fremstår som noe sansbart og som vi har sansestrykk av) og det intelligible (det stabilt værende) i det sansbare.

Men ved å skue dette så vet vi hva det vil si at noe er vakkert fordi det er vakkert som tar del i det sanne, som for eksempel: kjærlighet er å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Vi vet at dette er vakkert fordi det er på en bestemt form, noe(s) er noe(o) og dette er fremkommet ved en reflektert fremgangsmåte slik oppstigningsprosessen er beskrevet i Symposium. Det er et sant bilde ved at det ikke er påvist å være inkonsistent med virkeligheten, S-verden. Å modne som menneske innebærer å utvikle sin erkjennelsesevne slik Platon fremstiller det i oppstigningsprosessen. Å utvikle sanslig former for erkjennelse er en nødvendig forutsetning for å kunne lære intellektuell erkjennelse. *Slik intellektuell erkjennelse erstatter ikke sanslig erkjennelse, men kommer, slik Platon fremstiller det i Symposium (og i som vi vil se også i Sophist), i tillegg til og etter sanslig erkjennelse.* Slik sett er det ignorant ikke å søke nye erfaringer og empiri som kan avdekke kontradiksjoner i ens

---

<sup>54</sup> Resonnementet forutsetter noe som ikke kan bekreftes av empiri, vi har ikke et virkelighetsbilde som er bygget opp av slike ikke-kontradiktoriske fordommer, til det er både verden og hjernen for komplisert. Selv Socrates viser ved sin nattlige refleksjon (Ibid 220c) at bestrebelsen med å avdekke kontradiktoriske oppfatninger er krevende. (Det kan hevdes at Platon hevder noe lignende i Sophist 264a-b, at våre tanker i praksis er infisert av kontradiksjoner eller potensielle kontradiksjoner.) Grunnen til hjernens kompleksitet skyldes selvsagt at verden er komplisert. Hjernen forsøker kontinuerlig å modellere verden for å kunne gi ”gode” predikasjoner om verden og hensiktsmessige responser til verden, både i form av emosjonelle responser og atferd basert på mer komplekse kognitive prosesser. En darwinistisk utviklingsmodell gir en kausal forklaringsmodell på hvorfor og hvordan den menneskelige hjerne har utviklet seg.

oppfatninger og det er ignorant å ikke revurdere ens egne oppfatninger ved nye erfaringer og ny empiri. (Theaetetus flyr ikke!)

Å stige oppover på erkjennelsesstigen innebærer ikke at en slutter å sanse, men at en vurderer sine sanseerfaringer i forhold til de refleksjoner, ideer og begrunnede oppfatninger en har dannet seg av verden tidligere. Den ikke-sansende filosof er ingen filosof, men en grunnleggende forvirret person.<sup>55</sup> Den ikke-sansende filosof vil uvegerlig snakke om det som ikke-er, han vil være virkelighetsfjern. Den som bare erkjenner gjennom det sanselige vil på den andre side ikke kunne se noe annet enn det partikulære, han vil ikke kunne etablere noe som et ”noe”, han vil ikke kunne forme seg relasjoner mellom de ”noer” han ser i det partikulære og vil dermed ikke kunne danne seg begrunnede oppfatninger av sammenhenger i verden, han vil ikke kunne modellere verden ut i fra disse sammenhenger og vil heller ikke kunne predikere eller kunne gjøre ”correct judgements”. Å dyktiggjøre sine erkjennelsesevner innebærer ikke å bli stående øverst på stigen, men kontinuerlig å bruke hele stigen som en måte å erkjenne virkeligheten og seg selv som del av denne virkeligheten.

Hvorfor representerer denne oppstigningen at en nærmer seg noe som er ”bedre”? (spørsmål 2) Svaret gis i dialogen, og er enkelt, en blir lykkeligere. Sjelelig balanse og fysiologisk homøostase hører sammen. Å bruke fornuft innebærer å kunne skue verden slik den er ontologisk sett. I denne verden er både det rundt meg og jeg selv, inklusive min egen psyke og fysikk. Ved å skue den virkelige verden kan jeg gi de beste predikasjoner på utfallet av mine mulige valg og dermed skue hva som vil gi mest mulig lykke. Apollodores uttrykker konsekvensen ved manglende erkjennelsesevne: ”Before I simply drifted aimlessly”. (Ibid 173a) Og om man virkelig vet hva som er Godt, så vil man gjøre det Gode. Å ha sann innsikt om verden er å kunne gjøre sanne predikasjoner om verden, noe (s) er i noe (og). Den best mulige innsikt når vi ved å være ikke-ignorant.

Består vårt liv på alle disse nivåene, eller på ulike nivåer til ulike tider? (spørsmål 3) Trappen representerer en mulig trapp vi kan gå, om forutsetningene ligger til rette. Vi mennesker starter alle på det nederste trinnet. Trappen representerer en normativ stigning, vi bør utvikle oss ”oppover”. Men oppstigningen tar tid, slik at de ulike trinnene på et vis vil være de beste i disse deler av livet. Å stige oppover betyr ikke at de lavere drifter forsvinner, men at disse kan kanaliseres og styres mot det som gir mest lykke. Det

---

<sup>55</sup> Fra psykologien kjenner vi at det alt overveiende av ”personlighetsproblemer” grunner i ikke-funksjonell persepsjon.

er ikke det fysiske begjær som er ikke-vakkert, det er om utfoldelsen skjer i det vakre som er avgjørende. Men å stige oppover er noe vi må gjøre hver gang vi står overfor et nytt problem eller situasjon, vi må være villige til å stige alle trinnene i prosessen.

Spørsmålet om den epistemologiske og ontologiske status for nivåene (spørsmål 4) er delvis belyst i det foregående, men vil drøftet ytterligere i neste avsnitt.

## **Del II – En mulig verden for det Beste liv**

Tolkningen av Symposium i del 1 kan oppsummeres i tre hovednivåer for innsikt:

1. En fullkommen *guddommelig innsikt om tingen selv* - denne er forbeholdt den fullkomne gud. Tingen selv har vi ikke epistemologisk tilgang til som sådan, men vi kan oppnå en berøring med den komplekse virkeligheten.
2. En ufullkommen innsikt som er i det guddommelige, *den platonisk ide som identifiserer tingen selv* – den ikke-ignorant ikke-kontradiktorisk fordom, som et reflektert og kategorisert bilde av at noe (s) er noe (o). Ideene har vi tilgang til ved vårt intellekt og våre bevisste tankeprosesser som samlet utgjør et ”formenes flettverk”.
3. Den tilsynelatende kunnskap, *det allmennmenneskelige umiddelbare sanseintrykk fra tingen selv* som vi har av det sansbare, den ikke-reflekterte mening. Det sansbare har vi tilgang til ved våre sanseorganer og våre ubevisste prosesser. Virkeligheten fremtrer i en sansbar form, som havoverflaten kan skjule havet. Dette sansbare kan vi ha sanseintrykk fra.

Disse innsiktsnivåer kan betegnes henholdsvis ”guddommelig innsikt”<sup>56</sup>, ”menneskelig tenkt innsikt” og ”sanseintrykk”. Den guddommelige innsikten er fullkommen sann, den tenkte innsikt er i sannhet, mens sanseintrykket er tilsynelatende sann. Hva kjærlighet er som guddommelig kraft kan vi ikke gripe fullstendig. Men vi kan, slik Diotima og Sokrates gjør, tenke oss frem til kjærlighetens ide, en ikke-ignorant ikke-kontradiktorisk fordom, som et reflektert og kategorisert bilde av at noe (s) er noe (o). Gjennom dialektikk kommer de i dialogen frem til at: *kjærlighet (s) er å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet (o)*. I det følgende vil det bli

---

<sup>56</sup> I dette essay er dette det samme som ”Intellect” hos Plotin, noe som anta å være de sanne lovene gitt av det Ene, som aktualisering av det Ene’s potensial.

fokusert på en del fundamentale forutsetninger som den sokratiske vei til erkjennelse antas å bygge på. I det etterfølgende avsnitt vil troverdigheten av disse forutsetninger bli drøftet sett med dagens perspektiv.

## 1. En mulig virkelighetsmodell for den sokratiske vei til stedet for det Beste liv

Denne platonske ide, den tenkte innsikt om hva kjærlighet er, representerer den kunnskap vi mennesker kan ha om tingen "kjærlighet selv". De øvrige talerne i Symposium, med unntak av Aristophanes (Alcibiades ikke medregnet), taler om det som ikke-er. Dette er tanker formet fra sanseinntrykk uten at disse tankene er blitt gjort gjenstand for tilstrekkelig refleksjon og dialektisk undersøkelse. Gjennom at talerne bygger på hverandres forestillinger og gradvis avdekker kontradiksione, fremstår den platonske ideen om kjærlighet; en menneskelig kunnskap som tenkt innsikt om hva kjærlighet er. I essayets del 1 er det anvendt en rekke tankefigurer som i denne del 2 vil bli drøftet nærmere, disse spørsmål er dels knyttet til det intelligible nivå i erkjennelsesprosessen (1) og dels til det som er overordnet alt som er i denne verden (2):

1. Hva vil det si at "noe er noe"? Hva er "formenets flettverk"? Hva er "åndelig"?
2. Hva er "Gud"? Hva er vil det si at noe er "guddommelig"?

Hvordan er det mulig å si at noe er? Ta et nærliggende spørsmål: Hva er jeg? Hvis dette noe (jeg) har en kompleksitet i sin struktur, sine prosesser, sitt innhold, kvaliteter og kapasiteter, hvordan er det mulig å fange inn sannheten om meg. Tilsvarende, når min kropp er i stadig forandring i variasjon omkring en homøostase, når mine erfaringer stadig forandres, når min innsikt kontinuerlig endrer seg og når den situasjon jeg befinner meg i og som jeg nødvendigvis responderer mot er ulik og partikulær, hvordan kan jeg være den samme meg? Både den menneskelige sansning og den menneskelige tenkeevne, så vel introspektivt som ved ekstern observasjon, har begrensede ressurser til å gripe denne helheten. Hva er et menneske i denne fulle kompleksitet og ustadighet? Vi må resignere, ikke engang alle biblioteker med all kunnskap om mennesket vil kunne gi dette utfyllende svar. Vi har ikke noe "god eyes view" av mennesket; eller relatert til Symposium, noe "god eyes view" av: hva er kjærlighet?

Den platonske ide identifiserer hva kjærlighet er: "the point is that by knowing the Form in which a thing participates one can identify that thing for which it is." (Sayre

1983:8)<sup>57</sup> En platonisk ide fastsetter de nødvendige og tilstrekkelige betingelser for at noe (s) er noe (o). Slik sett kan en si at (s) navnsetter (o), ”kjærlighet” setter navn på hva ”det kan kalles” å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet.

Men dette ordet fremstår da bare som en forenklet kode (s) for det sammensatte (o). Denne kode i er i seg selv tilfeldig, den kunne for så vidt være et tilfeldig tall. Hvis så er tilfelle er selve forholdet noe (s) er noe (o) en intetsigende tautologi der noe er identisk med seg selv og dette som er selvidentisk er gitt et navn. En har bare satt et enklere navn (s) på noe som er komplekst (o). Det vi oppnår ved en slik ”navnsetting” er å forenkle det komplekse. Konkret har vi i ”kjærlighetens ide” forenklet fra 82 tegn til 10 tegn; eller fra ca. 10 begreper til 1. De samme prinsipper gjelder for de begreper som inngår i (o). For å ha en tankemessig innsikt om hva (o) er må vi tilsvarende vite hva: å ønske, å besitte, det gode, for alltid, gjennom gjenskapning, gjennom fødsel, i skjønnhet er (i tillegg til å vite om de syntaktiske tradisjoner som ligger til grunn for en slik setningsdannelse). Som vi har sett i Symposium så er det ikke noen enkel måte å redegjøre for disse ideene på.

Symposium bygger på at det er en sannhet om hva kjærligheten er og at en ved menneskelig og intellektuell modning kan føde ideer som er i sannhet. Grunnlaget for slik menneskelig innsikt er at disse ideer er utviklet i ikke-ignoranse og at de er ikke-kontradiktoriske. Men hva hvis alle de begrepene som inngår i ideene på denne måte kunne kodifiseres med tilfeldige siffer (unike adresser)? Da ville formenes flettverk (alle ideer innevevd i hverandre) bestå av tilfeldige kodifiserte adresser samt logiske relasjoner mellom disse, ikke ulikt et dataprogram. Et slikt dataprogram har bare verdi dersom du kan assosiere de kodede adressene til det adressene representerer (i S -verden). Tilsvarende vil det være med formenes flettverk. Det betyr at den rene fornuft har kilden til sine forestillinger fra det observerte, slik Hume senere argumenterte for. Vi mennesker kan ikke ha ideer om kjærlighet, å ønske, å besitte, det gode, for alltid, gjennom gjenskapning, gjennom fødsel, i skjønnhet uten ved forutgående sansning. Vi må ha data, erfaringer, som vi skaffer oss ved kontinuerlig å anvende også de nedre trinn i oppstigningsprosessen i en alltid gjentagende iterativ prosess. Vi utvikler gjennom livet en evne til å bruke stigen, men vi må i vår bruk av den bruke hele stigen. For hver gang

---

<sup>57</sup> Sayre, Kenneth M. 1983 ”Plato’s late Ontology. A riddle resolved.” Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

vi vil erkjenne noe må vi flytte stigen til det partikulære sted det er noe som skal erkjennes.

Platons idélære har som formål å kunne bruke de fornuftsbaserte ideene på partikulære situasjoner slik at en kan handle dydig. For å kunne handle i det partikulære må nødvendigvis aktøren kjenne relasjonen mellom det partikulære og ideene, ellers vil ikke aktøren kunne se det prinsipielle i det partikulære. Å bare kjenne til ideene blir som å sitte med et dataprogram der en ikke kjenner hva adressene referer til. Å filosofere må nødvendigvis ta utgangspunkt i det partikulære og sansede, og gjennomføres som en dialektisk oppstigning med utgangspunkt i dette. Tilsvarende fortas den konkrete handling selvsagt i det partikulære. Dette essay bygger på at dette også er Platons syn i Symposium, Sophist og Theaetetus.

Men, til tross for at ordene (adressene) har en slik underliggende referanse, unngår en at noe (s) er noe (o) blir en tautologi? Hvis ”kjærlighet” er ”å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet” er et uttrykk for identitet så tilfører ikke venstresiden av utsagnet noe utover det som inngår i høyresiden. ”Kjærlighet” blir da bare en enkel kode for noe mer komplekst. På den annen side, om venstresiden og høyresiden har ulikt proposisjonalt innhold, må ideen være ikke-sann, i så tilfelle kollapser idéverden. Vi må altså stå fast på identitet i denne relasjonen. Da står vi også fast på forestillingen om at dette er en kodifisering.

