Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser **I**, 2.

BEMÆRKNINGER OM DEN PLATONISKE DIALOG PARMENIDES

AF

HARALD HØFFDING

[the Society's seal]

KØBENHAVN

Hovedkommissionær: ANDR. FRED. HØST & SØN, Kgl. Hof-Boghandel

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1920

[3] Platon's »Parmenides« er en af de mest omstridte af hans Dialoger. Den falder i to Afsnit, der hvert for sig frembyder Vanskeligheder for Platonforskningen.

I det første Afsnit udvikler Parmenides fra Elea overfor Sokrates, der her fremstilles som en ung Mand, forskellige Indvendinger, som synes at ramme den Filosofi, den saakaldte Idelære, som Platon har fremsat i sine berømteste Dialoger, dem, som alle er enige om at betragte som Højdepunktet i hans Forfattervirksomhed: »Symposion«, »Faidon« og »Staten«. Hvis nu disse Indvendinger virkelig rammer, hvilket synes at blive indrømmet af Platon selv, idet han lader Sokrates staa uden Udveje med Hensyn til sin fortsatte Filosoferen, hvorledes kan det da forklares, at Platon har fremsat dem? Dette Spørgsmaal er blevet besvaret paa forskellig Maade. En hel Række tyske Forskere (Schaarschmidt, Überweg o. fl.) antog, at »Parmenides« slet ikke var af Platon, fordi Indholdet var uforeneligt med Indholdet af de almindelig anerkendte platoniske Dialoger. Andre (Zeller, Jackson, Natorp, Ræder) søgte at vise, at Platon selv, dels i Dialogens andet Afsnit, dels i senere Dialoger, har besvaret de fremførte Indvendinger; men i Svarets Indhold afviger saa disse Forskere indbyrdes. Andre endelig (Apelt, og nylig Wilamowitz-Moellendorff i sin Platonbiografi) betragter
[4] Indvendingerne som Øvelseseksempler, Opgaver for Platon's Disciple, idet Platon har stolet paa, at de for de kløgtigste af disse vilde falde bort af sig selv.

For mit Vedkommende maa jeg efter gentagen Beskæftigelse med det mærkelige Skrift være enig med dem, der mener, at de Invendinger, der gøres i første Afsnit virkelig rammer. Men jeg mener, man maa gaa et Skridt videre. Platon har i disse Indvendinger — hvad enten de stammer fra andre eller fra ham selv — staaet overfor Synsmaader, som ikke blot har Interesse ved Kritik af hans egen Filosofi, men er af Interesse overfor ethvert Forsøg paa Metafysik (i Betydning af afsluttende Erkendelse af Tilværelsen). Jeg vil søge at godtgøre dette gennem Analyse af Dialogens første Del. Jeg bemærker straks, at Platon herved er vokset i mine Øjne. Vel har han ikke været og ej heller kunnet være sig Rækkevidden af de fremførte Indvendinger bevidst, og de har heller ikke ført ham til helt at opgive Idelæren. Men indenfor den mærkelige Blanding af Kritik og Mystik, som udgør Platon's Ejendommelighed, er i »Parmenides« det kritiske Element momentvis kommet frem med saa stor Styrke, at han senere ikke har formaaet at bøje det ind som harmonisk Led i sit System, saa betydningsfulde end i flere Henseender de nye Undersøgelser er, han i senere Dialoger slaar ind paa. Man forstaar, hvorledes der af Platon's Skole kunde fremgaa en kritisk Tænker som Karneades, Oldtidens Hume, medens Platon gennem det andet Element i sin Filosofi blev Stamfader til nyplatonisk og middelalderlig Mystik.

Dialogens andet Afsnit vil give en Anvisning til fortsat Filosoferen, selv om man indrømmer de i første Afsnit fremførte Indvendinger mod Idelæren. Den Vej, der følges, er den hypotetiske Slutnings. Der undersøges forskellige, indbyrdes stridende *[5]* Forudsætninger; disses Konsekvenser skal blive afgørende for, hvilke Synsmaader man holder sig til. Men Fremstillingen er i sine fleste Dele saa uklar, tillige saa abstrakt, og hvad der er værre, saa sofistisk, at man har haft Vanskelighed ved at tillægge Platon den eller ved at anse den for alvorlig ment. De, der forkaster Dialogens Ægthed, henter mægtige Vaaben fra dette Afsnit. De, der allerede i første Afsnit blot saa et Øvelseseksempel, mener, at dette i endnu højere Grad gælder om dette andet Afsnit. Men der er dog ogsaa Forskere, som her har fundet Momenter til virkelig Besvarelse af det første Afsnits Indvendinger, i hvert Tilfælde Udveje til at komme udenom dem.

For mit eget Vedkommende tilstaar jeg, at jeg er ude af Stand til at finde nogen Betydning i største Delen af de meget abstrakte og tildels paa afgjorte Fejlslutninger byggede Ræsonnementer, der udgør Dialogens andet Afsnit. Men i Løbet af den uklare Tankegang fremtræder der mærkværdige Tankeglimt, som bør fremdrages, og som tildels faar Interesse ved at sammenholdes med andre Tanker hos Platon. Som Helhed gør Afsnittet et meget ufærdigt Indtryk. Der mangler baade formal og real Afslutning, og det er ikke usandsynligt, at der her egentlig kun foreligger et Udkast eller et Skema, der kunde berigtiges og tydeliggøres ved virkelig Udførelse. Maaske har ivrige Disciple ubetænksomt udgivet et af Platon efterladt Udkast. —

Den saaledes antydede Opfattelse af den mærkelige Dialogs to Dele forsøger jeg nu ved nærmere Gennemgang at begrunde.

[6]

1. Kritik af Idelæren.

a. Ved en Sammenkomst i Athen mellem Eleaterne Parmenides og Zenon paa den ene Side, Sokrates (som Platoniker) paa den anden Side, — en Sammenkomst, som det er meget vanskeligt at gøre historisk mulig, — oplæses først Zenon's berømte (desværre nu tabte) Skrift, i hvilket han søger at godtgøre Modsigelserne ved den Antagelse, at Tilværelsen skulde bestaa af Forskelligheder, altsaa være en Mangfoldighed. De berømte Indvendinger mod Bevægelsens Mulighed, som især har vakt Opsigt, er kun Følgeslutninger af denne Kritik: Bevægelse forudsætter Mangfoldighed i Rum og Tid, og Vanskeligheden er da, hvorledes man kan komme over fra en Rums- og Tidsdel til en anden. Efter Oplæsningen siger Sokrates, at Zenon's Skrift indeholder det samme som Parmenides' Læredigt; Forskellen er kun, at Parmenides ligefrem erklærer, at

kun det Ene, det med sig selv lige og absolut Ensartede, eksisterer, og at Flerhed og Forandring er Illusioner, medens Zenon gaar indirekte frem ved at vise, at Antagelsen af Flerhed og Vorden fører til Modsigelser. Dette indrømmer Zenon, og Sokrates hævder saa, at de Modsigelser, Parmenides' Modstandere finder i Enhedslæren, og de Modsigelser, Zenon finder i Flerhedslæren, falder bort, naar man antager, at Enhed og Flerhed, Lighed og Forskel, Hvile og Bevægelse er ligesaa mange Ideer, ligesaa
[7] mange Arter af Væren, og at de enkelte Emner (Erfaringsgenstande) hvert for sig i visse Henseender hører ind under en af disse Arter, i visse andre Henseender under en anden, (p. 127 E—129 E).

I denne Tankegang fremtræder Modsætningen mellem Eleatisme og Platonisme klart. Ifølge Parmenides skulde Tilværelsen kunne tænkes og være tænkt ved en eneste Tanke, Enhedens, Lighedens (Identitetens) og Ubevægelighedens Tanke. Platon's Idelære betegner her et Fremskridt, idet den hævder, at Tilværelsen kun forstaas ved en Flerhed af Tanker, hvis indbyrdes Forhold det gælder at bestemme. Idelæren er bleven til ved Trangen til at danne Begreber for hver enkelt afgrænset Gruppe af Emner, altsaa ved en Opstigen fra en Flerhed af Emner til en Enhed i Tanken, en Opstigen, der maatte gentages, hver Gang man stod overfor en ny Gruppe af Emner. Og Platon lader nu Sokrates hævde, at hvert Emne eller hver Emnegruppe kan falde ind under forskellige Tanker eller Ideer, idet der ingen Modsigelse er i, at forskellige Ideer mødes i samme Emne. De eleatiske Kritikere gaar ikke nærmere ind paa denne Side af Sagen, saa vigtig den i og for sig er. Hvad Platon her gør gældende, kan betegnes ved, hvad H. C. Ørsted har kaldt Samfoldighed, hvorved han forstod den Maade, hvorpaa forskellige Naturlove i deres Sammenspil udgør det enkelte Emnes (Fænomens) Væsen. Springvandet f. Eks. bliver os forstaaeligt ved Foreningen af Lovene for Fald, Draabedannelse, Lys og Lyd o. s. v. Ørsted bruger ogsaa Udtrykket Ide om en saadan Samfoldighed.

Den Kritik, som Parmenides nu i det følgende retter mod Platonismen, angaar derimod et andet Hovedpunkt, nemlig Forholdet mellem Ideer og Emner overhovedet.
[8] Platon havde hævdet, at Tilværelsen ikke kan tænkes blot ved Hjælp af det eleatiske Ene. Nu undersøger Parmenides, om Tilværelsen da kan tænkes ved Hjælp af de platoniske Ideer.

Først spørger han, om Platon tror, at der gives anden Lighed end den, vi indenfor vor Erfaring forefinder mellem forskellige Emner. Det siger Platon ja til. — Han har jo, kan vi indskyde, i »Faidon« (p. 74) netop benyttet Lighedsbegrebet til at vise, hvorledes Erfaringens Emner kan frembyde forskellige Grader af en og samme

Egenskab, og hvorledes vi ved at følge den opadstigende Graderække, her altsaa af mere og mere fuldstændige Ligheder, kan komme til det fuldkomne, absolute Begreb, her altsaa Begrebet Identitet, som et Ideal, hvortil Erfaringen kun kan frembyde Trin eller Tilnærmelser.

Fra rent logiske Begreber, paa hvilke Lighed er et Eksempel, gaar Parmenides over til etiske Begreber, om det Skønne, det Gode og det Retfærdige. Ogsaa her siger Platon frejdig ja til Spørgsmaalet, om der gives noget i sig Skønt, Godt o. s. v., saa at det ikke blot er Erfaringen, der viser os saadanne Egenskaber. — Han havde jo ogsaa i »Faidon« (p. 75 C) udtrykkelig sagt, at saadanne Begreber som det Skønne, det Gode, det Retfærdige maa betragtes paa samme Maade som Lighedsbegrebet. Erfaringen viser os ogsaa her kun ufuldkomne Eksempler, men ved at fuldende Skalaen naar vi til absolute Ideer.

Anderledes staar Platon (den platoniske Sokrates), naar Parmenides spørger, om der ogsaa svarer Ideer til Emner af konkret eller stoflig Natur, som Menneske, Ild, Vand, Haar, Smuds. Her tør han ikke straks svare ja, skønt han ser, at det ogsaa her drejer sig om Egenskaber ved foreliggende Emner, Egenskaber, der kan fremtræde paa mere eller mindre fuldkommen Maade, saa at samme Tankegang her maa finde *[9]* Anvendelse som ved de logiske og etiske Begreber. Han staar tvivlende paa dette Punkt, hvilket Parmenides erklærer for ungdommelig Usikkerhed (p. 130 B—E).

Dette lille Stykke har stor Interesse ved at kaste Lys over Idelærens Genesis. Skarpere end andre Steder (smlgn. især det anførte Sted i »Faidon«) skelnes der her mellem forskellige Klasser af Ideer. Først stilles de logiske, derpaa de etiske Grundbegreber (Kategorier) op, og tilsidst de Artsbegreber, der svarer til Grupper af Enkeltemner. Vi har vel neppe her en Antydning af den Orden, i hvilken de forskellige Klasser af Ideer er gaaet op for Platon. Thi det er sandsynligt (hvad der ogsaa fremgaar af de Dialoger, der i Almindelighed betragtes som de første), at Platon som Sokrates' Discipel først har faaet Øje paa etiske Ideers Betydning som ledende Tanker, der maatte have evig og uforanderlig Betydning. Senere er de logiske (erkendelsesteoretiske) Ideers Betydning bleven ham klar. I »Faidon« (p. 65 D) begynder han da ogsaa med de etiske Ideer og gaar derfra over til de logiske (Ligheds- og Identitetsbegrebet), hvorefter det ganske kort siges, at hvad der gælder for saadanne Ideer, ogsaa gælder for Begreber som Størrelse, Sundhed, Styrke, »med ét Ord, for alle Tings Væsen«. (Lignende Ytring p. 75 C). Det er nu nogle Eksempler paa disse »alle Ting«, Parmenides holder Platon til Ilden med. Sagen synes at være den, at Platon ikke fra først af har skelnet mellem saadanne Begreber, som vi danner om Indholdet af vore egne

intellektuelle Funktioner (Lighed, Størrelse), og saadanne, som gør sig gældende ved vore etiske Vurderinger, paa den ene Side, og paa den anden Side saadanne, som tjener til at ordne og inddele foreliggende Emner (Genstande, Enkeltvæsener), altsaa
[10] Artsbegreber i snevrere Betydning. Alle sine Begreber har han vundet ved Analyse og idealiserende Abstraktion; men i de Dialoger, der ligger forud for »Parmenides«, var han endnu ikke opmærksom paa den forskellige Karakter af de saaledes vundne Begreber. Først senere (i »Theaitetos« og i »Sofisten«) begynder han at udskille en Gruppe af Begreber, der svarer til, hvad man kan kalde fundamentale og formale Kategorier, idet de er umiddelbart knyttede til selve Tankevirksomheden og derfor finder Anvendelse overalt, hvor vi tænker, ligegyldigt, hvad vi saa tænker over. Han lagde herved Grunden til Kategorilæren[1]. I Modsætning til Begreber, vi anvender ved al Tænken, og ligesaa i Modsætning til dem, vi anvender ved Vurdering af Handlinger og Mennesker, maatte saa mere og mere de egentlige Artsbegreber træde, og vi ser da ogsaa, at Platon i Dialoger fra den følgende Tid (»Sofisten« og »Statsmanden«) lægger stor Vægt paa Inddeling og Klassifikation af Emner.

I sit grundige og for mig meget lærerige Skrift »Platon's philosophischer Entwickelungsgang« mener Dr. Hans Ræder, at Idelæren mister en Del af sin Ophøjethed ved den Indrømmelse, Platon gør ved at anerkende, at ogsaa Smudset maa have sin Ide. Ideen om Smuds, siger Dr. Ræder, kan dog ikke have været blandt de Ideer, som Guder og Mennesker ifølge »Faidros« drog ud for at skue. Hertil er at sige, at Ideen om Smuds ikke selv er smudsig. Smudsets Begreb eller Ide vilde være den Samfoldighed af Elementer og Love (kemiske og mekaniske Love, som vi nu vilde kalde
[11] dem), der betinger, hvad der for os bliver Fænomenet Smuds. Naar Platon selv har følt Betænkelighed ved dette Begreb, er det, fordi det ikke er et rent intellektuelt Begreb, men tillige et Vurderingsbegreb: Smudset betegner noget, som man afskyer, vender sig fra eller skaffer afvejen. Men det kan meget vel omfattes med rent intellektuel Interesse, idet man kan se helt bort fra Værdisynspunktet. Dette er ikke andet, end hvad Platon selv tidligere har hævdet. I »Staten« (p. 476 A) erklæres udtrykkelig, at de sande Filosofer ikke blot danner sig Begreber om Retfærdighed, men ogsaa om Uretfærdighed, ikke blot om det Gode, men ogsaa om det Onde. Altsaa har han selv her anerkendt en Ide om det moralske Smuds. Det er da ogsaa fra denne Side set en Inkonsekvens, naar han en Stund er vegen tilbage fra at anerkende Smudsets Ide. Han maatte konsekvent sige med Herakleitos: »Ogsaa her er Guder!«

b. Naar Platon ikke har været klar over Forskellen mellem de forskellige Arter af

[1] Se om Platon's Betydning for Kategorilæren *Den menneskelige Tanke,* p. 140 f.