Hvis ”kjærlighet” er en kodifisering for noe mer komplekst, slik her vist, må dette være en egenskap ved alle slik venstresider av ideer. Vi ender da opp med et sett av koder med innbyrdes relasjoner mellom hverandre. Samlet må dette kunne sies å utgjøre en kompleks logisk modell, som et komplekst dataprogram. Slik Platon beskriver det skal dette ”dataprogrammet” kommunisere mellom to ”verdener”, det guddommelige og det sansbare. Dataprogrammet utgjør det intellektuelle, det åndelige.

Men det kritiske spørsmålet blir da: at denne ideen på denne måten identifiserer de nødvendige og tilstrekkelige betingelser for at noe skal være noe, og at denne ideen således er i den komplekse og ustanselige foranderlige sannhet, har vi da gjort noe annet enn å kategorisere verden: har vi bare skaffet oss et avansert sorteringsapparat, gjennom å sortere ut det som er og det som ikke-er? For at det skal være noe mer må vi vite at denne koden gjelder som en unik adresse til det som er uendelig kompleksitet og ustanselig forandring – denne adressen må være til det samme objektet ”tingen selv” som

gud har guddommelig innsikt om. Vi har kort og godt kodifisert og laget oss en modell av virkeligheten. Tenkt innsikt er altså en modell av virkeligheten der:

1. grunnelementet i denne modellen har karakteren "noe(s) er noe(o)" som en fast, stabil, nødvendig og tilstrekkelig relasjon
2. de enkelte noe (s) har en (antatt) unik adresse til noe virkelig i S-verden<sup>58</sup>
3. de enkelte noe (o) utgjør selv flere s'er som står i et bestemt logisk forhold til hverandre og dermed utgjør denne o'en
4. disse s'er, som konstituerer o'ene, har gjensidige definerte og bestemte relasjoner til hverandre i et flettverk av noe (s) er noe (o) som ikke på noen måte er kontradiktorisk

Samlet bestemmer dette et perfekt kunnskapssystem. I prinsippet vil ethvert fag søke en slik modell, det være seg matematikk, geometri, fysikk, kjemi, psykologi, biologi, rettslære, medisin etc. Ethvert realisert kunnskapssystem er i prinsippet bygget opp på en slik måte. I praksis er imidlertid ikke, og kan ikke, noe kunnskapssystem være så bestemt fordi verden er for kompleks til å gripes av et slik modell.

Men først, hvorfor finnes det flere fag, hvorfor er ikke fysikk og rettslære samme fag? Eller geometri og psykologi? Svaret er i utgangspunktet enkelt: de ulike kunnskapsmodellene har ulike oppgaver. Mens fysikken har til oppgave å belyse de fysiske aspekter av S-verden, for eksempel lovmessige relasjoner mellom naturlige fenomener som energi, masse og hastighet, så vil rettslæren etablere og håndtere ønskede basisrelasjoner mellom individer i et samfunn, grunnleggende retter og forpliktelser. Siden oppgavene slik sett er forskjellige kan ikke det ene fagområdet reduseres til det andre, fagområdene vil i begrenset grad snakke om det samme i S-verden.<sup>59</sup> Du har liten glede av å bruke en jurist som kirurg. Vi må følgelig akseptere at ulike fagområder i større eller mindre grad nødvendigvis arbeider med inkommensurable og inkompatible størrelser i forhold til hverandre, noe som tydeliggjøres ved at de kort og godt ikke snakker samme språk. Det utelukker imidlertid ikke at de også på enkeltstående spørsmål kan stå i "forhold til" hverandre, for eksempel kan visse psykologiske fenomener delvis forklares ved fysiologiske, kjemiske eller fysiske kunnskapsmodeller.

---

<sup>58</sup> I det følgende vil dette blir problematisert som "kind forutsetningen"

<sup>59</sup> Dette kan være grunnlaget for Wittgensteins tankefigur om "changing the subject".



Fundamentalt sett er imidlertid disse modellene alternative<sup>60</sup> modeller, det finnes ikke noe kriterium for å si hvilken modell som er riktigst eller best. Hva et menneske "er" gir bare mening innenfor en kunnskapsmodell. En såkalt "fysisk verden" er således en beskrivelse og forklaring av verden (S-verden) med en fysisk kunnskapsmodell. Når vi snakker om en fysisk verden snakker vi om, i eller ved hjelp av en slik kunnskapsmodell. Å snakke om flere "verdener" er å snakke om flere kunnskapsmodeller, som mer eller mindre snakker samme språk. Verden der ute er en. Å snakke om flere verdener som eksisterende sidestilte verdener er "nonsens", å snakke om det som ikke-er, sofisteri. Hva mennesket er i absolutt forstand er guddommelig og hevet over de menneskelige kunnskapsmodeller. Tilsvarende gjelder hva "jeg" er. Ingen kunnskapsmodell, eller kombinasjon av kunnskapsmodeller, kan gripe den kompleksitet og den dynamikk som jeg er. Fordi denne absolutte kunnskap bare kan være tilgjengelig for noe "over" det vi kjenner eller kan forestille oss i vår natur kan vi velge å kalle det guddommelig og dette noe som er en kilde til dette guddommelige kan vi kalle "gud".<sup>61</sup>

Hva er kjærlighet i en S-verden? Strengt tatt finnes den ikke som et "noe". Det er vi mennesker som finner stabile, varige trekk i S-verden, og disse faste permanente egenskapene kategoriserer vi som "kjærlighet". Om vi finner slike stabile, varige trekk så kaller vi det kunnskap om S-verden. Grekerne hadde sannsynligvis kunnskap om menneskelig forplantning fordi det kunne observeres og erfares observerbare mønstre i hele dyreriket, også for menneskene. Alle slike naturfenomener er til syvende og sist mystiske selv om vi kan avdekke de mekanismer og forutsetninger som skal til for at noen av de faste, stabile trekk skal virkeliggjøres.<sup>62</sup> At vi har forklart noe ved noe annet betyr av vi har omdefinert det mystiske og kanskje kommet frem til et mindre antall mystiske ting i S-verden. Disse faste stabile mønstre i naturen kan vi kalle naturlover. Vi

---

<sup>60</sup> En kan klassifisere kunnskapsmodeller som alternative, supplerende, konkurrerende, inkommensurable eller inkompatible modeller

<sup>61</sup> Så lenge modellen er i et språk kommer du deg i din diskursive tenkning aldri ut av modellen, derfor kan heller ikke den virkelige verden nås ved dialektikk. Kanskje er det greske "nous" denne evne, eller en innbilt evne, til å gripe en helhetlig virkelighet med en kunnskapsmodell, som en "erkjennelse" ved at hele modellen stemmer med virkeligheten. Kanskje er dette en bevissthetstilstand der det ikke oppleves kognitiv dissonans, en slik tilstand vil kunne oppleves som en intellektuell og følelsesmessig harmoni. Tilsvarende vil en følelse ev en intellektuell dissonans kunne gi stress og fysiologisk ubehag og dermed et incitament for å søke avklaring. En slik søken etter avklaring ligger tett opptil den drivkraft Platon beskriver i Symposium som et "ønske" om å føde sanne ideer. En slik mekanisme har åpenbare fordeler i en darwinistisk og evolusjonsmessig utviklingsmodell.

<sup>62</sup> Fotnotene 51 og 54 er eksempler på spekulative forklaringer på hvordan slike mekanismer kan oppstå ved naturlige utvalg.

har imidlertid ingen rett til å begrense naturlovene til det fysiske, at de lettest kan observeres og erfares er et praktisk og ikke et prinsipielt argument.

Men hva mener vi med ”faste, stabile trekk”? Kan det skilles mellom strenge (deterministiske) lover og mindre strenge lover? Kan det for eksempel være slik at det er strenge, deterministiske lover innen matematikk, geometri, fysikk og mindre strenge lover innen biologi, psykologi og sosiologi? Et slikt syn vil være kompatibelt med en evolusjonssyn, nemlig at deler av S-verden selv er i utvikling. Et nærliggende eksempel: mennesket selv er et resultat av evolusjon, på samme måte som alt annet organisk liv. Noe komplekst, for eksempel mennesket, er evolusjonært utviklet fra noe mindre komplekst. Det nye (mennesket) vil således inneha de ”gamle lovene” **før** sin egen historiske tid og de nye lovene som er de ”faste, stabile trekk” som vi kan avdekke som fellesmenneskelige og som på et sett kan sies å være superveniente og **etter** de gamle lovene og den evolusjonære utviklingen av S-verden. Hvis vi for eksempel tar for oss kunnskapen fra Eryximachus: ”grunnprinsippet for organismens liv er fysiologisk sett en slik homøostase, fysiologiske nivåer som kroppen må være innenfor for å kunne leve under de rammebetingelser som foreligger.”, så må disse prinsipper også være evolusjonære. Tilsvarende er det meningsløst å snakke om mekanismer og lover for dyrerikets forplantning før dyr evolusjonært var utviklet og en del av S-verden. Og da kan vi trekke en hovedkonklusjon: om de fysiologiske prinsipper og ”lover” for mennesket som art er evolusjonære da må de etiske normer og regler også være det. De etiske lover må nødvendigvis være superveniente på mennesket selv. Alternativt må vi finne en guddommelig forklaring som går ut over disse naturlovene, hvilket bringer oss fra den sokratiske gudsforestilling til den agathonske.

I dette avsnitt er det utledet fire forutsetninger som forutsettes å ligge i den sokratiske virkelighetsmodell sett med dagens øyne:

1. Det finnes ontologisk sett en verden, S-verden, som er uendelig kompleks og i ustanselig forandring samtidig som den i utstrakt grad er predikabel. Denne verden har vi mennesker ikke sanseevner og forstandsevner til å gripe helhetlig. (Forutsetningen om monisme.)
2. Vi har epistemisk sett kunnskap om verden gjennom kunnskapsmodeller om verden. Disse modellene er i sannhet om de er i overensstemmelse med det som er stabilt og varig i S-verden på den måte slik stabilitet og varighet finnes. (Forutsetningen om modeller.)

3. Alle kunnskapsmodeller bygger fundamentalt på erfarte opplevelser og refleksjoner over disse og forutsetter en typologisering av det partikulære, objekter og fenomener i verden gis navn. Ulike prinsipper for typologisering gir alternative kunnskapsmodeller der ingen av disse kan sies å være mer riktig enn andre, men de har ulike funksjonell verdi. (Forutsetningen om typologisering.)
4. Organisk liv i S-verden utvikler seg evolusjonært der det i virkningen oppstår noe som er forskjellig fra årsaken og der nye stabile og varige trekk formes supervenient på de gamle "lover". De stabile og varige trekk i det organiske liv i S-verden består av variasjon mellom partikulære individer der hva noe (kind) "er" bare kan fastsettes med statistisk variasjon og samvariasjon av egenskaper innenfor den til enhver tid eksisterende populasjon av individer. (Forutsetningen om biologisk evolusjon.)

Punkt 4 er i strid med Platons fremstilling av skapelsen i Timaios og med beretningen om Er i Republics bok X. Platon gjentar i Timaios at fremstillingen av skapelsen er den mest *sannsynlige*, beretningen om Er fremstilles som en myte. Basert på de erfaringer og tankefigurer som da var tilgjengelige er ikke dette urasjonelle tanker. Men disse modellene av virkeligheten, den platonske i Timaios og den darwinistisk vitenskaplige, kan ikke begge være sanne, mennesket kan ikke både være skapt som et "noe fast og varig" og være noe som "bare kan fastsettes med statistisk variasjon av egenskaper innenfor den til enhver tid eksisterende populasjon av individer".

Men kan det hevdes at Platons Timaios *historisk sett var en mulig forklaring* av Skapelsen, men at denne har vist seg ikke å være i overensstemmelse med våre senere erfaringer av den historiske S-verden? Da kan andre forklaringer av skapelsen, som den darwinistiske, også kan være kompatible med Platons filosofi om den epistemologiske oppstigningsprosess og hva veien er for å nå det beste menneskelige liv. Kan Platons lære således på disse områder, og slik det fremstilles i de her omtalte Platon-dialoger, være kompatible med et humanistisk-vitenskapelig og ikke-kristent (men ikke nødvendigvis ukristelig) erkjennelse av virkeligheten? Dette essay vil argumenter for en slik kompatibilitet og at det underliggende budskap i Platons idélære er: du kan ikke vite, men du bør tro. Du kan ikke ha sikker kunnskap om S-verden, men ved ikke-ignorant søken kan du oppnå ikke-kontradiktorisk innsikt, tenkt innsikt, og ved å tro på dennes sannhet så vil du få et bedre liv enn ved ikke å tro. Vet å tro kan du oppnå et best mulig

liv, derfor bør du tro. Derfor, normativ sett, bør du tro at du kan oppnå sann kunnskap. Å hevde at darwinisme er sannhet er dypest sett også å hevde noe basert på tro, men denne trosforestilling er ikke kontradiktorisk med omfattende og overveldende empirisk materiale.

Denne tolking innebærer at Platon hevder at han vet hvordan mennesket i en oppstigningsprosess kan komme nærmest mulig det sanne. I utledningen ovenfor hevdes at Platons oppstigningsprosess bygger på sansning, men at denne sansning underlegges kritisk refleksjon og at dette ligger til grunn for bygging av kunnskapsmodeller som gir oss den best mulig kunnskap om den virkelige verden. Gjennom en kontinuerlig og iterativ oppstigning, anvending av stigen, vil en slik kunnskapsmodell bli mer og mer lik virkeligheten ved at usannheter, og ikke troverdig tro, renses bort ved at de avkreftes som mulig sanne.

Hva om Platon hadde hatt tilgang til den empiri som vi i dag har, nær 2400 år senere? Platon hevder at det en vet må gå foran det sannsynlige, det er hans fundament for å kunne tilegne seg sannere oppfatninger. Platon hevder at han vet hvordan vi mennesker på best mulig måte kan erkjenne verden. Det betyr at det en vet noe om må være mer sant enn det sannsynlige. Når det oppstår en kontradiksjon mellom det en antar som sannsynlig og det en vet, må det en har oppfattet som sannsynlig vike. Dette som en hittil har vurdert som sannsynlig, blir refusert som noe ikke-sant. De oppfatninger som Platon fremmer om tilblivelsen i Timaios karakteriserer han som sannsynlig. Den empiri vi i dag kan vise til om en darwinistisk utviklingsprosess tilsier at dette legges til grunn som premiss på samme måte som "Theaetetus sits" og at den sannsynlige utviklingsprosess som Platon skisserer i Timaios er en fordom som bør forkastes, på samme måte som "Theaetetus (to whom I'm now talking) flies" (Sophist 263a), dersom en ikke skal være ignorant.

Så kan en spørre, er den empiriske bevisførsel for darwinisme av samme overbevisningskraft og troverdighet som at "Theaetetus sits". Svaret er antakelig ja, darwinisme er en forklaringsmodell som har overveldende dokumentasjon og forklaringskraft. Det som står i veien for de som ikke blir overbevist er deres tro. En slik tro er ignoranse overfor empiri. Slik tro gjør blind. Da er Platons begrep om tro forvrengt betydelig. Den platonske tro innebærer en tro på at det er en sannhet og at denne kan nås ved å være ikke-ignorant. Men å tro på sine forestillinger, å fortsette å tro på sine fordommer i strid med empiri er å være ignorant. *Å tro på at sannhet finnes er hos Platon*

*ikke å tro på en konkret forestilling, men å tro at et det finnes noe som er sant og at en derfor ikke-ignorant søker etter sannhet i kjærlighet til at det finnes en sannhet. Å tro at en har funnet sannheten er å være ignorant.* En ikke-ignorant holdning i sin søken forutsetter at en forkaster sine fordommer når det fremstår som kontradiktorisk å forsette å tro som før.<sup>63</sup>

Talene i Symposium avdekker ulike forestillinger om gud. Disse forestillingene er en følge av den erkjennelsesevne som er oppnådd på hvert trinn. Slik sett viser dialogen også en vei til Gud, slik også Plotin, Augustin og Kierkegaard viser det. Alle kan sies å legge frem en filosofisk tese der en tankefigur om en slags dobbeltbevegelse står sentralt: *by going inwards you are drawn upwards*. Gjennom å gå ”inn” i deg selv i refleksjon blir du også dratt ”oppover” mot gud, mot noe bedre, mot det Gode og det Skjønne. På denne veien finner du samtidig et sannere selv. Veien innover er en vei mot deg selv og samtidig en vei oppover mot en gud, dermed blir dette en dobbeltbevegelse. Begge finnes gjennom systematisk refleksjon og søken etter sannhet. I Symposium presenteres flere gudeskikkelser:

- Den phaedruske gud er en ikke-gud. Han er en ikke-gud fordi han ikke skaper orden, harmoni og fornuft. Posisjonen innebærer at en ikke tror på noen gud.
- Den pausaniaskе gud er ikke en, men en god og en ond gud. Med to slike kjempende guder oppnås det heller ikke harmoni, og som det vil vise seg, alt som er må ha et felles prinsipp, ha et felles utspring og en felles kraft. Heller ikke Pausanias gudsbilde er å tro på en gud med kraft til å skape det som er.
- Den eryximacuske gud er naturguden, guden som sørger for harmoni, balanse og orden i en fysisk verden, en gud som ordner regelmessighet i det materielle på en nødvendig måte. Dette er en gud som har skapt den fysiske verden gjennom å skape naturlover, en skaper av det som avdekkes i naturvitenskap, en naturgud.
- Den aristophaneske gud er den innbilte menneskeguden, mennesket som tror at bare det blir sterkt nok kan det selv ta opp kampen med gudene. Menneskeguden vil være, og tror han kan være, over guder og uten guder. Dette er en tro på mennesket som allmektig.

---

<sup>63</sup> Hva Platon ville ha ment kan synes som et uinteressant spørsmål i seg selv. Det interessante er imidlertid at den kristne kultur, eller noe en kan kalle en kristen-platonske kultur, er fundamentet for den moderne vestlige kultur. Denne bygger på tolkning av tekster som i stor grad er påvirket av Platons filosofi. Tolkningen i dette essay søker å påvise at en anvendelse av den erkjennelsesprosess som Platon fremlegger i Symposium vil føre til en revurdering av sentrale trosforhold i den kristne tro, slik Symposium her er tolket.

- Den agathonske gud er guden som kan bestemme og som bestemmer alt – også over de nødvendige lover i naturen. Denne gudens makt er fullkommen og alltid tilstedeværende og han kan alltid forandre alt. Det innebærer at intet er evig, bortsett fra denne guden. Min vilje, mine valg og min skjebne bestemmes av gud. Dette er en allmektig gud og en verden der mennesket ikke selv har noe fri vilje. Vi er alle avhengig av guds nåde, og hans makt står over lovene.
- Den sokratiske gud er skaper av den virkelige verden og den orden som er i denne verden sikrer at ”noe er noe”. Det dydige mennesket skaper sitt liv ved å gripe kopier av disse lover, ved å forstå det guddommelige og ved å forme platonske ideer om verden. Det beste liv realiseres ved at en griper den guddommelige fornuften ved den menneskelige fornuft. På den måten er den vise mann guddommelig. Men for at den menneskelig fornuft skal kunne ha noen verdi så må verden være i harmoni, guds krefter må være uforanderlige i sin foranderlighet. Gud kan ikke bevege verden uten gjennom sin egne uforanderlige krefter.

Platon reflekterer seg i Symposium frem til en gudsforestilling. Utgangspunkter er at verden er harmonisk og ordnet, og gud må være den som skaper denne evige orden og harmoni. Gud er gud fordi han sikrer det som er, og i det som ”er” er det noe som er grunnleggende evig og stabilt. Gud og det vise mennesket kommuniserer ved at menneskene griper det evig sanne i den evig og foranderlige S-verden. Dette er det åndelige. Ved å gripe denne sannhet kan det vise menneske velge og handle ut i fra sin fornuft. På dette vis kan det sies at Socrates hevder at han som filosof kommuniserer direkte med gud.

Siden Socrates hevder at den dydige ved bruk av fornuften selv skaper et bedre liv blir han for de mennesker som har en forestilling om flere guder, som for grekerne, nær å være en gud selv. Alcibiades sier om ham: “I would never – *never* – praise anyone else with you around.” (Ibid 214d) Deretter sammenligner han ham med gudene Silenus<sup>64</sup> og Marsyas<sup>65</sup>. Men sier Alcibiades, “the resemblance goes beyond appearance ... (Ibid 215b)”. Hans konklusjon er: The best thing you could do is not to compare him to

---

<sup>64</sup> When intoxicated, Silenus was said to possess special knowledge and the power of prophecy. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Silenus>) 6.5.2007

<sup>65</sup> Marsyas was a *satyr* who challenged *Apollo* to a contest of music and lost his hide and life. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Marsyas>) 6.5.2007

anything human, but to liken him, as I do, to Silenus and the satyrs, and the same goes for his ideas and arguments.”(Ibid 221d) Socrates på sin side avfeier Alcibiades med at han er for ung til å ha denne slags innsikt. Dessuten hevder han at Alcibiades spiller et spill for å utmanøvrere ham på et helt annet plan.

Likevel, det blir stående en Socrates med kraft og evne til å velge sitt liv, i besittelse av visdom, mot, måtehold og rettferdighet. På en måte blir Platon den første eksistensialist, hans sartreske livsprosjekt er intet mindre enn hans eget liv. Han velger seg selv, han skaper seg selv. En femte forutsetning må derfor vurderes:

5. Den sokratiske gud er den som sikrer at ”noe er noe” at det finnes evige sannheter som danner harmoni og orden. Evige sannheter finnes fordi denne S-verden har dette i seg. Det dydige mennesket skaper sitt liv ved å gripe disse lover, ved å forstå det guddommelige. Det beste liv realiseres ved den guddommelige fornuften. På en måte er den vise mann guddommelig. (Forutsetningen om en menneskelig fornuft som er i det guddommelige.)

## 2. En troverdighetsvurdering av den mulige virkelighetsmodell for den sokratiske vei til stedet for det Beste liv

De 5 ”forutsetninger” vil i det følgende bli belyst ut i fra Platons Sophist. Av naturlige grunner vil spørsmålet om darwinistisk evolusjonsteori ikke direkte besvares i Sophist, mens de 4 andre forutsetningene vil bli forsøkt utledet direkte av teksten. Det vil bli drøftet om det er en mulig kompatibilitet mellom den teori Platon legger frem om Gud i den sokratiske gudsforståelse og en darwinistisk evolusjonsteori.

### a. Forutsetningen om monisme

La oss først se på forutsetningen om monisme, at det ontologisk sett finnes en S-verden som er uendelig kompleks og i ustanselig forandring samtidig som den i utstrakt grad er predikabel. Denne verden har vi mennesker ikke sanseevner og forstandsevner til å gripe helhetlig. En tradisjonell Platon-tolkning er at det finnes to verdener, en idéverden og en sanselig, fysisk verden.(O’Meara 1993:12)<sup>66</sup> Siden idéverdenen er uforanderlig og evig,

---

<sup>66</sup> O’Meara, Dominic J. “Plotinus. An Introduction to the Enneads”Oxford 1993:Clarendon Press

mens alt i den sanselige verden er forgjengelig, så er idéverden mer virkelig og egentlig enn den sanselige verden.

Dette essayet søker, som det er redegjort for en annen tolkning, at det bare finnes en verden og at det er i denne verden vi kan finne det Beste liv, i dette liv, slik Diotima forteller. Ved en slik tolkning forandres den todelt konsepsjon av verden som en fysisk og åndelig verden, da de begge inngår og virker i en verden. Denne tolkningen tar utgangspunkt i Sophist:

Production has two parts ... divine and human .... If you remember how we started, we said production was any capacity that causes things to come to be that previously was not ... Take animals and every mortal being, including everything on the earth that grows from seeds and roots, and also all lifeless bodies made up inside the earth, whether fusible or not. Are we going to say that anything besides the craftsmanship of a god makes them come in to be after previously not being? ... Are we going to say that nature produces them by some spontaneous cause that generates them without any thought, or by a cause that works by reason and divine knowledge derived from a god? (Sophist 265b)

Alternativene som settes opp er at enten er verden skapt av spontane årsaker eller av en gud som arbeider med fornuft og guddommelig kunnskap. Samtalepartnerne antar at de er enig om at det er den guddommelige fornuft de vil tro på. En gud som arbeider ut i fra fornuft vil også følge de logiske sanne forbindelser som utledes om stillstand, bevegelse, væren, likhet og forskjell. Dette grunnleggende trosspørsmålet lar de ligge, men dialogen fortsetter:

I'll assume that divine expertise produces the things that come about by so-called nature, and that human expertise produces the things that human compound those things into. According to this account there are two kinds of production, human and divine. (Ibid 265e)

I Symposium vises at formen kjærlighet (s) *er* å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet (o). Denne form (ide) er i sannhet, men ikke den absolutte guddommelige sannhet. Men den menneskelige gjenskapning og fødsel som skjer ved at nytt menneske kommer til verden, og som Platon beskriver som en ”reproduksjon”<sup>67</sup>, må være en ting som virkelig finnes. Dette er en menneskelig produksjon. Dette barnet må være en grunnleggende ontologiske enhet, en original som finnes og ingen kopi av noe annet. Samtidig må denne produksjonen være guddommelig, fordi den skjer ved guds sanne lover. Denne prosess må således være både menneskelig og guddommelig, en samproduksjon. Det nyfødte barn, og dermed alt annet liv, må være ett virkelig originalt liv samtidig – både guddommelig liv ved at det deltar i de

---

<sup>67</sup> Reproduction and birth in beauty. (Symposium 206 e). Some people are pregnant in body, and for this reason turn more to women and pursue love that way, providing themselves through childbirth with immortality and remembrance and happiness, as they think, for all times to come. (Symposium 208e – 209a)



guddommelige lover og som noe fysisk værende produsert av mennesker. Jeg som menneske må være både jordisk og guddommelig. Det guddommelige finnes i meg – og i alt annet som finnes. Denne komplekse verden må være det som tidligere er betegnet S-verden.

Denne originale verden er i stillstand i betydningen av at noe ikke forandres, det som ikke forandres er det som er uforanderlig i naturen. Det uforanderlige i naturen er naturlovene. Om de ikke sto fast ville verden være i kaos, og verden kunne ikke predikeres. Naturlovene er satt av gud, eller gud sikrer at de er det de er. Vann fryser ved minusgrader (gitt at vi har definert vann som er seg selv (H<sub>2</sub>O) og gitt de øvrige fysiske lover som måtte påvirke frysepunktet for vann). Slik sett forandrer vann seg, men denne forandringen er i seg selv seg selv, i stillstand i betydning av at forandringslovene er stabile. Vann *er* både i en eksistensiell betydning og ved at det som her vist står i en predikativ posisjon – både i grammatisk og i en virkelig forstand - i forhold til bevegelse og stillstand. Vann er seg selv, er formen vann, men har også forskjell i seg ved tilstandene fast og flytende. Tilsvarende ved unnfangelsen og fødselen, de guddommelige naturlovene virker i oss og ved oss. Mennesket er en del av denne naturen. Slik sett er barnet skapt både av sine kjødlige foreldre og av gud. Dette gjør den originale verden til en.

I Sophist legger Platon frem en teori om denne originale verden som tilsier at denne verden både er i stillstand og i bevegelse, slik det ble eksemplifisert ved ”vann” ovenfor:

The philosopher – the person that values these things the most absolutely have to refuse to accept the claim that everything is at rest, either from defenders of the one or from friends of the many forms. In addition he has to refuse to listen to people who say that *that which is* changes in every way. He has to be a child begging for “both” and say that *that which is* – everything – is both the unchanging and that which change. (Sophist 247c-d)

Nøkkelen til forståelsen av dette er at det som er kan forandres på mange måter, men disse forandringene må i seg selv være lovmessige, disse lovene må stå fast, for eksempel frysepunktet for vann. I den virkelige verden kan det være flere slike lover som virker samtidig, for eksempel de kjemiske ”urenheter” som det partikulære vann er blandet med i form av salt. Men også disse forhold følger sine lover. I den virkelige originale verden vil mange lover samvirke. Dette samvirke av lover reflekteres i ”formenets flettverk”.

Dersom denne originale verden ble til ved spontanitet og uten tanke<sup>68</sup> så ville det bety en kaotisk verden, en verden som ikke var predikabel på noen måte. Lovene ”regulerer” forandringen i den forstand at forandringene selv er lovmessige. Forandringene er regelmessige. Disse reglene representerer en stillstand i forandringene. Den virkelige originale S-verden er således både intelligibel og legemlig samtidig. Dette tankesett innebærer at også gud er rasjonell, i betydningen av at ting som skjer ved det guddommelige følger slike regler for stillstand, bevegelse, væren, likhet og forskjell slik Platon legger det frem i Sophist.

b. Forutsetningen om modeller

Hva er så forholdet mellom denne S-verden og det som ovenfor hevdes at ”vi har epistemisk sett kunnskap om verden gjennom kunnskapsmodeller om verden. Disse modellene er i sannhet om de er i overensstemmelse med det som er stabilt og varig i (S) på den måte slik stabilitet og varighet finnes.