Ideer, kommer det af, at han ikke har sondret mellem de forskellige Veje, ad hvilke han kommer til de forskellige Ideer. Der er to Former af Tankearbejde, Platon anvender uden bestemt at skelne mellem dem.

Den ene bestaar i en Tilbagegaaen, en Regres fra foreliggende Emner til deres Forudsætninger. Den fremtræder tydelig i den Rolle, Begrebet Lighed, især i dets ideale Form som Identitet, spiller hos ham. Parmenides havde allerede set dette Begrebs fundamentale Betydning, Parmenides' »Ene« betyder det, der er i fuldkommen Identitet med sig selv, ensartet i alle Henseender og derfor kontinuerligt (fr. 8. Diels.). Denne Erklæring har man træffende kaldt en Akt, ved hvilken den menneskelige Fornuft tog sig selv i Besiddelse, idet den hævder Tankens øverste Lov[1]. Den var *[12]* paa én Gang en Protest mod Mangfoldigheden i Gudeverdenen og mod det Kaos, menneskelig Erfaring syntes at frembyde. Den sætter den skarpe Forskel mellem den indre Tankesammenhæng, der tilsidst hviler paa Identitetsprincipet, og Erfaringens mangfoldige Emner, der synes at kunne forbindes paa saa mange forskellige Maader. Men hos Parmenides skelnedes der endnu ikke mellem Enhed, Identitet, Kontinuitet, Ensartethed og Uforanderlighed; alle disse Udtryk stod som Betegnelser for det samme. Zenon supplerede, som allerede berørt, sin Mesters Tankegang ved sin Polemik mod Flerhed, Diskontinuitet og Bevægelse. Fra mathematisk Side betragter man da ogsaa nu Zenon som den, der »med sit skarpe Blik har peget hen paa de Vanskeligheder, som Matematiken maatte overvinde for at blive eksakt Videnskab«[2]. Det var i Kraft af Identitets- og Kontinuitetsidealet, som dogmatisk fastholdtes, at Zenon med saa stor Energi betonede Umuligheden af en rationel Opfattelse, naar man forudsatte Flerhed og Diskontinuitet. Overfor denne dogmatiske Opfattelse har Platon den Fortjeneste at have hævdet Nødvendigheden af flere Tanker end den ene, hvis man vil forstaa Verden. Det er Betydningen af, at han sætter Ideverdenen istedetfor det parmenideiske Ene. Og en ganske særlig Fortjeneste har han ved at undersøge de Veje, ad hvilke vi kommer til de Tanker, der gør os Tilværelsen forstaaelig. Herhen hører den allerede omtalte *[13]* Tankegang i »Faidon«, hvor det vises, at Maalestokken for Lighed ligger i Tilnærmelse til »Lighedens Ide«, den rene Identitet. Herhen hører fremdeles Tankegangen i Slutningen af »Statens« sjette Bog, hvor han fra Iagttagelsernes Mangfoldighed og

[1] Victor Brochard: *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne,* p. 133. — Smlgn. ogsaa min Afhandling *Parmenides fra Elea* (Mindre Arbejder. Anden Række) p. 141 f. (Modsætningen mellem, hvad vi nu kalder formel og real Videnskab fremtræder for første Gang i principiel Form hos Parmenides).

[2] Zeuthen: *Hvorledes Mathematiken i Tiden fra Platon til Euklid blev rationel Videnskab* (Vidensk. Selsk. Skr. 1917) p. 15. Se ogsaa *Sur les livres arithmétiques d'Euclid* (Vid. Selsk. Overs. 1910), p. 432.

Foranderlighed, der i det højeste gør Tro og Formodning mulige, stiger op til matematiske Love og fra dem igen til de Forudsætninger, paa hvilke de, og dermed al sand Videnskab, hviler, Forudsætninger, som det er den egentlige Filosofis (Dialektikens) Opgave at fremdrage for at give dem en afsluttende Begrundelse. Gennem saadan analytisk eller regressiv Tænken naar han til det Stade, paa hvilket Parmenides fra første Færd havde stillet sig, og som Zenon havde søgt at forsvare gennem Kritik af det modsatte Stade. Men Platonismen og Eleatismen stemmer saa tilsidst overens i, at det sidste Grundlag for at Tænkning er et Værende, — ikke blot Forudsætninger og Principer for vor Erkendelse, men selve Tilværelsens eget Væsen. Ideverdenen er den højeste Form for Eksistens, ligesom Parmenides' »Ene« var den eneste Form for Eksistens.

Den anden Form, under hvilken Platon's Tankearbejde fremtræder, er Ordning og Inddeling. Det er ad denne Vej, han — som man ser af »Parmenides«, efter nogen Betænkelighed — kommer til at opfatte Ideerne som Artsbegreber, der hvert for sig gælder for en Gruppe af Emner. Denne Vej gaar han f. Eks. i »Statens« fjerde Bog, naar han skelner mellem forskellige »Dele« af Sjælen og bygger denne Inddeling af sjælelige Livsytringer paa disses forskelligartede, endog modsatte eller modstridende Karakter. I »Faidros« stilles saa den bestemte Fordring, at man baade skal kunne sammendrage, hvad der er fælles for de forskellige Emner, og kunne følge, hvorledes dette Fælles
[14] optræder under forskellige Former. Den herpaa byggede Inddeling skal gennemføres, indtil man standser ved det aldeles enkelte, hvor ingen Karakteristik længere er mulig. I senere Dialoger (»Sofisten« og »Statsmanden«) beskriver han gennem Eksempler fra det daglige Liv og i bred og vidtløftig Udførelse den Inddelingens Kunst, der baade lader Ligheder og Forskelligheder komme til deres Ret. De Artsbegreber, som dannes paa denne Maade, var for Platon, ligesom de logiske og etiske Begreber, ideale Eksistenser, evige og uforanderlige Væsener. Og ligesom alle enkelte Ligheder i Verden tilsidst fandt deres Forklaring ved Lighedens evige Ide, saaledes indeholdt ogsaa Artsbegreberne Forklaringen af de Emner, for hvilke de gælder. Derved forstaas, at Platon ikke havde Grund til at skelne skarpt mellem de forskellige Arter af Ideer. Hvad der for ham var afgørende, var, at de alle indeholdt de sidste Grunde til, at Tilværelsen faktisk er, som den er. Betegner vi ved Ordet Ontologi den Tankegang, ifølge hvilken de Tanker, vi former under vort Erkendelsesarbejde, umiddelbart og uvilkaarlig staar som evige og forudsætningsløse Væsener, saa er Platon's Idelære Ontologi ligesaa vel som Parmenides' »Ene«.

c. Vi vender nu tilbage til Dialogen. — Den første Indvending, Parmenides retter

mod Idelæren, efter at han har faaet Platon til at opfatte denne i hele dens Konsekvens, angaar Forholdet mellem Ideer og Emner. Dette Forhold havde Platon beskrevet som en Delagtighed i Ideerne fra Emnernes Side. Alle Ting, som ligner hverandre, er derved delagtige i Lighedens Ide; alle Dyr delagtige i Dyrets Ide o. s. v. Men, spørger Parmenides, hvorledes kan en Ide bestaa som den Enhed, den er, naar en Mangfoldighed af Emner skal have Del i den? Hvert Emne faar da kun en Del af den *[15]* hele Ide! Men Ideen kan ikke udstykkes, ligesaa lidt som den helt kan være tilstede i noget enkelt Emne (p. 131).

Platon indrømmer Indvendingens Rigtighed. Og at den virkelig rammer, ligger deri, at ligesaa almen, evig og uforanderlig som Ideen er, ligesaa konkrete, forgængelige og skiftende er Emnerne. Denne Modsætning kan kun overvindes, naar det indses, at Ideen, Almenbegrebet, maa fremtræde paa en særlig, individuel Maade i hvert enkelt Emne. Der er da ikke Tale om udvortes Deling eller om Fællesskab under samme Dække. Baade Retfærdighed, Lighed, Menneske, Ild og Smuds fremtræder i vor Erfaring stedse i individualiserede Former. Det var allerede Aristo teles opmærksom paa, og det blev ivrig drøftet i Middelalderens Skolastik og i den nyere Filosofi (Spinoza, Leibniz og Berkeley). Det er Individualitetsproblemet, der gør sig gældende. Platon's Stordaad var det at hævde de almene Tankebestemmelsers Betydning for vor Erkendelse. Det næste Skridt, som først kunde gøres efter lange Tiders Drøftelser, var at stille saadanne Tankebestemmelser i det rette Forhold til de Emner, for hvilke de skal passe. Pla ton stiger med Begejstring op til sine Ideer, men bryder sig saa derefter ikke om, hvorledes det gaar med de Emner, han har brugt som Udgangspunkter og Trin ved sin Opstigen. Intetsteds, hverken i selve Dialogen »Parmenides« eller i andre Dialoger besvarer Platon direkte den Indvending, som her er kommen til Orde, og som paa et vist Trin af hans Tankeliv maa være fremtraadt for ham. Men hans Tanker kredser stadig om den, og det vil vise sig, at det gaar op for ham, at logisk og mathematisk Tænkning ikke blot kan aabne os Adgang til de rene Ideers Verden, men ogsaa kan gøre det muligt at finde Tankeudtryk for Erfaringsemnernes skiftende Former, deres Tiltagen *[16]* og Aftagen, deres Svingninger og deres Forandringer. Ved den tredie Indvending vil vi komme tilbage til dette Punkt.

Parmenides' anden Indvending gaar ud paa, at naar Ideer skal være nødvendige til Forstaaelse af Emnerne, fordi disse ellers fremtræder som en usammenhængende Mangfoldighed, saa behøves der nye Ideer til Forstaaelse af Forholdet mellem hine Ideer og de Emnegrupper, de svarer til. Istedetfor Emnernes usammenhængende Mangfoldighed møder nu den usammenhængende Mangfoldighed af Ideer og Emner.

Forskellen mellem Ide og Emne maa stille det samme Problem som Forskellen mellem Emne og Emne. Vi maa f. Eks. søge en Ide, der forklarer Forholdet mellem Størrelsens Ide og de store Ting. Der maa jo være noget, som er fælles for Størrelsen og de store Ting. Det bliver en Ide i anden Potens. Men dermed er vi ikke færdige, thi Spørgsmaalet bliver, hvorledes Forholdet er mellem Ideen i anden Potens paa den ene Side, Ideen i første Potens og Emnerne paa den anden Side. Vi kommer altsaa ind i en uendelig Række og bliver aldrig færdige (p. 132 A, B).

Denne Indvending omtales ofte hos Aristoteles og har ført til et teknisk Udtryk: »det tredie Menneske«. Aristoteles forudsætter bekendt, hvad der menes dermed. Ligesom Mennesket, som vi kender det i Erfaringen, forudsætter Menneskets Ide (det Begreb om, hvad et Menneske er, der gælder for de enkelte Menneskeeksemplarer), saaledes maa vi i Kraft af Idelæren antage en ny Menneskeide, der gælder for Forholdet mellem den første Menneskeide og Menneskeeksemplarerne — altsaa et tredie
[17] Menneske, og dette kan fortsættes i det uendelige. Denne Indvending skal (ifølge et Scholie af Alexandros fra Afrodisias til Aristotetes' Metafysik) være fremsat af Sofisten Polyxenos og har sandsynligvis været Platon bekendt, da han skrev »Parmenides«[1]. Maaske har han allerede i »Staten« X p. 597 C forsøgt at besvare den. Han siger her, at Gud kun har skabt en eneste Ide for hver Emnegruppe, »hvad enten han ikke vilde frembringe flere, eller der forelaa en Nødvendighed for kun at frembringe en eneste«. Platon vil have en Ende paa det, lukke for en Tankegang, der vilde kunne fortsætte sig i det uendelige; men det lykkes ham kun ved et teologisk Postulat. Ligesom senere for Aristoteles (og endnu senere for Hegel) er den Konsekvens, at en Opfattelse fører ud i en uendelig Tankerække, for ham en tilstrækkelig Gendrivelse af en saadan Opfattelse. Det er i Virkeligheden den samme Tankegang, der ligger til Grund ved Zenon's Kritik af Flerhed og Bevægelse.

For den nyere Tids Erkendelsesteori staar det derimod som en naturlig Ting, at Erkendelsesarbejdet ikke kan afsluttes. Selv de sidste Forudsætninger, til hvilke Analysen af vor Erfaring fører os tilbage, tør vi ikke betragte som absolute og »i sig selv grundede«. Der er Tankerækker, der stadig kan fortsættes, og indenfor hvilke der stadig vil kunne findes flere Mellemled, saa stor Sammenhæng der end hidtil er funden. Muligheden af en Rækkes stadige Fortsættelse, hvormange Led og Mellemled der end findes, indeholder for os ingen Modsigelse og ingen Vanskelighed. Vi holder os til den Lov, ifølge hvilken den stadige Fortsættelse er mulig, og i denne Lov ser vi Erkendelsens Maal. Og naar det drejer sig om Forudsætninger, der er nødvendige for

[1] Se Baeumker: *Über den Sophisten Polyxenos.* (Rheinisches Museum. N. F. XXXIV).

at vinde Forstaaelse, ser vi i Muligheden af stadig Fortsættelse i Kraft af samme Lov et *[18]*
Bevis for, at vi her staar ved en af den menneskelige Tænkeevnes Ejendommeligheder. De logiske Grundsætninger, som forudsættes ved ethvert Forsøg paa at begrunde en Antagelse, kan ikke selv begrundes, da ethvert Forsøg derpaa vilde forudsætte dem. Paa tilsvarende Maade har man i den Forudsætning, at hvad der gælder for Størrelsen n ogsaa gælder for n + 1, fundet den fundamentale Ejendommelighed ved matematisk Tænken[1], særlig i dens Forskel fra formel logisk Tænken. — Allerede fra den nyere Tids Begyndelse var store Filosofer klare over, at vi i Rækker, der stedse kan fortsættes efter samme Lov, maa se Udtryk for et Grundforhold for vor Erkendelse, maaske for selve Tilværelsen. Dette fremtræder tydelig hos Bruno og Spinoza[2].

Wilamowitz-Moellendorff, som i det hele ikke tillægger Indvendingerne mod Idelæren stor Betydning, mener, at den anden Indvending, den jeg her drøfter, let kan afvises ved følgende Betragtninger. Hvad der er fælles for flere Ting, findes ved at se bort fra Forskellighederne mellem disse Ting og holde sig til Lighedspunkterne. Ideen dannes altsaa ved Subtraktion. Men naar man saa igen sammenligner Ideen med Tingene, er der ikke mere noget at trække fra, altsaa ingen Mulighed for en ny Ide[3]. Hertil maa svares, at netop naar der ikke er mere at trække fra, staar vi ved et saadant Forskellighedernes Kaos, som det var Idelærens Opgave at hæve os over. En Opgave vilde der altsaa i hvert Tilfælde blive tilbage. Men Hovedsagen er, at det ikke er i Platon's Aand at betragte den Tankeproces, der fører til Ideer, som en mekanisk isolerende Fremgangsmaade. Idedannelsen er Frugt af en sammenlignende *[19]*
Undersøgelse, der fører til en Syntese, eller som Platon kalder det en Synopsis, en Samskuen, der fører de mangfoldig adspredte Fænomener tilbage til én Tanke. (Faidros p. 265 C: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα). Og man vil ikke kunne komme fra, at en ny Sammenligning kræves overfor Indholdet mellem den saaledes dannede Ide og de derfra forskellige Emner, ligesom der krævedes en Sammenligning overfor Forholdet mellem de indbyrdes forskellige Emner.

Jackson[1] er klar over, at Platon's Idelære, saaledes som han har fremstillet den i »Faidon« og i »Staten«, rammes af den her drøftede Indvending. Men han lægger megen Vægt paa en Udvej, som Platon selv et Øjeblik forforsøger, den nemlig, at man opfatter Forholdet mellem Ideer og Emner saaledes, at hine er de evige Typer, Forbilleder for disse, saa at det, der blev kaldt Delagtighed i Ideen, i Virkeligheden er

[1] Smlgn. herom *Totalitet som Kategori.* (Vid. Selsk. Skr. 1917), p. 34—36.
[2] Se *Spinoza's Ethica.* (Vid. Selsk. Skr. 1918), p. 8—9; 38 f.
[3] *Platon* II, p. 26.
[1] Journal of Philology X p. 298; 334.

Lighed med Ideen (p. 132 D). Derved slipper man, mener Jackson, for den mekaniske Opfattelse, ifølge hvilken Ideen ligesom skulde udstykkes blandt Emnerne. Jackson tager nærmest Platon's teologiske Løsning fra »Statens« 10. Bog op. Naar der ved Frembringelsen af Emnerne stod visse evige og uforanderlige Typer som ledende Forbilleder, saa vil det gøre Ordning og Inddeling af Emnerne mulig, og Studiet af disse vil føre os nærmere til Erkendelsen af Ideerne som de fuldkomne Udtryk for, hvad Emnerne kun i Tilnærmelse frembyder.

Det er muligt, at denne Opfattelse af Ideerne som Forbilleder i Grunden var den, Platon i sit Inderste hyldede. I den kunde, synes det, hans filosofiske og hans digteri-
[20] ske Trang saavel som hans religiøse Trang finde Tilfredsstillelse paa én Gang. Men Parmenides gør (p. 132 E) med fuld Ret opmærksom paa, at Vanskeligheden kommer igen ganske paa samme Maade som før, da Lighedsforholdet mellem Forbillede og Emne ligesaa vel maa føre til Antagelse af en Ide, som Lighedsforholdet mellem Emnerne indbyrdes. Ogsaa her staar vi overfor den uendelige Række, som den græske Tænkning nærede saa stor Afsky for. —

En anden Vej har Platon et Øjeblik grebet. Der var den Mulighed, at Ideerne kun er vore Tanker, kun boer i Sjælene, intet andet Sted. Saa vilde man, synes det, slippe for alle betænkelige Konsekvenser med Hensyn til Ideernes Indhold til Emnerne. Men denne Mulighed afskærer Parmenides ligestraks, og med fuld og hurtig Tilslutning fra Platon's Side, idet han hævder, at enhver Tanke jo dog maa være en Tanke om noget, og det et noget, som har Væren. En Tanke, der ikke er en Tanke om noget værende (νόημα ὄντος), er en Meningsløshed (132 B, C). — Det er en i høj Grad karakteristisk Udtalelse, der kaster Lys over Idelæren og over antik Tænkning idethele. Man ser her, hvor nær Ontologien laa for den begyndende Tænkning. Tankerne kan komme og gaa, men Tankeindholdet maa have evig og objektiv Bestaaen.

Nu har man ganske vist i den nyeste Tid villet nægte, at Platon's Idelære har denne ontologiske Karakter. Man har paastaaet, at Ordet »Væren« hos Platon, naar
[21] det bruges om Ideerne, kun betyder Indhold af et Udsagn[1]. Og man har paa Grundlag af denne Paastand ment, at medens den Indvending mod Idelæren, der kaldtes »det tredie Menneske«, var uafviselig, naar Ideerne opfattedes som værende Ting, der stod i Modsætning til Emnerne som andre værende Ting, falder denne Indvending ganske bort, naar man indser, at Platon's Ideer kun er metodologiske Synspunkter, der leder

[1] »Nie und nirgends bedeutet »Sein« bei Platon, wenn von der Idee ausgesagt, etwas anderes als den Aussageinhalt«. Natorp: *Platon.* (Grosse Denker. Herausg. von Aster. I.) p. 111. — Allerede i sit Skrift *Platon's Ideenlehre* (1903) har Natorp udtalt denne Opfattelse, til hvilken J. A. Steward (*Platon's Doctrine of Ideas* p. 77) har sluttet sig.

til gyldig Erkendelse.

Det er den moderne Erkendelsesteoris, af Kant grundlagte Synsmaade, man ved denne Opfattelse vil lægge ind hos Platon. I en vis Forstand er det heller ikke urigtigt, at Ideerne for Platon betyder metodologiske Synspunkter. Det er ud fra Ideerne, han betragter alle Emner og fælder sin Dom om dem, baade hvad deres Realitet og hvad deres Værdi angaar. Det er — som allerede ovenfor antydet — hans Betydning i Tænkningens Historie at have indset, at al vor Erkendelse beror paa Forudsætninger, det gælder om at blive sig bevidst. Han vilde i sin Idelære paa sin Maade fyldestgøre sin Mesters Fordring om Selverkendelse. Men Sagen er netop, at det, at Ideerne var metodologiske Synspunkter, for ham ingenlunde udelukkede, at de ogsaa var værende Væsener. Der var her for ham intet Enten-Eller, men netop et nødvendigt Baade-Og. Han skelnede ikke mellem Gyldighed og Væren. Derfor kunde erkendelsesteoretisk Interesse og ontologisk Dogmatisme gaa i Et hos ham. Han staar her paa lignende Standpunkt overfor sine Ideer, som Pytagoræerne overfor deres Tal og Eleaterne overfor deres »Ene«. Ogsaa moderne Matematikere tillægger undertiden de matematiske Grundtanker ontologisk Betydning, uden at det hindrer dem i Anvendelse af exakte matematiske Metoder.

For Kant var der her et Enten-Eller. Det førte ham til den Erklæring, at det stolte *[22]* Navn »Ontologi« maa afløses af det beskednere »Forstandens Analytik«.

Men selvom det var berettiget at lægge den kritiske Filosofis Synsmaader ind hos Platon, vilde »det tredie Menneske« ikke forsvinde. Thi der maa opkastes det Spørgsmaal, hvilket Forholdet egentlig er mellem vore metodologiske Synspunkter og de Emner, de anvendes paa. Finder Emnerne, med alle deres kvalitative og temporale Forskelligheder, deres fuldkomment udtømmende Udtryk i de Love og Ligninger, som Anvendelsen af vore metodologiske Synsmaader kan føre til? Er der her et Forhold af Identitet eller blot af Analogi? Bestaar der i hvert Tilfælde ikke stedse et Problem her, af samme Art som det, der maatte vedblive at bestaa for Platon i Forholdet mellem Ideer og Emner? Naar Natorp nægter dette sidste Problems Tilstedeværen, er det, fordi han, som Repræsentant for Marburgerskolen[1], paa det afgørende Punkt forveksler Identitet og Analogi, ligesom allerede Platon selv har gjort det.

For enhver Verdensanskuelse — teologisk, filosofisk eller naturvidenskabelig — rejser der sig her et Problem, som stedse stiller sig paany, og som opstaar ved, at der nu engang er Forskel paa Iagttagelse (Oplevelse) og Tydning. Det kan være, at Iagttagelse med Nødvendighed fører til en vis Tydning; men saalænge man ikke

[1]Smlgn. min Kritik af Marburgerskolen i *Totalitet som Kategori* p. 46—48. (Vidensk. Selsk. Skr. 1917).

kan vende Forholdet om og ud fra de Tanker, Tydningen indeholder, udlede netop de bestemte Iagttagelser, man byggede paa, saalænge kan det ikke bevises, at et Identitetsforhold er tilstede. Det er umuligt at udlede Mangfoldighed af Enhed, medens
[23] Analyse af Mangfoldigheden meget vel kan begrunde Antagelsen af en Enhed (i Betydning af lovmæssig Sammenhæng). I teologisk Tænken optræder Problemet Enhed— Mangfoldighed i Forholdet mellem Gud og Verden; men vi faar derved kun samme Problem igen — blot i større Dimensioner[1]. —

Vender vi tilbage til Parmenides, saa har han sin største Indvending tilbage, — — som dog vil vise sig at hænge nøje sammen med de to første, at være som en Fortsættelse af dem. — Naar Ideerne er som en Verden for sig, med deres egne Love (αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσι), saa vil de ikke kunne erkendes af Mennesker, der høre hjemme i den sanselige Erfarings Verden, hvis Ting ligeledes bestemmes ved deres egne indbyrdes Forhold (αὐτὰ πρὸς αὐτά ἐστιν). Den, der er Herre, staar f. Eks. i Forhold til sine Slaver, ikke til Begrebet (Ideen) Slave, og omvendt, hvorimod Begrebet (Ideen) Herre og Begrebet (Ideen) Slave staar i Forhold til hinanden. Og saaledes forholder Begrebet (Ideen) Videnskab sig til Begrebet Sandhed (Sandhedens Ide)[2], men vor Videnskab forholder sig til den Sandhed, vi kan naa. Ideerne bor jo ikke i os, men i deres egen Verden, og Ideernes Verden kan ikke gøre os en fra den forskellig Verden forstaaelig. End ikke Gud, som dog maa forudsættes at staa i Forhold til Videnskabens Ide[3], vilde kunne erkende den Verden, vi lever i, og ligesaalidt vil
[24] vi fra vor Verden kunne stige op til Ideernes Verden. Hverken Afbilledlighed eller Delagtighed vil der her kunne være Tale om (p. 133 B—134 B).

At denne Indvending rammer, kan ses af den Erkendelsesteori, Platon selv har udviklet i »Statens« sjette Bog. Indenfor Tankens Verden (τὸ νοητόν) skelnes mellem Matematiken, der arbejder med visse Forudsætninger, hvis Grunde ikke angives, og Dialektiken, der kun benytter Hypoteser som Trin og Tilløb til at naa det Forudsætningsløse, Principet for alt, og denne højeste Erkendelse skrider frem fra Ide til Ide og ender i Ideer (Staten VI p. 511 B). Idelæren er altsaa et sluttet Hele, der ikke peger ud over sig selv. Har man blot fundet Indgangen til den, gaar man frem ad den rene Deduktions Vej, holdende sig til hvad der følger af Principet (ἐχόμενος τῶν

[1] Smlgn. min *Religionsfilosofi* § 17, hvor Parmenides' Indvending allerede er anerkendt og paavist i dens Betydning for Teologien.

[2] Smlgn. hermed *Faidros* p. 247 E (I Præexistensen skuer Sjælene absolut Videnskab: — τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν).

[3] At Gud er Gud, skyldes hans Forhold til Ideerne. Smlgn. *Faidros* p. 249 C (Hvad Sjælene saa i Præexistensen, Ideerne, er det, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖος ἐστιν).

ἐκείνης [τῆς ἀρχῆς] ἐχομένων), og man ender i Ideer (τελευτᾷ εἰς εἴδη) og kommer ikke ud af Ideernes Verden. — Det staar her som uforstaaeligt, hvorledes denne rene Deduktion kan faa nogen Betydning for Erfaringens Verden, hvad dog Platon udtrykkelig forudsætter, da han lægger Vægt paa, at kun de, der har opnaaet denne højeste Erkendelse, egner sig til at lede de menneskelige Anliggender. Men han har ikke vist nogen Mulighed af, at den rene Deduktion kunde komme i nogen Vexelvirkning med den Kundskab, der vindes ved Iagttagelse.

Parmenides' tredie Indvending drager nu netop kun Konsekvensen af Idelæren som rent deduktiv Erkendelse. Men han gaar et Skridt videre, idet han nægter Muligheden af at naa det Punkt, hvor denne Deduktion kunde begynde. End ikke de af Platon nævnte Trin og Tilløb bliver mulige, idet Erfaringens Verden ogsaa er afsluttet i sig selv. Hvor skulde det Punkt ligge indenfor Erfaringens Verden, der kunde gøre en Opstigen, et Spring op i Ideverdenen mulig? — Tankegangen er den samme, som den *[25]* Kierkegaard anvendte overfor Hegel[1], idet han fordrede, at »Begyndelsens Dialektik« skulde gøres klar, før man begyndte paa Systemet. Hvorledes gøres Overgangen fra Analyse af Erfaring til den deduktive Syntese? Kierkegaard drager heraf den Slutning, at der ingen forudsætningsløs Filosofi gives. —

Allerede de to første Indvendinger berørte væsentlige Sider ved Idelæren. Men den tredie Indvending drager Grunden helt bort under den. Det tjener til Platon's Ære, at han har ladet den radikale Betænkelighed ved Idelæren komme saa klart til Orde. Man kan sige, at han her er kommen lige til det Punkt, hvor Kant i Aaret 1772 fandt Grundlaget for sin afgørende Problemstilling. I sit Brev til Marcus Hertz 21. Febr. 1772 spørger Kant netop, hvorledes det kan være, at de Begreber, vi danner ved vor aandelige Virksomhed, kan faa Betydning for en Verden, vi ikke selv har frembragt[2]. Hos Platon formes Spørgsmaalet saaledes: hvorledes kan menneskelig Videnskab blive guddommelig Videnskab? —

Ligesaa lidt som de første Indvendinger fører denne tredie Indvending Platon til at opgive Idelæren, og vi vil straks komme til at se, hvorfor han ikke opgiver den. Men denne tredie Indvending fører ham dog til at foretage Ændringer i sin Filosofi. Det er Forholdet mellem Deduktion og Induktion, der er det afgørende. Disse to Metoder gaar hos Platon i de store Dialoger (Symposion, Faidon og Staten) hver sine Veje. Det maatte gælde om at finde Mulighed for en Samvirken mellem dem. Paa en saadan Samvirken bygger den moderne Videnskab fra Renaissancen af, og som vi vil komme *[26]*

[1] Smlgn. »*Søren Kierkegaard som Filosof*«[2] p. 61 f.

[2] Se *Kontinuiteten i Kant's filosofiske Udviklingsgang* (Vid. Selsk. Skr. 1893) p. 52.

til at se, bevæger Platon's senere Tænkning sig ogsaa i denne Retning, selv om den ikke naar Maalet. —

Efterat de tre Indvendinger er drøftede, siger Parmenides, at saadanne Vanskeligheder kommer man til, naar man tillægger Ideerne Væren. Men hvis man paa Grund af disse Indvendinger vil opgive Idelæren, saa vil man ikke kunne give sin Tænken nogen bestemt Retning (οὐδὲ ὅποι τρέπει τὴν διάνοιαν ἔξει) og Evnen til tankemæssig Drøftelse (ἥ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) vil saa til sidst forsvinde (p. 135 ABC). — Stærkere og mere karakteristisk kunde det ikke udtrykkes, at Ontologien maatte fastholdes, og hvorfor den maatte fastholdes. Parmenides og Platon er her fuldt enige. Og Parmenides er overhovedet i denne Dialog Platon selv, eller en Del af ham. Man kan tale om den platoniske Parmenides ligesom om den platoniske Sokrates.

2. Dialogens anden Del.

Da den platoniske Parmenides' unge Ven (den platoniske Sokrates) er i Forlegenhed med, hvad der nu skal blive af Filosofien, anerkender den gamle Filosof først hans Interesse for Tankearbejde, i Modsætning til dem, der lader Tanken strejfe om uden Lov og Regel. Og derpaa opfordrer han ham til at øve sin Tanke ved at gaa ud fra skarpt bestemte Forudsætninger. For at finde, hvor Problemerne virkelig ligger, maa man baade undersøge, hvad der følger af en vis bestemt Forudsætning, og hvad der følger af den modsatte. Nu staar Enhed og Flerhed, Lighed og Ulighed, Hvile og Bevægelse, Tilblivelse og Opløsning, Væren og Ikke-Væren overfor hinanden som
[27] Modsætninger. Vi maa undersøge, hvad Følgen bliver af at holde sig til et enkelt Led indenfor ethvert af disse Modsætningspar. Kun ved en saadan alsidig Drøftelse kan man opnaa Sandhed og erhverve Fornuft (135 C—136 E). Parmenides vil da nu i det følgende drøfte sin egen Forudsætning om det Ene som Forudsætning for alt (137 B).