Hvis dette forutsettes, impliserer det at disse grunnkategoriene både er fundamentet for den guddommelige og for den menneskelige fornuft, eller mer presist, er disse grunnkategoriene felles for den guddommelige og menneskelige fornuft? Utgjør disse kategoriene et felles nødvendig rammeverk for alle mulige menneskelige kunnskapsmodeller slik denne verden er? Er dette holdbart? Kategoriene definerer på et overordnet nivå hva en kunnskapsmodell er. En kunnskapsmodell er relasjoner mellom ”kinds” der det er definert hva som står fast, hvilke faste måter det kan skje forandringer mellom disse kinds, at disse kinds har væren i seg selv og kan predikeres på bestemte måter om hverandre, at det finnes likheter og forskjeller mellom dem på en slik måte at det som er likt ikke er forskjellig og det som er forskjellig ikke er likt. Med et felles nødvendig rammeverk menes at en ved utvikling av kunnskapsmodeller innenfor et fagområde logisk sett må følge disse prinsipper for at det skal kunne sies å være konsistens kunnskap. Vi har dermed nærmet oss en mulig forklaring på et paradoks eller uklarhet mellom postulat 11 og 12 i forspillet i Symposium:

11. vi kan ha kunnskap om hvordan vi søker kunnskap

12. vi kan ikke ha sikker kunnskap om verden selv; vi søker, men finner ikke, slik kunnskap

---

<sup>68</sup> Sophist 265c

Vi søker kunnskap ved hjelp av kunnskapsmodeller. En mulig tolkning av Platon er at det overordede rammeverket vi benytter for å søke kunnskap er sant, fordi det er logisk nødvendig. Kategoriene utledes ved dialektikk. Da kan vi vite hvordan vi søker kunnskap, slik det postuleres i punkt 11. Derimot kan vi ikke vite at innholdet i den enkelte kunnskapsdisiplin har den samme nødvendige sannhet, hvilket er i overensstemmelse med punkt 12. Grunnen til at vi ikke kan nå kunnskap som er sann er at vi ikke kan foreta typologisering av verden på en og bare en sann måte fordi verden er mangfoldig og har en uendelig variasjon gjennom sine lovmessige forandringer.

Enhver typologisering vil derfor alltid måtte miste noe av den kompleksitet som den originale S-verden selv har. En kunnskapsmodell basert på fysiske begreper kan ikke forklare en mental ”verden” fordi den ikke ser på verden med en kunnskapsmodell som muliggjør dette. Å beskrive dette som om det ”er” en fysisk ”verden” og en mental ”verden” er å forveksle verdensbegrepet med kunnskapsmodellbegrepet. Verden er i all sin kompleksitet og enkelhet en S-verden, mens våre kunnskapsmodeller kan være mange. Da de ulike kunnskapsmodeller ikke har kompatibelt begrepsbruk så snakker de ikke samme språk. En parallell til dette ligger i våre sansers evner til å erfare verden. Disse snakker ikke samme språk, men de kan likevel snakke om den samme verden. Om det ligger råttent mat i kjøleskapet kan jeg oppdage dette ved enten å se at det er muggent, lukte at det er surt eller smake at det er dårlig. Det råtne objektet er selvsagt ett, uavhengig av min måte å sanse det på.

Men er tanken om at disse logiske rammebetingelser nødvendige logisk sannheter om S-verden selv? Har Platon grepet nødvendige betingelser for verden selv? I Sophist utleder Platon at bevegelsen selv står i stillstand, noe som kan uttrykkes i en forandringslov. Men er det noe logisk til hinder for at også forandringen kan forandre seg, men at *denne* forandringen står stille, for eksempel at lovene forandrer seg over tid? Vi vil intuitivt motsette oss en slik tanke, men slik intuisjon er basert på våre erfaringer og ikke logikk. Om vi logisk sett aksepterer en slik forandring av annen grad, hva hindrer oss logisk sett å fornekte forandringslover av 3.dje, 4.de og 5.te grad? Kan vi med logisk nødvendighet hevde at verden er kausal og følger ”enkle” lover. Moderne kvantefysikk stiller spørsmålstegn ved dette, om det på et tenkt laveste mikronivå i universet finnes lovmessighet (eller tilfeldighet). Det samme spørsmål kan en stille på makronivå, om det nå er meningsfylt å tenke dette (makronivå) som noe konkret. Hvordan kan vi hevde at et firedimensjonalt tidsrom i den virkelige verden har en slike logisk nødvendig to-nivå-

relasjonsstruktur mellom kategoriene stillstand, bevegelse, væren, likhet og forskjell i et evig perspektiv?

Vi bør med sikkerhet kunne si at slike kategoriseringer av virkeligheten er praktiske tilnærminger for å predikere vår verden i vårt liv, de er tilstrekkelige for vårt formål og det er hva den menneskelige hjerne er utviklet til å kunne mestre ”brukbart”. Slik er våre erkjennelsesevner utviklet i denne virkelige verden. Men disse rammebetingelser gjelder ikke med noen logisk nødvendighet for S-verden selv. Men, kanskje Platon hevder nettopp dette, nemlig at det bare er med slike kunnskapsmodeller vi kan erkjenne verden gitt de sanseevner og forstandsevner vi har som mennesker. Dette essay legger en slikt perspektiv til grunn, at de platonske ideer er av epistemologisk natur.

Hva betyr så dette i forhold til Platons ideverden? Fundamentalt sett betyr det at når vi former platonske ideer så har vi ingen logisk rett til å si at disse er i sannhet.<sup>69</sup> Disse ideer må basalt være basert på tro og erfaringer. Vi kan ikke ved en metode som avviser at to forhold ikke samtidig kan være avdekke hvilken av disse som er under forutsetning av at vi erkjenner verden slik vi gjør og bruker ”å være” på det øverste trinn i erkjennelsesstigen. Derimot kan det hevedes at de er i en ”slags sannhet” på et lavere nivå i oppstigningen. Siden mennesker har en begrenset erkjennelsesevne, vi griper ikke verden selv, så må vi benytte de evner vi har. Platon hevder at språket og formenes flettverk (i betydningen væren brukt på det femte erkjennelsesnivå) er det beste vi har. Dermed er det også gitt et svar på om de platonske ideer *er*. Platonske ideer *er* i verden i våre tanker, i våre kognitive prosesser (Hvilket *ikke* betyr at det finnes noen mental verden – i-seg-selv). Slik sett har de ontologisk væren i den virkelige verden. Men *disse* ideene er i verden ”på samme måte” som øreflippen og tommelfingeren er det. Epistemologisk sett er ideene en måte å strukturere og forenkle den virkelige verden på i en modell, disse modellene kan vi i større eller mindre grad dele gjennom bruk av språk. Vår erfaring forteller oss helt entydig at de språksatte modellene av verden som vi hver og en går rundt med er svært forskjellige. Å gripe verden er ingen lett oppgave, vi tror at

---

<sup>69</sup> Denne konklusjon er kanskje ikke like klar i de utledninger som er gjort tidligere i essayet og avdekker muligens at disse utledninger var fordommer. Slike fordommer er som det fremgår av dette essay nødvendige for å kunne lære og dermed bevege seg oppover i erkjennelsesstigen. Denne form for ”refutation” er fundamental i Platons egne dialoger og er utledet i Sophist som en renselse av sjelen: ”The people who cleanse the soul, my young friend, likewise think the soul, too, won’t get any advantage of any learning that’s offered to him until someone shames it by refuting it, removes the opinions that interfere with learning, and exhibits it cleansed, believing that it knows only those things that it does know, and nothing more. (Theaetetus:) That’s the best and most healthy-minded way to be. (Sophist 230d)

vi forstår mer enn det er grunnlag for. Samtidig må vi tro på våre fordommer for å kunne handle, vi må tro at vi vet.

c. Forutsetningen om typologisering

Det bringer oss til forutsetningen om typologisering. I Sophist legges det frem en grunnleggende kategorilære for å kunne skille likt fra ulikt. Den kunnskap som filosofer har om dialektikk er en kunnskap som ligger som fundament for alle kunnskapsmodeller. Gjennom dialektikk kan en "divide things by kinds and not think that the same is different or that the different is the same" (Sophist 253d). Dette gir to prinsipper i dialektikken, for det første deling av det som er (i S-verden) i "kinds" og, for det andre, ikke å tenke at det som er det samme er forskjellig og det som er forskjellig er ulikt.

"Kinds" er det som tidligere er benevnt "noe (s)", i Symposium knyttet særlig til "kjærlighet" og "kunnskap", i Sophist knyttet til "krokfisker" og "sofist". I essayet er dette også tidvis vært kalt "typologisering". Å si at noen partikulære mennesker er sofister, et å typologisere det partikulære. Platon gjør denne typologisering ved å starte med en omfattende type og ende opp med en så "smal" type at denne kan sies å være seg selv. Hva en "sofist" er definerer således, eller gir de tilstrekkelige og nødvendige betingelser for, identifikasjon av en sofist. Som tidligere hevdet anvendes ulike prinsipper for typologisering i ulike kunnskapsmodeller der ingen av disse kan sies å være mer riktig enn andre, men de har ulike funksjonelle verdier. Det antas at Platon adresserer denne problemstillingen (Sophist 258e – 259e), der han legger frem tankefiguren om formenes flettverk:

In fact, my friend, it's inept to try to separate everything from everything else. It's the sign of completely unmusical and unphilosophical person...To dissociate each think from everything else is to destroy totally everything there is to say. The weaving together of forms is what makes speech possible for us. (Ibid 259d-e)

Argumentet er konsistent med det som tidligere er hevdet i dette essayet, at bare ved å utvikle en kunnskapsmodell om S-verden kan en få innsikt om denne verden. Dersom man bare observerer en ting isolert så kan ikke denne studeres, det er ikke noe å si om denne. Men fordi modellene kan utvikles på ulike måter avhengig av hvordan en typologiserer verden så finnes det ikke *en* sann kunnskap om verden. Dette er også konsistent med det Platon hevder om kunnskap. Han hevder nettopp dette, at vi ikke kan ha sikker kunnskap om verden. Men han vet også at vi i vårt menneskelige liv ikke har noe valg, fordi det bare er gjennom slike kunnskapsmodeller at vi kan få innsikt om denne originale verden. Det antas at Platon adresserer denne problemstillingen i Sophist,

avsnitt 259b-d. Han sier at den som ikke tror på "contrarities" må tenke på dem og komme opp med noe bedre. Det er ikke vanskelig, sier Platon, å oppdage problemene med å kategorisere, men slik kategorisering eller typologisering er nødvendig for å kunne nå kunnskap om denne verden. Platon hevder at vi må se valget av kategorisering i sammenheng med hvordan vi bruker kunnskapen:

...we should be able to follow what a person says and scrutinize it step by step. When he says that what's different is the same in a certain way or that what's the same is different in a certain way, we should understand what he means, and the precise respect in which he's saying that the thing is the same or different. But when someone makes that which is the same appear different in just any old way, or vice versa ... that is not true refutation. It's only the obvious new-born brain-child of someone who just came into contact with *those which are*. (Ibid 259c-d)

Platon legger her frem noe som burde kunne karakteriseres som den "den gylne sannhetsregel". Denne regel sier at når du bruker en "kind" om noe, hvilket er en nødvendig forutsetning for å kunne si noe (språklig) om noe (partikulært i S-verden), så må du forstå hva du mener – du må gripe relasjonen mellom det partikulære du snakker om og det typologiserte du taler ved ord og forstå hvordan du bruker ordene i forhold til den originale mangfoldige verden. Det typologiserte ord er avhengig av en forståelse av at dette er en bestemt måte å kategorisere det som er likt og det som er ulikt. Bare under forutsetningen av at ord brukes på denne samme måte så snakker en om det samme. Men samtidig er det slik at siden den virkelige verden innehar både stillstand og bevegelse – og dermed et uendelig mangfold og variasjon - så må det tydeliggjøres den presise måte hvorved ting er det samme eller forskjellig. Det "new-born child-brain" kan knyttes opp mot ynglingen i Symposium, som ikke har forstått anvendelsen av den gylne sannhetsregel. Pausania ga denne grunnregel all fornuftig tale:

Let me therefore try to put our discussion back on the right track and explain which kind of Love ought to be praised. Then I shall give him the praise he deserves as the god he is. (Symposium 180c-d)

Denne "which kind of Love" viser nettopp til at den virkelige S-verden kan typologiseres på mange måter. Men dersom verden typologiseres slik at det oppstår kontradiksjoner mellom det typologiserte så kan ikke alt det talte være sant om denne S-verden. Den måte Diotima klargjør sitt valg av typologisering av kjærlighet er:

The main point is this: every desire for good things or for happiness is "the supreme and treacherous love" in everyone. But those who pursue this along of its many other ways- through making money or through the love of sports, or through philosophy- we don't say that *these* people are in love. It is

only when people are devoted exclusively to one special kind of love that we use the words that really belong to the whole of it: "love" and "in love" and "lovers". (Ibid 205d)

Diotima setter her et essensielt krav for å typologisere "love": å være eksklusivt hensatt til å ville oppnå ett gode. Det er dette sterke behov og opptatthet av å ønske dette ene som er essensen i kjærlighet, en stålsettende kraft på å ønske "dette". Diotima henviser senere til at den som skal skjønne hva kjærlighet er må forstå kraften som ligger i dyrerikets ønske om formering. "Don't you see what an awful state a wild animal is when it wants to reproduce?" (Ibid 207a-b) Diotima hevder ikke at dette er det samme som den eksklusive hensatthet som ynglingen viser for kunnskap, men det er det samme (the precise respect in which he's saying that the thing is the same or different) i betydningen av å være eksklusiv, å være hensatt til å oppnå et spesifikt gode, noe en må ha. Det er bare i sammenheng med et slik eksklusivt, sterkt ønske at vi bruker ordet "kjærlighet" på sin rette måte.

"Kjærlighet med ønske om fysisk tilfredsstillelse" og "kjærlighet med ønske om å vite" er selvsagt ikke det samme, det har opplagte forskjeller. Det som er det samme i disse, slik Diotima legger det frem, er at begge har den samme "kjærlighet" i seg, selv om det de ønsker er forskjellig. Socrates viser ved sin måte å forholde seg til Alcibiades på at han skiller mellom disse to former, mens Alcibiades selv ikke klarer dette:

"Sometimes, believe me, I think I would be happier if he were dead. And I know that if he dies I'll be even more miserable. I can't live with him and I can't live without him. What *can* I do about him." (Ibid 216c)

Hva er så poenget med å bruke ordet "kjærlighet" på denne måte, er det ikke mer forvirrende enn opplysende? Det kritiske i resonnementet er at den vise forstår at "kjærlighet" har denne eksklusive "besatthet" over seg i begge disse sammenhenger. Det er en likhet mellom dyrets seksuelle behov og ynglingens vitebehov ved at begge disse ønsker er altopplukende og eksklusive, det eneste som betyr noe for henholdsvis dyret og den unge. Det er denne altopplukenhets som gjør at den unge ikke har motforstillinger mot å ha en seksuell forbindelse med den eldre. Den vise eldre mann bør imidlertid på sin side kunne se det like i det ulike og det ulike i det like. *Ved anvendelse av "den gyldne sannhetsregel" vil en kunne se disse essensielle distinksjonene i disse partikulære situasjonene. Det er ved å se de essensielle likheter i ulikheter i disse partikulære situasjonene at Platon viser at vi kan anvende vår fornuft.* Om vi skal ta Platons Symposium på alvor er det sannsynlig at Platon var jordmor for Aristoteles i den

grunnleggende rolle som Aristoteles legger i det partikulære i sin filosofi. På en slik måte kan Platon ha udødeliggjort seg selv både gjennom å føde egne ideer i dialogene og ved å være åndelig jordmor for Aristoteles. (Hvilken skjønnhet!)