Den af Parmenides foreslaaede Problembehandling har tydelig Foranledning i de foregaaende Undersøgelser. Idelærens Vanskeligheder viste sig overalt at bero paa Modsætningen mellem Ide og Emner. Eleaterne slap for dette Problem, idet de paa Forhaand slog fast, at kun »det Ene« (svarende til Platon's Ideverden) har Realitet. Det er en stor Indrømmelse, Platon lader Parmenides gøre, naar han lader ham gaa ind paa at drøfte baade den Forudsætning, at »det Ene« er, og den, at det ikke er. Dog var denne anden Forudsætning, den, at »det Ene« ikke er, at altsaa det Mangfoldige er, allerede bleven drøftet af Zenon i hans berømte Skrift, hvis Tankegang da ogsaa spores paa mange Steder i det følgende. Men Platon lader Parmenides indføre nye Distinktioner,

som strider mod de eleatiske Forudsætninger og gør Drøftelsen meget indviklet, for ikke at sige helt dunkel. Allerførst maa vi sige, at Emnet for den foreslaaede Metode ikke var heldig valgt. Det var jo Platonismen, ikke Eleatismen, der skulde undersøges. Vel var Platon enig med Parmenides i, at vore Tankers gyldige Indhold maa betyde noget Værende, og ogsaa i, at Tanken søger at forbinde sit mangfoldige Indhold saa inderlig som muligt, altsaa finde Enhed og Sammenhæng i det. Men Platon's Fremskridt fremfor Parmenides bestod netop i, at Platon med stor Energi og Begejstring baade fordrede og beskrev det aandelige Arbejde, der kunde føre til at finde denne Enhed, som Parmenides uden videre forudsatte. I »Menon«, »Symposion«, »Faidon«, »Staten« og »Faidros« havde han skildret Udviklingen fra den sanselige *[28]* Opgaaen i Emnernes Strøm til Tankelivets Enhed og indre Sammenhæng. Og det havde vist sig, at »Enhed« betyder lovmæssig Sammenhæng, Rationalitet eller Identitet. I »Parmenides« p. 139 D siges udtrykkelig, at Enhed og Identitet er det samme (ἥπερ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὕτη δήπου καὶ τοῦ ταὐτοῦ), og hermed stemmer Udtalelser i »Staten« (p. 533 C; 537 C) og i »Faidros« (p. 265 DE; 266 B). Det vilde have været baade naturligere og frugtbarere, om det havde været Identitetsbegrebet, og som Modsætning dertil Forskelsbegrebet, der var blevet Genstand for Drøftelse, for at Konsekvensen af kun at lægge det ene eller det andet af disse to Modsætningsled til Grund kunde blive fremdragen. Problemet Enhed-Mangfoldighed er afledet i Forhold til Problemet Identitet og Forskel. Hvad Zenon vilde tillivs i sine berømte Aporier var, som allerede omtalt, egentlig ikke Bevægelsen, men Flerheden, den absolute Mangfoldighed (hvad jeg har kaldt den kaotiske Forskelsrække), som udelukker Forstaaelse. Det er — som Platon klart har set — Forstaaelsens Mulighed, der er Eleaternes egentlige Problem, som Parmenides drøfter positivt, Zenon negativt. For Platon vilde det have været naturligst at lade Drøftelsen dreje sig om selve Forstaaelsens, altsaa Videnskabens Mulighed. Derved at Enhedsbegrebet skydes frem foran Identitetsbegrebet, bliver det mere Eleatisme end Platonisme, der drøftes i det følgende, og derved bliver Drøftelsen baade ufrugtbar og uklar. Det er i Grunden hverken Eleatisme eller Platonisme, overhovedet intet klart Stade, der undersøges.

Efter ofte gentagen Syslen med Dialogens anden Del har jeg for mit Vedkommende faaet et afgjort Indtryk af Mangel paa naturligt Anlæg, og tillige af mangelfuld Gennemførelse i det enkelte og af Mangel paa naturlig Afslutning. Det var jo dog *[29]* bebudet, at en nøjagtig Gennemtænken af de forskellige mulige Hypoteser skulde hjælpe os paa Gled igen i vor Filosofi, naar det Haab, vi havde næret til Idelæren i dens hidtilværende Form maatte opgives. Men der gives ingensomhelst Antydning i

den Henseende.

Som allerede omtalt ligger her en af Grundene til, at mange en Tid var tilbøjelige til at erklære Dialogen for uægte. De Uklarheder og Fejlslutninger, anden Del frembød, vilde man ikke skrive paa Platons Regning. Andre Forskere har opfattet anden Del som et i polemiske Øjemed forfattet, af Sofismer vrimlende Ungdomsskrift; saaledes Otto Apelt (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie p. 59; 66). Wilamowitz slutter sig i sin Platonbiografi for en Del til Apelt. Han betragter Dialogen som ufuldendt, frembragt i en Periode af Platon's Liv, hvor han efter praktiske og teoretiske Skuffelser forsøgte nye Veje. For mit Vedkommende anser jeg det ogsaa for sandsynligt, at den sidste Haand ikke er lagt paa Dialogens anden Del, der stikker saa stærkt af mod den omhyggelig gennemarbejdede og tankerige første Del. Jeg formoder da, at Platon ved nærmere Eftertanke er ført til at stille det Hovedproblem, der nu fremstillede sig for ham efter den strenge Selvkritik, paa en Maade, der baade var klarere og bedre svarer til hans Forudsætninger. De følgende Dialoger har, som jeg i et senere Afsnit skal vise, afgjorte Antydninger i Retning af en saadan ændret Problemstilling.

Med Hensyn til Gangen i Dialogens anden Del vil jeg henvise til de Forskere, der mener at have fundet et positivt Indhold i den, som Eduard Zeller (Platonische Studien p. 174—179), Jackson (Journal of Philology XI p. 306— 331) og Ræder (Pla-
[30] ton's philosophische Entwickelung p. 309—316). Disse Forfattere har som almindeligt Resultat af denne anden Del af Dialogen fundet den Erkendelse, at Enhed og Mangfoldighed stadig forudsætter hinanden, saa at man ikke udelukkende kan lægge et af de to Modsætningsled til Grund for sin Tænken. Det er kun et af de mange Eksempler paa, at vore Begreber staa i Korrelationsforhold og derfor tjener til gensidig Belysning og Bestemmelse af hverandre. Men denne Sandhed vilde Platon sikkert, dersom han havde gennemarbejdet sit Udkast, kunne have udviklet paa en klarere og naturligere Maade og i nøjere Sammenhæng med sine Grundtanker.

Kun nogle enkelte Punkter skal jeg her fremdrage til Karakteristik af Dialogens anden Del. Det er dels en skarpt gennemført Tanke, dels en forunderlig Sofisme, dels et betydningsfuldt Tankeglimt.

Parmenides begynder med at undersøge sin egen Grundtanke, Tanken om »det Ene«. Hvis Begrebet »det Ene« forstaas ubetinget, kan der slet ingen Prædikater tillægges det. Det kan ikke kaldes helt, da det ingen Dele kan have, og naar det intet Hele er, kan det hverken have Begyndelse eller Ende, altsaa ikke være i Tiden og ikke undergaa nogen Forandring. Det kan ikke have nogen Beliggenhed, da der saa forudsættes noget uden for det. Det kan ikke være i sig selv, da det saa vilde være

baade større og mindre end sig selv, og heller ikke være i noget andet, da der saa vilde være noget andet foruden det. Det kan ligesaa lidt være i Hvile (»staa«) som bevæges, ligesaa lidt være identisk med sig selv som forskelligt fra sig selv. Men det kan heller ikke være identisk med noget andet eller forskelligt fra noget andet. (I denne Sammenhæng er det, at det røbes, at Enhed og Identitet er det samme). Og hvis Prædikatet Væren betyder Anvendelighed af et af de nævnte Begreber, særlig af *[31]* Tidsbestemtheden, saa kan man ikke kalde det værende. Intet Prædikat kan altsaa anvendes paa det, og derfor kan det hverken benævnes, sanses eller tænkes (137 C—142 A).

Platon lader her Parmenides drage Grunden bort under sin egen Lære. I sit Læredigt havde den historiske Parmenides — som allerede ovenfor anført — tillagt sit »Ene« flere Prædikater: det er Et med Væren; det staar i Ligheds- og Kontinuitetsforhold til sig selv; det har Kredsform. Det paradoxale er, at Begrebet Enhed (Identitet) netop er opstillet af Eleaterne som Princip for Tilværelsens Forstaaelighed. Og nu viser det sig, at det selv er uforstaaeligt! — Naar dette var paavist, kunde der have været Grund til at undersøge selve Begrebet Forstaaelighed. Det er den Vej, ad hvilken Platon har fjernet sig fra Eleatismen. Og den førte ham til en Flerhed af Ideer, svarende til forskellige Grupper af Emner. I Dialogens første Del var det jo udtrykkelig hævdet, at der ingen Modsigelse er i, at samme Emne kan henhøre under forskellige Ideer, altsaa have forskellige Prædikater. Denne Tankegang kunde Platon have ført videre (og han gør det i senere Dialoger); men der hentydes slet ikke til den i Dialogens anden Del.

Med Hensyn til Ordningen indenfor Dialogen maa man undre sig over, at Kritiken af »det Ene« ikke har fundet sin Plads i første Del, som Led i første Indvending mod Idelæren. Kritiken af det »Ene« faar nemlig ikke blot Betydning overfor Eleatismen, men ogsaa overfor Platonismen, da hver enkelt Ide staar som Enhed i Modsætning til den Mangfoldighed af Emner, der hører ind under den. Tillige har jo Platon (som »Staten« p. 507 og det syvende Brev viser) aldrig opgivet Haabet om at kunne føre alle Ideer tilbage til en eneste Grundidé, og her kommer da Problemet Enhed-Mangfoldighed *[32]* frem igen.

Men ikke blot overfor Eleater og Platonikere har denne mærkelige Kritik af Begrebet »det Ene« sin Betydning. Atter og atter fremtræder baade i Religionens og i Tænkningens Historie Forsøg paa at samle alt i én Tanke eller paa at gaa ud fra en eneste Tanke. Al Mystik og romantisk Spekulation rammes forsaavidt af denne Kritik. Dog vil konsekvente Mystikere indrømme dens Resultat, idet de hævder, at hvis Gud er det absolut Ene, kan der intet siges om ham, jo, han er intet, d. v. s. intet af, hvad

man kan nævne eller tænke[1].

Platon selv har banet Vejen for den rette Forstaaelse af menneskelig Tænknings Virkemaade og Opgave, idet han (i «Staten« og i »Faidros«, og senere i »Theaitetos« og i »Sofisten«) lærer, at al Tænken er en Sammenfatten gennem Vexelvirkning af Forbindelse og Sondring. Han er derved Forgænger for den nyere Tids Synteseteori hos Leibniz, Kant og deres Efterfølgere. —

Den næste Betragtning (p. 142 B—155 E) gaar ud fra en Forudsætning, som egentlig burde være afvist, naar man stolede paa Resultatet af den første Betragtning. Thi som vi saa, maatte Prædikatet »Væren« (οὐσία) afvises, hvis der skulde gøres Alvor af »det Ene«. Men den nye Betragtning gaar netop ud fra, at det Ene »er«. Den første Betragtning gik ud fra at det, der er, er »Et« (εἰ ἕν ἐστιν); den nye Betragtning gaar ud fra, at der kun kan tillægges det Ene »Væren« (ἕν εἰ ἐστιν). Hist blev der gaaet ud fra Begrebets Indhold; her gaas der ud fra, at dette Indhold har Eksistens, — at ἕν er et ὄν. Drøftelsen af denne Forudsætning fører til modsatte Resultater af Drøftelsen af den
[33] forrige. At Forudsætningen alligevel tages op og gennemgaas meget udførlig, er et Vidnesbyrd om det foreløbige og prøvende i denne anden Del af Dialogen. Desuden er Drøftelsen rigtignok ogsaa et Vidnesbyrd om, hvilket Sofisteri Platon kunde komme ind paa, før hans Tanke havde vundet fuld Klarhed.

Tankegangen er denne. Naar det Ene siges at være, faar vi to Begreber, det Ene og dets Væren. Men disse Begreber maa høre nøje sammen og udgøre en Helhed. Enhver Helhed bestaar af Dele, og enhver af Delene maa igen have Karakteren baade af Enhed og af Væren, og disse to Prædikater maa igen danne en Helhed — og saaledes i det uendelige i Kraft af den engang indslaaede Tankegang (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὡσαύτως). Men det er ikke blot en Tohed, der saaledes gentager sig; det er en Trehed, thi de to Prædikater og deres Forbindelse udgør en Trehed, — og ogsaa her kan vi fortsætte paa samme Maade, saa at vi faar Brug for hele Talrækken. Det Ene bliver da til en Mangfoldighed. Og som Helhed er det afsluttet, har baade Begyndelse og Ende. Det er fremdeles baade i Hvile og i Bevægelse, fremskridende gennem forskellige Øjeblikke, paa hvert Punkt staaende mellem et »nu« og et »derpaa«. — Da der saaledes er Mulighed for en hel Række hvert for sig paaviselige Prædikater, kan Iagttagelse og Videnskab nu blive mulig, hvad de ikke kunde efter den forrige Betragtning. —

Selv Zeller og Jackson, der ellers véd at finde dyb Filosofi i dette Afsnit af Dialogen, opgiver det dog her. Der er ogsaa en aabenbar Sofisme i den Maade, hvorpaa Begrebet Helhed her indføres. Det, at der skelnes mellem to Begreber eller Prædikater (Enhed

[1] Smlgn. *Religionsfilosofi.* § 21. Slutning.

og Væren), viser paa en Maade, at der er en Helhed, eftersom Prædikater, der tillægges *[34]*
samme Emne, maa staa i en vis Sammenhæng med hverandre. I Dialogens første Del har Platon jo ogsaa hævdet, at der ingen Modsigelse er i, at samme Emne hører ind under flere Ideer. Det er ganske vist en ubestemt Helhed; det er den, der fremtræder i den tredie aristoteliske Slutningsfigur (B er A og B er C), hvor Vanskeligheden netop er den at finde, hvilken Sammenhæng man har Ret til at antage mellem forskellige Prædikater til samme Subjekt (mellem A og C). Det er i hvert Tilfælde en rent logisk Helhed, en Tankesammenhæng, og det er uberettiget at overføre paa den, hvad der gælder for Helheder i Tid og Rum, Helheder, som er givne i virkelig eller mulig Erfaring, — reale Helheder. Og dog gaas der uden videre ud fra, at den Helhed, Begreberne Enhed og Væren udgør, maa underligge Rummets, Tidens og Tallets Kategorier. Fra den historiske Parmenides' Standpunkt, hvor det »Ene« fra først af tænkes som en overalt ensartet Kugle, er i hvert Tilfælde Rummets Kategori anvendelig; men Anvendeligheder naas der ikke ved Slutning, men er forudsat. For Platon er denne Tankegang helt fremmed, afset fra den Begrebsforveksling, hvorved den begrundes. —

Det er intet Tilfælde, at Tankegangen ud fra det »Ene« som værende (eksisterende) faar en realistisk Karakter. Naar der spørges, hvad vi mener med, at noget er, eksisterer, viser allerede psykologisk Undersøgelse, at vi derved støtter os til Iagttagelser, der godtgør, at dette noget staar i fast og ubrydelig Sammenhæng med alt andet, der foreligger for os. Tvivles der om noget af dette andet, rejses blot det samme Spørgsmaal paany. At være (eksistere) er at være Led i en lovmæssig Sammenhæng. Naar det altsaa skal drøftes, hvad der ligger i, at det »Ene« er, maa man nødvendigvis blive klar over, at man derved paa Forhaand stiller det i Forhold til noget andet, og *[35]*
derved forstaas forsaavidt, at Tankegangen glider over til Anvendelse af Begreber som Rum, Tid og Tal, som netop er Former for Sammenhæng. Man kommer ind i Relationernes Verden, saasnart man spørger om Eksistens. Og selv om man holder sig til det blotte Begrebsindhold, som i de rent formale Videnskaber, undgaar man ikke Forholdet til noget andet. Logisk og mathematisk er alt muligt, hvad der ikke indeholder Selvmodsigelse; men selv dette formale Sandhedskriterium forudsætter, at det »Ene« kan sættes i Forhold til noget andet; ellers kan dets logiske Gyldighed ikke begrundes.