Men, og nå kommer vi til et hovedspørsmål, hvordan skal vi kunne basere vår erkjennelse både på ”den gyldne sannhetsregel” og ”formenets flettverk”? Den gyldne sannhetsregel sier: når du bruker en ”kind” om noe, hvilket er en nødvendig forutsetning for å kunne si noe, så må du forstå hva du mener – du må gripe relasjonen mellom det partikulære du snakker om og det typologiserte du taler om ved ord og forstå hvordan du bruker ordene i forhold til den originale mangfoldige verden. Hvis ord på denne måten skal forstås i forhold til noe partikulært i verden hvordan kan vi da bygge opp modeller i form av formenes flettverk der vi prinsipielt sett definerer entydige og stabile relasjoner mellom alle ord? Denne problematiske logiske konstellasjon synes bare mulig å løse ved et mangfold av formenes flettverk, jeg må ha flere modeller for å belyse verden. I sin ytterste logiske konsekvens må jeg ha en unik modell for hver situasjon jeg står overfor. Denne modellen har selvsagt fellestrekk med andre modeller, men den er ikke lik, i betydningen, identisk med disse. Det er det samme som å si at jeg har steget på det øverste og sjette nivå i erkjennelsesstigen. Mine sanslige erfaringer, typologiseringer, eksistensdistinksjoner, platonske ideer og formenes flettverk er måter å erkjenne det som er nødvendige for at jeg skal kunne se den virkelige verden som noe så vakkert og flott, som det den virkelige verden er. Bare gjennom denne oppstigningen, og bare gjennom platonske ideer, er jeg i stand til å skue virkeligheten selv, en virkelighet jeg ikke har sansevner og forstandsevner til å få fullstendig kunnskap om.

Som det fremgår er inndelingen i ”kinds” logisk sett problematisk. I essayet er den platonske oppdeling i ”kinds” og ”typologisering” i dette essay til nå avvendt tilnærmet synonymt. Hvordan en kommer frem til slike typenavn er imidlertid av stor viktighet fordi en systematiserer og skaper noe som strengt tatt ikke finnes i den virkelige verden som et ”noe”. Alle slike typenavnsettinger er gjort av mennesker og ikke av eller i virkeligheten selv, språket er et kulturelt fenomen. Å spørre om hvordan en kan argumentere for et slikt syn er å starte tolkningen av oppstigningsprosessen i Symposium på nytt. Platon argumenterer der nettopp for at de platonske ideer er en ufullkommen kunnskap om verden selv, de er en tilnærming mot noe som en bør tro er sant. Med denne bakgrunn er det interessant å tolke Sophist 239d – 240c:



Visitor: So if we say he (the sophist) has some expertise in appearance-making, it will be easy for him to grab hold of our use of words in return and twist our words in the contrary direction. Whenever we call him a copy-maker he will ask us what in the world we mean by "copy"...He'll ask about what runs through all those things which you call many (1), but which you call by one name (2), as if they were one thing...

Theaetetus: What in the world would we say a copy (2) is sir, except that's made similar to a true thing (1) and is another thing (2) that's like it?

Visitor: You're saying it's another *true* thing (1) like it? Or what do you mean by *like it*?

Theaetetus: Not that it's *true* at all (2), but that it resembles the true thing (1).

Visitor: Meaning by *true*, really being (1)

Theaetetus: Yes.

Visitor: And meaning by *not true* (2), contrary to true (2)?

Theaetetus: Of course

Visitor: So you're saying that that which is like (2) is not really that which is (1), if you speak of it as not true. (1 og 2)

Theaetetus: But it is in a way. (1 og 1\*)

Visitor: But not truly (1), you say.

Theaetetus: No except that it (1\*) really is a likeness (1).

Visitor: So it's not really what it is

I dialogen ovenfor er alt som er markert (1) noe sant værende i den virkelige verden (S-verden), for eksempel 10 levende vesener (de 10 tingene der) på en eng. Hva er det som "løper" gjennom alle disse som gjør at du kan kalle dem "hester" (2), at du kan kalle alle disse 10 med det samme navn, hest? (2). Dette navnet er da en kopi (hest) av hva hver av de er (1), og alle kopier er merket (2). Hva er da en "kopi"(2)? Jo, denne har en *likhet* med originalen (1). Kopien (2) er ikke sann (1), men den er likeartet, har noe fellesskap (resemblance) med den sanne tingen (1). Med sann (1) menes den virkelige tingen i den virkelige verden (1) og med ikke-sann (2) motsetningen til sann. Det som har fellesskap (hester) og som du kan si med ord er ikke virkelig det er (1)? Jo, på en måte svares det. Det som nå *også* er sant værende er det ordet jeg har brukt og tenkt, hest. Denne *tanken* og dette ord (hest) finnes, som noe i den virkelige verden, her merket 1\*. Men dette ord "hest" (2) er ikke noen hest (1), men det har en likhet. Det er denne likheten som gjør at ordet "hest"(2) kan være et "kind" som i vårt språk våre tanker kan erstatte "det der ute på enga" (1) og inngå i platonske ideer (2) og formenes flettverk (2) – og dermed inngå i en kunnskapsmodell.

"Kinds" er således bygget opp av kopier – intelligible størrelser – basert på likheter. Det finnes mange prinsipper for å fastsette kriterium for likhet, men ingen slike prinsipper er logisk sett nødvendige eller sanne. Slike kriterier er funksjonelle i forhold til en anvendelse og de kan følge av en forklaringsmodell, for eksempel en evolusjonsteori eller en klassifiseringsmodell som Carl von Linnè's botaniske

klassifiseringer som i ettertid i hovedsak har vært støttet av evolusjonsmessige kunnskapsmodeller.

Alt dette kan synes temmelig banalt og trivielt. Men om Platon, da han skrev Symposium hadde en virkelighetsforståelse slik det er utledet ved sjetten erkjennelsestrinn, så får dette grunnleggende betydning for tolkning av hans ”senere verk”; og for så vidt også for de tidligere, og i så tilfelle, mer umodne verk.

Dersom vi tolker ham slik, betyr det også at vi må være åpne for multiple formenes flettverk, alt etter hva vi skal undersøke. Bare ved å forme ett formenes flettverk for den partikulære situasjon vi står overfor kan vi bruke vår fornuft i denne situasjonen. En kunnskapsmodell kan ikke gi alle svar, kan ikke gi alle aspekter og tilnæringsmåter til virkeligheten. Platon ironiserer i Sophist 251b vedrørende ”old late-learners problem” om at det ikke er mulig å si om mange at de er ett. Det som her er sagt treffes ikke av denne ironi. Problemet er ikke at det ikke er mulig å kalle noe der ute på enga for ”hest”, men at et slikt valg av likhetskriterium ikke er eksklusivt sant i alle de anvendelser vi kan tenke oss vedrørende disse ”hestelignende tingene”. Konkret bruker Platon oppstigningsprosessen i Symposium for å klarlegge ”hva kjærlighet er” i de situasjoner der en skal vurdere om hva som er en god handling i ”den type situasjoner” som oppstår mellom eldre og yngre menn slik han beskriver det.

Platon stiller et lignende krav om å se det like i det ulike når han snakker om rensning av sjelen ved bruk av kontradiksjonsprinsippet.

They collect his opinions together during the discussion, put hem side by side, and show that they conflict with each other at the same time on the same subjects in relation to the same things and in the same respect. (Ibid 230b):

Disse krav til ”sameness” i ”time”, ”subject”, ”thing” og ”respect” må gjelde ikke bare for ”opinions”, men for det disse oppfatninger er bygget opp av, for det enkelte ”kind” som inngår i oppfatningen, for eksempel ”hest”. Dette er intet trivielt spørsmål fordi ”de 10 tingene som er på enga” faktisk kan inngå i ulike oppfatninger, og utsagn, der de *ikke* er omtalt likt men hensyn til time, subject, thing og respekt. Men det betyr i tilfelle at vi ikke kan vite at en kontradiksjon virkelig er noe som ikke-er i forhold til ”de 10 tingene ute på enga”. Relatert til diskusjonen om at homofil praksis er vakkert eller ikke-vakkert blir det kritiske spørsmål: hvilken type situasjon er det vi har foran oss? Har vi lov til å generalisere fra de situasjoner Platon beskriver i Symposium til alle homoseksuell atferd? Platon skriver om en viss type forhold mellom menn og gutter.

Spørsmålet er om det med hensyn til seksuell tiltrekning og seksuell atferd mellom kjønn i den virkelige komplekse verden *er* slik at noen mennesker har tiltrekning til samme kjønn og kanskje bare til samme kjønn. Om det er slik, som en del av den komplekse natur, er det da relevant for vurdering av seksuell atferd mellom samme kjønn at det seksuelle har en forplantningsfunksjon? I naturen, i den menneskelige homøostase, kan det seksuelle ha andre virkelige og viktige funksjoner enn det som er knyttet til forplantning. Med hvilken logisk eller fornuftsmessig gyldighet kan en hevde at all slik praksis er ikke-vakkert og ikke-fornuftig? Samme problemstilling gjelder seksuell praksis mellom mann og kvinne som ikke har til formål å skape barn, er denne også ikke-vakker og ikke-fornuftig? Å sette seg som dommer over naturens sanne mangfold er å sette seg over gud, om en bygger på den sokratiske gudsforestillingen som dette essay fremfører.

En filosofisk tilnærming til verden er å se det like i det ulike og det ulike i det like. Sett at vi hadde byttet ut de unge menn med ung piker i Symposium. Hadde vi da sett det som vakkert at den eldre mannlige lærer, under de samme forutsetninger (time, subject, thing, respect), hadde seksuell samvær med sine elever? Er det vakkert om matematikklæreren for 10-klasse har seksuell omgang med den 16-årige vitebegjærlige matematikkeleven Lise i forbindelse med litt ekstraundervisning onsdag ettermiddag; eller at den gråhårede sognepresten i forbindelse med konfirmantundervisning har en hyrdestund med den fromme, nylig utsprungne og sannhetssøkende lille Anne på prestekontoret? Den som tillegger Platon oppfatninger om homofili i Symposium er en dårlig filosof og tenker, Platon drøfter der forholdet mellom den unge gutt og eldre menn i en spesiell type situasjon.

I et etisk prosjekt om hva som idealistisk sett er det beste liv *kan* det kanskje utledes hva som er det beste liv i form av "lover", for eksempel knyttet til seksuell praksis. I hvert fall bør det være mulig å si hva som er ikke-høyverdig, ikke-vakkert eller ikke-godt. Problemet med idealiske prosjekter er imidlertid at de ikke er realiserbare uten at det forutsettes en kunnskapsmodell der en forenkler, og dermed i praksis dessverre ofte forvrenger, hva noe er i den virkelige verden gjennom konstruksjon og valg av "kinds" og "modeller" som ikke kan overføres fra en partikulær situasjon til en annen. Med generalisert erkjennelse fanger en ikke inn det mangfold som verden selv har. Så er da også historien om mennesket en historie om idealistiske forsøk på å tilpasse virkeligheten til en modell, enten det nå er kristendom, islam, kommunisme, nazisme, kapitalisme eller

undertrykking av raser, folkeslag, kvinner eller homofile. Bare ved å akseptere verdens mangfold, realisert i alle organismer som har levd, nå lever og som kommer til å leve og ved å skue naturens mange og underfundige prosesser kan det sies at en dypst sett er ikke-ignorant. Bare ved å akseptere dette mangfold kan en selv være fornuftig. Det essensielt logiske og etiske i Symposium i drøftelsen av det erotiske er ikke om den unge heter Otto eller Lise, men at det er et spørsmål om omsorg *eller* utnyttning av et individ i en kritisk fase av hans eller hennes personlighetsutvikling.

d. Forutsetningen om biologisk evolusjon

Så til spørsmålet om kunnskapsmodeller og modellen om biologisk evolusjon, er en slik modell kompatibel med de utlegninger som ovenfor er gjort av en ontologisk monistisk S-verden? Ovenfor er følgende skissert som en mulig modell: Organisk liv i S-verden utvikler seg evolusjonært der det i virkningen oppstår noe som er forskjellig fra årsaken og der nye stabile og varige trekk formes supervenient på de gamle "lover". De "stabile og varige trekk" i det organiske liv i S-verden består av variasjon mellom partikulære individer der hva noe "er" bare kan fastsettes med statistisk variasjon og samvariasjon av egenskaper innenfor den til enhver tid eksisterende populasjon av individer.

Det grunnleggende spørsmål er om variasjon, i den darwinistiske betydning at det enkelte partikulære barn er forskjellig fra begge sine foreldre og unik som partikulært menneske, er mulig i en platonsk S-verden. Først, finnes det jordiske, empirisk bevis på at virkningen er forskjellig fra årsaken? Siden vi kan fastslå at mennesker, og naturen for øvrig, faktisk sett har en slik variasjon, barn er unektelig ikke de samme som sine foreldre, så kan vi også fastslå at det nødvendigvis også må være slik at det i virkningen kan oppstå noe som ikke er i årsaken i betydningen av "noe som er som seg selv" i S-verden. Dette følger også av at den kombinasjon av gener som barnet har ikke er lik noen av foreldrenes gensammensetning. Elementene som danner barnets cellemolekyler finnes i sæd- og eggcellene, men disse cellene er forskjellige fra de cellene som for øvrig er i foreldrenes kropp og dette danner dermed et unikt sett av celler som bare er i det nye barnet.

Medfører logikken i rammeverket for all kunnskap, med andre ord de fem kategorier for væren som Platon legger frem i Sophist (stillstand, bevegelse, væren, likhet og forskjell) logisk sett mulighet for den variasjon som naturen faktisk utviser? Væren har både bevegelse og stillstand, men denne bevegelsen i seg selv står stille, i betydningen av at selve forandringsloven er fast. Hvis to slike lover om forandring

opptrer sammen så vil det i prinsippet fremtre noe som ikke i seg selv har vært tilfelle. De to samvirkende lovene vil nødvendigvis, dersom de har en kraft til å påvirke, føre til noe nytt. Disse lover, i et stort og ukjent antall, virker i den uendelige komplekse monistiske S-verden. Selv ikke de mest avanserte matematiske modeller og datasystemer klarer å replisere en menneskelig hjerne, *naturens evne til både å være lovmessig og samtidig ha variasjon*, synliggjøres også i moderne genforskning.

Liv kan således sies å være noe som kan eksistere i overensstemmelse med disse lovene, innenfor det mulighetsrom som disse lovene gir. På den ene side medfører disse lovene variasjon, samtidig tillater de samme lover ikke all mulig variasjon. Dette er parallelt med at forandring er, men ikke all mulig forandring, bare den forandring som er i seg selv. En slik forandring kan uttrykkes i en forandringslov, slik vi kjenner det i fysikken. Fra fysikk og kjemi kjenner vi mange slike forandringslover, hvordan de samvirker, og hvordan slikt samvirke igjen skaper nye mønstre der ting kan opptre som variasjon innenfor visse intervaller (mindre stringente lover). Dette bildet er svært likt det Eryximachus gir om den biologiske homøostase.

Men, kan vi dermed med *logisk gyldighet* trekke konklusjonen om at: hva ”menneske er” bare kan fastsettes med statistisk variasjon av egenskaper innenfor den til enhver tid eksisterende populasjon av individer? Om vi ikke kan finne ett felles trekk som er en nødvendig betingelse for at et noe skal være et menneske, kan vi da entydig og logisk definere ”menneske”? Når alle mennesker varierer på et nærmest uendelig antall måter så kan det kanskje hevdes at svaret er nei. I en slik logisk forstand kan vi ikke ha kunnskap om verden selv, S-verden, men bare av kunnskap i form av kunnskapsmodeller. Med disse ”berører” vi verden.

Men ”er” det enkelte, partikulære mennesket et slikt ”statistisk menneske”? Svaret må bli et rungende nei! I så tilfelle går vi i fellen der vi forveksler den virkelige verden S med en kunnskapsmodell om S. Å si noe med ”med statistisk variasjon av egenskaper innenfor den til enhver tid eksisterende populasjon av individer” er faktisk å si at noe ”er” som ”ikke-er”. Det gjennomsnittelige mennesket, det normale mennesket og lignende ”statistiske kinds” er, og må logisk sett være, konstruerte størrelser. Vi forveksler konstruerte bilder i vår kunnskapsmodell, og vi må ha kunnskapsmodeller med typologiserte størrelser for å kunne ha kunnskap, med det som er virkelig i S-verden er som noe unikt.

Dermed kan vi trekke konklusjonen om at det enkelte menneske er hinsides sanselig og intellektuell væren, guddommelig. Det ”eksisterer” ved å være en del av S-verden, men hva denne væren ”er” er noe vi ved vår sanseevne og fornuftsevne ikke kan gripe som ett fordi dette ene (mennesket) selv er mangfoldig og unikt i forhold til andre mennesker. Men gjennom de intelligible størrelsene stillstand, bevegelse, væren, likhet og forskjell kan vi gripe denne helhet og bygge kunnskapsmodeller som representerer, eller er en kopi som er basert på likhet og ikke en tilsynelatende likhet til S-verden. Men fare for ignoranse er stor, for eksempel ved å overse at mennesker fra naturens side er forskjellige med hensyn til seksuell legning. Slik sett er også kategoriseringer som ”homoseksuell” og ”heteroseksuell” kategorier noe som ikke finnes i S-verden, de er forenklinger skapt av mennesker. Det enkelte menneske er mer sammensatt enn kategoriene vi bruker. Å tro at begrepene, kinds, ideene og formenes flettverk er mer virkelig enn virkeligheten selv er å tro at vår epistemologiske erkjennelse er mer virkelig enn virkeligheten selv. Da har filosofien forvekslet kunnskapsmodeller med virkelighet.

e. Forutsetningen om en menneskelig guddommelig fornuft

Hva er da gud og hva gjør et menneske guddommelig? I Symposium gis det lovprisningstaler til kjærligheten. I disse talene skapes det også bilder av gud. Til nå er begrepet ”gud” benyttet ukvalifisert. Ved analyse av gudsforestillinger i Symposium kan en vise hvorledes Socrates (eller Platon) kommer frem til den sokratiske gud *via negativa*, ved at de fremlagte gudsfigurer benektes som sanne fordi disse har kontradiksjoner innbygget i sine egne forestillinger:

1. Den phaedruske gud skaper ikke orden Men det er en orden i virkeligheten. En slik orden krever fornuft, at noe enten er eller ikke-er i den virkelige verden. Da det ikke er slik at verden ikke kan være uten fornuft, må verdens skaper ha fornuft. Han må ha det han gir. Konklusjon: *Gud har fornuft.*
2. Den pausanianske gud er to, den gode og den onde. Om disse to guder begge er så ville det ikke bli noen harmoni og orden, men evig strid. Det kan ikke være slik at det er flere guder, altså kan det bare være en Gud. Konklusjon: *Gud er en.*
3. Den eryximacuske gud er den Nødvendige gud, denne ene gud styrer alt som er. Men da mennesker handler både godt og ondt, så kan ikke denne gud styre alt. Siden mennesker også handler ondt kan ikke den ene gud styre alt. Konklusjon: *Gud er Nødvendigheten.*

4. Den aristophanske gud, eller den han fremstiller, men ironiserer over, er menneskeguden som styrer av Nødvendigheten. Dette er en ironisk gud fordi Nødvendigheten er i menneskene, slik Eryximachus har lagt frem og fordi Nødvendigheten - naturens lover - er forutsetningen for mennesket. Konklusjon: *Mennesket kan ikke styre over Nødvendigheten.*
5. Den agothonske gud er slik at han gir noen mennesker myk sjel og noen hard sjel. De med hard sjel er underlagt Nødvendigheten, mens de med myk sjel styres direkte fra Gud, etter guds frie vilje. Men da er ikke gud selv underlagt Nødvendigheten, gud er ikke selv denne Nødvendigheten, gud er ikke seg selv og en. Hvis gud på denne måte beveger seg (uten at bevegelsen selv er stille), kan han ikke samtidig skape harmoni og ro, gud vil motsi seg selv, være kontradiktorisk. Men mennesket kan handle ufornuftig og ondt. Gud er Nødvendigheten. Mennesket kan handle uavhengig av Nødvendigheten. Konklusjon: *Mennesket har en fri vilje. Mennesket er ikke styrt av Nødvendigheten*

Denne utledningen gir fem premisser:

Premiss 1 Gud har Fornuft

Premiss 2 Gud er En

Premiss 3 Gud er Nødvendigheten

Premiss 4 Mennesket kan ikke styre over Nødvendigheten

Premiss 5 Mennesket er ikke styrt Nødvendigheten

Den posisjon Socrates og Diotima kommer frem til er at mennesket selv er underlagt guds Nødvendighet, men at mennesket i sine handlinger kan handle fritt, uavhengig av nødvendighet. Det at et menneske kan handle og handler av ondskap, noe som for Platon er å handle uten fornuft, viser at mennesket ikke er underlagt Nødvendigheten i sine handlinger. Menneskets mulighet til å handle ufornuftig gjør at det må være fritt. Mennesket blir guddommelig ved å tenke med fornuft, ved å tenke slik gud tenker vil mennesket handle godt. Den menneskelige fornuft tilsier at vi ikke handler ondt, men godt. Siden alt som er skapt følger av Nødvendigheten har gud gitt mennesket fri vilje. Menneskets frie vilje er en del av Nødvendigheten.

*Konklusjon: Gud har gitt mennesket fri vilje ved å gi det fornuft, mennesket er guddommelig når det bruker sin fornuft fordi denne fornuften er guddommelig.*

For Platon er oppstigningsprosessen den beste og eneste måte et menneske kan gripe den virkelige verden på. Denne erkjennelsesprosess er den beste måte, gitt de faktiske

sanseevner og forstandsevner et menneske har i denne virkelige verden. Kjærlighet til livet er å tro på sin egen frie vilje. Du kan ikke vite, men du bør tro. Du bør tro at du er gitt frihet til å kunne velge ditt liv, du bør tro at gud har gitt deg denne frihet. Å bruke denne frihet betyr at en bruker sin fornuft, at en ikke-ignorant søker det gode. Å bruke fornuften er å tenke på en måte som gud tenker, fornuftig tanke er åndelighet:

Being in the middle of the two, they round out the whole and bind fast the all to all. Through them all divination passes, through them the art of priests in sacrifice and ritual, in enchantment, prophecy, and sorcery. Gods do not mix with men; they mingle and converse with us through spirits instead, whether we are awake or asleep. (Symposium 202e)

Mennesket blir guddommelig ved å bruke sin fornuft fordi verden er fornuftig. Vi griper verden ved vår fornuft, vi finner Gud og vi finner oss selv i en dobbeltbevegelse. Ved å være fornuftige oppnår vi harmoni med verden og dermed harmoni i oss selv.

### **DeI III – Stedet for det Beste liv, for Socrates, Platon – og deg og meg**

#### **1. Alcibiades lovprisningstale av Socrates i Symposium**

Etter at Socrates sammen med Diotima har lagt frem oppstigningsprosessen til stedet for det beste liv kommer Alcibiades inn i dialogen. Han holder en lovprisningstale til Socrates der han fremstiller Socrates som noe guddommelig. Talen kan også tolkes som at Socrates er en gud ved at han har en guddommelig kraft i seg, en kraft til å skape seg selv. Men hvor skal vi plassere Alcibiades på erkjennelsesstigen? Innledningsvis beskriver Socrates Alcibiades som en uvitende ung mann, på en av de nederste trinnene. Senere i dialogen sier Socrates:

Dear Alcibiades, if you are right in what you say, you are already more accomplished than you think. If I really have in me the power to make you a better man, then you can see in me a beauty that is really beyond description and makes your remarkable good looks pale in comparison. But, then, is this a fair exchange that you propose? You seem to me to want more than your proper share: you offer me the merest appearance of beauty, and in return you want the thing itself, “gold in exchange of bronze”. ... Still, my dear boy, you should think twice because you could be wrong and I may be of no use for you. The mind’s sight becomes sharp only when the body’s eyes go past the prime – and you are still a good long time away from that. (Ibid 218e)

Socrates hevder at hvis Alcibiades har rett i det han sier, at dette har sannhet, har Socrates en guddommelig kraft som er ubeskrivelig. At den er ubeskrivelig betyr at den er hinsides de forenklinger som språket, kunnskapsmodeller og kunnskapssystemer har i forhold til S-verden. Denne guddommelig kraft er for Socrates langt vakrere enn en vakker kropp. Socrates ber Alcibiades tenke om igjen, hvilket er en anmodning om å



være ikke-ignorant. Evnen til erkjennelse utvikles gjennom livet. Først når det fysiske synet er svekket er "the mind's sight" på sitt beste, da kan en ha nådd de øvre trinn. Alcibiades' blinde kjærlighet til Socrates er et mulig tegn på at Alcibiades ikke har nådd dit.

Dette åpner for to ulike tolkninger av Alcibiades's lovprisningstale av Socrates. Den ene er i henhold til ordtaket: av fulle mennesker og barn skal en høre sannheten, Alcibiades "ser" sant når han beskriver Socrates som en gud. Den andre tolkningen er at Alcibiades "ser" noe han ikke helt forstår, fordi han ikke har en tilstrekkelig erkjennelsesevne. I henhold til dette tolkningsalternativet gjør Alcibiades Socrates til en gud. Dette essay bygger på at en ikke kan vite hvilket av disse alternative tolkningsmåter som er riktig – du kan ikke vite, men du bør tro. Du bør tro fordi det skaper kraft til å søke etter sannhet. Det en bør tro er at en som menneske har slik evne til å utvikle seg selv, til å skape sitt selv. Alcibiades demonstrerer den kamp en slik oppstigingsprosess er for et menneske:

... he makes it seem that my life isn't worth living... So I refuse to listen to him: I stop my ears and tear my myself away from him, for, like the Sirens, he could make me stay by his side till I die. (Ibid 216a-b)

Socrates synliggjør det ufullendte i Alcibiades' liv slik at han forstår verdien av det Socrates kan tilføre ham. Men å oppleve dette forandringspotensialet i sitt eget selv gir også smerte fordi en må forandre seg selv. Å komme til seg selv, som et mer modent menneske, er også å forlate seg selv. Agathon har tidligere ytret overfor Socrates (Ibid 201c): "As for me, Socrates ... I am unable to contradict you. Let it be what you say." Socrates tidligere svar til Agathon kunne også vært gitt til Alcibiades: "Then it's the truth, my beloved (Agathon), that you are able to contradict ... It's not hard at all to contradict Socrates." Som vi har sett er fundamentet i denne oppstigningsprosessen en vilje til å være ikke-ignorant sannhetssøkende fordi en tror at dette vil gi et best mulig liv. Viljen konstituerer en tro på fornuften og denne viljen har som sitt fundament et ønske om et best mulig liv. Alcibiades beskriver Socrates som en person som har en ekstraordinær vilje til et best mulig liv; en kraft han selv har vanskelig for å mobilisere:

My whole life has become one constant effort to escape from him and keep away, but when I see him, I feel deeply ashamed, because I'm doing nothing about my way of life, though I have already agreed with him that I should. Sometimes, believe me; I think I would be happier if he were dead. And yet I know that if he dies I'll be even more miserable. I can't live with him, and I can't live without him! What *can* I do about him? (Ibid 216c-d)

Hvilket svar gir dette essayet til Alcibiades? Kjære Alcibiades, du kan ikke gjøre noe med ham, du kan ikke gjøre noe med sannheten. Du kan søke sannheten og denne søken

vil lede deg opp i erkjennelsesstigen, slik Diotima fortalte. For hvert trinn du har besteget vil du kunne nærme deg det neste til du til slutt ser sannheten og den Vakre Virkeligheten på den eneste måten denne Virkeligheten kan skues av den ikke-ignorante.

Så forteller Alcibiades “sannheten” :”You see in this company I must tell the whole truth; so pay attention. And, Socrates, if I say anything untrue, I want you to correct me.” (Symposium 217b) Alcibiades forteller at han har forsøkt å friste Socrates, i en parallell til Adam i paradiset:

Something more painful than a snake has bitten me in my most sensitive part – I mean my heart, or my soul or whatever you want to call it, which has been stuck and bitten by philosophy, whose grip on young and eager souls is much more vicious than a viper’s and makes them do the most amazing things. (Ibid 218b)

Her får vi en forklaring på den unge mannens søken etter den eldre. Kjærligheten etter sannhet har en uimotståelig kraft. Men Socrates lar seg ikke friste og forklaringen på hans motstandskraft ligger i den beskrivelse Alcibiades gir av de dyder Socrates besitter. Alcibiades ser dette og erklærer:

Nothing is more important to me than becoming the best man I can be, and no one can help me more than you to reach that aim. (Ibid 218d)

Da er vi ved reises slutt. Det beste sted å være er på det sted der man blir det beste mennesket en kan bli, og det er å være en person som er mest mulig lik Socrates. Socrates har klatret opp stigen, han har en så fullkommen erkjennelse av verden som et menneske kan ha og har utviklet en dydighet som er guddommelig. En tro på en sann verden og sanne dyder i denne verden har gjort ham til et godt menneske. På denne måten er sannheten i Socrates. Dydene er i Socrates, på tilsvarende måte som naturlovene er i han som et levende vesen. Å kalle dydene mentale, eller å forklare de i mentale termer, er å bruke en ”mental” kunnskapsmodell. Å kalle dydene fysiske, eller er å forklare dydene i fysiske termer, er å bruke en fysisk kunnskapsmodell. Å snakke om en ”fysisk verden” og en ”mental verden” som noe selvstendig eksisterende er nonsens.