Man kunde spørge, om det ikke er en for Platon fremmed Betragtning, som her gøres gældende angaaende »Væren« og Eksistens. Hertil maa svares, at Platon selv (i tiende Bog af »Staten«) anvender det samme Kriterium paa Væren, som her er gjort

gældende. Det er i Anledning af Forholdet mellem Kunst og Videnskab, at Platon kommer ind paa dette Punkt. Kunsten holder sig til det enkelte Billede, som det fremtræder, naar Genstanden ses fra en enkelt, bestemt Side. Videnskaben naar til det sande Begreb om Genstanden ved at støtte sig til Iagttagelser af Genstanden fra saa mange forskellige Sider som muligt. Et og samme Bord tager sig forskellig ud for os, alt efter den Side, fra hvilken, og den Afstand, i hvilken vi ser den. En Stok, der under sædvanlige Forhold ses som lige, vil, naar den staar i Vand, ses som skæv. Under forskellige Forhold kan en og samme Ting staa som blød og som haard. Vil vi have Tingenes virkelige Beskaffenhed at vide, maa vi tælle, maale og veje; vi kan da danne os et Begreb om dem, ud fra hvilket vi under Hensyntagen til de forskellige
[36] Omstændigheder kan forklare, hvorledes den kommer til at tage sig forskellig ud. Væren tillægger vi det, et saaledes dannet Begreb indeholder. (Staten X p. 598 A; 602C—603 A. Kfr. VII p. 528 AB). — Vi vil siden faa Lejlighed til at se, at Platon i sine senere Skrifter lægger stor Vægt paa denne Betragtning, der klinger igen i Galilei's berømte Opfordring til at maale alt, hvad maaleligt er, og gøre det maaleligt, som endnu ikke er det. Det er meget mærkeligt, at Platon ikke har gjort Brug af den i »Parmenides«. Den vilde have støttet den Kritik af Begrebet det »Ene«, som han forud har givet, og vilde have ført til det Resultat, der senere arbejder sig frem i »Filebos« og i »Timaios«, nemlig, at det mystiske Begreb om det »Ene« kun faar rationel Betydning ved at ses som Udtryk for Emnernes formale og reale Sammenhæng. Spinoza's »Substans« er netop Parmenides' »Ene« som Princip for Verdens indre, lovmæssige Sammenhæng[1]. —

Dialogens sidste Stykke (p. 164 B—166 C) er Kontraprøve paa den første Betragtning (der gik ud paa det Enes Gyldighed). Det gaar ud fra, at det »Ene« ikke er, og undersøger, hvad Følgen heraf bliver for det Mangfoldige (τὰ πολλά). De mangfoldige Emner staar da blot i Forskelsforhold til hverandre, og der vil aldeles ingen Sammenhæng være mellem dem. Selvom de tilsyneladende danner Mængder eller Masser (ὄγκοι), vil disse ved nærmere Betragtning opløse sig i Kaos, i en Uendelighed af forskellige Emner. Og ved ethvert tilsyneladende Hele vil man finde stadig nye Dele indenfor det og stedse flere Yderled ved dets Grænse. Tilsidst vil selve Mangfoldigheden forsvinde, da dens Dele hver for sig skulde være Enere, men intet Ene jo eksisterer! —

[37] Det kan her tydelig spores, at Meningen med »det Ene« er, at det er Principet for lovmæssig Sammenhæng i Verden. Falder dette Begreb fuldstændig bort, kommer vi

[1] *Spinoza's Ethica* p. 9—11; 14—18. (Vidensk. Selsk. Skrifter 1918).

til en Grænse for vor Erkendelse, der er modsat den, som den første Betragtning (137 A—142 A), der drøftede Indholdet af »det Ene«, førte til. Ligesaa umuligt som det er at fastholde Begrebet »det Ene« i dets fulde Konsekvens, ligesaa umuligt er det at opgive det helt. Der er altsaa to indbyrdes modsatte Forudsætninger, som hver for sig vilde gøre Erkendelse umulig. Jeg har i min Fremstilling af Erkendelseslæren kaldt den ene for »den absolute Identitetsrække«, den anden for »den kaotiske Forskelsrække«[1]. Mellem begge bevæger al menneskelig Erkendelse sig under stadig Brydning af Identitet og Differens. —

Dialogen ender pludselig efter den sidst omtalte Drøftelse, uden noget Tilbageblik, uden afsluttende Bemærkninger, uden nogensomhelst Antydning af den Interesse, de forskellige drøftede Forudsætninger kunde have for det i Dialogens første Del omhandlede Spørgsmaal, altsaa uden at pege paa, hvad der kunde træde istedetfor den saa stærkt kritiserede Idelære. Det taler stærkt for den Formodning, at vi her kun har et løst Udkast. —

Jeg har her kun omtalt anden Dels Begyndelse (p. 137 C —155 E) og Slutning (p. 164 B—166 C). De Betragtninger, som ligger imellem (p. 156 A—164 A), gaar jeg (afset fra et enkelt Punkt) ikke ind paa. Jeg kan ikke finde noget frugtbart ved dem, og Begrebsforvekslingerne florerer frodigere der end i andre Dele af Dialogen. — Det enkelte Punkt, jeg vil dvæle ved, kræver et særligt Afsnit. *[38]*

3. Begrebet det Pludselige (τὸ ἐξαίφνης) i Platons Filosofi.

Undersøgelsen af »det Ene« som værende (142 B—155 E) havde ført til en nærmere Udvikling af en Tanke, som den platoniske Sokrates straks i Begyndelsen havde hævdet (129 B), nemlig at flere Ideer meget vel paa én Gang kunde gælde for samme Emne, en Erkendelse, som iøvrig allerede var vunden i tidligere Dialoger (Fajdon 102 C; 103 B. — Staten 479 A; 523 C). Og i et mærkeligt Stykke, som afslutter den nævnte Undersøgelse, kommer Platon (den platoniske Parmenides) nu ind paa Spørgsmaalet om et successivt Forhold til de Ideer, der kan gælde for samme Emne, — om Overgangen fra Lighed til Ulighed, fra Hvile til Bevægelse, fra Lidenhed til Storhed o. s. v. Og her dukker Begrebet det Pludselige op, som frembyder en særlig Interesse i Platon's Filosofi.

a. Indførelsen af dette Begreb kommer selv meget pludselig. Under Paavisningen af, at »det Ene« som værende maa kunne have mange forskellige Prædikater, fremhæves

[1] *Den menneskelige Tanke* p. 162—172. — Se ogsaa *Totalitet som Kategori* p. 8—11. (Vidensk. Selsk. Skr. 1917).

det særlig, at det maa være Tiden underlagt; ellers kunde det ikke gaa over fra en Tilstand til en anden. Men der lægges — med en vis Tilslutning til Zenon — Vægt paa, at det i hvert Nu maa være, hvad det er, Nu'et kan ikke forbigaas, uagtet der stadig maa skrides frem fra Øjeblik til Øjeblik, saa at Nu'et straks maa slippes igen og det næste Nu (τὸ ἔπειτα) gribes, (152 CDE). Her antydes der endnu ikke noget alvorligt Problem. Men saa tages lidt efter (155 E) Spørgsmaalet op igen, idet Modsætningen eller Modsigelsen mellem de forskellige Prædikater (eller de Tilstande, disse angiver) skarpt fremhæves. Der maa ske en Forandring (μεταβολή), en Overgang fra en Tilstand
[39] til en helt anden Tilstand. Den ene Tilstand maa slippes, den anden overtages. Men naar sker denne Overgang? Saalænge den tidligere Tilstand (Lighed, Hvile, Lidenhed o. s. v.) er der, sker den ikke, og naar den nye Tilstand (Forskel, Bevægelse, Storhed o. s. v.) er der, er Overgangen allerede sket. Den sker pludselig. Men dette Pludselige (τὸ ἐξαίφνης) er et Paradox (ἄτοπον), thi det betyder en Overgang mellem to Tilstande, og da der ikke kan gives nogen Tid, i hvilken et Emne hverken er i Hvile (o. s. v.) eller i Bevægelse (o. s. v.), saa er det Pludselige ikke i nogen Tid. Til dette Pludselige gaar den gamle Tilstand over, og af dette dukker den nye Tilstand op.

Den Løsning, som her antydes, bestaar i at anerkende Overgangens, og dermed det Pludseliges Realitet, men at sætte den udenfor Tiden. Hvad der er udenfor Tiden og dog har Gyldighed, det maa ifølge Platon's Filosofi høre til Ideverdenen, og Platon maatte konsekvent have antaget en Pludselighedens Ide. Det vilde han sikkert endnu nødigere have gjort end at antage en Ide for Smudset. Thi denne nye Ide vilde bringe Uro ind i Ideernes rolige Verden. I dobbelt Forstand bliver det Pludselige da noget, der ingensteds har hjemme (et ἄτοπον); hverken Ideernes eller Emnernes Verden kan huse det. Men ved nærmere Eftersyn berettiger Platon's Tænkning ham ikke til at sætte det Pludselige udenfor Tiden. Det udfylder, skønt det ikke skal være Tilstand, dog et Led i Tilstandenes Række, er altsaa et Emne (et Fænomen, noget, der foreligger). Begrundelsen af dets Tidløshed beroede jo kun paa, at Overgangen hverken skulde være Hvile (o. s. v.) eller Bevægelse (o. s. v.). Men Fejlen hos den platoniske Parmenides kunde jo netop ligge i, at der forudsættes et kontradiktorisk Forhold mellem disse Begreber. Naar samme Emne godt kan falde ind under forskellige Ideer, er et
[40] Baade—Og ikke paa Forhaand udelukket; Lighed og Forskel, Hvile og Bevægelse o. s. v. behøver ikke at være indbyrdes modsigende Begreber. Det er ikke nødvendigt, at en Ide forsvinder, for at en anden kan komme til at gælde. Overgangen kan altsaa ske fra en Tilstand af Lighed med underordnede Forskelligheder til en Tilstand af Forskellighed med underordnet Lighed, — fra en urolig Hvile til en ensformig Be-

vægelse o. s. v. I nyere Tid gik endnu Descartes ud fra et kontradiktorisk Indhold mellem Hvile og Bevægelse, men Leibniz viste Muligheden af en Overgang fra Hvile til Bevægelse, naar man opfattede Hvilen som en Ligevægtstilstand, i hvilken forskellige Bevægelsestendenser holdt hinanden Stangen. Men ligesom Spørgsmaalet »Væren« (Eksistens) ikke kunde besvares ved at holde sig til et enkelt Væsen for sig alene, men kun ved at se det i Forhold til andre Væsener, saaledes kan Overgangen fra en Tilstand til en anden ikke forstaas ud fra den enkelte Tilstand som isoleret; kun under visse bestemte Betingelser, navnlig under udefra kommende udløsende Paavirkningers Indflydelse sker Overgangen. Det er Isolationen, det gælder at ophæve, baade indenfor Ideernes og indenfor Emnernes Verden. —

Hos to moderne Tænkere har Platon's Lære om det Pludselige vakt Interesse.

Kierkegaard, der i en Note til »Begrebet Angst« (Kap. 3) drøfter denne Lære, oversætter »det Pludselige« ved »Øjeblikket« og siger, at det for Platon er »det Ikkeværende under Tidens Bestemmelse«. Dette vilde Platon ganske sikkert ikke indrømme. Han kender ingen tom Tid. Han paastaar jo udtrykkelig, at det Pludselige ikke er i nogen Tid. Men Kierkegaard har forsaavidt Ret, som Platon ikke konsekvent kan sætte det Pludselige udenfor Tiden, da det, hvortil en Tilstand gaar over, og hvorfra en anden Tilstand begynder, selv maa være Led i Tidsrækken. Naar Kierkegaard uden *[41]* videre oversætter (τὸ ἐξαίφνης) ved »Øjeblikket«, har han derved allerede korrigeret Platon; thi ethvert Øjeblik er et Led i Tidsrækken. Desuden havde Kierkegaard Brug for en positiv Betydning og en bestemt Tidsbeliggenhed for det »Pludselige« i sin Lære om »Springet«. Springet, den absolute Frihedsakt skal være en positiv Handling i et bestemt Øjeblik og skal kunne iagttages. Men det skal ikke som andre Tilstande eller Øjeblikke være lovbestemt; det er ikke visse bestemte Udløsningsbetingelser underlagt. »Det Pludselige«, siger Kierkegaard (Begrebet Angst, p. 137), »kender ingen Lov«. Som jeg har paavist i min Bog om Kierkegaard som Filosof (anden Udgave p. 78—82) henlægger Kierkegaard alligevel »Springet« mellem to Øjeblikke; i det første er det endnu ikke sket, i det andet er det allerede sket. Herved nærmer han sig igen til Platon's egen Opfattelse af det Pludselige. Men saa kan det Pludselige ikke kaldes »Øjeblikket«, naar man ved et Øjeblik forstaar et selvstændigt Led i Tidsrækken. De to Øjeblikke, mellem hvilke Springet ifølge Kierkegaard finder Sted, har intet Øjeblik imellem sig. Mærkværdigt nok mener Kierkegaard, at Springet alligevel skal kunne iagttages.

Natorp har set, at ifølge Platon er det Pludselige ikke i Tiden, og han finder heri en Støtte for sin Fortolkning af Platon's Idelære i Analogi med den moderne Erken-

delsesteori (særlig Marburgerskolens). Han finder nemlig deri den Opfattelse udtrykt, at ikke Sansningen, der er bunden til Tiden som diskontinuerlig Succession, men kun Tanken kan hævde Kontinuitet, begrunde Overgangen fra et Prædikat til et andet. Medens Kierkegaard fortolker det Pludselige som Springet, sætter Natorp uden videre
[42] »Overgangens Kontinuitet« som ensbetydende med »Overgang«; at Overgangen sker »im Auf-einmal« (Parm. 156 D) skal betyde, at »Overgangens Kontinuitet har sin Rod i en Tænken«[1]. Men Platon betragter tydelig nok den pludselige Overgang som et Faktum, det gælder at forstaa, og hans Begrundelse af, at det ikke kan være i nogen Tid, er rent negativ, uden nogen Henvisning til Tankens, Ideernes Verden. Det vilde heller ikke nytte at henvise Overgangen til den rene Logik, dels fordi den der bliver til kontinuerlig Overgang, medens Gaaden netop er det diskontinuerlige i Overgangen fra Ide til Ide, dels fordi der saa kommer et nyt Problem frem, nemlig hvorledes Forholdet er mellem den logiske Kontinuitet (der egentlig er Identitet) og den reale (temporale) Diskontinuitet. Men dette er nu rigtignok netop et Spørgsmaal, hvis Betydning Marburgerskolen overser[2]. Denne Skole staar her overfor samme Vanskelighed som Parmenides og Platon, en absolut Modsætning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet, og den undervurderer Diskontinuitetens stadige Betydning i vor Erkendelse som ansporende og problemstillende Faktor.

Diskontinuitetens Kendsgerning, den Pludselighed, hvormed en Overgang kan ske, hænger nøje sammen med, at ethvert Emne staar i Forhold til andre Emner. Hvis vi kun raadede over en eneste Oplevelse, vilde Begrebet Diskontinuitet ikke være dannet. Et enkelt Punkt for sig alene kan ikke kaldes diskontinuerligt. Og Pludselighed kan ikke udsiges om nogen Oplevelse, der ikke staar i kvalitativ Modsætning til andre Oplevelser. Nærmere Undersøgelse viser, at vor Erkendelse udvikler sig under
[43] stadig fornyet Brydning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet. Denne Overbevisning nærmede Platon sig, da han satte en Verden af forskellige Ideer istedetfor Parmenides' »Ene«. Dermed var ikke alle Vanskeligheder overvundne, men der var tilvejebragt bedre Betingelser for at kæmpe med dem. Og trods alle Uklarheder i Dialogen »Parmenides« er Platon dog her bleven opmærksom paa, at det ikke er nok at skelne mellem Ideer og Emner, men at Problemet Enhed —Mangfoldighed ogsaa stiller sig indenfor Idelæren. Det Spørgsmaal, hvorledes et Emne fra at høre ind under en Ide kan komme til at høre under en anden Ide, fører Platon til paa sin Vis at tage Zenon's Problem op. At han anerkender det som et virkeligt Problem, medens Parmenides og

[1] Afsnittet »Platon« i Aster's »Grosse Denker« I, p. 127.
[2] Smlg. *Totalitet som Kategori* p. 46—48. (Vid. Selsk. Skr. 1917).

Zenon betragter det som Frugt af en Illusion, kommer af, at Ideverdenen for ham er en Mangfoldighed. Hver enkelt Ide er for ham en Realitet; derfor maatte Overgangen fra en Ide til en anden ogsaa være en Realitet. Zenon lagde kun i polemisk Hensigt Forudsætningen om en real Mangfoldighed til Grund. Platon er nu, som vi har set, enig med Zenon deri, at ud fra en absolut Mangfoldighed (en kaotisk Forskelsrække) er ingen Erkendelse mulig (Parm. p. 164 B—166 E). Men ligefra sin Filosoferens Begyndelse havde Platon, i Tilslutning til Herakleitos, Tanken om, at det i Erfaring givne, Emnerne, var stedt i stadig Vorden og Forandring. Da der nu til hver Gruppe af de i Forandring stedte Emner svarer en Ide, maa Problemet om Emners Overgang fra en Ides Omraade til en anden Ides Omraade nødvendigvis komme til at fremstille sig med en ganske anden Styrke, end naar man blot helt hypotetisk taler om Bevægelse og Forandring. Og her springer da det Pludseliges Problem frem med Kraft. —

b. Begrebet det Pludselige er Platon her stødt paa ved Modsætningen mellem de skarpt sondrede Ideer og Emnernes kontinuerlige Strøm. Men ogsaa paa et helt *[44]* andet Sted i Platon's Filosofi er dette Begreb dukket frem. Medens Parmenides og Zenon ikke var Psykologer, er psykologisk Interesse et meget fremtrædende Træk hos Platon. Det var ikke blot Dialektik og Metafysik, der førte ham ud over det sokratiske Standpunkt; det var nok saa meget hans dybe psykologiske Forstaaelse. Hans Lære om Eros (i Symposion og Faidros) er med Rette bleven kaldt den antike Tænknings vigtigste Bidrag til Psykologien. Medens Sokrates en Gang for alle forudsatte, at der hos Mennesker maatte være baade Trang og Evne til at danne Tanker, der kunde fastholdes under alle Omskiftelser, og kun bestræbte sig for at faa dem til at lade Trangen til Klarhed og Sandhed faa Indflydelse paa deres Liv, søger Platon at vise, hvorledes denne Trang, den intellektuelle Higen, og den tilsvarende Evne kan udvikle sig Skridt for Skridt. Eros, der for ham i videste Betydning betegner hele Driftslivet, optræder først som Trang til sanselig Tilfredsstillelse, men kan dog pege ud over denne. Og selve den Trang, der rører sig efter sanselig Tilfredsstillelse, kan vise sig at tjene Maal, der ligger ud over de enkelte Individer hvert for sig. Gennem Forplantningstrangen virker det enkelte Individ uden at vide det for Slægtens Bestaaen, og i Forældreinstinktet viser det sig ganske tydelig, at her rører sig noget, som fører ud over individuel Selvopholdelse. Den Evne og Trang til at skabe og sikre Liv, der ytrer sig i disse Drifter, vækkes af skønne, tiltalende Genstande, der kommer til at staa som Formaal fra Individernes Trang. Men fra legemlig Skønhed kan der gaas over til aandelig Skønhed som udløsende Kraft, idet der er et Ligheds- eller Slægtskabsforhold (ἀδελφόν, συγγενές, Symp. 210 B C) mellem alt, hvad der er skønt. Og i Kraft af samme

[45] Forhold kan der gaas over fra praktisk Stræben til intellektuel Stræben, Stræben efter Sandheden for dens egen Skyld. Gennem en Række af Trin kan Individet saaledes hæve sig til Erkendelse eller rettere Skuen af de højeste Ideer. —

Den Tankegang, som ligger til Grund ved denne platoniske Opfattelse, har sin Betydning den Dag idag. Naar for Platon Elskovstrang, Ærestrang, digterisk Trang og Erkendelsestrang kan danne Led i en Udviklingsrække, saa er det, fordi de kan danne en Række af, hvad man kan kalde psykologiske Ækvivalenter. Det er en Række af Motivforskydninger, han beskriver i sin Lære om den store Eros. Der er Idealitet i enhver Drift, forsaavidt den peger ud over den givne Tilstand, ud over hvad der hidtil er opnaaet, — stiller en Fordring. Og heri ser Platon Muligheden af en Metamorfose, idet en Formaalstanke formedelst Lighed kan afløse en anden. Eros kan blive den store Læremester, idet Driften, naar den engang er vakt, kan faa nye, maaske højere Formaal[1]. Hvis dette er rigtigt, skjuler der sig en dyb psykologisk Indsigt i Platon's Lære om Eros, og den er andet og mere end »ein geistreiches Spiel«, som Wilamowitz-Moellendorff nylig har kaldt den[2].

Men hvad man saa end mener herom, er det aabenbart, at Platon paa Driftslivets Omraade antager Muligheden af en psykologisk Udviklingsproces, indenfor hvilken der i Kraft af bestemte Love sker Overgang mellem højst forskellige Stadier. Livets Øjeblikke staar her ikke, som de efter Zenon's Forudsætninger maatte, med absolut Selvstændighed overfor hverandre, men danner (eller kan dog danne) en Række, i
[46] hvilken de senere Led stedse forudsætter de foregaaende, saa at Leddene ikke kan byttes om; Successionsordenen er bestemt; — Addendernes Orden er ikke ligegyldig. Paa ethvert Punkt er Individet i Hvile, forsaavidt dets Trang, saaledes som den har udviklet sig gennem de forudgaaende Stadier, finder Fyldestgørelse; men det er tillige i Bevægelse, forsaavidt det opnaaede Trin (ἐπαναβαθμός) danner Forudsætning for eller indeholder Tilskyndelse til at gaa videre. Kun naar der skrides frem i en bestemt Rækkefølge (ἐφεξῆς καὶ ὀρθῶς), naas det højeste Maal, et Menneske kan naa. Kun den naar dette Maal, der ved at gaa gennem Stadiernes Række er bleven styrket og er vokset (ῥωσθεὶς καὶ αὔξηθείς) (Symp. 210 D E). Men saa kan tilsidst den højeste Skønhed pludselig (ἐξαίφνης) aabenbare sig for ham (210 E).

Medens det Pludselige optraadte pludselig og overraskende fra Eleatismens og Idelærens Standpunkt, hvor man gik fra Væren til Væren, fra Ide til Ide, kommer det Pludselige paa en Maade ikke pludselig i »Symposion's« Forskydningslære, der

[1] Smlgn. min Afhandling om Symposion i tredie Bind af Mindre Arbejder.
[2] *Platon,* II, p. 172—174.

indskærper den bestemte Rækkefølge af de forudgaaende Stadier, som afsluttes med den højeste Skuen. Der gaar en psykologisk motiveret Forberedelse forud for det sidste Led i Rækken, som dog ogsaa hører med til Rækken. Det er en Art Kontrastvirkning, der gør sig gældende, og en saadan har det mærkelige, at den baade adskiller, nemlig ved Kvalitetsmodsætningen mellem Leddene, og forener, nemlig ved at det følgende Leds Kvalitet er bestemt netop ved Modsætningen til det foregaaende. Overgangen fra næstsidste til sidste Led er bestemt ved den Lov, som gælder for Overgangen mellem alle Led i Rækken. Selvom det sidste Led er nok saa værdifuldt i Forhold til de foregaaende, — selv om det betegner en Tilstand, hvor Livet først ret faar Værdi for Mennesket, — saa betegner det dog et bestemt Tidspunkt, der har sin bestemte Plads *[47]* indenfor Livets Gang. (Symp. p. 211 D: ἐνταῦθα τοῦ βίου, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ). Det pludselig Optrædende kommer som en moden Frugt, betinget ved Fortidens Vækst og Blomstring.

I sin interessante Studie »La théorie platonicienne de l'amour« (Paris 1908) fremhæver Léon Robin stærkt den komplexe, syntetiske Karakter af den platoniske Eros. Der gør sig i denne Følelse eller Drift kontrære Modsætninger gældende, og Robin mener med Rette, at der paa dette Punkt i Platon's Tænkning viser sig en Indflydelse af Herakleitos; denne Filosof lagde jo saa stor Vægt paa de Kontraster, Tilværelsen frembyder. Og deri, at der gennem den paa Modsætninger rige Tilstand, Eros betegner, kan naas et inderligt Forhold til Ideerne, finder Robin en Tilnærmelse til at mildne den skarpe Forskel mellem Ideer og Emner.

Da jeg i denne Afhandling er kommen ind paa Læren om Eros i Anledning af Begrebet det Pludselige, er det ganske naturlig de successive Kontraster i den af Eros udspringende psykologiske Proces, der interesserer mig. Det siges jo udtrykkelig, at Eros som Søn af Poros og Penia snart er rig, snart fattig, snart livskraftig, snart døende, og det er gennem saadanne modsatte Faser, at Mennesket vokser til at opnaa det store Øjeblik, da det Højeste pludselig aabenbares. Det er saa at sige gennem en Kamp for Tilværelsen, at der naas til dette Højdepunkt.

Deri, at der gennem psykologisk Udvikling kan skrides frem fra Delagtighed i en Ide til Delagtighed i en anden Ide, ligger allerede en Antydning af, at Ideerne indbyrdes maa staa i et indre Forhold til hinanden. At de samtidig kan være forenede i samme Emne, pegede allerede i denne Retning. Men det fremtræder endnu tydeligere *[48]* ved, at de (eller Forholdene til dem) kan betegne forskellige Stadier i en kontinuerlig Udvikling. Selv om de her kun mødes for straks at skilles, saa hævder jo Platon selv i sin Dialektik, at det baade er Tankernes Forskellighed og deres Lighed, der bringer

dem i Forhold til hverandre. Platon's Idelære og hans Lære om Eros peger i hver sin Retning, idet Eros er uforstaaelig ud fra Idelæren, der ikke indeholder nogen Mulighed for at tillægge Stræben og Udvikling nogen virkelig Betydning. Men som jeg har søgt at vise, indeholder Læren om Eros alligevel Synspunkter, der kan føre til at raade Bod paa Idelærens Vanskeligheder. Det er Erfaringserkendelsens Modsætning til Spekulationen, der her gør sig gældende. Og efterat Platon i »Parmenides« saa skarpt havde fremhævet disse Vanskeligheder, var det at vente, at han ogsaa ad anden Vej end den psykologiske Vej, han digterisk havde fulgt i »Symposion« og »Faidros«, vilde tage de Problemer op, som her maatte stille sig. — Inden jeg gaar over til at undersøge de nye Tankeforsøg, Platon saaledes kommer ind paa, vil jeg først fremdrage nogle Antydninger, der fører i lignende Retning som Læren om Eros, idet de skildrer en aandelig Udvikling henimod Ideopfattelsen som Maal.

Ikke blot i »Symposion«, ogsaa i »Faidon« og i »Faidros« omtales det Pludselige i den højeste aandelige Tilstands Optræden. Fra den lavere Verden, i hvilken vi Mennesker lever, er det dog, ifølge »Faidon« (p. 109 E), engang imellem muligt at dukke op og faa et Glimt af Ideverdenen, ligesom Fiskene engang imellem kan dukke op af Havet og ser noget af vor Verden. I »Faidros« (p. 248 A) faar Vognstyreren paa
[49] den menneskelige Sjælevogn under Farten i Præexistensen lige netop Hovedet op over sin vante Horizont, saa han kan faa et Glimt af den sande Virkelighed. Paa disse Steder udtrykkes i billedlig Form Modsætningen mellem det højeste Trin af menneskelig Eksistens og de forudgaaende Trin, som dog er de nødvendige Forudsætninger. Det er, som Læren om Eros viser, ikke en rent teoretisk Udvikling, der naar sit Maal paa hint højeste Trin. Der forudsættes Udvikling af hele Personligheden, en Tilegnelse ad Livets Vej. Allerede i »Symposion« udtales dette, naar det siges, at der ikke blot finder en Skuen Sted, men ogsaa Samliv med det Højeste (θεᾶσθαι καὶ συνεῖναι p. 212 A). Og endnu bestemtere udtales det i »Statens« syvende Bog og i det syvende Brev. Hist læres, at det Højeste ikke er Erkendelse, men Forhold til noget, der er hævet over al Erkendelse, og som vi derfor heller ikke kan tillægge Eksistens i Ordets sædvanlige Betydning. Skønt det ifølge Platon kun er muligt for den, der har gennemgaaet en streng videnskabelig Skole, at naa dette Punkt, saa er det dog en personlig Oplevelse, der tilsidst er det afgørende, saa at kun indirekte og billedlig Meddelelse til andre er mulig, og da først, efter at man ikke blot med Tanken, men med hele Sjælen er bleven vendt i Retning af det Højeste (Staten VII p. 518 C D). I det syvende Brev (p. 341 C; 344 B) fremhæves skarpt baade det Pludselige og den personlige Oplevelse. Som en Protest imod, at den unge Dionysios gjorde sig til af at være indviet i Platons dybeste

og inderligste Tanker, udtaler denne her: »Dersom nogen nu eller senere paastaar at besidde en Viden om det, som min Stræben egentlig gælder, hvad enten de nu skulde have hørt det af mig eller af andre, eller selv have udfundet det, saa erklærer jeg, at det er umuligt, at de kan vide noget derom. Jeg har intet skrevet derom og vil aldrig komme til at skrive noget derom, thi det kan ikke meddeles som andre Erkendelser. *[50]* Men efter Arbejde dermed og efter at man har taget det op i sit Liv, opblusser der pludselig (ἐξαίφνης) en Ild, som om en Gnist var falden ind i Sjælen. Naar denne Ild først er tændt, nærer den sig selv«[1].

Ogsaa her er den pludselige Optræden af den nye Tilstand et væsentligt Træk, samtidig med, at aandelig Vækst og personlig Indleven er Betingelser for den. — Psykologisk set udelukker pludselig Opleven og lang Forberedelse ikke hinanden.

I Læren om Eros lægges der Vægt paa, at alle Sjælekræfter virker sammen paa koncentreret Maade. Men selv hvor Platon overvejende beskæftiger sig med den rent intellektuelle Udvikling, er der for ham ingen Modsigelse i, at det højeste Stadium, trods sin Modsætning til de foregaaende Stadier, dog er forberedt ved den.