Alcibiades bilde av Socrates er gudelignende:

If you are foolish, or simply unfamiliar with him, you’d find it impossible not to laugh at his arguments. But if you see them when they open up like the statues, if you go behind the surface, you’ll realize that no other arguments make sense. They’re truly worthy of a god, bursting with figures of virtue inside. They’re of great – no of the greatest – importance for anyone who wants to become a truly good man. (Ibid 222a)

For en mann som ønsker å bli en god mann, en mann som ønsker å være på det Beste sted å være, så er det viktigste å kunne skille det som er fra der som ikke-er. Selv i denne lovprisningen opprettholder Platon i sin analogi mellom statuen og Socrates behovet av å

tro. Om en åpner opp en statue, og går bak statuens overflate, så vil en selvsagt ikke finne noen sannhet. Men når vi ser en statue så er statuen noe mer for oss enn en overflate. På tilsvarende måte er dydene i Socrates, på tilsvarende måte som gud er i alt det som virkelig er i denne Vakre Virkelige Verden.

## 2. Platons tilstedeværelse i Symposium

Platon er ikke med som rollefigur i Symposium og gildet har sikkert ikke funnet sted i den virkelige verden. Således er dialogen en konstruksjon fra Platons tankevirksomhet. I hvilken grad kan vi lese Platons egne tanker ut av dialogens taler og replikker? Om vi forutsetter at Platons hovedanliggende er etisk, og med tanke på innholdet i dialogen, vil det være ubegripelig om ikke Platon selv gjennom dialogen søker etter sannhet. For å kunne skrive denne dialogen må tankene være basert på egne opplevelse, av seg selv og av andre. Når Platon beskriver denne oppstigningsprosess er det vanskelig å tro noe annet enn at han har opplevd en slik prosess selv i sitt liv. Dersom han ikke, i det han skriver dialogen, opplever sin egen modning på denne måte, hvilken interesse eller verdi skulle det være å fremstille en allmennmenneskelig modningsprosess som så og si er i kontradiktorisk med hans egen ”empiri”?

Denne tenkemåten fører til en interessant mulig konklusjon, **alle** talerne er på en eller annen måte Platon selv. Dersom Platon selv har steget opp denne stigen har han faktisk hatt former for erkjennelse som har grunnleggende likhet med de seks beskrevne erkjennelsesformer. Kanskje er Diotima et unntak og kanskje er denne skikkelsen den Socrates som Platon selv opplevde i sine yngre år. På dette tidspunkt var kanskje Platon i en slik alder at han ikke var i stand til å følge Socrates slik han forteller at Socrates (i dialogen) kanskje ikke er i stand til å følge Diotima, og slik Agathon og Alcibiades ikke er i stand til å følge Socrates (i dialogen). Men kanskje er det slik at Platon gjennom Diotima snakker til Socrates, at han har noe som han ville ha fortalt sin læremester.

Uansett, dette gir igjen en overordnet måte å lese alle Platon-dialoger på. Siden disse dialogene er skrevet under hans egen modningsprosess så vil hans egen erkjennelsesevne måtte påvirke hans forfatterskap. I så tilfelle gir det en forklaring på at han endrer ideenes erkjennelsesmessige og ontologiske status gjennom forfatterskapet. I dette essayet, og i denne tolkningen av Symposium og Sophist, fremstår ikke de platonske former som en egen verden, men som tilnærminger til sannheten i en monistisk

virkelig verden. Skal en ta oppstigningen i Symposium på alvor, slik den her er tolket, så ikke bare kan det være slik, men det må være slik.

Til slutt noen ord om tolkningens riktighet. Dette essayet tar ikke sikte på å finne den ”riktige” tolkning. De to krav som stilles til tolkningen er at den har en indre konsistens innenfor en modell og at den ikke strider mot relevant empiri, hvilket i denne sammenheng primært er tekstens ordlyd. Slik grunnreglene for en kunnskapsmodell er utlagt i dette essay innebærer dette at en slik konsistens er mulig å skissere og mulig å argumentere for (forsvare) uten at kontradiksjoner oppstår. Nærmere virkeligheten kommer en ikke. For at tolkningen skal ha noen verdi for en leser må teksten i tillegg kunne relateres til de relevante kunnskapsmodeller som denne leseren i utgangspunktet har, hans fordommer, noe som kan være smertefullt.

### 3. Er det platonske Beste liv det beste liv for alle mennesker, et ideal eller en norm?

Platon fremstiller ”Stedet for det beste liv” som et ideal for oss mennesker, kanskje som en utopi på linje med den platonske stat. Siden vi bør strebe etter en personlig modning og oppstigning mot dette ideal blir oppstigningen normativ. Han legger all sin kraft og argumentasjon i at selv om det er *vanskelig* så det er *mulig* for et menneske å nå til disse høyder. For at det skal kunne være mulig, og for at vi skal ha kraft til å kjempe oss oppover stigen, så må vi tro at det er mulig. Jeg må tro at det er mulig for meg å bli et bedre menneske ved å reflektere og dermed øke min erkjennelsesevne. Slik sett har troen på fornuften, muligheten for sann viten, muligheten for et evig liv og troen på en god Gud en grunnleggende betydning i *dette* liv fordi det er grunnleggende for at jeg skal ha kraft til å utvikle meg til å realisere meg selv i oppstigningen mot ”Stedet for det beste liv” i dette liv. I et slik perspektiv blir ikke realismen i de tankefigurer om hva som skjer etter dette liv det avgjørende, men tro blir gjennomgripende for å skape den indre kraft til et bedre liv.

Socrates og Diotima kommer frem til at kjærlighet er å ønske å besitte det gode for alltid, gjennom gjenskapning og fødsel i skjønnhet. Denne ”gjenskapning og fødsel i skjønnhet” er dels knyttet til mannen og kvinnens reproduksjon gjennom ”produksjon” av etterkommere, en legemlig eviggjøring av en selv så langt det er mulig. For det andre gjennom å realisere sitt potensial som menneske ved selv å stige opp på høyere erkjennelsesnivåer. Den tredje form for eviggjøring av sin sjel er å ta ansvar for å bevirke

at ungdom, ”ens åndelige barn”, føder i skjønnhet ved å være en jordmor, fødselshjelper, i deres arbeid oppover stigen mot et bedre liv gjennom å lære å erkjenne det som virkelig er. Alle disse tre måter er grunnet i et ønske om å besitte det gode for alltid. Å ha kraft til å ønske krever en tro på at det er mulig.

Hva så med tankefiguren om at ens egen sjel lever videre etter en selv har levd dette liv? Platon utvikler i Republic bok X en tankefigur der sjelens skjebne etter døden bestemmes på grunnlag av ens gjerninger i dette liv. Ens gjerninger i dette liv avgjøres på sin side av ens evne til erkjennelse, ens menneskelig modenhet gjennom oppstigningen. Dermed er sirkelen sluttet. Troen har blitt meningsfull og sann. Sann i betydning av å ha mening for det enkelte menneske for å ha kraft til å utvikle seg henimot ”Stedet for det beste liv”. Troen blir dermed en måte å realisere det endelige mål: et lykkelig liv.

Hvilken funksjon spiller bruk av metaforer og lignelser i et slikt perspektiv? Ved å stimulere tankekraften og dens evne til å skape bilder gjør metaforer det mulig å tro på det som i utgangspunktet synes umulig. Der den direkte konkrete argumentasjonsform ikke fører frem vil metaforer kunne løfte tanken opp på mulighetens plan. Ved å tenke noe som mulig så blir denne virkeligheten mulighetens virkelighet. Å tro at noe som er mulig kan bli virkelig er å tro. For den dydige person som har steget opp i erkjennelsesstigen er slik tro strengt tatt ikke nødvendig. Denne personen har utviklet sine vaner og sine dyder, han er en god person. Men der er ganske få, om noen. Det menneskelige liv leves i stigen, i en oppstigning. Slik sett vil det å tro være en hjelp for å kunne evne å klatre opp i erkjennelsesstigen.

Hva er belegget for at denne fremstilling? Påstanden om at svært få når den øverste form for erkjennelse følger av Symposium. Diotima belærer Socrates om disse ting, noe som tilsier at selv Socrates måtte lære oppstigningsprosessen. Platon virker opptatt av å vise at det faktisk *er* mennesker som vektlegger det åndelige fremfor det kroppslige (209a). Diotima sier til Socrates om muligheten for å kunne fullføre oppstigningen. ”Even you, Socrates, could probably come to be initiated into these rites of love”. (210a) Denne markeringen av usikkerhet om Socrates kan nå en slik erkjennelse antyder den menneskelige utfordring i å nå et slikt trinn. Når Diotima forteller om ”Stedet for det beste liv” sier hun henvendt til Socrates: Try to pay attention to me as best as you can”. (210e) Etter at Socrates selv har avsluttet sin tale erklærer han at han: Now and always I praise the power and courage of Love so far as I am able. (212c) I Republic 431c hevdes likeartede synspunkter: “

But you meet with the desires that are simple, measured, and directed by calculation with understanding and correct belief only in the few people who are born with the best natures and receive the best education” (That’s true) Then, don’t you see that in your city, too, the desires of the inferior many are controlled by the wisdom and desires of the superior few.

Her hevdes det at det er noen få som har ønsker som er enkle og tilpasset, disse er styrt av sin fornuft med forståelse og riktig tro. Disse har slike ønsker fordi at de er født med de rette forutsetninger og de har fått den beste utdanning. Platon beskriver i Republic denne utdanning i detalj og han har ikke moderne snevre kunnskapsmål i øyne, men den oppfostring og personlige utvikling som gir et kroppslig og sjelelig sunt menneske. I 491a gjentas dette bildet om det vise og dydige mennesket: ”I suppose that everyone would agree that only a few natures possess all the qualities that we just now said were essential to becoming a complete philosopher and that seldom occur naturally among human beings.” I 493e gjøres nåløyet enda trangere: “You should realize that if everyone is saved and becomes what he ought to be under our present constitutions, he has been saved – you might rightly say – by a divine dispensation.”

Vedrørende muligheten til å etablere den idealiserte stat som utledes i Republic sier Socrates i 499d:”Since it is not impossible for this to happen, we are not speaking of impossibilities. That it is *difficult* for it to happen, however, we agree ourselves. Den samme tankemåte ligger bak troen. Det som ikke er umulig er mulig.

Stedet for det Beste liv er et ideal for mennesket på sitt beste, et sted vi bør strebe etter å nå. På dette sted blir en ett, får et selv: ”... from having been many things he becomes entirely one, moderate and harmonious”.(Ibid 443d) Målet for oppstigningen er således ikke å ha sikker tro på at metaforene er virkelige, metaforene er virkemidler for å tro. I dette essayets innledning ble det hevdet:

Platons dialoger er rik på metaforer og tankefigurer. I kristendommen er innholdet i slike språklige tankefigurer helt frem til 1900-tallet i utstrakt grad vært tolket konkret, der det metaforiske har vært ansett som noe fysisk værende. Gjennom Kristus nedstigning, gjerninger og oppstandelse har Gud også fått en konkret, fysisk jordisk væren. Metaforen steg ned fra himmelen. Det moderne mennesket har de siste 150 år i økende grad (re)tolket denne virkelighetsoppfatningen som metaforisk. Det er en bakenforliggende antagelse i dette essayet at vår tenkning fortsatt er preget av den historiske kristne tilbøyelighet til å gjøre metaforer til virkelighet, og at vi dermed bygger opp en virkelighet som blir metaforisk. En åndelig verden er imidlertid hos Platon en ren tankeverden, en intellektuell verden. Essayet prøver å vise at en slik verden er nødvendig for at vi skal kunne ha visdom – og at enhver kunnskapsverden logisk sett må være en slik åndelig verden. En slik grunnleggende tro på sannhet er fundamentalt i Platons antatte normative prosjekt for et godt liv. Denne platonske gud er imidlertid svært forskjellig fra den kristne.

Vi er nå i posisjon til å klargjøre den prinsipielle forskjellen mellom den kristne Gud og den platonske gud. I den kristne lære er troen på metaforene det sentrale og avgjørende, et mål for troen. I den platonske lære er troen et virkemiddel, en forutsetning, for å

utvikle sitt eget selv, sitt eget selv mot ett harmonisk hele som en forutsetning for et lykkelig liv i dette liv. I den platonske lære er ikke selvet ”gitt” av Gud slik Kierkegaard tenker det. Gjennom fornuft og refleksjon kan et menneske, i henhold til Platons lære, selv slutføre det guddommelige skaperverk ved å utvikle seg til seg selv. For kristendommen er troen en vei til Guds frelse, for Platon er troen en vei til å finne seg selv, en virkelig verden og en erkjennelsesevne av denne verden. Gud gjorde sitt da han skapte verden fornuftig. Platon gjør mennesket autonomt og fritt til å velge. Hvilken melisse!

Socrates dømmes ikke andre som syndige mennesker. Hans prosjekt er av en annen natur, han vil utvikle vår evne til å tenke. Han ønsker å være jordmor i menneskets annen fødsel, den intellektuelle. Han ønsker at en ved å utvikle sin erkjennelsesevne muliggjør personlig modning og utvikling til beste for den enkelte selv. Socrates er således en sann menneskevenn, en venn med nestekjærlighet i sitt sinn. Han vet at denne sanne nestekjærlighet også gjør ham selv til et bedre menneske, bringer ham selv nærmere ”Stedet for det beste liv”.

## **Avslutning**

Å studere Platon er å arbeide med seg selv. Jeg beveges og forandres. Teksten får ny mening, verden endrer seg og jeg endrer meg. Når jeg leser ham så tror jeg at det er mulig å finne frem til hans tanker, slik han tenkte. Jeg tror at denne sannheten finnes og jeg søker denne sannhet. Som i en kjærlighetsrus blir jeg betatt, *slik* tenkte han. Jeg er ved veis ende, slapper av og gleder meg. Endelig, nå forstår jeg teksten. Nå kan jeg slappe av, jeg har forstått hva han prøver å si meg. For det er jo meg han taler til! ... Men så, neste morgen, når hjernen igjen er klar, kanskje har den arbeidet ”alene” gjennom natten, mens ”jeg” hvilte, *da* forstår jeg den store sammenhengen Endelig! Det *var* en dypere mening, det var mer han ville si, den luringen! Leker han med meg, tar det aldri slutt? Orker jeg å gå videre i min søken etter ”sannheten”? Finnes det noen sannhet som Platon har funnet og som han vil fortelle meg? Har jeg energi, livsgnist, potens; våger jeg? ... Så igjen opprømt! Yes! Selvfølgelig, *slik er det!* Hvilken vakkerhet, hvilken eleganse, hvilken helhet, hvilken harmoni! Hvilken gud!