I »Faidon« (p. 74—79) skildres den strengt videnskabelige Erkendelses Udvikling fra den Sammenhæng mellem Forestillinger, der tilvejebringes ved Forestillingsassociation formedelst Lighed og ved uvilkaarlig Sammenligning. Sanselige Ting, som Træstykker og Stene, ligner hverandre i visse Ting, ikke i andre, og fuldkommen Lighed (Identitet) forekommer ikke i sanselig Erfaring. Og dog er det ved at sysle med hine ufuldkomne Ligheder, at vi arbejder os frem til Lighedens Ide! Og som det gaar med Lighed, gaar det med andre Tanker, med Tankerne om Retfærdighed, Skønhed og Godhed. I det, Erfaringen viser os, er der i det højeste en Tendens, en Stræben efter, hvad Ideen indeholder, men alligevel kan Erfaringen tjene som Forberedelse til den *[51]* fuldendte Erhvervelse af Ideindholdet, som kun den højeste Videnskab skænker. At dette læres i »Faidon«, er saameget interessantere, som denne Dialog ellers træder i en vis Modsætning til »Symposion« ved at betone, hvor store Hindringer for sand Erkendelse Sansning og sanselig Drift kan være. Erfaring indeholder for Platon aldrig den fulde Forklaring af den sande Videnskab. Han kender ikke Induktion i moderne Betydning af Ordet, og bruger heller ikke det tilsvarende græske Ord (ἐπαγωγή), der først forekommer hos Aristoteles. Hvad der foregaar under den intellektuelle Udvikling, er for Platon ikke en Indførelse i Emnernes Sammenhæng, men »en Opløftelse

[1] Hvad der i denne Udtalelse fremhæves, det Pludselige og det Uudsigelige eller kun indirekte Meddelelige, det indskærper Plotinos ogsaa. Se *Ennead.* V, 3, 17 (τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἥ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ) og VI, 9, 4 (— κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης) κρείττονα . . . οὗδὲ ῥητὸν οὗδὲ γραπτόν).

(ἐπαναγωγή) af det Bedste i vor Sjæl til Skuen af det Bedste i det sande Værende« (Staten VII p. 532 C). Det er, som man træffende har udtrykt det, en Art Himmelfart, Platon her beskriver[1].

I mere metodisk Form har Platon i Statens sjette Bog skildret Erkendelsens Udvikling gennem en Række af Trin. Fra Sansningen skrides der op til Mening og Formodning, derfra til den strenge matematiske Erkendelse og tilsidst til den Prøvelse af denne Erkendelses Forudsætninger, som ifølge Platon fører ud over alt Hypotetisk til Erkendelse af det i sig Værende. Der foregaar her en Fremskriden fra Trin til Trin, hvor intet Trin kan undværes, hvis man vil naa det højeste. —

Platon har altsaa under forskellige Former fastholdt, at saa højt hævet over alle Sansninger, Drifter, Hypoteser og Slutninger den højeste Erkendelse ogsaa ligger,
[52] baade hvad Klarhed og hvad Værdi angaar, saa naas den dog kun gennem trofast Stræben og Arbejde paa de lavere Trin. Men naar Spørgsmaalet opkastes om, hvorledes en saadan Udviklingsgang, en saadan Opstigen overhovedet er mulig, da staar den ganske vist for Platon som et Under, der kun kan forklares ved, at vore Sjæle allerede i Præeksistensen har (selv om det kun var glimtvis) staaet Ansigt til Ansigt med det, der nu maa erhverves under Savn og Længsel og gennem alvorligt Arbejde. Denne mytologiske Forklaring er udsprungen af Forundringen over, at det Resultat, der naas ad de lange Veje, synes langt at overgaa hvad der forberedtes undervejs. Platon's Udvej her kan minde om den moderne Udviklingsfilosofis Løsning af Erkendelsesproblemet, kun at man her peger tilbage fra de enkelte Individers Erfaringer til Slægtens Erfaringer, medens Platon peger tilbage til selve de enkelte Individers Præeksistens[1]. —

Inden jeg slutter dette Afsnit, hvor Læren om Eros har spillet en væsentlig Rolle, maa det bemærkes, at denne Lære ikke udtømmer hele Platon's Psykologi. Der maa, som jeg allerede udviklede i min Doktordisputats »Den antike Opfattelse af Menneskets Villie« (1870) skelnes tre psykologiske Typer hos Platon. Den ene er den, jeg i dette Afsnit særlig har fremdraget, og som raader i »Symposion« og i »Faidros«. Den er mærkelig ved at tage Udgangspunktet i elementær Naturtrang og dog føre op imod et absolut Højdepunkt. Bevægelsen foregaar ud ad én Linie. Den anden psykologiske

[1]Teichmüller: *Studien zur Geschichte der Begriffe,* p. 407; 425. Teichmüller formoder, at der i den platoniske Epanagoge (Opløftelse) ligger Spiren til det aristoteliske Epagoge (Induktion), der er en Indførelse i det Almenes Verden. Himmelfarten bliver hos Aristoteles til en Indførelse i Emnernes almindelige Love.

[1]Smlgn. min Afhandling: *Nogle Bemærkninger om Platon's Psykologi.* (Tidsskrift for Filologi og Pædagogik, 1879), p. 209—213.

Type, Platon skildrer, frembyder en Udvikling fra forskellige Udgangspunkter, idet der antages en Forskel, henholdsvis en Modstrid mellem tre forskellige Tendenser i Sjælen, — til Nydelse, til Selvhævdelse i Mod og Harme og til Erkendelse. Hvad der *[53]* i Eros vældede frem med samlet Kraft, virker her sporadisk, og Opgaven bliver at naa en Harmoni mellem de stridende Tendenser. I Statens fjerde Bog lægges denne Opfattelse til Grund; den spores dog ogsaa i »Faidros«. I den tredie Type forudsættes al Energi koncentreret i Tankelivet, som raader over en Magt, der holder Nydelses- og Selvhævdelsestrang nede. I »Faidon« raader denne Type; men den optræder ogsaa i »Statens« niende Bog.

Forskellen mellem de tre Typer kan, som det især ses af Dr. Hans Ræders Undersøgelser, spille en Rolle ved Drøftelse af Dialogernes Kronologi. Men de gaar gennem forskellige Metamorfoser over i hverandre. Det er et Vidnesbyrd paa Rigdommen i Platon's psykologiske Opfattelse, at han har fremdraget dem alle; men deres Modsætning stiller store Problemer. Og hvad der i denne Sammenhæng især interesserer os, er, hvad jeg allerede i det nævnte Skrift lagde Vægt paa[1], at hverken den Higen, som kaldes Eros, eller den Udvikling til Harmoni, som den anden Type betinger, kan udledes fra selve Idelæren. Idelæren forudsætter et Sjæleliv, der en Gang for alle er paa Højden. Hvorledes det er kommet derop, kan den ikke forklare, — og, som vi har set, og som Parmenides' tredie Indvending slaar fast, heller ikke, hvorledes den Erkendelse, der kan vindes deroppe, kan faa virkelig Anvendelse paa Emnernes Verden.

4. Senere Dialoger i Forhold til Problemerne i „Parmenides".

Den Selvkritik, som Platon, ifølge den i det foregaaende hævdede Opfattelse, har øvet i »Parmenides«, har afsat Virkninger i hans senere Tænkning, skønt han ikke har *[54]* gendrevet de i »Parmenides« fremsatte Indvendinger mod Idelæren. Hans senere Lære kan ikke betragtes som en ligefrem Fortsættelse af Læren i »Symposion«, »Faidon« og »Staten«, og dog har han ingenlunde opgivet Idelæren, skønt den træder noget i Baggrunden. Han maatte, for at kunne »gøre noget ved Filosofien« (Parm. 135 C), altsaa for at hans Tænkning ikke skulde gaa i staa, anlægge en anden Problemstilling end den, han hidtil havde benyttet. En saadan ny Problemstilling spores i den hele Gruppe af Dialoger, der ligger mellem »Parmenides« og »Lovene«, hvilken sidste

[1] *Den antike Opfattelse af Menneskets Villie,* p. 64; 74.

Dialog ikke behandler Spørgsmaal, der angaar Idelæren. Denne Gruppe bestaar af »Theaitetos«, »Sofisten«, »Statsmanden«, »Filebos« og »Timaios«. Nyere Forskere (Jackson, Brochard, Ræder, Robin) er enige i, at der er en indre Sammenhæng mellem disse Dialoger indbyrdes, hvad Problemer og Tankegang angaar, selv om det kronologiske Forhold mellem dem opfattes forskellig.

Jeg kan ikke følge Dr. Ræder i at sætte »Theaitetos« før »Parmenides«, da den Maade, paa hvilken den tager Erkendelsesproblemet op, kun er forstaaelig paa Baggrund af »Parmenides« indgaaende Kritik af Idelæren, og da Problembehandlingen i »Theaitetos«, som jeg vil forsøge at vise, er et Skridt i den Retning, der føres videre i »Sofisten« og »Statsmanden« og afsluttes i »Filebos« og »Timaios«. Derfor kan der godt, hvad sproglige Grunde menes at tale for, være nogen Tidsafstand mellem »Theaitetos« og »Sofisten«.

Allerede i »Staten« og i »Faidros« var Erkendelse beskreven som Vekselvirkning af Forbindelse og Sondring, Samskuen (Synopsis) og Analyse, og i denne Vekselvirkning
[55] lagde sig for Dagen, hvad Platon kaldte Dialektik. Heraf ses, at de abstrakte Udviklinger om Enhed og Mangfoldighed i andet Afsnit af »Parmenides« aldeles ikke havde været nødvendige for, at Platon havde kunnet fortsætte sin Filosoferen, efterat han havde anerkendt Indvendingerne mod Idelæren i dens oprindelige Form. Selve det Begreb om Tænkningen som stadig Vekselvirkning af Forbindelse og Sondring, som han i de to nævnte Dialoger var naaet til, vilde have været et tilstrækkeligt Udgangspunkt, og det er i Virkeligheden dette Udgangspunkt, ikke hine abstrakte Spekulationer (resp. Sofismer), han benytter i de følgende Dialoger, der betegner en betydningsfuld Ændring i hans Filosofi.

I »Theaitetos« hævdes, — i Kritik af den Paastand, at Erkendelse skulde bestaa i passiv og momentan Sansning, — at al Erkendelse forudsætter en Syntese, uden hvilken al Sondring, al Analyse vilde være umulig. De forskellige Sansninger sidder ikke inden i os som Krigerne i den trojanske Træhest, men de forenes i en omfattende Enhed, hvad enten man vil kalde denne for en Sjæl eller give den et andet Navn (p. 184 D). I selve den Kendsgerning, at Sansefornemmelserne kan skelnes fra hverandre og komme til at staa som lige eller forskellige, lægger der sig en sammenfattende Funktion for Dagen (p. 185 A). Denne Betragtning fører saa igen til (p. 185 C) at opstille Væren (Position) og Ikkeværen (Negation), Identitet og Forskel, samt Talbegrebet som, hvad man med et moderne Udtryk kunde kalde fundamentale Kategorier, d. v. s. Begreber, vi arbejder med i al vor Tænken, ligegyldigt, hvad det saa er, vi tænker over. At der fremdrages en saadan særlig Gruppe af Begreber eller Ideer i nøje Sammenhæng

med selve Erkendelsesvirksomheden, betegner en Fortsættelse af den Sondring, der i *[56]* »Parmenides«, mere end i tidligere Dialoger, blev gjort mellem forskellige Grupper af Ideer.

I »Sofisten« gaar Platon nærmere ind paa selve Tankevirksomheden, idet han gør det betydningsfulde Skridt at undersøge Dommen som et Udtryk for Tænkning. I enhver Dom forbindes forskellige Begreber. Dommen er en Sammenfletning af Ideer (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν, p. 259 E). Selve denne forbindende Tænken, siges der videre, er et Værende, noget, som eksisterer, og ved hvis Bortfalden al Filosofi vilde falde bort (260 A). Muligvis ligger her et Svar paa det Spørgsmaal, der paa det kritiske Punkt i »Parmenides« blev stillet til den unge platoniske Sokrates: »hvad vil du nu gøre ved Filosofien?« — og det et Svar, der fuldt opvejer den Række pseudodialektiske Betragtninger, som udgør anden Del af »Parmenides«. Det var allerede i selve »Parmenides« blevet hævdet overfor Eleaterne, at der ikke var nogen Modsigelse i, at samme Emne kunde høre ind under forskellige Ideer; allerede dette peger paa en vis Forbindelse mellem Ideerne indbyrdes. Og efterat »Theaitetos« har paavist Syntese som Forudsætning for Sansningernes indbyrdes Forhold som lige eller forskellige, anstilles der nu i »Sofisten«, gennem Analyse af Dommen, en Betragtning, der viser, at de forskellige Grundbegreber eller Kategorier ligesaa lidt som Sansningerne kan være absolut sondrede og uafhængige af hverandre. Ikkeværen kan saaledes godt være Prædikat ved et Værende, naar det gælder at betegne dettes Forskel fra et andet Værende (ὄντος πρὸς ὂν ἀντίθεσις 257 E). Ligeledes kan et og samme Værende staa som ligt og forskelligt, som hvilende eller bevæget (256 B). Til de i »Theaitetos« nævnte Kategorier føjes nemlig her Hvile og Bevægelse.

I sin Lære om Eros havde Platon allerede, uden at være sig den erkendelsesteore- *[57]* tiske Betydning deraf bevidst, givet et Eksempel paa saadan Sammenfletning, som enhver Dom betyder. Thi i den stadige Stræben eller Tendens er der baade Identitet (hvad Maalet angaar) og Forskel (formedelst Afstanden fra Maalet), baade Hvile (i den stadige Retning) og Bevægelse (i den urolige Higen). Og i det Begreb om Sjæl, der opstilles i »Faidros« (p. 245 C) som det sig selv bevægende, der derfor maa være i evig Bevægelse[1], er der ogsaa forudsat Hvile og Bevægelse paa én Gang. —

Den Omstændighed, at Platon i »Sofisten« lægger en Analyse af Domsfunktionen til Grund, minder om Kant's Fremgangsmaade i »Kritik der reinen Vernunft«, og moderne Kantianere har da ogsaa ligefrem fundet kritisk Filosofi i den sidste Periode

[1]Begrebet αὐτοκίνητον synes at stamme fra Alkmaion. Se Diels: *Vorsokratiker*', p. 105.

af Platon's Filosoferen. Nu mødes Platon og Kant ganske vist paa dette Punkt, og det er et Møde af verdenshistorisk Betydning. Men de mødes derved, at Platon ender, hvor Kant begynder. Og ren Erkendelsesteoretiker blev Platon aldrig. Erkendelsesproblemet blev for ham ikke egentlig Grundproblemet, eller rettere, det var for ham paa Forhaand løst i hans Metafysik. Han fastholder trods alt sin Idelære. En Filosof er og bliver for ham En, der gennem sin Tænkning forholder sig til Ideen om det Værende (ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα¸. Soph. 254 A). At han med sine Analyser i »Theaitetos« og »Sofisten« konsekvent maatte komme positivt ud over sin egen Idelære, ligesom han negativt var kommen ud over den i »Parmenides«, mærker han ikke. Der stillede sig ikke for ham det Problem, der paa
[58] Grundlag af lignende Analyser c. 2000 Aar senere stillede sig for Kant: naar vore Kategorier tilsidst er Former for vor egen Tankevirksomhed, hvorfra kommer saa deres Gyldighed for Genstande, som ikke frembringes af vor Tankevirksomhed?[1] Selv hvor Platon finder nok saa megen Selvvirksomhed og nok saa megen Uro i vor Tanke, berøres for ham Ideernes Himmel ikke deraf. Det Spørgsmaal, hvoraf han da véd, at der gives en saadan Himmel, opkaster han ikke.