Tiden er inne for å føde! Tiden er moden! Vel har jeg tvilt, men tvilen har styrket meg. Gjennom tvilen tror jeg sterkere. Jeg er villig til å stå opp for min tolkning, jeg føler meg trygg og glad.

Her er hva Platon sier til meg:

*Bare en verden finnes.*

Det finnes mange kopier, sanselig og åndelige, men den verden som finnes er rett foran nesa mi. Ja, en del av den da. Denne verden har et mangfold, en dybde i mikro og en størrelse i makro, en kompleksitet og orden som jeg verken kan sanse eller tankemessig gripe. Riktignok er min hjerne vidunderlig, men det "utenfor" er uendelig mer komplekst. Selv ikke systematisk undersøkelse av virkeligheten ved all mulig empirisk forskning kan avdekke kompleksiteten av det som egentlig er eksisterende. Aldri!

*Verden kan bare gripes med modeller.*

Ved å bygge min egen "verden" inne i meg, i hjernens vidunderlige nettverk med hundrevis av milliarder av hjerneceller som hver har relasjon til opptil flere titusener andre hjerneceller kan jeg lage en kopi av verden der ute. Jeg gjør verden "min" ved å bygge en mest mulig sann kopi. På samme måte gjør jeg kroppen "min" ved ha bilder av den slik at jeg, bevisst og ubevisst, kan korrigere meg mot mitt beste velvære i forhold til naturens homøostase inne i meg og den ytre verdens krefter virkende på meg. Alltid!

*Modellene er forenkling av virkeligheten.*

Jeg har tilgang til verden gjennom det erfarte, ved indre erfaringer fra min kropp og ytre erfaringer fra resten av verden. Hjernen har en evne til å se samsvar i det erfarte. De grunnleggende samsvarevner er de platoniske kategorier. Enten finnes noe, eller det finnes ikke. Enten står noe stille, eller det beveger seg. Enten er noe likt, eller så er det forskjellig. Disse erkjennelseskategoriene er dannet i min hjernes måte å fungere på gjennom evolusjonens gang og er fundamentet for min modellbygging.

*Modellene er tilnærminger til verden, men de er ikke "verdener"*

Kopiering og anvendelse av ordet "verden" til noe annet enn denne ene verden er grunnleggende nonsens, forvirrende og ufilosofisk. Siden det bare er, i betydningen eksisterer, en verden, burde jeg eksklusivt applisere ordet til dette objekt. Den erkjennelsesstige som Platon legger frem i Symposium viser hvorfor vi bruker ordene "verden" og "å være" på ulike måter, folk tror at de modeller som de har av verden i sin ufullkomne erkjennelse er verden. Folk er grunnleggende forvirret! Filosofer, som burde kunne skille likt fra ulikt og ulik fra likt er kanskje hovedkilden til denne forvirring. Å hevde "Platons idéverden" som noe grunnleggende værende er å si noe nonsens. Det



samme gjelder å fremstille Descartes "res extensa" (det som har utstrekning) og "res cogitans" (det som tenker) som to verdener. Kants uklare bruk av tingen-i-seg selv er grunnleggende forvirrende. Den moderne diskusjon og "mental verden og "fysisk verden" likedan. De kristne forestillinger om "den himmelske verden" og "den jordiske verden" antas å ligge bak som en dominerende tankefigur og autoritær doktrine. Platon selv må ta mye av ansvaret, han var seg ikke sitt publikum bevisst. Det er menneskelig lettere å tro at en har funnet sannheten enn å fortsette å søke, så de fleste blir ignorant på et lavere nivå på erkjennelsesstigen. Og de som fortsetter å søke tenderer å bli i *sin* hule, som filosofiprofessorenes lek med fotnoter, fortryllende uforståelige utlegninger og andre tilsynelatende herligheter. Det som ikke er klart uttrykt er som regel dårlig tenkt.

*For å kunne handle må vi tro at vi vet*

Jeg har ikke noe alternativ, jeg må treffe valg gjennom livet. Gjennom tidlige erfaringer i barndommen, godt hjulpet av evolusjonsbaserte disposisjoner og tilbøyeligheter, har jeg utviklet vaner. Vanemessige atferdsmønstre kan skape tvil i møte med utfordringer jeg opplever i verden. Er det dette jeg vil, er det denne personen jeg vil være? I møtet med slike valg er det min indre forestilling av verden, inklusive meg i verden, som er mitt beslutningsstøtteverktøy. Å være ignorant er å tro at jeg vet det jeg ikke vet. Men for å kunne handle må jeg tro at jeg vet. En umulig situasjon. Da sier Platon at kjærlighet til livet er å reflektere, i samtale med meg selv eller i samtale med andre. Veien ut av dilemmaet er å rense sjelen for feilaktige tanker og forestillinger ved å undersøke oppfatninger jeg har som står i strid med hverandre. På en slik måte, ved dialektikk og refleksjon over det sansede, kan jeg nå forestillinger om verden som er mest mulig lik denne verden.

*Utviklingen av vår refleksjonsevne øker vår predikasjonsevne.*

Fremtiden vet jeg intet sikkert om. Men det behøver jeg da heller ikke. Jeg behøver bare å tro for å kunne tørre å velge. Men om jeg bygger min tro på gode predikasjoner av hva som ventelig vil skje øker sannsynligheten for at jeg gjør gode valg. Gode valg vil gjøre meg mer lykkelige enn andre valg gjennom at jeg har grepet en forståelse av samvariasjoner i verden utenfor meg (i denne komplekse sammensatte verden) og samvariasjoner i meg (i dette komplekse sammensatte som er meg). Først når jeg kan skue konsekvensene av mine handlinger ved at jeg berører denne virkeligheten kan jeg gjøre gode valg. Slike samvariasjoner er kunnskap. Den eneste måte jeg kan lese

samvariasjon ut av verden på er å bygge modeller av verden. Desto bedre disse modellene er, i form av konsistens og koherens i modellen og som en kopi av virkeligheten, desto bedre blir min predikasjonsevne.

#### *Ideer om verden nødvendig for å predikere verden*

Verden er en og kompleks, men har også stabilitet og orden. Gitt de sanseevner og forstandsevner vi mennesker er utrustet med må vi utvikle modeller som bygger på kategorisering av denne partikulære verden og det partikulære i denne ene store partikulære verden og sammenhenger som uttrykker samvariasjon mellom disse kategoriserte størrelser. Byggekløssene i en slik modell tilsvarer de platonske ideer og helhet av samvariasjonene tilsvarer formenes flettverk.

#### *Virkeligheten kan ikke reduseres til modellen*

Alle forsøk på å projisere kategoriserte størrelser tilbake på verden som noe i verden er å forveksle modell og virkelighet. Verden "tenker" ikke, den "vet" ikke, den er ikke slik vi epistemologisk griper den. Kjærlighet eksisterer ikke som et "noe" i verden, det er jeg (og du) som gjør det til dette "noe". Dermed har dette "noe" fått en virkelighet mellom oss som mennesker. Jeg må forholde meg til at du og andre har disse forestillinger om "kjærlighet". Dermed kan jeg igjen etablere en modell av *den* virkeligheten, hva du og andre mener at kjærlighet "er" har dermed blitt en del av virkeligheten. Min erkjennelse av denne virkeligheten er en modell. Og slik fortsetter det.

#### *Å tro er veien til visdom, å tro at jeg har funnet sannheten er ignoranse*

Mitt valg i livet er ikke *om* jeg skal tro, men *hva* jeg skal tro på. Socrates resonnerer seg frem til at Gud er Nødvendigheten. Men hva kan jeg vite om hva som er nødvendig? Vel, det er kanskje ikke poenget. Poenget er at jeg må ha en tro på stabilitet og permanens for å kunne bruke mine erfaringer og mine refleksjoner over disse. Det er en forutsetning for å kunne predikere. Om jeg ikke har en slik tro er det ingen grunn til å lete etter sannhet, jeg blir ignorant. I det praktiske liv er verden i stor grad predikerbar, solen står opp om morgen i øst og ned i vest, våren kommer og blomstene folder seg ut. Samtidig vet jeg så lite, om mitt eget liv, helse og fremtiden – og om mine omgivelser. Diotima klarte å utsette epidemien, hun forhindret den ikke. Kanskje er dette et realistisk mål for noen og enhver. Men å tro på det som ikke-er er også å være ignorant.

*Vi har fri vilje ved vår fornuft*

I essayet har jeg tolket meg frem til at Socrates i Symposium resonnerer seg frem til at:

*Gud har gitt mennesket fri vilje ved å gi det fornuft, mennesket er guddommelig når det bruker sin fornuft fordi denne fornuften er guddommelig.*

Om den metafysiske posisjon er krevende å forsvare som sann, så er den praktiske sannhet overveldende. Ved å bruke mine sanser og fornuft og ”se” samvariasjon i den kompliserte og sammensatte verden og forstå effekter av disse samvariasjoner i fremtid, kan jeg ”se” sannsynlige effekter av ulike handlingsvalg. Om jeg ikke tror på en slik permanens i samvariasjon vil jeg leve et usselt liv, på et lavere nivå enn glassmaneten.

Det er de mennesker som bruker sin fornuft som er guddommelige, disse er guddommelige fordi de tenker rasjonelt om det sansbare. Å bruke sin fornuft er å forkaste det som ikke er troverdig når en har oppfatninger som er kontradiktoriske. Socrates forkaster den agathonske gud som allmektig styrende over meg, at han styrer min atferd og at jeg er passiv styrt. Forutsetningen for å være guddommelig og ikke styrt av guds Nødvendighet er at jeg utvikler min erkjennelsesevne ved at jeg lærer å benytte erkjennelsesstigen. Der finner jeg i en dobbeltbevegelse gud som har skapt denne vidunderlige verden og meg selv som ikke er styrt av denne verden. Jeg er selv guddommelig og skaper meg selv. Platons Socrates står og faller på to ting: at vi søker etter kontradiksjoner i våre oppfatninger og at vi evner å forkaste det vi ikke bør tro på. For Agathons gud er alt mulig og intet umulig. Er slikt gudssyn gir ikke plass til den menneskelige vilje. Den sokratiske gud gjør forarbeidet, ved å skape denne virkelige, vidunderlige verden, men Platon gjør filosofen, det reflekterte mennesket, hellig. Som tenkende reflektert menneske skaper jeg meg selv. ... Da kan jeg falle til ro.

Essayet var i utgangspunktet ikke tenkt slik det ble. Plotins Ennadene var starten. Plotins strukturering av Platon ble for mystisk og for dogmatisk. Mitt spørsmål ble uvegerlig: hva har Platon tenkt? Og han fortryllet meg. Gradvis ble mine fordommer om ham avkledd. Gradvis ble mine tidligere tanker formet i et større koherent hele. Gradvis ertet han meg til å sette nye spørsmål. Sakte forsto jeg at han bare kan forstås i sin helhet. Hvilken umulig oppgave! Men Symposium er også en slags helhet, av personen Platon på ett sted i hans liv. Men selv dette umulig! Men jeg tror at jeg har kommet nærmere sannheten, sannheten om verden og sannheten om meg selv som fritt menneske i denne verden. Noe mer tror jeg ikke er mulig. Er jeg ignorant?

Sa jeg ikke at verden er kompleks? Jeg unner alle mennesker denne helt konkrete erfaring: sett deg ned og se på et annet menneske. Tenk på de faktiske samvariasjoner som *virkelig* foregår i dette mennesket akkurat nå. Tenk på hjernens milliarder av samvirkende celler, tenk at hver av disse cellene, og alle andre celler i kroppen, har sitt eget liv. Tenk på det uendelige antall faktiske prosesser som finner sted, prosesser vi prøver å gripe ved alle våre vitenskapelige lover og all vår menneskelige erfaring. ... Gå deretter ut og betrakt et landskap en vårdag og reflekter sokratisisk over hva som *virkelig* skjer i dette landskapet. Se hvitveisen, hunden som bjeffer, pollen som svever gjennom luften, bølgen som slår mot land, barna som leker i stranden. Tenk alt som virkelig skjer i på mikroplan i det du ser, hvilket guddommelig samspill. ... Tenk at alt dette raser av gårde i en forferdelig fart gjennom verdensrommet i et samspill med milliarder på milliarder av solsystemer som har eksistert i milliarder av år... Og tenk, nå, akkurat nå, gjør jeg akkurat som jeg vil! Jeg har min frihet til å være og bli meg selv. På en og samme gang kjenner du Nødvendighetens ufattelige mange kjente og ukjente krefter og din egen selvvalgte, nesten ubegrensede frihet til å velge deg selv som den du vil være, et menneske som vil det Gode. ... Da er det dine øyne igjen treffer den andres og du ser dette usigelige blick ... da, akkurat da, skjønner du at ord er fattige. Da trenger du dem ikke. Da berører du virkeligheten og deg selv - slik Nødvendigheten berører deg. ... Om du griper alt dette i sannhet og glede, selv om tårene hindrer ditt blick; om du, selv om det svimler for deg, fortsatt har tanken tindrende klar, da vet du at du har lært noe om kunsten å bli menneske.

## Litteratur

O'Meara, Dominic J. 1993 "Plotinus. An Introduction to the Enneads"  
Oxford::Clarendon Press

Plato, Republic. 1997 Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis: Hackett Publishing Company

Plato, Sophist. 1997 Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis: Hackett Publishing Company

Plato, Symposium. 1997 Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis: Hackett Publishing Company

Plato, Theaetetus. 1997 Complete Works, Edited, with Introduction and notes by Cooper, John M. Indianapolis: Hackett Publishing Company

Plotinus 2000. Ennead I. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 2001. Ennead II. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 1993. Ennead III. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 2004. Ennead IV. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 2001. Ennead V. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 2000. Ennead VI.1-5. Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Plotinus 2003. Ennead VI.6-9 Translated by Armstrong, A.H. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press

Sayre, Kenneth M. 1983 "Plato's late Ontology. A riddle resolved." Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

[http://www.rolv.no/urtemedisin/artikler/meli\\_off/art1.htm](http://www.rolv.no/urtemedisin/artikler/meli_off/art1.htm) 6.5.2007

<http://en.wikipedia.org/wiki/Silenus> 6.5.2007

<http://en.wikipedia.org/wiki/Marsyas> 6.5.2007