Bonitz har allerede i sin fortræffelige Analyse af »Sofisten« vist[2], at Platon ikke har været sig bevidst, at han var lige ved at opløse al Metafysik i Logik. Man kan finde en første Mulighed hos ham til den betydningsfulde Vending, der skete ved Kant's definitive Grundlæggelse af den kritiske Filosofi. Men denne Mulighed har Platon ikke set og ikke benyttet, — har hverken kunnet eller villet benytte den. Han var stadig enig med Eleaterne i, at enhver sand Tanke maa være en Tanke om noget, der har sin absolute Bestaaen (Parm. p. 132 B; 135 B). —

Dialogen »Statsmanden« har, som Navnet angiver, en praktisk Opgave. Men for at finde den »kongelige Videnskab« (p. 292 E) eller Kunst (p. 300 E), som maa kræves af den rette Statsmand, foretages en omstændelig Inddeling af Kunster og Videnskaber, en Inddeling, der tillige — ligesom en tilsvarende Klassifikation i »Sofisten«, — afgiver Eksempler paa, hvorledes Begrebers Plads i Tankens Verden bestemmes ved deres indbyrdes Lighed og Forskel. Og paa given Anledning fremhæves Vigtigheden af en Maalestok for i det enkelte Tilfælde at finde det Rette. Den praktiske Kunst eller Videnskab forudsætter ikke blot Evne til at sammenligne Størrelser overhovedet, men
[59] særlig Evne til at finde det bestemte Størrelsesforhold mellem forskellige Evner og Drifter, som maa være tilstede, hvis de Opgaver, Etik og Statslære stiller, skal kunne

[1] Se *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* p. 52.
[2] *Platonische Studien?* p. 195 f.

ske Fyldest. Det gælder for alle praktiske Bestræbelser, at de kun kan føre til, hvad der er skønt og godt, naar det rette Maal overholdes (τὸ μέτριον σώζουσαι πάντ' ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται. Polit. p. 284 B). — Maalekunstens etiske Betydning var allerede fremhævet i »Protagoras« (p. 356—357) og i »Gorgias« (p. 507—508).

Denne sidste Betragtning føres videre i »Filebos«, der, i Forbindelse med »Timaios«, giver den erkendelsesteoretiske Afslutning af den Tankebevægelse, der begyndte i »Parmenides«, og derved staar som det afgørende Udtryk for Platon's senere Filosofi. Nogle Forfattere ser i denne Dialog den »Filosofos«, som Platon i »Sofisten« (p. 217 A) havde bebudet som tredie Led i en Trilogi, hvis to første Led skulde være »Sofisten« og »Statsmanden«.

I »Sofisten« blev en indre Sammenhæng mellem Ideerne godtgjort ved, at al Tankevirksomheds Grundform, Dommen, er en Forbindelse af Begreber, en »Blanding«. I »Statsmanden« fremhævedes Nødvendigheden af et bestemt Størrelsesforhold, et bestemt Maalforhold, naar det gælder Afgørelsen af praktisk Værdi. I »Filebos« vises det nu, hvorledes det ved al Forstaaelse og ved al Vurdering gælder at finde et bestemt Forhold mellem en Grænse (Regel) og et Ubegrænset, som skal begrænses. Ved det Ubegrænsede (τὸ ἄπειρον) tænkes særlig paa de usammenhængende Forskelligheder (smlg. Polit. p. 273 D: ὁ τῆς ἀνομοιότητος τόπος ἄπειρος ὤν). Platon's Kamp for sine Ideer er stadig en Kamp mod kaotiske Forskelsrækker. Hverken i Ideernes eller Emnernes Verden kan saadanne Forskelsrækker taales. Alt hvad der er, bestaar af Enhed og Mangfoldighed og har Grænse og Ubegrænsethed i sin Natur. (Fileb. p. 16 C). Grænsen *[60]* lægger sig for Dagen derved, at Identitet, Tal og Maal raader (25 A). Dialogens egentlige Emne er psykologisk = etisk, derfor spiller Maalestokken for Vurdering en større Rolle end Maalestokken for Forstaaelse, skønt der er fælles Forudsætninger for begge. Medens Matematiken i »Staten« opfattes som et Trin af Erkendelse, der hviler paa visse Forudsætninger, hvis Grund først Dialektiken afslører, afgiver den i »Filebos« Middel og Form for Bestemmelse af Tingenes Væsen, ganske særlig for Bestemmelse af Værdier (»det Gode«). Begrebet om det rette Maal (τὸ μέτριον) bliver nu et centralt Begreb. Derved, at »det Gode« forudsætter et maalbestemt og harmonisk Forhold (μετριότης καὶ συμμετρία), fremtræder det som skønt (p. 64 E).

Platon kommer her uvilkaarlig til at antyde Sammenhængen mellem Begrebet Værdi og Begrebet Totalitet. Thi spørges der, hvad da Følgen bliver af, at det rette Maal ikke fastholdes, svares der, at det fører til Opløsning i et ulykkeligt Kaos (p. 64 DE smlgn. Polit. p. 273 D). I vort moderne Sprog kan vi udtrykke dette ved, at enhver Helhed kræver visse indre og ydre Betingelser for sin Bestaaen, og at den Vurdering, vi

anstiller af personlige og sociale Helheders Tilstande og Handlinger, tilsidst begrundes ved disse Tilstandes og Handlingers Indgriben i Betingelserne for vedkommende Helheds Bestaaen og Udvikling[1]. Muligheden af en rationel Etik beror paa Muligheden af nøjagtig Bestemmelse af saadanne Livsbetingelser. I »Staten« har Platon søgt at vise, at den enkelte Personlighed og Statens Livsbetingelser staar i harmonisk Forhold til hverandre, naar begge Helheder naar deres fuldkomne Udvikling. I sine senere Aar
[61] synes han at have lagt hele Vægten paa de kvantitative Forhold, der maa fyldestgøres, for at disse Livsbetingelser kan være tilstede. Det berettes, at de, der kom for at høre Platon's Forelæsning over »det Godes« Begreb blev i høj Grad skuffede ved kun at høre tale om Aritmetik og Astronomi, om »Grænsen« og om »det Ene«. Paa den anden Side har han i sine ovenfor anførte Udtalelser i »Statens« syvende Bog og i det syvende Brev hævet »det Godes Ide« saa højt over al Viden, at han derved berøver sig det rationelle Grundlag for Etiken og tillige sønderriver det Baand mellem det Gode og det Skønne, der staar fast for ham, saalænge han færdes indenfor menneskelig Erfaring. Det mystiske og det rationelle Element i hans Filosofi træder her i skarp Modsætning til hinanden. —

Ligesaa lidt som den erkendelsesteoretiske Tankegang i »Sofisten« fører Læren om Begrænsning og om Nødvendighed af Maalbestemthed for enhver Helhed (»Blanding«) Platon til at opgive Idelæren. Den højeste Viden er stadig den om »det i Sandhed Værende, det, der stedse forholder sig paa samme Vis« (p. 58 A). Idelæren ligger stadig i Baggrunden, efterat det har vist sig nødvendigt at anerkende den Forbindelse, »Sofisten« har paavist gennem Analyse af Dommen, og den Blandingskarakter (Helhedskvalitet), som »Filebos« har paavist ved alt, der bestaar og har Værdi. —

I »Timaios« er det en Hovedtanke, at Forbindelsen af Identitet og Forskel er udtrykt i Universets Bygning. I Himmelens Ækvator fremtræder Identiteten gennem Himmelkuglens ensformige Bevægelse; i Ekliptika fremtræder Forskellighederne gennem Solens og Planeternes Bevægelser. Svarende hertil lægger Identiteten sig for Dagen i Menneskets Tænkning, Forskelligheden i Sansningen. Den samme Mod-
[62] sætning gør sig gældende i den Universet omspændende Verdenssjæl, der betinger Naturens matematiske Lovmæssighed. Denne Forbindelse af Identitet og Forskel svarer til »Sofistens« Forbindelse af Begreber i Dommen og til »Filebos's« Forbindelse af Grænse og Ubegrænset. Det var den i de nævnte Dialoger fremstillede nye Lære, der gjorde det muligt for Platon at faa en Ramme, indenfor hvilken han kunde ordne det fysiske, astronomiske og biologiske Stof, han i sine senere Aar samlede. Man har med

[1] Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 66—73.

Rette bemærket, at det vilde være en Misforstaaelse at tro, at der i Akademiet kun dyrkedes Filosofi, Matematik og Astronomi. Ogsaa biologiske Studier optog Sindene, og maaske lagdes allerede her Grunden til Aristoteles' Interesse for Biologi[1]. Medens han i sin klassiske Idelære (i »Symposion«, »Faidros«, »Staten«) lod sig nøje med at stige op fra Emner til Ideer og gaa fra Ide til Ide indenfor Ideernes Verden, havde han nu fremsat Tanker, der gjorde det muligt for ham at tillægge Emnerne anden Betydning end den blot at være Springbrædt ved Farten op til Ideverdenen, og det blev en Opgave for ham at finde en Sammenhæng mellem Emnerne indbyrdes. Paa Grund af de ufuldkomne Hjælpemidler maatte et Forsøg i denne Retning komme til at tage sig barnlig ud, og Platon gør rigelig Brug af mytologiske Forestillinger.

Baade fra filosofisk og fra filologisk Side har man paavist, at der i »Timaios« gør sig en Indflydelse af Demokrits Tanker gældende, særlig af hans Atomlære. Den strenge Lovmæssighed, som Platon hævder (skønt han underordner den under et teleologisk Synspunkt), gælder ikke blot for de sanselige Emners Verden, men ogsaa for de i sig usanselige Elementer, den tilsidst bestaar af. Allerede Demokrit's Atomer var usanselige, og man var allerede i Oldtiden opmærksom paa den Lighed mellem *[63]* Platon og Demokrit, at de begge, hver paa sin Vis, forklarede de sanselige Kvaliteter ved usanselige Aarsager. Platon gaar længere tilbage end Demokrit, idet Atomerne efter ham maa antages at være sammensatte af Elementer, der kun kan karakteriseres rent matematisk, og til Grund for disse Elementer ligger igen (som en Slags Atomer af tredie Grad) finere Elementer, der »kun kendes af Gud og af dem han elsker« (p. 53 D). Paa interessant Maade er her Atombegrebets Relativitet antydet i mytologisk Form[1].

Idet Platon saaledes indfører en tredie Verden i sin Filosofi ved Siden af Ideernes Verden og de sanselige Emners Verden, foretager han i Overensstemmelse dermed en mærkelig Ændring i sin Erkendelsesteori. Atomerne kan hverken tænkes (paa den Maade, paa hvilken Ideerne kan tænkes) eller sanses (som Emnerne med deres Kvaliteter). Kun Analogiens Vej staar da aaben. Det er den, Platon peger paa, naar han siger, at det, der ligger til Grund for de sanselige Kvaliteter, maa opfattes »uden Sansernes Hjælp ved en Slags uægte Tænkning« (p. 52 B). (Endnu p. 27 D nævnes

[1]Se Burnét: *Greek Philosophy. I. Thales to Platon,* p. 223.

[1]Léon Robin (*La Place de la Physique dans la Philosophie de Platon,* Paris 1919), som stærkt har henledet Opmærksomheden paa det anførte Sted i »Timaios«, søger at vise, at der ved Atomerne af tredie Orden maa tænkes paa de Idealtal og Idealfigurer, hvoraf Platon (ifølge Aristoteles) saa meget optages i sin sidste, pytagoræiserende Periode. — Gennem Platon's Naturfilosofi gaar, ved Siden af det meget Fantastiske, en Stræben efter at føre alle Kvaliteter tilbage til rent kvantitative Forhold — skønt ogsaa dette sker paa fantastisk Maade.

kun Tænkning og Sansning uden Antydning af en tredie Art Viden)[2].

Det er dog ikke sikkert, at den Trehed af Ideer, sanselige Emner og Atomer af
[64] forskellige Grader, som har fremkaldt en tilsvarende Trehed indenfor Erkendelsesteorien, blot skyldes Indflydelse af Demokrit's Lære. Léon Robin, som især støtter sig til »Timaios« p. 52 C, har (anf. Skrift p. 26) med Rette fremhævet, at naar Emnerne ikke kunde udledes af Ideerne, maatte der forudsættes en Faktor, som kunde gøre det muligt, at Emnerne trods deres Lighed med Ideerne dog kunde have Egenskaber, hvor de afveg fra dem. Der maa være noget, hvorved Afbilledet er forskelligt fra Forbilledet; — der maa altsaa gives noget fra Ideerne forskelligt (ἕτερον τι p. 52 C). Hvis der ikke gaves andet end Ideerne, vilde deres Afbilleder være uforklarlige. Det er ved et Postulat, der begrundes ved Forskellen mellem Ideer og Emner, at Platon ud fra sin tidligere Lære kommer til Principerne for sin Naturfilosofi i »Timaios«. Han drager egentlig her Konsekvensen af den tredie Indvending i »Parmenides« mod Idelæren, — et Vidnesbyrd om, at han har følt sig ramt af den. —

Er der i den Tankegang, Platon kommer ind paa i »Timaios«, Træk, der gør det forstaaeligt, at Renæssancens Naturforskere, især Galilei, kunde finde en Aandsfrænde i ham, saa forstaas dette endnu klarere ved den Problemstilling, Platon ifølge Simplikios skal have anvist Astronomien. Han finder nemlig dennes Opgave i at udforske, hvilke regelmæssige Bevægelser man maa antage i Universet, for at de i Erfaringen foreliggende Fænomener kan komme til deres Ret. Det er en Maade at spørge paa, som vistnok skriver sig fra Pytagoræerne, men Platon gav den en strengere Form, og Platon's Ven Eudoxos søgte at løse den Opgave, den stillede. Som Duhem, der særlig har undersøgt dette Punkt, siger: »De fysiske Videnskabers Metode er bleven defineret af Platon og af Pytagoræerne paa hans Tid med en Tydelighed og en Nøj-
[65] agtighed, der ikke er blevne overgaaede«[1]. Hvis dette er rigtigt, har Platon gennem sine erkendelsesteoretiske Fordringer til Videnskaben øvet en indirekte Indflydelse paa Naturvidenskabens Udvikling, ligesom han ifølge Zeuthen har øvet en saadan Indflydelse paa Matematikens Udvikling. —

Det er et stort Spørgsmaal, om Platon vilde være kommen ind paa de betydningsfulde erkendelsesteoretiske Ideer, han har udviklet i sine senere Dialoger, Ideer, der giver disse Dialoger en stor Interesse for Tænkningens Historie trods deres kunstneriske Ufuldkommenhed, hvis han ikke med saa stor Styrke og Sandhedskærlighed havde gennemtænkt de Indvendinger, der kunde rejses, og tildels er blevne rejste mod

[2] Se min Afhandling *Platon og Demokritos* (Mindre Arbejder. Tredie Række), p. 99.
[1] *Le Système du Monde. I. De Platon à Copernik.* 1913, p. 129.

hans Idelære. De førte ham ikke til at opgive denne, men de har virket som en Spore til fornyet Tankearbejde og har derigennem virket til at give hans Tænkning en større Universalitet, end den vilde have haft, naar den dogmatisk havde afsluttet sig om den oprindelige Idelære som fuldstændigt Udtryk for Sandheden.

INDHOLD

Side

Indledning 1
1. Kritik af Idelæren 6
2. Dialogens anden Del 26
3. Begrebet det Pludselige i Platon's Filosofi 38
4. Senere Dialoger i Forhold til Problemerne i Parmenides 53

Forelagt paa Mødet den 16. Januar 1920.

Færdig fra Trykkeriet den 15. Juni 1920.